

UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado
Departamento de Filosofía

**EL ROSTRO,
EXPRESION DE JUSTICIA
MÁS ALLA DE LA ECONOMIA DEL SER**

(Tesis para optar al grado de
Magíster en Filosofía, Mención Axiología y Filosofía Política)

Alumno: Jorge Ulloa Plaza
Profesor Patrocinante: Patricia Bonzi M.

Santiago, Chile
2006

AGRADECIMIENTOS:

En la anarquía de su irrupción:
A la infinita paciencia de Patricia Bonzi y
a la acogida de mis compañeros del GEEL,
Claudia, Carola, Matías, Juan José, Enoc, y Cristóbal.

*A la memoria de Pedro,
presencia de una ausencia.*

ÍNDICE

0	ABREVIATURAS	5
1	INTRODUCCIÓN	6
2	CAPÍTULO I		
	INTERIORIDAD Y SEPARACION	15
2.1	“Separación e Hipóstasis”	17
2.2	“Hipóstasis, Instante y Espacio”	21
2.3	“La separación es un gozar”	28
2.4	“La Conciencia No Intencional”	31
3	CAPÍTULO II		
	LA IRRUPCION DEL OTRO	34
3.1	“El Otro en tanto que Otro” (Significación)	38
3.2	“El Deseo de lo Infinito” (Enseñanza)	47
4	CAPÍTULO III		
	VERDAD Y JUSTICIA	68
4.1	“Justicia y pasividad”	78
4.2	“Justicia y libertad”	89
4.3	“Justicia y proximidad”	106
5	CAPÍTULO IV		
	JUSTICIA Y POLITICA	119
5.1	“Justicia y liberalismo”	123
5.2	“Justicia e institucionalidad	139
5.3	“Justicia y humanitarismo”	148
	CONCLUSIONES	157
	BIBLIOGRAFÍA	166

ABREVIATURAS

EL	:	Emmanuel Lévinas.
TI	:	Totalidad e Infinito.
DOM	:	De Otro Modo que ser o más allá de la esencia.
DL	:	Difícil Libertad.
EE	:	De la Existencia al Existente.
EI	:	Ética e Infinito.
HOH	:	El Humanismo del Otro Hombre
EN	:	Entre Nosotros

INTRODUCCIÓN

La presente tesis pretende dar cuenta de la aspiración de búsqueda y de análisis del pensamiento del filósofo lituano Emmanuel Lévinas. Su obra, su palabra, otorgan una radical panorámica general de la filosofía europea del siglo XX. Heredero de la tradición fenomenológica, Lévinas tensiona el pensamiento de Husserl y de Heidegger al punto de romper enfáticamente con algunas de las categorías básicas de dichos autores, sin dejar por ello de lado un análisis desde la propia fenomenología, desplegando en ella categorías escondidas, encandiladas por la luz del ser.

Interioridad, sensibilidad, separación, deseo, infinito, rostro, Otro, provocan y evocan desde Lévinas un profundo remezón a la filosofía, tanto a la metafísica como, por vía consecuencial, a la filosofía política.

El pensamiento de Lévinas nos señala la imposibilidad de dar sentido, a partir de las categorías filosóficas tradicionales, del rostro del Otro. Este, en su solo anuncio, por su sola presencia, causaría una fractura al pensamiento de la tradición filosófica. Apuesta arriesgada en la que, por medio del propio lenguaje de la filosofía, se intenta la remisión hacia lo fuera de ella, el rostro del Otro. Planteamiento que anuncia la tensión de un decir contenido en lo dicho, de una filosofía que parece -diríamos- ante este hecho original, hacer agua por todos lados.

Deconstrucción, pero no una más, casi ya a título de método, sino más bien la presencia de un lenguaje que se plantea ya en el seno de una experiencia irreductible a la mundaneidad, y consecuentemente a la totalización, experiencia que se significaría en el Deseo del Otro.

Lévinas va a desformalizar las categorías husserlianas, sin dejar por ello de lado una acentuación radical del método fenomenológico, **"lo que marcará todos los análisis es este movimiento regresivo del objeto hacia la plenitud concreta de su construcción, donde la sensibilidad desempeñará el papel principal"**¹.

Así, en el capítulo I de esta tesis se intenta develar la radical situación en la cual nos plantea Lévinas que se sostiene el psiquismo. Lévinas utiliza por método -como ya se señaló- el fenomenológico, pero enfatizando la experiencia de la conciencia sensible. Pretendemos dar cuenta de ésta modalidad enfática, para ello se realizará un análisis de las nociones de separación e hipóstasis y de instante y espacio. Será necesario tratar aquí ciertas cuestiones relativas a la noción de tiempo en Lévinas para, de ese modo, develar tras el goce de lo mundano -pero siempre en la arquitectura del yo- categorías que remiten al acontecimiento más original del rostro del Otro. Categorías que como se pretende demostrar, sólo acontecen en un dicho, si se tiene en cuenta que ellas se presentan al nivel de lo que Lévinas llamará conciencia sensible.

¹ EL. "Reflexiones sobre técnica fenomenológica", Pág. 92, apunte de clase.

Trascendencia, más allá de lo noemático, la experiencia del Otro, y de la ética que su presencia expresa, desnudan en la originalidad que se sobresignifica no un accidente en el saber, o un defecto del cognoscente, sino la imposibilidad de la posibilidad de asesinato -aunque la realidad histórica se empeñe en demostrarnos lo contrario-. El Otro anuncia y denuncia el límite, irrumpiendo desde más allá de la mundaneidad y del ser.

Otro, respecto del que se intenta, más allá de una noción noemática, develar una “*presencia*” de subjetividad que desenfoca el horizonte de correlaciones de la fenomenología y, por tanto, no simplemente otro sino que “*irrupción del Otro*”. En un plano de asimetría, previo a la afirmación de los poderes del mismo, anterior al planteamiento o la búsqueda del ser, en que el yo se encierra estéril.

Otro que ser. Esta articulación compleja de la cuestión del Otro en Lévinas nos llevará a plantear la cuestión de la significación, significación mentada como un “*de frente*”; “*de cara*”, “*a rostro descubierto*”. Bondad que nos plantea la palabra de Lévinas, significación que produce la desnuclearización del concepto de yo, no simplemente teórica, o artística, sino efectiva. Enseñanza a partir de la cual el ego no se planteará más como fuente última de sentido. Lévinas llama *epifanía*^{*} a esta posibilidad de recibir significación a partir del

* El concepto de epifanía es tomado por Lévinas, en tanto aparición que se distingue en sí, “distinción”, previa a la analítica hecha por el ego. “*la epifanía de aquello que puede presentarse tan*

rostro del Otro, en su palabra, trascendente a la economía general del ego. Cuestión que intentaremos afrontar a partir de las polémicas suscitadas con la intelectualidad de la época, sobre todo a partir del diverso y complejo estatuto de lenguaje planteado por Lévinas. Palabra trascendente que suena en tono de denuncia respecto de la estructura paradójica del egoísmo, Otro, más allá de mi cuerpo, casa, trabajo, posesión o economía y, sin embargo, Otro inundando de sentido cada una de éstas, mis articulaciones concretas de egoísmo. Expresión que desarma el yo y sus categorías, desenfoque que no permite la apropiación de las mismas, en el que el yo es antes bien interpelado y ha de dar respuesta por ellas; “heme aquí”, en que se está en cuestión sin por ello, a su vez, esperar respuesta, porque en realidad la bondad posible del yo “es” la respuesta; trama que se desarrolla a partir de la intriga que envuelve el cuestionamiento del Otro, o más aún la cuestión del Otro.

Cuestión del Otro, que esta tesis deliberadamente ha querido enfocar centrándose en una de las articulaciones posibles pensadas por Lévinas a propósito de la relación ética o cara a cara, “**relación de hombre a hombre, significación, enseñanza y justicia**”². Este último tema, el de la justicia, es el que pretende gobernar los análisis de este trabajo. Así se pretende develar el sentido que tendría en la obra de Lévinas la noción de justicia, pensada no sólo como respuesta al

directamente, tan exteriormente y tan eminentemente es rostro. El que se expresa allí asiste a la expresión, se socorre a él mismo, significa, habla. La epifanía del rostro es lenguaje” (EL., Signatura, Pág. 4, apunte de clase, Trad. P. Bonzi)

² EL. TI. Pág. 102.

cuestionamiento del Otro, sino más bien en tanto *la cuestión del Otro y el tercero* cuestionan y exigen respuesta. En esta línea, la hipótesis de trabajo postula que es posible diseñar, en los instantes de desenfoco que en el ego y en su economía general provocaría la irrupción del Otro, la articulación de la relación ética a partir de la clave justicia. Y las condiciones de posibilidad del decir de esa respuesta del ego ya afectada-afectiva. O para señalarlo en otros términos, el modo como en la imposibilidad de correlación noesis-noema por parte del ego, “*cuestión de culpabilidad*”, por tanto “*cuestión de moralidad*”, cristalizaría la cuestión de la justicia, momento de la irrupción de una imposibilidad ética que condicionaría la respuesta del ego.

Para ello el capítulo III que se presenta, buscará asociar la cuestión de la justicia a claves fenomenológicas generalmente no tratadas a propósito del concepto de justicia. Así es como se tratara de mostrar la articulación de la justicia y la verdad, con la inversión radical que de dichos conceptos nos plantea Lévinas, como también la posibilidad de articular fuera de la economía del ser la voz justicia, asociada a la fragilidad a partir de la cual “*lo justo*” puede ser interpelado y, me atrevo a decirlo, mandado.

Así, objetivo general de esta Tesis de Magíster, al tenor de lo señalado, es trabajar con las nociones claves de un pensamiento audaz como el de Lévinas, y plantear el rol que dentro de ciertas obras suyas se

le asigna en particular a la categoría de Justicia. A juicio de este tesista, éste concepto es el utilizado por Lévinas para salvar la tensión que se señala en una ética que plantea el desafío de intentar constituir una interioridad (sujeto moral) a partir de la donación de sentido dada por la exterioridad radical del Otro: **"La relación con el rostro se produce como bondad. La exterioridad del ser es la moralidad misma. La libertad, acontecimiento de la separación en lo arbitrario, que constituye el yo, mantiene al mismo tiempo la relación con la exterioridad que resiste moralmente toda aproximación y toda totalización en el ser"**³.

Este planteamiento pone en jaque la categoría política de la libertad, sin hacer violencia sobre ella, sólo intentando dar justificación de la misma, justificación que invoca la palabra justicia, descanso en el camino recorrido por el ego cuestionado en el deseo de lo infinito: **"Llamamos justicia a este acceso de cara, en el Discurso"**⁴.

Bajo esta perspectiva, la pregunta de esta tesis podría incluso extenderse. Así se planteará en capítulo IV; que los términos de la cuestión de la intriga de la justicia, de aquello que más allá de ella se dona en el rostro del Otro -rostro que precisamente la diosa de la justicia se privaría de ver en sus representaciones a vista vendada, al igual que los sujetos ideales de la Teoría de la Justicia de Rawls-, supone la exigencia

³ EL.TI. Pág. 306.

⁴ EL.TI. Pág. 94

de pensar la justicia de Lévinas en términos de su aplicabilidad práctica al modo de pensar la política asociada a la justicia. Pensada esta última como fundante de una política otra o política que llamaré humanitaria.

Así, en el cuarto capítulo, y a manera de proyección de posibles trabajos futuros, se pretende un análisis de la irrupción que los alcances y cuestionamientos propuestos por las nociones de Emmanuel Lévinas le plantean a la filosofía política, específicamente a la cuestión del origen y justificación del Estado. O para decirlo en lenguaje liberal, le plantean a la problemática de la justicia de las instituciones, y al modo en que -según Lévinas- las instituciones trasuntarían la desmesura ética de la relación original con el Otro.

Se trataría por tanto de un pensar la justicia que además, en su complejidad, muestra una traición al Otro; en la proximidad que me señala al tercero. Justicia que impone una ceguera que revela que la irrupción del Otro se da en el nivel de la conciencia sensible, ceguera que señala la imposibilidad de la conciencia intencional respecto de la irrupción y altura del Otro, y, sin embargo, Otro que se anuncia y en el cual se funda la justicia, en la consecuente cuestión del momento del irrumpir el otro del Otro, o la cuestión del tercero. **"De la responsabilidad al problema: tal es el camino"**⁵.

⁵ EL. DOM. Pág. 241

Justicia anterior a la guerra, justicia que reconoce que el primer gesto del yo, no es la agresión o la guerra -como en Hobbes-, ya que el Otro en su originalidad no me agrede, al contrario, me exige, me inviste. La idea a articular mediante esta tesis es que dicha investidura o exigencia infinita, venida del rostro del Otro, al momento de verbalizarse cuestiona al yo, y tiene el nombre de Justicia, "**¿Qué deberé hacer con justicia?**"⁶. Exigencia anterior a la afirmación de los poderes del yo, fuera de la mera distribución económica de las necesidades y sin embargo, origen y fundamento de dichos poderes del yo, "**El olvido de sí mueve la justicia**"⁷.

En cuanto al método esta tesis, según ya se adelantó, pretende adentrarse en el proyecto levinasiano, planteando e intentando dar cuenta de las complejidades que la articulación de sus categorías básicas le plantea a la filosofía. Existe, al parecer –se vera en capítulo III-, entre las dos grandes obras de Lévinas, “Totalidad e Infinito” (la que será en todo evento, fuente última de sentido de este trabajo) y “De Otro Modo que Ser o Más Allá de la Esencia”, un desplazamiento de la noción de Justicia. En el primero de estos textos pareciere que dicha noción está reservada para designar el acceso al Otro por medio del discurso; en cambio, en "De Otro Modo que Ser o Más Allá de la Esencia", la noción de justicia aparecerá ligada a la cuestión del tercero. El tercero, otro del

⁶ EL. DOM. Pág. 236

⁷ EL. DOM. Pág. 239

Otro, articulación compleja que permitirá a Lévinas plantear la justicia como el fundamento último de la conciencia, la comparación de lo incomparable por la irrupción del tercero, "*Paz, paz al prójimo y al lejano*" (Is. 57-19). Bajo este prisma, y no sólo con objetivos metodológicos, se intentará demostrar que semejante diferenciación no es propiamente una inversión de términos en Lévinas, sino que dos aristas de un mismo tema. Quizás esta sea la hipótesis central de este trabajo, en tanto la recuperación de la noción justicia tal como es planteada en "Totalidad e Infinito", permite y autoriza a pensar la justicia como una desmesura en el orden, o sea, más allá de la economía del ser.

CAPÍTULO I: INTERIORIDAD Y SEPARACIÓN.

Iniciar un trabajo que busca referirse a la obra de Lévinas parece, a primera luz, contradictorio con tematizar sobre la interioridad. Esto debido a que, en principio, la obra del lituano destaca por acentuar el papel de la exterioridad. Aún más, sobre su mensaje, anticipo, ya complica sólo hablar de luz. La verdad sea dicha, este capítulo busca preparar el desarrollo posterior acerca de las principales categorías éticas de su obra. Categorías que, necesariamente, han de partir por el desarrollo de las principales modalidades de articulación del ‘yo’; psiquismo que inevitablemente ha de ser arrancado de la totalidad que lo hunde en el terrible silencio del “**hay**”.

Quizás, éste no sea más que un primer acercamiento -dentro del desarrollo de este trabajo- a la familiarización y búsqueda de un lenguaje apologético, la huella. Esa imposibilidad de articulación de una crítica desde una visión panóptica debido al lenguaje siempre en fuga respecto del autor y, no obstante eso, a su vez posibilidad de no ser más que una trampa o la ilusión del ser. La imposibilidad de decir sobre el lenguaje de Lévinas, sin caer en **hibrys**: **“Verdad impensable de la experiencia viva a la que incesantemente vuelve Lévinas, y que la palabra filosófica no puede intentar abrigar sin mostrar enseguida, en su propia luz, grietas lamentables, y su rigidez en lo que se había tomado por solidez (...) La fuerza poética de la metáfora es muchas**

veces la huella de esta alternativa rehusada y de esta herida en el lenguaje. A través de ella, en su abertura, la experiencia misma se muestra en silencio”¹. De manera tal que en este caso no se alcanzaría más que la ilusión del que comenta y que, inevitablemente, se condena a la apropiación del lenguaje, al tratamiento desde una perspectiva sujeto-objeto, “y era pues el sí mismo quien quería la escritura del escritor, quien atraía hacia el conocimiento de sí su pasibilidad”². Entonces, ¿cómo puede hablarse sobre la separación, sin terminar apropiándose del lenguaje del Otro? Saliendo del esquema formal de tesis y antítesis, ¿cómo salvar esta disyuntiva? ¿cómo decir de otro sin caer en la tentación de *Poder* decir? Las palabras consideradas en sí mismas parecen agotarse sin poder dar cuenta de esta problemática, pero detrás de ellas -esto lo olvida Lyotard- está el rostro, el quién, que se sostiene y sostiene y auxilia en todo instante la palabra. Lo dicho no es más una consideración en sí misma, lo dicho tiene tras sí un autor que, en todo momento, *se* significa por una palabra que le auxilia, le asiste, pero no le llena:

“Pero cuando el Conocimiento, al devenir Filosofía, quiere dar satisfacción al Deseo de lo Infinito, como se da una respuesta a una pregunta en el proceso de conocimiento, la Pregunta resurge. En calidad de filosofía, resurge siempre desde detrás de las respuestas.

¹ Derrida Jacques, “La escritura y la diferencia”, Pág. 123, Editorial Antrophos 1989.

² Lyotard Jean F., “La diferencia”, Pág.134, Editorial Gedisa 1998.

La pregunta tiene la última palabra, revelando así su nacimiento olvidado en el deseo de lo infinito”³.

Separación e interioridad, parecen ser pasos previos necesarios para plantearse el sí mismo, en su posibilidad de recepción del Otro en tanto excedencia. Y, sin embargo, respecto del ‘¿quién dice?’ no queda más que ser seducido ante sus palabras. Palabras que portan el mensaje de la aventura ética del ser, aventura que sólo puede ser iniciada por un yo, que estando en lo de sí, es imposibilitado de salir de su propio conocimiento, por tanto, palabras que en todo momento desgarran el sí mismo, recepción de la llamada esperanzadora del Otro. Otro, que no complementa ni ayuda, ni permite la correlación lógica, sino otro en tanto que Otro, respecto del cual para el psiquismo sólo puede significar una *excedencia*, más allá de todo significado posible. En suma, Otro que no niega mi poder, lo inviste.

1) Separación e hipóstasis:

Lo primero es la separación. Separación que pareciera presentar dos horizontes diversos de análisis, ya que el trabajo de Lévinas apunta a mostrar la posibilidad de articular el ego radicalmente separado del Otro “idea de lo infinito”, como también el yo “desplegado” del ser, “hipóstasis”. El despliegue del existir en la

³ EL. “De la existencia al existente”, en adelante E.E., Pág. 13, Editorial Arena Libros, 1986.

existencia, movimiento del instante, absolutamente necesario para desarrollar el pensamiento de la exterioridad. Independencia atea del ser separado, en la que el ego en lo de “sí mismo”, no puede ser planteado como una oposición o negación del otro, tampoco como una correlación, por lo cual es preciso referirse a una separación que a todo evento se produce en el ego, ignoto en el conocimiento del más allá, de aquello que lo excede, y que no obstante le embarga. Esta separación se testimonia propiamente en lo de sí, es una modalidad del yo, la “resistencia”, vista como una condición de posibilidad de la ética de la exterioridad. Sólo es posible plantear la ética, si previamente se ha esbozado el ego, en tanto, resistencia u oposición a la totalización del ser, como ateísmo. A modo anecdótico, curiosamente partiendo de premisas absolutamente distintas, aunque queriendo llegar a lo mismo -esto es, la posibilidad de la aventura ética-, tanto Foucault como Lévinas plantean el ego como posibilidad de resistencia a la totalización.*

La separación se plantea como un movimiento positivo. Pero no sólo como un reflejo del ser en el sentido o rol que, por ejemplo, Heidegger quiere darle al Dasein, en tanto modo privilegiado de conocer el ser por vía de una “referencia retrospectiva o anticipativa”.

* En efecto, ambos pensadores de la exterioridad buscan maneras de resistir a la totalidad. En términos sintéticos, el movimiento de Foucault podría plantearse como una salida del sujeto desde las relaciones de poder y saber hacia la libertad, obtenida a partir de las prácticas y el cuidado de sí. Será el desarrollo de estos movimientos o pliegues los que articularán la libertad como condición ontológica de la ética: *¿qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad?* (Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, Pág. 396, *Obras esenciales Vol III, Paidós 1999*).

“Que el preguntar quede esencialmente afectado por lo puesto en cuestión, pertenece al sentido más propio de la pregunta por el ser. Pero esto no significa sino que el ente que posee el carácter del Dasein tiene una relación -quizás incluso privilegiada- con la pregunta misma por el ser. Pero, con esto, ¿no queda ya demostrada la primacía ontológica de un determinado ente, y a la vez presentado el ente ejemplar que debe ser primariamente *interrogado* en la pregunta por el ser?”⁴. Sobre estas palabras de Heidegger, una nota clarificadora al margen de Rivera: “el Dasein no es un caso de ente para la abstracción representativa del ser, pero sí la morada de la comprensión del ser.” En la obra de Lévinas en cambio, o más *Bien*^{*}, existe una posibilidad de resistencia al ser, ya que este será entendido como “la noche y el silencio de la nada”. En efecto: “El ser se rehúsa a toda especificación y no especifica nada. No es ni cualidad que un objeto soporte, ni es soporte de cualidades, ni acto de un sujeto; sin embargo, en la fórmula “esto es” el ser deviene atributo, o algo parecido al atributo, puesto que inmediatamente estamos obligados a declarar que este atributo no agrega nada al sujeto. ¿No es necesario, entonces, ver en la dificultad misma de comprender las categorías según la cual el ser pertenece a un “ente”, la marca del carácter impersonal del ser en

⁴ Heidegger Martin, “Ser y Tiempo”, paragrafo 2, Pág.31, Edit. Universitaria, 1997.

^{*} La palabra Bien en este caso se utiliza con mayúsculas no en forma baladí, sino anticipando la hipóstasis como un primer movimiento hacia algo más que la ontología del ser, en alusión al prefacio de la obra de Lévinas “ De la existencia al existente”, en que se enlaza su obra con la tradición platónica que sitúa el Bien más allá del Ser.

general?”⁵. El ser no responde, tampoco llama. Su silencio no tiene eficacia, como podría pensarse a partir del pensamiento heideggeriano en el cual, para determinar la que podríamos designar por apelación fenomenológica trascendental del Dasein -o toma de conciencia-, se requiere de una llamada a partir del contexto originario de desazón en el que se encuentra el Dasein. **“La llamada no relata ningún hecho, ella llama sin ruido de palabras. La llamada habla en ese modo desazonante que es el *callar*. Y habla así tan sólo porque la llamada no llama a entrar en la habladuría pública del uno, sino que, sacando de ésta, llama al silencio del poder ser existente”⁶** . Para Lévinas en cambio, el ego debe dar testimonio de separación radical, es él factum de la misma, la posibilidad del ego, de un sobrepasar el mismo, aparecido en y por las propias ideas del cogito. Será para Lévinas el testimonio de la separación, ya que aquello es propiamente lo que sostiene la evidencia del psiquismo, **“engatúseme el que pueda, que nunca logrará que yo no sea nada en tanto piense que soy algo; o que alguna vez se haga verdad que yo no he sido nunca, ya que es verdad que ahora soy; o que tres y dos sumen más de cinco, o cosas por el estilo, en las cuales conozco una contradicción evidente”⁷**. La noción de “en tanto piense que soy algo” indicada en la frase anterior de Descartes, nos anticipa la resistencia del yo al ser, lo que significa la posibilidad del instante, de

⁵ EL. “L’ Intrigue de l’ Infini”, Ed. Flammarion, 1994. Trad. Patricia Bonzi, Apunte de Seminario, pág. 2.

⁶ Heidegger Martin, Op. Cit. Nota 4, paragrafo 57, Pág. 296.

⁷ Descartes René, “Meditaciones Cartesianas”, Pág. 25, Editorial Panamericana, 1997.

toma de conciencia de sí, en la que sin negar el ser, existe la posibilidad del espacio de un cogito. El existir acontece en el Ser y se sostiene por sí solo, resiste en su instante, **“el ser que está en un lugar, queda libre con respecto a este lugar; puesto en un lugar en el que se sostiene, es aquel que viene de otra parte; el presente del cogito, a pesar del apoyo que se descubre después en el absoluto que lo supera, se sostiene totalmente solo, aunque no sea más que un instante, el espacio de un cogito.”**⁸

2) Hipóstasis, instante y espacio:

Tras el existir, Hay; esa posibilidad de ninguna posibilidad -y que no obstante no es propiamente la nada, ya que acontece-, presencia sin sentido que está, que anónimamente apega: **“ella está inmediatamente allí. No hay discurso. Nada nos responde, pero ese silencio, la voz de ese silencio se siente y aterra como ‘el silencio de esos espacios infinitos’ del que habla Pascal”**⁹. La posibilidad de existir sobre y en este ser impersonal, el existir más allá de la **“eclosión de lo que, sin embargo, se oculta y permanece cerrado, luz que brilla en lo oscuro, que resulta brillante por esta oscuridad devenida en aparente, que levanta, que arrebató lo oscuro en la claridad primera de la eclosión, pero que desaparece también en lo absolutamente oscuro, en eso a cuya esencia**

⁸ EL. “Totalidad e Infinito”, en adelante TI, Pág. 78, Ediciones Sigueme, 1977

⁹ EL. Op. Cit. Nota 5, pág. 2.

pertenece cerrarse sobre lo que querría revelarlo, atraerlo hacia sí y engullirlo”¹⁰. Será señalada por Lévinas como Hipóstasis, y nos lleva a tratar el tema de su articulación en el instante y el espacio que genera dicho movimiento, lo que se ha caracterizado en esta monografía como despliegue y que permite al pensante la posibilidad de arrancar del ser anónimo.

Si la separación es acontecimiento llevado a cabo por el yo en lo de sí, ella requiere la noción de instante, privilegio de la articulación del tiempo. El ego en su hora no debe ser visto sólo en tanto uno de los modos de articulación del ser, sino como la posibilidad de intersección de una etapa, de un despliegue* en el existir -que no trasunta ni transpropiación ni tampoco relación consigo mismo-. El sostenerse en lo de sí, tener la modalidad de absoluto, siendo por ello mismo posteriormente capaz de recibir la idea de aquello que lo excede, es propiamente una modalidad del ego que, inmediatamente, nos plantea la problemática de la posibilidad temporal de fundar dicho despliegue del existir. ¿Cómo, sin caer en una flagrante, pero aparente

¹⁰ Blanchot Maurice, citado por Emmanuel Levinas, “Sobre Maurice Blanchot”, Pág. 37, Edit Trotta, 2000.

* La noción de despliegue utilizada en el texto pretende establecer una distinción radical entre el Hay y el Existente, oponiéndose de esta manera a la noción de *Ereignis* de Heidegger, en que se muestra el acontecimiento de pliegue de Ser y ser humano. “*El Ereignis une al hombre y al ser en su esencial dimensión mutua*”. (Martin Heidegger, “*Identidad y Diferencia*”, pág. 91, Editorial Antrophos, 1988). También busca establecer una distinción con la noción de pliegue Foucaultiano, en que se plantea una relación consigo mismo constituida por cuatro pliegues: cuerpo, fuerza, saber, afuera. “*Los cuatro pliegues son como la causa final, la causa formal, la causa eficiente, la causa material de la subjetividad o de la interioridad como relación consigo mismo*” (Gilles Deleuze “*Foucault*”, pág. 137, Editorial Paidós 1987).

contradicción, se puede hablar de “espacio de tiempo”? **“Que pueda haber allí un orden cronológico distinto del orden [lógico], que pueda haber muchos momentos en la etapa, que haya etapa: he aquí la separación”¹¹**. Por lo tanto la Separación “es” en el tiempo. La pregunta inmediatamente es: ¿Cuál?

El tiempo, a partir de los aportes de Bergson, y la teoría de la duración permiten verlo desde su modo propio, ya no como cursos o flujos. Según confesión del propio Lévinas **“La teoría de la duración. La destrucción de la primacía del tiempo de los relojes; la idea de que el tiempo de la física es sólo derivado” “es mérito de Bergson el haber libertado a la filosofía del modelo prestigioso del tiempo científico”¹²**. La posibilidad de pensar un tiempo otro, en el que el sujeto no sea un mero devenir, la posibilidad de rescatar la noción de instante, clave para la hipóstasis; es heredera de las nociones de tiempo entendida como duración: **“Indica que aquí no hay que plantear la pregunta ¿qué es?”, “porque en ese caso se considera el tiempo como un ser”. “No hay ninguna acción en la pasividad del tiempo, que es la propia paciencia (...) Esta palabra evita las ideas de flujo y curso que hacen pensar en una sustancia líquida y anuncian por tanto la posibilidad de medir el tiempo”. “La palabra duración evita todos esos malentendidos y la confusión entre lo que transcurre y el tiempo en sí”. “Es un**

¹¹ EL. TI. Pág. 77.

¹² EL. “Ética e Infinito”, en adelante EI, Pág. 27, Madrid 1991.

término que sobre todo permite dejar al tiempo, el modo que le es propio”¹³.

El momento del “intervalo” en que el sujeto se coge como materia y se imprime a sí mismo, el advenimiento de la conciencia, es posible a partir de categorías como la síntesis pasiva husserliana*. En esta se podrá encontrar la instancia de la protoimpresión: **“La protoimpresión es lo absolutamente inmodificado, la fuente primigenia de toda otra conciencia y de todo ser. El contenido de la protoimpresión es aquello que significa la palabra ahora, tomándolo en el sentido más riguroso. Todo nuevo ahora es el contenido de una nueva protoimpresión. Ininterrumpidamente se va iluminando una nueva impresión después de otra, con materias siempre nuevas, ora iguales, ora variables. Lo que distingue una protoimpresión de otra, es el momento individualizante de la impresión del lugar temporal originario, impresión que se distingue radicalmente de la cualidad y demás factores materiales del contenido sensitivo”¹⁴.** En este caso, se puede ver que los estudios de Husserl sobre el tiempo le permitirán a Lévinas acentuar la posibilidad de una síntesis primera desprovista de tematización. El instante de una irreductible pasividad, de una desgarradura en el

¹³ EL. “Dios, la muerte y el tiempo”, pag. 17, 1994.

* *Si l'on approfondit, on découvre que s'ouvre à partir de là l'accès à une théorie universelle de la genèse d'une pure subjectivité, et ce d'abord eu égard à ses couches les plus inférieures, celles de la pure passivité. (Edmund Husserl, citado por Anne Montavont en “Le phénomène de l'afecction dans les analyses zur passiven synthesis”, pág. 120, Alter Revue de Phénoménologie, N° 2 1994).*

¹⁴ Husserl Edmund, “Fenomenología de la Conciencia del Tiempo Inmanente”, Edit. Nova.

corazón mismo del sujeto teórico. Esto es, de un sólo salir afuera en forma anárquica, desprovista de la intencionalidad característica del ego, que permita una primera identificación del yo, la posibilidad de una conciencia no intencional que, al quitarle la noción de acción a la palabra tiempo, indica la posibilidad de un espacio en el flujo, un primer presente. La impresión de sí a sí, “es” el instante mismo de una temporalidad vivencial. El ente domina el ser en el instante, idea-acontecimiento o acontecimiento en sustantivo, donde se trama la posición, el apoyo del sujeto en sí, el inicio del comienzo, la base dada en el instante mismo del presente. Presente que es rescatado a su dignidad ontológica, posibilidad de interrupción y comienzo, brecha. En Lévinas, se podrá decir en definitiva, la epoche se hace carne, como en el texto de Kafka citado por Arendt: **“[Él] Tiene dos enemigos: el primero le amenaza por detrás, desde los orígenes. El segundo le cierra el camino hacia delante. Lucha con ambos. En realidad, el primero le apoya en su lucha contra el segundo, quiere impulsarle hacia adelante, y de la misma manera el segundo le apoya en su lucha contra el primero, le empuja hacia atrás. Pero esto es solamente teórico. Porque aparte de los adversarios, también existe él, ¿y quién conoce sus intenciones? Siempre sueña que en un momento de descuido -para ello hace falta una noche inimaginablemente oscura- pueda escabullirse del frente de batalla y ser elevado, por su experiencia de lucha, por**

encima de los combatientes, como árbitro¹⁵. Posibilidad del hombre de ser arrancado de la historia, el despliegue respecto del ser, dejando de ocupar la posición de simple acontecimiento o evento del ser, el ego resistiendo la tentación de ser sólo lucha por el reconocimiento de su pasado, **“Los recuerdos, en la búsqueda de tiempo perdido, proporcionan sueños, pero no devuelven las ocasiones perdidas”**¹⁶. O ser sólo proyecto (Heidegger), **“Geworfenheit y Entwurf no son, por lo demás, dos momentos sucesivos o dos modos distintos de la existencia, ellos caracterizan conjuntamente la asunción de la existencia. El proyecto es siempre proyecto de un ser arrojado en la existencia, él es Geworfener Entwurf”**¹⁷. El ego, no es sólo una parte en el devenir o en la temporalidad. Su énfasis no estará puesto en su pasado, ni tampoco en su sola proyección o futuro. Su tiempo propio es un tiempo de instantes. En palabras de Lévinas, **“El presente es, pues, una situación en el ser donde no hay sólo ser en general, sino donde hay un ser, un sujeto”**¹⁸. Situación de “ateísmo*”, en el que el sujeto marca un nuevo origen.

¹⁵ Kafka Franz, citado por Arendt Hanna, en “Entre pasado y el futuro”, pág. 13, Edit. Península 1996.

¹⁶ EL. TI. Pág. 256.

¹⁷ EL. “ En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger”, Vrin, Paris 2001, trad. Patricia Bonzi, apunte de Seminario, Pág. 6.

¹⁸ EL. EE. Op. Cit., Pág. 100.

* La noción de ateísmo de Lévinas no anticipa ni refiere concepto alguno relativo a la afirmación de una divinidad. Como se advierte, la noción tendrá el siguiente sentido: **“Por ateísmo, comprendemos así una posición anterior a la negación o afirmación de lo divino, la ruptura de la participación a partir de la cual el yo se implanta como el mismo y como yo” (Totalidad e Infinito, Pag. 82).**

Este modo de entender la situación de sujeto en tanto individuado lleva a Lévinas a trabajar la noción de hipóstasis. Está hipóstasis permite la articulación modulada de la ética, absolver al yo del ser, instante en que el yo se afirma en lo de sí. Única posibilidad, tan sólo posibilidad que un sujeto, ante la mirada sobre sí del Otro - “plano asimétrico^{*}”, pueda estar obligado. Introducción de un sentir en el sin sentido del hay, **“La separación indica la posibilidad para un ente de instalarse y tener su propio destino, es decir, de nacer y morir sin que la ubicación de este nacimiento y de esta muerte en el tiempo de la historia universal contabilice su realidad. La interioridad es la posibilidad misma de un nacimiento y de una muerte que no extraen de ningún modo su significación de la historia”**¹⁹. Pero resulta complejo arrancar un instante del hay, si este no traducía sentido alguno: el hay no “es gibt”^{*} -en el sentido heideggeriano-, luego el instante como iniciación al ser es profundamente paradójico -“repliegue - despliegue”- y, sin embargo, posible. Como el surfista que flota en su tabla en absoluto sumido en el océano, sin identidad, sólo océano, imperceptible a la vista desde la orilla; el sol ante su rostro, que sólo nubla, no da luz ya que encandila, flota en permanente vigilia, hasta el momento en que presente la ola;

* La asimetría a la que se hace referencia, por el momento, se anticipa como la trascendencia combinada de un primer salir de sí y elevarse, cambiar de nivel a partir de la experiencia irreductible del Otro, nuevo movimiento constitutivo en la eminente responsabilidad por el Otro, vuelco de la vista en responsabilidad.

¹⁹ EL. TI. Pág. 79.

* Sobre este particular se reproduce y remite a la nota aclaratoria del texto “Ética e Infinito”: **“En alemán -hay-, si bien traducido al pie de la letra (lo que no es el uso corriente), dice –ello da-ambigüedad, con la que Heidegger juega: el Ser como darse como donación.” (Ética e Infinito, pag. 43, Nota 3, Edit. La Balsa de la Medusa, 2000).**

sólo océano, fuerza incontenible de agua que atrae hacia sí, pero a la vez desplaza, o le bota, arrojándolo, dejándolo caer, o en un “drop” (repliegue hacia si mismo); el surfista levanta las manos de su tabla, se sostiene por sí mismo en ella, retrocede en el seno mismo de la ola, se instala en su cresta, situándose en el disfrute a partir de un instante que no tiene precedente, en el que quien domina la ola no obstante tiene tras de sí el peso del océano; con el cual Lévinas muchas veces identificara el Hay: **“Lo que comienza a ser no existe antes de haber comenzado y, sin embargo, es lo que no existe lo que tiene que nacer, mediante su comienzo, a sí mismo, lo que tiene que venir a sí, sin partir de ninguna parte (...) El comienzo no parte del instante que precede al comienzo: su punto de partida está contenido en el punto de llegada como un choque de rechazo”**²⁰.

3) La separación es un gozar.

El yo se ha rescatado ya del “hay” en que se encontraba sólo sostenido, ha asumido una posición en el instante, el surfista en el goce de la ola, olvida que se encuentra plegado a esta, por un instante ignora, sólo disfruta, pleno en lo de sí. Lévinas le llamará el poder de ilusión, **“El ser prisionero que ignora su prisión, está en su casa. Su poder de ilusión -si la hubiese- constituye su separación”**²¹. El

²⁰ EL. EE. Pág. 105.

²¹ EL. TI. Pág. 78.

psiquismo se hace interioridad ante el tiempo histórico. La dimensión del instante, o tiempo muerto, se trata de un tiempo en que lo que va en él no son obras, sino la voluntad. Esta posibilidad será clave en los trabajos de Lévinas, porque es posibilidad y modalidad única: de existir en pluralidad*. Queda establecida, por tanto, la separación atea como una posición del ente **“anterior a la negación o afirmación de lo divino, la ruptura de la participación a partir de la cual el yo se implanta como él mismo y como yo”**²².

El yo, puesto a sí mismo en lo de sí, se impone egoísta, sólo. Será esta interioridad la que dotará a los términos de la misma de sentido; una apuesta, según se verá, por la sensibilidad o la conciencia no intencional. Para el yo separado, las cosas son siempre elementos del gozo. “Se vive de...”, por tanto, en consideración a la conciencia del yo, esto de lo que se vive es felicidad, ámbito de conciencia sensitiva, la señal original de la independencia del ego. Independencia que se genera en una dependencia frente a las cosas, simultaneidad paradójica, sólo posible a partir de la diacronía. Independencia que sólo puede constituirse como alegría, amor a la vida, dominio de la dependencia, que permite el despliegue en la continuidad, origen subjetivo, soberanía. Pero esa vida que es vida de algo es, a su vez, en tanto felicidad: sentimiento, afectividad. De manera tal que, en la

* Este concepto, uno de los centrales de este trabajo, por el momento se anticipa como el acceso a la realidad social a partir de la separación. Lo real no está determinado solamente por la objetividad histórica, sino por el acontecimiento de la separación atea.

²² EL. TI. Pág.82

propia constitución del ego, se encuentra la posibilidad de la pérdida de la dicha, susceptibilidad a ser afectado, privado de felicidad, una corporeidad -y el ego no es más que eso, carne humana-, tan abierto al goce como a la privación del mismo. Esto es, al sufrimiento o la angustia: **“El sufrimiento es una extinción de la felicidad, y no es exacto decir que la felicidad es una ausencia de sufrimiento. La felicidad no está hecha de una ausencia de necesidades cuya tiranía y carácter impuesto se denuncian, sino de la satisfacción de todas las necesidades. La privación de la necesidad no es una privación cualquiera, sino la privación de un ser que conoce la excedencia de la felicidad, la privación de un ser satisfecho.”**²³

En consecuencia, el sujeto hipostasiado no es sólo una razón, es corporeidad también abierta a una donación de sentido que viene desde fuera, hacia sí, a través de la conciencia sensible. Dependencia de la alteridad que transforma en gozo, apoderamiento de las necesidades que, aplazando dicha dependencia, se libera tan sólo materialmente de modo tal que se puede anticipar que, en este sentido, la separación es una economía. Más, aquello no significa que el psiquismo sea el soporte del gozo, como en la noción de una conciencia intencional, sino más bien, hay que recordarlo **“singularización de un yo en su repliegue sobre sí”**²⁴. Posibilidad

²³ EL. TI. Pág. 134.

²⁴ EL. “De otro modo que ser, o más allá de la esencia”, en adelante DOM, Pág. 132, Edit. Sígueme 1999.

de pensar una conciencia otra, que rebase la estructura noético - noemática de Husserl-, o como la llamara Lévinas irónicamente, “mala conciencia”. Apuesta por lo sensible, sólo goce.

4) La conciencia no intencional:

En el gozo, la conciencia se plantea de manera distinta a la actividad propia de la conciencia representativa. En el gozo estaremos en presencia de una conciencia que depende de la exterioridad de un mundo, la puesta en él del psiquismo, se da como goce. El despliegue del existir respecto de la existencia, lleva tras sí no sólo movimiento hacía sí, sino también posición, situación, “espacio de tiempo”. El espacio aquí alude al estar en un mundo, de modo que en el “vivir de” no sólo se está en presencia de lo representado, sino también lo pensado es, antes y a su vez, aquello de lo que el yo se alimenta -“*lo elemental*” lo llamará Lévinas, sin forma que lo contenga o aquello que apresa sin posibilidad de ser aprehendido, que contiene sin que se le pueda contener. La exterioridad, si bien se presta a la donación de sentido en la conciencia intencional del mismo, también es a todo evento impacto en el yo, en el cuerpo del hombre, de la mujer. Condicionamiento, anterioridad. **“El mundo que constituyo me alimenta y me baña. Es alimento y [medio]. La intencionalidad que apunta al exterior cambia de sentido en su mismo enfoque al llegar a ser interior la exterioridad que**

constituye, proviene de algún modo, del punto al que va, reconociéndose pasado en su futuro, vive de lo que piensa”²⁵.

El desarrollo de Lévinas en este caso permite obtener dos conclusiones que serán puntos clave para su lectura: la primera, el rescate del tiempo en su modo de pasado; si bien anteriormente al tiempo de la hipóstasis la acentuación se había puesto en el instante, en ningún caso aquello significa preeminencia de dicho instante, en tanto función del presente; este presente escondería una pasividad, el estar en el mundo nos revela que el yo que se representa como Mismo esta cargado de pasado, envejecimiento, que se sostiene en el mundo; esto es, **“Lo que el sujeto contiene como representado, es también lo que soporta y alimenta su actividad de sujeto. Lo representado, el presente, es “hecho” ya del pasado”²⁶**. La segunda, que esta noción de conciencia no intencional habilita para hacer un giro desde la sola representación, a la desnudez respecto de toda atribución, cuerpo innominado, intimidad que teme a su potencia de representación, ya que sabe que en ella no se le va el mundo, sino que se le apropia, y por consiguiente, el estar en el mundo se adviene en un “estar en cuestión”: **“Pasividad del ser para el otro que sólo es posible bajo las formas de la donación del propio pan que yo como. Para esto, sin embargo, es necesario previamente gozar de su propio pan, no a fin de tener el mérito de darlo, sino para dar con ello su corazón, para darse en el acto de darlo. El gozo es un momento**

²⁵ EL. TI. Pág. 148.

²⁶ EL. TI. Pág. 149.

inevitable de la sensibilidad²⁷. En suma, la sensibilidad en tanto soporte, posición de la interioridad y momento de separación, es la propia condición de posibilidad de la ética:

*Me dicen: ¡Bebe y come! ¡Alégrate de tener con qué comer!
Pero, ¿cómo puedo beber y comer cuando le quito al hambriento
lo que como, cuando mi vaso de agua le falta al sediento?*

Bertolt Brecht.

²⁷ EL. EE. Pág.130.

CAPITULO II: LA IRRUPCION DEL OTRO.

En el Capítulo I, se ha tratado el modo en que Lévinas intenta dar prueba de la interioridad y separación del psiquismo, tanto respecto de la totalidad histórica, como respecto al sin sentido del Hay. Pero si el ego se encuentra constituido monádicamente en soledad, si egoísmo, gozo y sensibilidad son las articulaciones de la separación, cabe preguntarse: ¿Es esta soledad, “espacio de un cogito”, la libertad ansiada por el yo? ¿Es esta interioridad el lugar último de sentido del hombre? **“Descartes se embarca en una obra de negación infinita que es ciertamente la obra de un sujeto ateo que ha roto con la participación y que (aunque apto por la sensibilidad al asentimiento) sigue siendo incapaz de afirmar; en un movimiento hacia el abismo que arrastra vertiginosamente el sujeto incapaz de detenerse”⁸.**

Como en el poema de Huidobro:

*“Hemos saltado del vientre de nuestra madre o del borde de una
estrella y vamos cayendo”*

“Cae en infancia

Cae en vejez

Cae en lágrimas

Cae en risas

Cae en música sobre el universo

⁸ EL. TI. Págs.115-116

Cae de tu cabeza a tus pies
Cae de tus pies a tu cabeza
Cae del mar a la fuente
Cae al último abismo del silencio
Como el barco que se hunde apagando las luces.”

Altazor, Vicente Huidobro.

Podemos así decir que Lévinas se plantea que el yo -no obstante encontrarse plenamente constituido como ego por el despliegue hipostático, aún “hay” en él-, se encuentra en su destino egoísta, inquieto. Su empresa de negación le arrastra vertiginosamente a un juego dialéctico con la exterioridad. Todo aquello que se le opone, se le opone como una fuerza que puede constituir como propia. Pero no es en la manipulación y en la técnica destinada a darle forma a lo exterior-mundano, donde el yo podrá encontrar su último sentido. **“El Yo, en la negatividad que se manifiesta por la duda, rompe la participación, pero no encuentra en el *cogito* solitario un alto. No soy yo, es el Otro quien puede decir *sí*. De él viene la afirmación. Él está en el comienzo de la experiencia”⁹.**

De modo tal que, en la irrupción del Otro, se anuncia la constitución de una experiencia moral del psiquismo. Experiencia moral

⁹ EL. TI. Pág.116

que indica que en la obra de Lévinas, el énfasis no está dado en la posibilidad del ateísmo o separación, sino en la posibilidad que esa separación le otorga al hombre de abrirse a la experiencia de la exterioridad radical. **“Pero hace falta, por otra parte, que en la interioridad misma que profundiza el gozo, se produzca una heteronomía que incite a otro destino distinto del de la complacencia animal en sí (...) Hace falta sin embargo que en este descenso se produzca una dificultad que, sin invertir el movimiento de la interiorización, sin romper la trama de la sustancia interior, provea la ocasión para una recuperación de la relación con la exterioridad. La interioridad debe, al mismo tiempo, estar abierta y cerrada. De este modo se describe la posibilidad de despegar de la condición animal”**¹⁰. Experiencia moral del ego, **“astilla en la carne de la razón”**¹¹, en que la afección ante el rostro del Otro, se articulará por medio de un movimiento hacia el Otro que nace en el ego, y que será señalado por Lévinas como Deseo, o deseo de lo Infinito. Pero ese movimiento hacia el Otro, no importa una posibilidad de alcance, sino sólo una constatación de la proximidad del Otro.

Esta experiencia moral, apertura, es una modalidad del yo, y sólo será posible a partir de la irrupción del rostro del Otro. Pero no se trata de pensar al ego como constituido plenamente a partir de la irrupción del Otro, sino como ya se afirmó en el Capítulo I, del constatar en el yo ya

¹⁰ EL. TI. Pág.167

¹¹ EL. DOM. Pág.144

plenamente constituido, monada; una presencia, la del Otro, que inviste la libertad del sí mismo, investidura que se causa en la radical interpelación a esta libertad, que adviene desde fuera del mundo, y que convoca a dar respuesta, **“La conciencia moral recibe al otro. Es la revelación de una resistencia a mis poderes, que no los hace fracasar, como fuerza mayor, sino que cuestiona el derecho ingenuo de mis poderes, mi gloriosa espontaneidad de viviente. La moral comienza cuando la libertad, en lugar de justificarse por sí misma, se siente arbitraria y violenta”**¹².

Es necesario distinguir tres claves para las pretensiones de esta tesis y el desarrollo de este y el próximo capítulo: por una parte, lo Otro en tanto Otro, su presentación subversiva; en segundo término, el deseo de lo infinito propiamente tal, evocado por el Otro; y por último, el movimiento que realiza el ego a partir de la *pre-esencia* del Otro, desmesura en la conciencia noemática, cuestión esta a tratar en el capítulo siguiente. Estas tres claves no necesariamente representan un orden de prelación. Más aún, podría plantearse respecto de ellas que lo probable es que en el pensamiento de Lévinas estas cristalizan en un mismo instante. De ellas se pueden extraer sin derivar, los tres conceptos claves en la articulación de la relación ética, esto es:

Significación, del Otro que se sostiene por sí mismo, otro en tanto que Otro, " **el primer inteligible, la primera significación, es lo**

¹² EL. TI. Pág.107

infinito de la inteligencia que se presenta (es decir que me habla) en el rostro"¹³; *enseñanza* de este sostenerse, palabra, **"asistencia del ser a su presencia: la palabra es enseñanza"**¹⁴; y *justicia*, cuestionamiento que juzga mi capacidad de juzgar **"La justicia consiste en reconocer en otro a mi maestro"**¹⁵. Para decirlo concretamente en una frase de Lévinas, relación de hombre a hombre, sin por ello dejar de oír resonar la advertencia de que aquí donde existe la posibilidad de una relación ética, también existe la posibilidad de la guerra y la negación, relación de sujeto a objeto, violencia.

1) El Otro en tanto que Otro.(SIGNIFICACIÓN)

*" A lo que quiero no hiero
o lo tomo sin lograrlo,
aventando y cazando
en burlas de aire"*

Tala, Gabriela Mistral.

En el Otro, existe para el psiquismo el yo, la imposibilidad; pero a la vez la tentación de significarlo. Ya Husserl en la quinta meditación metafísica anuncia la complejidad que esta irrupción de "otro yo" le plantea a la fenomenología. **"La definición y articulación de la esfera primordial, las auténticas -y por cierto, no pequeñas- dificultades las plantea el primero de los**

¹³ EL. TI. Pág. 222.

¹⁴ EL. TI. Pág. 121

¹⁵ EL. TI. Pág.95

pasos arriba señalados hacia la constitución de un mundo objetivo: el paso hasta el “otro”.¹⁶

En Husserl, a nuestro juicio, la constitución del Otro no alcanza ni el desarrollo ni el sentido que logra darle Lévinas. Para Husserl, la constitución del Otro sigue dándose en el plano-sentido del yo trascendental. La constitución del Otro en tanto alter ego se da al nivel del yo, constituido como yo trascendental, epojé de por medio. No obstante, hay ya un reconocimiento del Otro. En ese sentido, se puede distinguir al otro, en tanto éste también es un yo para sí. Pero su unidad no se produce en el psiquismo, esto porque su unidad no está en mi percepción, sino en su estatuto originario, que Husserl llamará ‘parificación originaria’: **“aprehensión analogizante por la que un cuerpo físico dentro de mi esfera primordial es aprehendido, como semejante a mi propio cuerpo físico-vivo, asimismo como cuerpo vivo (...) Ego y alter ego están dados siempre y necesariamente en ‘parificación originaria’... Por virtud de la constitución de su sentido como modificación intencional de mi yo primeramente objetivado, de mi mundo primordial, surge necesariamente el otro en tanto que, fenomenológicamente, modificación de mi yo mismo (el cual, por su parte, recibe el carácter de <mío> mediante la parificación originaria que necesariamente se produce y hace**

¹⁶ Edmund Husserl. “Meditaciones Cartesianas”, Pág. 171, Edit. F.C.E.

el contraste)... En otras palabras: en mi monada se constituye representativamente otra monada”¹⁷

No obstante esto, el otro es visto como modificación del psiquismo, pensable como análogo a lo propio. La parificación originaria le permite a Husserl salvar “para sí” la desmesura de la presencia del Otro. Pero las conclusiones a que semejante análisis conduce son inaceptables, a nuestro juicio, para Lévinas. En efecto, a Husserl no le queda más que ser consecuente con la noción de ‘parificación originaria’, señalando que **“todo traspaso a distancia que tiene su origen en una parificación asociativa es, a un tiempo, fusión; y, en ésta asimilación -en tanto no aparecen incompatibilidades- igualdad del sentido de lo uno al de lo otro”¹⁸**.

Lévinas, en la constitución del Otro en tanto trascendente al mismo -imposibilidad de parificación- metodológicamente parece hacer lo que Derrida ha denominado una epojé de la fenomenología. **“Lévinas lo interpreta asimismo como una singular interrupción, un suspenso o una epoché de la fenomenología misma, más aún y antes que una epoché fenomenológica”¹⁹**. A nuestro juicio esta epojé trascendental, que

¹⁷Edmund Husserl, Op. Cit. Págs.175-178-179.

¹⁸ Edmund Husserl Op. Cit. Pág. 183

¹⁹ Derrida Jacques, “Palabra de acogida”, Pág.72, Edit. Mínima Trotta.

tanto llama la atención de Derrida, busca - a partir de la noción de rostro- remitir la fenomenología al mundo del yo material, o ¿acaso el retorno a lo material planteado por Husserl en la quinta meditación, no tiene por causa los problemas que le presenta la constitución del Otro? sino ¿de qué otra manera se puede explicar la siguiente frase de Husserl? **"Si nos mantenemos en el ámbito de la experiencia fáctica del otro-esto es, de la que a cada paso está realizándose, encontramos que el cuerpo físico sensiblemente visto está real y verdaderamente experimentado sin más como el del otro, y no meramente como una señal del otro. ¿No es acaso un enigma este hecho?"²⁰.**

Enigma, respecto del cual hay un intento en Lévinas, a nuestro juicio, de señalar que frente a la presencia del Otro no se está en presencia de "un" otro yo fenomenológico, como el pensado por Husserl al reducirlo categoríalmente a las propias articulaciones del yo trascendental, otro ego, como yo intencional; sino que, más allá de la esencia, en "su" presencia, el rostro del Otro se significa a sí mismo, sin necesidad que para obtener su significación ésta venga dada, sea por el ego, sea por la historia. Invisible: **"El deseo es absoluto si el ser que desea es mortal, y lo Deseado, Invisible"**²¹. En efecto, el Otro escapa a los poderes del yo, su invisibilidad está dada en su originariedad. El Otro

²⁰ Husserl Edmund. Op. Cit. Pág.186, la cursiva es mía.

²¹ EL. TI. Pág.58, la cursiva es mía.

significa por sí mismo, antes que se pueda someter su imagen a tematización, **"la desnudez del rostro no es lo que se ofrece a mí para que lo deleve y que, por esto, me sería ofrecido a mis poderes, a mis ojos, a mis percepciones en una luz exterior a él"**²².

¿Cómo dar sentido a la experiencia del Otro, si este es refractario a la categorización? -Un primer no-poder originario-, creemos que en la experiencia del Otro siempre se significará un desfase entre lo que se desea y lo deseado. El Otro irrumpiría en tanto "no-vedad", tanto en sentido de no ser visto: ni él, el Otro, ni tampoco la relación que suscita -cuestionando a Giges- "quien podía situarse en un vértice y observar sin ser visto". La presencia del Otro y la relación ética que éste suscita cuestionaría, a mi juicio, el papel ingenuo de Giges no en el sentido de la posibilidad de separación que ejemplifica Lévinas, sino que en el sentido de la imposibilidad del ego de sustraerse a la relación, posición de sujeto rehén según se verá más adelante; y también en el sentido de noticia, en tanto su novedad, anuncia su verdad, significando(se). Doble despliegue, imposibilidad de aprehensión, y a la vez "suscitación" de la idea de lo Infinito. Doble momento, Diacronía*.

²² EL. TI. Pág. 98.

* La noción de diacronía, tomada por Lévinas a partir de los aportes de Bergson que le permiten una ruptura del tiempo monótono de los relojes, en los que ve Lévinas una posibilidad de en el tiempo

Lévinas lo planteará en los siguientes términos **"Lo que es indicado por un signo como significando este signo, no es un significado del signo, sino que emite y dona el signo. El dato remite al donante, pero este remitir no es la causalidad como tampoco es la relación del signo con su significación"**²³. Así, lo tematizado a partir del Otro y el Otro nos van a plantear la paradoja de un significado que jamás excede al significante. Ello debido al hecho que el Otro, en tanto significante si bien dona el signo efímero, conserva su posición y distancia: **"El sentido remite a un significante. El signo no significa al significante, como significa el significado. El significado nunca es presencia completa; siempre signo a su vez, no se da con leal franqueza. El significante, aquel que emite el signo, está *de cara* a pesar de la interposición de signo sin proponerse como tema."**²⁴. Esto, que se encuentra en las antípodas del intelectualismo, permite pensar sin reducir, una realidad otra, en la que comprender no equivaldrá al percibir, en que la comprensión no agota la percepción, de modo que la corporiedad-temporal de la conciencia no sólo puede resolverse en una fenomenología de la presencia (intuitiva, representada, prefigurada). Así respecto de Husserl, Lévinas criticará el nulo sentido que se le otorga a la noción de expresión, considerada ésta desnuda de comprensión. **"La filosofía**

hacia la muerte que es mi presente, encontrar la mirada del Otro, y en ello la conversión de la existencia en bondad.

²³ EL. TI. Pág.115

²⁴ EL. TI. Págs.118-119

trascendental de Husserl, ¿no es una especie de positivismo que remonta, para toda significación, a su inventario trascendental? Los datos hiléticos y los "prestamos de sentido" son minuciosamente inventariados, como si se tratara de una carpeta de valores. Aún lo que sigue estando irrealizado es dado, de alguna manera, en falso, en una intención "significativa" abierta, y se certifica como "efecto impago" en el noema de la noesis... La expresión de las significaciones sólo sirve para fijar o comunicar las significaciones justificadas en la intuición. La expresión no desempeña ningún papel ni en la constitución ni en la comprensión de estas significaciones"²⁵ .

La significación, "*ta auto*" del Otro en tanto Otro, permite desproveer al lenguaje del mero sistema de signos, haciendo aparecer por detrás de este horizonte de sentido su origen olvidado, y así tramar la intriga de la relación ética, en que un hombre le habla a otro hombre, sin que por ello el lenguaje sea por eso la morada del ser a partir del cual este lenguaje y lo otro podrían brillar como una fosforescencia pensada en un seno cultural en el cual irrumpirían, sino **"Otro que no es ni una significación cultural, ni un simple dato. Primordialmente es *sentido* porque se lo presta a la expresión misma, porque sólo por él un fenómeno como el de la significación se introduce, por su**

²⁵ EL. "El Humanismo del Otro Hombre", en adelante HOH, Pág.20, Edit. Siglo XXI.

propia cuenta, en el ser"²⁶.

En este primer movimiento del Otro hacia el mismo, de carácter no recíproco, destaca la situación de los sujetos en tanto estos se mantienen absueltos en la relación de modo que, no se puede en el plano ético asumir como intercambiables o sustituibles los roles del Otro y el mismo. Ambos siempre conservan su posición pero a la vez jamás quedan atados por ella, relación sin atadura, aventura; y también destaca a su vez el hecho que la expresión, el rostro, es verdad, ya que antes del rostro -única posibilidad del cara a cara- sólo la ambivalencia. El rostro es significación por sí mismo, la expresión en tanto dato por sí mismo, es un testimonio **"El hecho propio de la expresión es dar testimonio de sí garantizando este testimonio. Este testificar de sí sólo es posible como rostro, es decir como palabra."**²⁷. Presencia viva, apertura que se asiste a sí mismo, **"la epifanía del rostro es una *visitación*... la epifanía del rostro es viviente"**²⁸. El rostro, previo a la tematización analogizante, en cuanto acusa mi libertad culpable, me avergüenza y así funda toda verdad posterior, como a su vez la posibilidad de error o la mentira, mentira que aún conservaría en su dicho el decir originario del rostro que se presenta y se disimula, que permanece trascendente en modo

²⁶ EL. HOH, Pág.57

²⁷ EL. TI. Pág.215

²⁸ EL. HOH. Pág. 59

infinito, **"Los ojos atraviesan la máscara, el indisimulable lenguaje de los ojos. El ojo no brilla, habla. La alternativa de la verdad y de la mentira, de la sinceridad y la simulación, es privilegio de aquel que se halla en la relación de absoluta franqueza, en la absoluta franqueza que no puede ocultarse"**²⁹. En suma el lenguaje, la propia arma del intelectualismo, es la cristalización de la ruptura y el traspaso por medio del rostro del discurso de la luz.

En conclusión, el otro en tanto que Otro no puede ser mi tema, o una variación sobre mis mismos temas. Derrida, discrepando con Lévinas a partir de Husserl y de la noción de archifacticidad, señala que este planteamiento del Otro constituido sin necesidad de préstamo de sentido por el ego es imposible, ya que **"Mi mundo es la abertura en la que se produce toda experiencia, comprendiendo en ella aquella que, experiencia por excelencia, es trascendencia hacia el otro como tal ‘...’ Comprendida en este sentido, la relación intencional de [ego a mi mundo] no puede abrirse a partir de un infinito-otro radicalmente extraño a [mi mundo], no me puede ser [impuesta por un Dios que determine esa relación... puesto que *el a priori* subjetivo es lo que precede al ser de Dios y de todas y cada una de las cosas que son para mí el sujeto pensante"**³⁰.

²⁹ EL. TI. Pág.90

³⁰ Jacques Derrida, "La escritura y la diferencia", Pág.177, Edit. Antrophos.

Pero esto implicaría para Lévinas deshacer el lazo indisoluble entre aparición y significación, dejando esta última íntegramente radicada en el psiquismo. Aquello es para Lévinas inaceptable, para quien, en la anarquía del rostro se genera en un mismo momento la significación y el sentido. Así, toda significación remitiría en última instancia a un lenguaje que es donado por el Otro. El rostro **"es significación, y significación sin contexto '...'** **el rostro es, en él sólo sentido"**³¹. Para decirlo en otros términos, el rostro es significación en mi sensibilidad. Así, tomado por sorpresa el ego en la síntesis pasiva, sólo le queda dar respuesta. La presencia del Otro apenas es una huella en mi conciencia. Cabrá interrogarse *ad eternum* por el sentido de ella.

2) El Deseo de lo infinito (ENSEÑANZA).

*Dicen que la distancia es el olvido,
pero yo no concibo esa razón,
porque yo seguiré siendo cautivo
de los caprichos de tu corazón.*

La Barca, Bolero, Roberto Cantoral.

El Otro en su presencia, que es presente anterior a mi tiempo -en ese sentido diacronía, no programación en el tiempo del ego- suscita en el "sí mismo" el Deseo de lo Infinito, deseo que sólo puede darse en un yo separado, que no se absorbe en una totalidad

³¹ EL. EI. Pág.72

histórica, como ya se vio en el Capítulo I. Pero a su vez, deseo que jamás será entendido por Lévinas como susceptible de reintegración de lo finito y lo infinito en el uno. Deseo insatisfecho de un hombre pleno, gozoso. Deseo que al no lograr satisfacción, no se encuentra en el orden económico de una necesidad. Deseo que no requiere de una mercancía que le satisfaga. Distancia en la proximidad.

Metafísica, que más allá de la Ontología, tiende a lo totalmente Otro, sin ser por ello proyecto en dos sentidos, pues el yo se mantiene en su lugar, no se desplaza. Y también en tanto tiende hacia el Otro, como se va a la aventura, **"Alejamiento que es radical sólo si el deseo no es la posibilidad de anticipar lo deseable, si no lo piensa previamente, si va hacia él a la aventura, es decir a una alteridad absoluta, imposible de anticipar, como se va hacia la muerte."**³². Aventura que es sin retorno y que lleva en ella gravada el peso total de la responsabilidad por la vida del Otro, hacia lo incógnito e incognoscible. La aventura de la trascendencia no tiene retorno, en ella la conciencia se descubre en la posibilidad de rechazo a la totalización, a partir de la recepción de la significancia del Otro. Un rechazo que para Lévinas no se da en el nivel de lo teórico, donde la conciencia podría descubrirse sorprendida y retornar a sí,

³² EL. TI. Pág.58

sino un rechazo que se deduce concretamente de la presencia del rostro*

Más, ¿de qué carácter es esta relación de la que da cuenta la palabra de Lévinas? ¿Se puede entrar en relación con aquello que, como se había señalado, es propiamente y en sí invisible? Relación en que lo infinito se presenta en lo finito manteniéndose trascendente, desbordando el ego pero sin que este pueda reintegrar lo sentido. Relación que se plantea fuera del orden de las cosas, sin adecuación entre lo que se desea y lo deseado, una desmesura imposible de zanjar, desfase, anarquía, en tanto el "quién" que suscita, no está dado. De él no hay idea, porque está fuera del conocimiento que mide a los seres. **"Trataremos de mostrar que la relación del mismo y el Otro -a la cual pareciéramos imponer condiciones tan extraordinarias- es el lenguaje (...) La relación del Mismo y el Otro -o metafísica- funciona originalmente como discurso, en el que el Mismo, resumido en su ipsiedad de <yo> -de ente particular y autóctono- sale de sí."**³³

* El método de Lévinas, consiste precisamente en no dejar de lados los datos empíricos, sino en **"buscar la condición de las situaciones empíricas, dejando a las propuestas llamadas empíricas, en las que se realiza la posibilidad del condicionante - dejando a la concretización- un papel ontológico que precisa el sentido de la posibilidad fundamental, sentido invisible en esta condición"**(TI, Pág. 191). Esta metodología es destacada por Derrida quién señala en *Violencia y metafísica*: **" Al radicalizar el tema de la exterioridad infinita del otro, Lévinas asume así el designio que ha animado más o menos secretamente todos los gestos filosóficos que se han llamado empirismos en la historia de la filosofía. Lo hace con una audacia, una profundidad y una resolución que no se habían alcanzado nunca. Llegando hasta el término de este proyecto, renueva totalmente el empirismo y lo invierte revelándose a él mismo como metafísica"** (VM, Pág. 207, J. Derrida).

³³ EL. TI. Pág. 63

Lenguaje que para Lévinas, a nuestro juicio, debiera ser entendido como llamada, interpelación, más que comunicación. *Ex*-presión, en tanto presión venida desde fuera, posibilidad de discurso. Este punto, donde se intenta fundar en lenguaje la idea de lo Infinito a partir de la desmesura de lo Otro, presenta una extrema complejidad, pues parece ser la apuesta de Lévinas, la posibilidad de suspender toda noción de actividad o de acto del lenguaje **"Si en el fondo de la palabra no subsistiese esa originalidad de la expresión, esa ruptura de toda influencia, esa posición dominante del que habla, (agregamos "altura"*) extraña a todo compromiso y a toda contaminación, esa rectitud del cara a cara, la palabra no pasaría del plano de la actividad, plano del cual, evidentemente no es una especie, a pesar de que el lenguaje pueda integrarse en un sistema de actos y servir de instrumento. Pero el lenguaje sólo es posible cuando la palabra renuncia propiamente a su función de acto y entonces vuelve a su esencia de expresión."**³⁴. Esta temática del todo polémica es recogida por Derrida en 'Violencia y Metafísica'. Así por ejemplo este señala:**"En el límite, el lenguaje no-**

* Agregamos altura para significar el carácter asimétrico de la relación ética, y en consecuencia con lugares no intercambiables, por oposición a l carácter simétrico, de igualdad y en consecuencia intercambiable que le otorga Ricoeur a esta relación, así **" La enunciación, en consecuencia es cuando menos es un fenómeno bipolar, que une un yo con un tú, cuyos lugares son intercambiables sin que las personas dejen de ser insustituibles"** (P. Ricoeur, " Lo Justo", Pág. 32, Edit. Jurídica). Llamamos la atención sobre este punto piedra de tope entre dos filosofías *pre*-ocupadas de la humanidad misma del hombre.

³⁴ EL. TI. Pág.215

violento, según Lévinas, sería un lenguaje que se privase del verbo ser, es decir, de toda predicación. La predicación es la primera violencia (...). En fin, si se mantiene uno dentro del proyecto de Lévinas, ¿qué ofrecería al otro un lenguaje sin frase, un lenguaje que no dijera nada?”³⁵.

Pero, ¿es tan cierto que el lenguaje en Lévinas siempre -por muchos que sean los esfuerzos de su obra de teoría- queda preso de las redes del ser? Lévinas se pondría en una alternativa imposible, esto es, no se puede plantear, porque no es posible, la imposibilidad de categorización del Otro por el lenguaje del propio “sí mismo”. **“Lévinas no nos propondría solamente, como decíamos más arriba una ética sin ley, sino también un lenguaje sin frase.”³⁶.**

Defendamos a Lévinas, quien se sitúa en el plano de lo Otro para justificar el origen de la presencia del rostro del Otro. Es su propia palabra, la que le asiste* en su defensa, aceptando la crítica y dando respuesta a ella. Lévinas señala: **“De otro modo que ser que, desde el comienzo, se busca aquí y que desde el momento**

³⁵ Derrida Jacques. Op. Cit. Pág.201

³⁶ Derrida Jacques, Op. Cit. Pág.201

* Asistencia de la palabra, cuestión esta relevante en el acontecer de la palabra levinasiana, ya que en esta asistencia, radicaría la enseñanza de la expresión del Otro. Huella. **“Manifestarse asistiendo a su manifestación implica invocar al interlocutor y exponerse a su respuesta y su pregunta”**. Cabe señalar que Lévinas resulta consecuente con esta afirmación de Totalidad e Infinito, al dar respuesta al diálogo planteado por Derrida, respuesta que se encuentra en “De otro modo que ser o mas allá de la esencia”

de su traducción ante nosotros se halla traicionado en lo dicho, que domina al decir que lo enuncia. Aquí se plantea un problema metodológico. Tal problema consiste en preguntarse si lo pre-original del Decir (si la anarquía, lo no original como lo designamos) puede ser conducido a traicionarse al mostrarse en un tema (si una an-arqueología es posible) y si tal traición puede redimirse; es decir, si se puede a un mismo tiempo saber y franquear lo *sabido* de las marcas que la tematización le imprime subordinándolo a la ontología”³⁷. El empeño del lituano parece apuntar a la posibilidad de instaurar una relación con lo otro qué ser, una fractura en la absorción tematizante de lo dicho, que deviene acto. Lévinas nos pretende mostrar, como en lo teórico existiría un decir originario, lo que llamará un primer “*es decir*”- que es también el primer desdecir-, “**la inensamblable proximidad del uno-para-el-otro, significativo como *Decir***”³⁸. Este decir importaría la posibilidad de pensar un lenguaje-otro, un lenguaje develado a partir del rostro del Otro, desprovisto de actividad. Lenguaje-pasividad en que el rostro dona un mundo, posibilidad a partir de la ruptura originaria -de ese “*desatado*” nudo originario del mismo y el Otro, de “poder” -en acto y en lo dicho-descubrir esa huella anárquica, que se pasa en un silencio, que aquí no quiere decir la nada o el hay, sino silencio que, como en la música, es en sí mismo sentido, según se expuso huella en la

³⁷ EL. DOM. Págs. 49-50

³⁸ EL. HOH. Pág. 7.

síntesis pasiva. "Lo otro que el *ser-en-acto*, pero también que su cohorte de virtualidades que son potencias; lo otro que el ser, que el "esse" del ser, que la gesta del ser, lo otro que *plenamente ser* -plenamente hasta desbordar- que el término en *acto* anuncia; lo otro que el ser en sí- lo *intempestivo* que interrumpe la síntesis de presentes que constituyen el tiempo memorable"³⁹.

Pero esta relación fundada en el lenguaje, no viene dada por el lenguaje del "si mismo", sino más bien por el lenguaje dado y donado por el Otro; según ya se dijo, (Ex)presión. Es él, el Otro, quien estaría en el principio de la experiencia. A nuestro juicio, Derrida no logra distinguir claramente dos momentos distintos del desarrollo teórico de Lévinas. En efecto, para Derrida el tema del lenguaje está estrictamente ligado al tema de la violencia que en el lenguaje del mismo se haría al Otro. Pero sin olvidar Totalidad e Infinito, y aún más, citándolo, creemos que Derrida no comprende el alcance enigmático de la siguiente frase: **"Los análisis del lenguaje que tienden a presentarlo como una acción sensata entre otras, desconocen este ofrecimiento del mundo, este ofrecimiento de contenidos que responde al rostro de otro o que lo cuestiona y sólo así abre la perspectiva de lo cuerdo"**⁴⁰. A nuestro juicio, Derrida aún después de la publicación de 'De

³⁹ EL. HOH. Pág. 8

⁴⁰ EL. TI. Pág. 192.

Otro modo que ser o más allá de la esencia', no logra comprender el real rol del Otro en la relación con el infinito. Pues en Lévinas, el Otro vendría a irrumpir, interrogando, cuestionando en el origen del lenguaje del sí mismo, lenguaje totalizante y sistémico. El Otro es la cuestión, él es quién puede "decir" sí. Pero no un sí que asiente, sino que un sí que interroga, interpela. Como lo señala el propio Lévinas en el prólogo de su texto de juventud 'De la existencia al existente', ya citado en éstas páginas: **"Pero cuando el Conocimiento, al devenir Filosofía, quiere *dar satisfacción* al Deseo de lo Infinito, como se da una respuesta a una pregunta en el proceso de conocimiento, la Pregunta resurge. En calidad de filosofía, resurge siempre desde detrás de las respuestas. La pregunta tiene la última palabra, revelando así su nacimiento olvidado en el Deseo de lo Infinito"**⁴¹.

En suma, para Lévinas no es el Otro el que da respuestas a las interrogaciones del sí mismo, no es el Otro el que puede otorgarle las categorías de la lógica formal al sí mismo, el yo ya está pleno. El Otro es más *bien* el que viene a poner en cuestión los poderes del yo, uno de los cuales, -y no el menor-, es el lenguaje-acto. **"En el mundo estoy en mi casa, porque él se ofrece o se niega a la posesión (lo que es absolutamente otro no se niega solamente a la posesión, sino que la pone en duda y, por eso**

⁴¹ EL. EE. Pág. 13.

precisamente, puede consagrarla)"⁴²..." De esta manera la posesión de la cosa termina en el discurso. Y la acción, más allá del trabajo porque supone la resistencia absoluta del rostro de otro ser, es mandato y palabra; o violencia de asesinato"⁴³. Nos sentimos tentados a tomar la expresión "acción, más allá del trabajo", en un sentido similar a la noción de acción de Hannah Arendt, para quien la acción, en tanto discurso, es una política. "Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, "comenzar", "conducir" y finalmente "gobernar")"⁴⁴. Creemos que el empeño de Lévinas, no suficientemente comprendido, es el de plantear un suscitador a la acción, una extroversión en el lenguaje acto, la posibilidad de develar, un decir anterior, el decir ético, rostro que permitiría ascender en la dimensión del lenguaje como acto político, a su situación originaria, Altura en tanto relación no simétrica y por tanto no política, del rescate originario de la investidura del Otro. Acción que supone el mandato y la palabra nos señalará Lévinas, política Otra en que la acción que se *es*-fuerza, supone una fuerza que no se le opone sino que le inviste, una pasividad ética. Lo plantearemos de la siguiente forma: el lenguaje originario del decir, supondría una interrogante positiva en que el sí mismo "es" conminado a dar

⁴² EL. TI. Págs. 61-62.

⁴³ EL. TI. Pág.180.

⁴⁴ Arendt Hannah, "La condición Humana", Pág.201. Edit Paidós.

respuesta a la pregunta ¿quién eres tú? Interrogante que no es una pregunta que se dirige un hombre a sí mismo o a Dios al modo agustiniano, según tan bien lo plantea la propia Hannah Arendt, sino que es una *cuestión* que dirige otro hombre, Dios en su pasividad, quien evoca y cuestiona, y que me suscita un "heme aquí". En suma, *he aquí* la diferencia con Derrida: creemos que para Lévinas acto es ya respuesta, el Otro, la (ex)presión esta en el principio de la experiencia, fuera del mundo. Así discrepamos que se proponga por Lévinas, según plantea Derrida una ética sin ley o un lenguaje sin frase. Lo que plantea el lituano, parece ser una ética del cuestionamiento, una ética de la intriga, y un lenguaje en que la frase en tanto signo, no agota ni permite por sí mismo ni al sí mismo, agotar la huella del significante. Así, no es lo neutro o el ser el que me habla, como voca en Heidegger **"El uno mismo es llamado al sí mismo '...' ¿Qué le dice la conciencia al interpelado? Estrictamente hablando-NADA'..."**⁴⁵. El que me habla "es" el rostro, y aquí, no se trata de una apelación fenomenológica trascendental, sino de una trascendencia que apela y suspende la fenomenología, aunque ella sea su modo privilegiado de mostrar "*se*", se trata de Otro hombre, fractura sin lesión, en tanto el Otro no es una agresión a mi conciencia sino investidura, palabra.

⁴⁵ Heidegger Martin, Op. Cit. Pág. 293, la mayúscula es mía.

Este tema, el del lenguaje que pretende significarse por el Otro, también posteriormente (y en relación a ‘De Otro modo que ser o más allá de la esencia’), será a su vez, la piedra de tope para Paul Ricoeur a propósito de la noción original del "Decir", quien crítica desde la teoría de los actos de habla, ya que para este autor el discurso, y aún más el discurso oral, plasma la intencionalidad irreductible del lenguaje. Nuevamente la crítica a Lévinas camina por los senderos del lenguaje como acción. Así para Ricoeur, **"el discurso hace manifiesta la intencionalidad misma del lenguaje, la relación en él del *noema* y de la *noesis*. Si el lenguaje es un *meinen*, una referencia significativa, es precisamente en virtud de esta superación del acontecimiento en significado"**⁴⁶. Pero ¿es realmente sostenible que la aparición del Otro, acontecimiento originario, y origen del discurso para Lévinas, se supere en y por el significado? ¿no se trata más bien de la imposibilidad -y he aquí el trastorno- de superar en el significado la significación del Otro *ta auto*? Para Ricoeur la significación en su acepción más amplia jamás abandona el campo de lo intencional **"Doy aquí a la palabra *significación* una acepción muy amplia que abarca todos los aspectos y todos los niveles de la exteriorización *intencional* que hace posible a su vez la exteriorización del discurso en la obra y en lo escrito"**⁴⁷.

⁴⁶ Ricoeur Paul. "Del texto a la acción". Pág.99. Edit. F.C.E.

⁴⁷ Ricoeur Paul. Op. Cit. Pag.100.

En cambio para Lévinas, la significación según ya se vio, constituiría una pasividad que cuestiona al no darse en un decir reducido a un dicho. Esto último es inaceptable para Ricoeur: "**¿Se puede despojar al Decir de su carácter de acto para conciliarlo con la pasividad [más pasiva que cualquier pasividad], propia de la recepción de la responsabilización de uno mismo por lo otro de uno mismo?**"⁴⁸. Trauma que suscita la Loca pre-tensión de lo invisible o el Deseo de lo Infinito -dirá Lévinas- que se escondería tras lo dicho, sin por ello disimularse en un discurso: **"Pero la obsesión por el prójimo es más fuerte que la negatividad. Paraliza con el peso de su silencio el peso de asumir ese peso. El discurso consciente aún sabe narrar esta impotencia sin curar la *afección que desgarrar la conciencia*, sin arrancar mediante la confesión ese *"grano de locura"***⁴⁹.

A nuestro juicio, Ricoeur además profundiza en su crítica al plantear: **"la dificultad aparente de hacer coincidir lo preoriginal del discurso del Decir con la contemporaneidad del *acercamiento al prójimo*"**⁵⁰. Creemos que Ricoeur olvida en su crítica, lo "dicho" por Lévinas en 'Totalidad e Infinito'. En efecto, en este texto Lévinas plantea **"Si en el fondo de la palabra no subsistiese esa originalidad de la expresión, esa ruptura de toda**

⁴⁸ Ricoeur Paul. "De otro modo", Pág. 9. Edit. Anthropos.

⁴⁹ EL. DOM. Pág.144, la cursiva es mía.

⁵⁰ Ricoeur Paul. Op. Cit. Nota 41, Pág.12

influencia, esa posición dominante del que habla, extraña a todo compromiso y a toda contaminación, esa rectitud del cara a cara, la palabra no pasaría del plano de la actividad... Pero el lenguaje sólo es posible cuando la palabra renuncia precisamente a esa función de acto y entonces vuelve a su esencia de expresión⁵¹. Expresión en tanto significación *ta auto, novedad- noticia*, según ya se expuso en el punto N°1.

Por una parte se trataría de una remisión al acontecimiento original del Otro, pero además volcaría una extroversión de sentido al y por el "sí mismo". Huella que no permite esta contemporaneidad que supone Ricoeur, de hecho no estamos seguros que Lévinas hubiere planteado algo así como una noción de contemporaneización, sino que **"El rostro está en la huella de lo Ausente absolutamente caduco, absolutamente pasado, retirado en lo que Paul Valéry llama "profundo tiempo ido nunca bastante" y que ninguna introspección podrá descubrir en sí"**⁵². Nuevamente nos aparece este doble despliegue, que más arriba nos tentamos en llamar diacronía, esto es, en el presente de la presencia del sí mismo, el rostro plantea una imposibilidad de traer a la presencia, relación con la alteridad no totalizable, grieta en lo sincrónico sin contemporaneidad como interpreta y complica a Ricoeur. El Otro no es mi contemporáneo, **"Son significantes a**

⁵¹ EL. TI. Pág. 215.

⁵² EL. HOH: Pág. 74.

partir de un pasado que, en la huella, no es indicado, ni señalado, pero en el que desarregla todavía el orden, que no coincide ni con la revelación, ni con la disimulación. La huella es la inserción del espacio en el tiempo, el punto en el que el mundo se inclina hacia un pasado y un tiempo"⁵³. Destacamos que no se trata por tanto de contemporaneidad; a nuestro juicio Lévinas llamará a esta situación proximidad **"la proximidad de Mí al Otro es en dos tiempos y, por ello, trascendencia"**⁵⁴. Dos tiempos, un pasado inmemorial afectando un presente, casi como en la percusión del jazz contemporáneo, en que existe la "ghost note", que anticipada de forma imperceptible a la nota negra que va *in tempo*, sólo resuena alterando la sonoridad de la negra, sin modificar el tiempo del compás. Pero un pasado ¿acaso no se mantiene dentro de la posibilidad de apropiación por el sí mismo a partir de la memoria? ¿Es posible bajo ese respecto un pasado pre-original y anárquico? **"Pero en la huella del Otro resplandece el rostro: lo que se presenta allí está en vías de absolverse de mi vida y me visita como ya absoluto. Alguien ya ha pasado. Su huella no *significa* su pasado, como no "*significa*" su trabajo, o su gozo en el mundo, *es* el desarreglo mismo imprimiéndose (se estaría tentado de decir *gravándose*) de irrecusable gravidez"**⁵⁵.

Lenguaje, Deseo que concretamente se da en la modalidad

⁵³ EL. HOH: Pág. 79

⁵⁴ EL. DOM. Pág.145

⁵⁵ EL. HOH. Págs. 81-82.

de una relación con un rostro. Su revelarse es su palabra, de modo que la naturaleza de la relación es imposible de determinar por vía de representación, de contener en una relación noético noemática, irreductible a una pragmática del Decir, que al intentar develarle, borraría la alteridad radical, “viéndola” en todo el sentido de la palabra sólo como fenómeno. **"El sentido de todo nuestro discurso consiste en afirmar no que el otro escapa siempre al saber, sino que no tiene ningún sentido hablar aquí de conocimiento o ignorancia, porque la justicia, la trascendencia por excelencia y la condición del saber no es de ninguna manera, como se pretende, una *noesis* correlativa de un *noema*."**⁵⁶ .

El punto no es aquí la articulación de las estructuras del Otro, pensado éste como una categoría. Su posición es más bien, la de un ser refractario a la categoría, **"Lo Otro metafísico es otro como una alteridad que no es formal, con una alteridad que no es un simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de una resistencia al Mismo, sino con una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo. Otro con una alteridad que constituye el contenido mismo de lo Otro. Otro de una alteridad que no limita al Mismo"**⁵⁷ .

⁵⁶ EL. TI. Pág. 112

⁵⁷ EL. TI. Pág. 62

En esta frase se podría pensar que Lévinas está haciendo referencia a Husserl, al señalar que el Otro no es un simple revés de la identidad. Pero también resulta provechoso si se puede extender esta frase, en su segunda parte *"ni de una alteridad hecha de su resistencia al mismo"*, como una referencia a Hobbes, para quien es significativo el papel que el Otro juega en la constitución del sujeto político: **"El modo más razonable de protegerse contra esta desconfianza que los hombres se inspiran mutuamente, es la previsión, esto es, controlar, ya sea por la fuerza, ya con estrategmas, a tantas personas como sea posible, hasta lograr que nadie tenga poder suficiente para poner el peligro el poder propio. Esto no es más que procurar la autoconservación, y está generalmente permitido"**⁵⁸. Este último punto, la referencia a Hobbes, será tratado en el Capítulo IV, y tendrá específica relación con el problema de la articulación del Estado en la relación con el Otro, y el modo complejo de articular en la estructura de la ética levinasiana, la impersonalidad y a la vez el rol de respuesta institucionalizada que presentaría el Estado. Mas volviendo al desarrollo del presente capítulo, retendremos a modo enunciativo, las a nuestro juicio tres aristas claves de esta relación:

- 1) Los términos de esta relación, " el Mismo y el Otro", no son limítrofes de esta relación, se absuelven de ella, en tanto la

⁵⁸ Thomas Hobbes, "Leviathán", Pág. 103. Cap. Xiii, Edit. Altaya.

alteridad sólo es posible si el yo se sostiene en su punto, gozoso modificador de la alteridad mundana.”**Relación espiritual donde los seres permanecen en su puesto, pero comunicándose entre ellos.**”⁵⁹. No puede existir en la arquitectura abierta de la relación ética levinasiana, un encuentro de fusión entre ego y Otro. Lévinas pone énfasis en la absolución de los términos respecto de la relación. La interioridad está planteada, por tanto, en un modo de apertura y cierre, que no permite al ego ni la complacencia en sí, ni tampoco la errancia en el ser, el yo es en lo de sí, pero en su egoidad ha pasado el Otro, previo a la errancia de Ulises, este ya ha sido visitado en su hogar, *-alguien ha pasado-*,

*Te diré, en verdad, seas quien fueres de las Diosas,
que no permanezco aquí por mi voluntad, sino por haber
ofendido, sin duda, a los inmortales que habitan el ancho
Cielo. Dime, pues, ya que los Dioses lo saben todo, quién es
entre los inmortales el que me detiene en mi camino y
quién se opone a que yo retorne hendiendo el mar fecundo
en peces”*

La Odisea, Homero.

Pero ¿quién es el que detiene en el camino, y qué le invita y convoca a crear un mundo? El Otro ya está ahí, esto último

⁵⁹ EL. TI. Pág.72

implica preguntarse si para Lévinas no existe un desgajamiento del ego en tanto subjetividad y conciencia, una fractura como ya se ha postulado. Esta fractura ha permitido a algunos comentaristas de Lévinas afirmar la distinción entre subjetividad y conciencia. Así por ejemplo Aguilar López, quien plantea: **"El sujeto es anterior a la conciencia, no en sentido psicológico, es decir, en cuanto que cabe concebir una subjetividad privada de conciencia, o en un momento de desarrollo en el que todavía no ha asumido un conocimiento consciente de sí y de su entorno. La subjetividad es *siempre* anterior a la conciencia. Dicho en otros términos, mientras que la conciencia supone siempre actividad, la subjetividad se comprende a partir de la pasividad"**⁶⁰. A nuestro juicio no creemos que sea correcto distinguir entre subjetividad y conciencia, en tanto esta última se reserva sólo a la noción de actividad según lo plantea Aguilar. Más aún, creemos que los aportes de Lévinas a la posibilidad de pensar una conciencia pasiva, bastan para concluir que no se trata de dos planos distintos el de subjetividad y conciencia, sino de un solo plano en que la subjetividad es tomada de sorpresa previa a las síntesis activas de la conciencia. Así, el hermoso ensayo de " La Realidad y su Sombra", nos da ejemplos de

⁶⁰ Aguilar López José, "La pasividad como condición de la ética", Revista Antrophos, N° 176, Pág.86.

esto último, a partir de la experiencia del arte, "El automatismo particular del andar o de la danza al son de la música es un modo de ser en el que nada resulta inconsciente, pero donde la conciencia, paralizada en su libertad, funciona, absorta toda ella en esta función"⁶¹.

En un sentido similar al nuestro parece entenderlo González R. Arnaiz., al señalar " En realidad esto es lo que quiere decir que *la ética es la filosofía primera*; sostener que todo saber de conciencia no es resultado de un poder que ella tiene, sino, más bien, exigencia moral de tener que responder a un alguien -otro- que se ha colado"⁶². De modo que no se trata de una subjetividad que antecede a la toma de conciencia, sino de una subjetividad que en su conciencia porta lo heteronómico y de ese modo condiciona su actividad, en tanto esta "es" ya respuesta a la primera llamada del rostro. Sujeto con todo el peso que de sujeción, comporta la palabra sujeto: "Por eso es que sostenemos que la *escucha* precede al hablar y que el conocimiento, antes que "saber sobre sí", surge de la urgencia de tener que responder. De ahí la pertinencia de entender la subjetividad como *estructura responsiva* en la que se

⁶¹ EL, "De la realidad y su sombra", Pág. 48. Edit. Mínima Trotta.

⁶² González R. Arnaiz, " El individualismo ético de Lévinas" en " Un Libro de Huellas", Pág.77. Edit. Trotta.

manifiesta que el sentido, como orientación me viene del otro”⁶³.

2) El Otro se sostiene trascendente, **“La distancia que separa *Ideatum* e idea constituye aquí el contenido del *ideatum* mismo. Lo infinito es lo propio en un ser trascendente en tanto que trascendente, lo infinito es lo absolutamente otro. Lo trascendente es el único *ideatum* del cual no puede haber más que una idea en nosotros; está infinitamente alejado de su idea -es decir exterior- porque es infinito.”⁶⁴.**

Esta relación será denominada por Lévinas como relación ética o ‘*cara a cara*’. Según ya se señaló en ella, los términos se mantienen en sus lugares, en tanto son absueltos de la relación. Esto no significa que el hombre se encuentre siempre sujeto a un mismo destino, como en las bases hieráticas de las figuras de Rodin, sino que la posibilidad de despliegue está dada por la dinámica de esta relación, por el Discurso, en que el yo va como se va a la aventura. Imposibilidad de fusión, según ya se expuso latamente en el punto 2, distancia que es proximidad.

⁶³ González Arnaiz, Op. Cit. Pág. 78.

⁶⁴ EL. TI. Pág.73.

3) El modo en que funciona la relación, es originariamente como discurso. **“Discurso que no es desarrollo de una lógica interna prefabricada, sino constitución de la verdad en una lucha entre pensadores, con todo el alean de la libertad.”**⁶⁵.

Cabría preguntarse en qué libertad piensa Lévinas, que modalidad sería esta, si la de una libertad interior o exterior al sujeto, si se trata de una libertad que busca complacerse a sí misma, o una libertad ya justificada como lo plantea Lévinas, y de ser así donde el hecho originario de la justificación, lo que quizás importe preguntarse si es la libertad la que funda el discurso o es éste último el que funda la libertad, " **Pero el Deseo de la exterioridad nos ha parecido que se mueve, no en el conocimiento objetivo, sino en el Discurso, el cual a su vez se ha presentado como *justicia*, en la rectitud del recibimiento hecho a rostro**"⁶⁶.

⁶⁵ EL. TI. Pág.96

⁶⁶ EL. TI. Pág. 104, la cursiva es mía.

CAPÍTULO III: VERDAD Y JUSTICIA

“Sólo en la moral se cuestiona. La moral preside así la obra de la verdad”

E.L.

En el capítulo anterior se demostró que las tres claves afirmadas por Lévinas en “Totalidad e Infinito” -significación, enseñanza y justicia- son constitutivas de la relación cara a cara, o relación ética, la cual a su vez se da sencillamente* como discurso. Discurso que se articula, según ya se ha analizado, en la separación e hipóstasis del mismo; y en la presentación y significación del Otro. De estas tres claves, éste capítulo hará referencia a la clave justicia, en tanto el modo de articular la posición del yo en la relación de palabra ocurre a partir de los conceptos de justicia, libertad, y verdad. El punto es cómo se articulan en el pensamiento levinasiano estas palabras y si es tan claro que alguna de ellas prevalezca sobre las otras.

Asevera Lévinas que, generalmente, la filosofía ha “*fallado*”* por el lado de la verdad, de esa manera se ha desprivilegiado la noción de justicia en el seno del conocimiento. El conocimiento sería un saber crítico. Así, frente a la imposibilidad de dejar de estar sumido en el

* Sencillez que por un lado pretende significar la humildad de la presentación del rostro, pero por otra parte que la exigencia infinita tiene su acontecimiento originario nada más que en la palabra, sin necesidad de mediación de cosas o mayor complejidad en la constitución de la relación cara a cara, simplemente “discurso”.

* La palabra “fallar” está tomando en la ambivalencia de sentido que por un lado indica una decisión en el sentido forense del término, fallo en tanto sentencia, pero a la vez pretende jugar en su paronimia con la palabra error.

elemento, el hombre se serviría de la razón para de ese modo -y haciendo de paso posible la teoría-, reapropiarse del mundo, esta vez guardando distancia respecto de dicho mundo. Como se vio en el capítulo primero, se trata de uno más de los movimientos de la separación atea* que, para Lévinas, no se da sólo en términos de una lógica abstracta o práctica de un saber crítico, sino que se lleva cabo en la totalidad de la economía del ser. El punto es que Lévinas no ve en esta existencia atea la posibilidad de fundar “la” verdad, sino más bien una condición de posibilidad para la irrupción de la verdad. Pero en la tradición occidental no habría, según Lévinas, un cuestionamiento a la espontaneidad de la existencia económica, sino sólo a los hechos obstáculos de esta espontaneidad. Dentro de estos hechos, obviamente, la otredad juega un rol preponderante en tanto si el Otro es pensado como obstáculo. Inmediatamente aquello *justifica* que este sea juzgado, medido, rotulado, objetivado o parificado*, o simplemente -la experiencia lo indica-, desaparecido.

Así para la tradición occidental, en la relación justicia-verdad, la justicia vendría a cumplir un rol sólo funcional como justificación de la verdad, o -me atrevería a decir- como justificación de la función de comprensión que la verdad esconde: **”La verdad, en efecto, no se separa de la inteligibilidad. Conocer, no es simplemente constatar, sino siempre comprender. Se dice también, conocer es justificar,**

* Ver Cap. I, “2) La separación es un gozar”

* Acerca de la noción de parificación en Husserl, ver cap. II. 1, “El Otro en tanto que Otro”.

haciendo intervenir, por analogía con el orden moral, la noción de justicia.”⁶⁷ En un sentido similar nos plantea Michael Foucault el modo de plasmarse la relación entre justicia y verdad. Sabido es que la filosofía continental supone al psiquismo como núcleo y motor de hacer conocimiento. Bajo esa perspectiva se puede señalar que la función central que para el conocimiento occidental ha cumplido la justicia, o más bien el aparato de justicia, es **“La elaboración de una determinada forma de descubrimiento judicial, jurídico, de la verdad, el cual constituye la matriz, el modelo o punto de partida para una serie de otros saberes –filosóficos, retóricos y empíricos – que pudieron desarrollarse y que caracterizan al pensamiento griego.”**⁶⁸ Lo que supone -en un pensamiento muy coincidente entre ambos autores- una crítica **“al sujeto como fundamento, como núcleo central de todo conocimiento, como aquello en que no sólo se revelaba la libertad sino que podía hacer *eclosión la verdad.*”**⁶⁹ Cabe preguntarse ¿Es el rol de la justicia sólo una función justificadora de la verdad?

Como se sabe, Lévinas coincide con Kant en la relación que se da entre el hombre y la naturaleza (el obstáculo). Catherine Chalier, intentando mostrar en este punto una coincidencia entre estos dos filósofos, plantea a propósito de la relación entre hombre y naturaleza

⁶⁷ EL. TI. Pág. 104.

⁶⁸ Foucault Michael, “La verdad y las formas jurídicas”, Pág. 65, Edit. Gedisa.

⁶⁹ Foucault Michael, Op. Cit. Pág. 16.

que **“A pesar de los estragos que ésta provoca, la violencia irresistible y destructora de la naturaleza suscita pues, de forma paradójica, el sentimiento de independencia del hombre ante esta violencia.”**⁷⁰ La sublimidad kantiana tendría -guardando las distancias- ciertas similitudes con el momento de hipóstasis en Lévinas. La posición independiente del sujeto sería salvada por esta trampa de la razón, en que se logra salvar el obstáculo en el olvido del obstáculo. Pero dicho saber crítico, plantea Lévinas, ha sido apropiado por la filosofía como un saber que, descubriendo su debilidad frente al elemento, ante la alternativa de tomar conciencia de esta debilidad, puede tomar dos caminos: o esa toma de conciencia “es” una toma de conciencia del fracaso, o se trata de una toma de conciencia de culpabilidad debido a la posición egoísta que se arroga para sí el sujeto, indignidad originaria. **“Esta crítica de sí puede comprenderse, ya como un descubrimiento de su debilidad, ya como un descubrimiento de su indignidad: es decir, como una conciencia de fracaso, o bien como una conciencia de culpabilidad. En el último caso, justificar la libertad no es probarla, sino hacerla justa.”**⁷¹

En el caso de Lévinas, el instante de hipóstasis, la toma de distancia del sí mismo respecto del elemento, el instante del gozo que permite la interioridad al descubrir su irremediable permanencia en el elemento -como diría Arendt, la condición humana de la mundaneidad -, importaría un descubrimiento de una indignidad originaria. Así para

⁷⁰ Chaliel Catherine , “Por una moral más allá del saber, Kant y Lévinas”, Pág. 122, Caparrós Editores.

⁷¹ EL. TI., Pág. 105.

Lévinas el modo en que la libertad se presenta es, en este caso según ya se señaló, o conciencia de indignidad o de culpabilidad. De ser así, la libertad antes que espontaneidad, se ha de *pre-sentar* como justificación de ella misma. Justificación que precede por tanto a la verdad, pensada ésta en tanto "aleas del discurso", esto es, en el entretejido de una relación ética en que nadie sabe quién mueve los hilos que atan desatando la ética de la relación. **“El Mismo sólo puede reunirse con el Otro en el aleas y los riesgos de la búsqueda de la verdad en lugar de reposar en ella.”**⁷² Arriesgo llamar a esta reunión en aleas y riesgo, pluralidad originaria. Pluralidad en la cual los seres humanos se encuentran en condición de emitir discursos veraces o falaces –el nivel de lo político–, sin perjuicio de la posición del rostro desnudo tras ese aleas. Así, para Lévinas, la verdad es una aventura que se da en el albur de un discurso, pero este discurso supone la pasividad ante el rostro del Otro, **“es la franca presencia de un ente que puede mentir, es decir, dispone del tema que ofrece, sin poder disimular su franqueza de interlocutor, que lucha siempre con el rostro descubierto.”**⁷³ La irrupción del Otro en el plano de la conciencia no intencional* supone al yo afectado, desnuclearizado y cuestionado en su libertad de emitir significados, por este *“interlocutor que lucha siempre con el rostro descubierto”*. Psiquismo, por tanto, constituido por una responsabilidad irremisible ante el destino de otro ser humano.

⁷² EL. TI. Pág. 84.

⁷³ EL. TI, Pág. 90.

* Ver Infra Cap. I “4) La conciencia no intencional”.

De modo que la verdad y el lenguaje, en tanto actividad, *aparecerían pre-viamente pre-cedidas* por la justicia, que se supone en la pasividad del lenguaje*. Justicia entendida como discurso, investidura dada por el Otro al mismo, Otro que no es un hecho, dato o un obstáculo, sino significancia del deseo de infinito, suscitar que adviene desde el Otro y que permite la toma de conciencia de *mi* arbitrariedad y de la violencia de *mi* verdad; experiencia moral concreta. **"La conciencia moral recibe al otro. Es la revelación de una resistencia a mis poderes, que no los hace fracasar, como fuerza mayor, sino que cuestiona el derecho ingenuo de mis poderes, mi gloriosa espontaneidad de viviente. La moral comienza cuando la libertad, en lugar de justificarse por sí misma, se siente arbitraria y violenta."**⁷⁴

Lévinas nos plantea en este caso un ejercicio de desarticulación de la concepción tradicionalmente comprendida de la noción de verdad. Así, a las asimilaciones tradicionales entre verdad, comprensión y justificación, movimientos de libertad de la razón que buscan suspender el carácter de incontrolable del elemento y el sin sentido del hay, Lévinas les critica que esta suspensión ya implica una toma de conciencia, pero una toma de conciencia que no se cuestiona, trampa de conocimiento que se hace norma. El saber crítico se guardaría siempre para sí mismo un cuestionamiento, así el ejercicio libre de la razón pasa a tomar el carácter

* Ver Infra Cap. II "2) El deseo de lo infinito".

⁷⁴ EL. TI. Pág. 107.

de norma fundamental para el psiquismo y la libertad. No cualquiera, sino la racional, que irrumpiría ya no sólo con la aptitud de movimiento espontáneo o natural, sino también permitirían descubrir la posición del sujeto en la cual éste debe dar razón de sus dichos. Frente a la imposibilidad ante el elemento, el ego del saber critico intenta darse una justificación ante el objeto, consideración del hecho, fundada en la crítica de sí, tendencia que se encontraría inscrita en la noción del yo planteado como separación, estrictamente económica **“La espontaneidad de la libertad no se cuestiona. Su sola limitación sería trágica y provocaría escándalo.”**^{75*}

Lo que se pregunta Lévinas es si esta conciencia de sí que se encuentra en el origen de la teoría: es una conciencia de la debilidad de la razón para comprender el objeto en sí mismo -en un sentido por lo demás particularmente kantiano-, imposibilidad de adecuación entre los objetos y los conceptos, por tanto verdad vista como conformidad entre el entendimiento y las categorías del mismo; o se trataría de una conciencia de lo imprescindible que resulta que el saber o la verdad se muestren en un horizonte desde la perspectiva de una justificación, lo que supondría un nuevo estatuto de sujeto pensado por Lévinas. Lo llamaré para los fines de esta tesis “el sujeto de justicia”, esto es, el sujeto en la búsqueda siempre inacabada de una justificación, anterior a la lucha por el reconocimiento propia del plano de lo político. Habría en Lévinas aquí un

⁷⁵ EL., TI. Pág. 105.

* Sobre separación y existencia económica, ver *Infra*. Cap. I. parte 3 “La separación es un gozar”.

quiebre con la tradición. Esto último supondría asumir la conciencia crítica -y este es uno de los giros claves de Lévinas- *como originariamente culposa*, y en consecuencia la verdad requeriría para ser tal de una justificación. Justificación que en el orden moral se asocia a justicia, justificación previa al orden de los cuerpos de lo político. La justicia para Lévinas no sería -en un sentido rawlsiano* - una virtud de los sistemas institucionales, sino una de las articulaciones de la relación cara a cara, que el rostro reclama plasmar en el “orden” de lo institucional.

Desde ya se aclara que el término justicia está siendo aplicado en el modo menos sentido*. Según algunos autores*, dentro de las utilidades que dicho término presenta en la obra de Lévinas, la significancia de la justicia que se busca en esta tesis -y ese es su tema central- es la de la justicia en el sentido empleado en ciertos párrafos de *Totalidad e Infinito*, como una significancia o huella no susceptible de interiorizarse en una relación intencional. Justicia en tanto socialidad*, un “entre nosotros” en que el “entre” es tan significativo y relevante como el nosotros, de difícil utilización sin por ello desproveerlo de su

* Ver Supra Cap. IV.

* Sentido menos sentido, aludiendo desde ya a la rica ambivalencia que Lévinas le concede al término, ambivalencia que más adelante hemos querido hacer audible en la noción de arpegio.

* Así es consensuada la opinión según la cual Lévinas habría desplazado la noción de justicia entre la publicación de TI y la posterior publicación de DOM. Así en esta obra dicha noción suele ser utilizada en relación a la “cuestión” del tercero, v.gr. **“Por norma general, Lévinas reservó la palabra justicia para la relación con un tercero”.** (Bernasconi Robert, en **“Ni la condición ni el cumplimiento de la ética”**, en **“Libro de huellas, Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas”**, Pág. 48, Edit. Trotta).

* La palabra “socialidad” no existe aparentemente en la lengua castellana. Así, esta palabra de origen francés ha sido lamentablemente, a nuestro juicio, traducida por “social” en TI, quitándole a la misma la significación propiamente levinasiana. Hemos preferido aceptar el neologismo a perder la riqueza de sentido del mismo.

originariedad. Plantea Lévinas que **“El sentido de todo nuestro discurso consiste en afirmar no que el otro escapa siempre al saber, sino que no tiene ningún sentido hablar aquí de conocimiento o ignorancia, porque *la justicia*, la trascendencia por excelencia y la condición del saber no es de ninguna manera, como se pretende, una *noesis* correlativa de un noema.”**⁷⁶ Bajo esta premisa resulta del todo atingente el cuestionamiento que se plantea Jean Luc Lannoy: **“Ma question est donc la suivante: l' indétermination de cet appel a la justice est-elle una force ou une faiblesse de la pensée de Lévinas.”**⁷⁷

Como ya se señaló en nota al margen, hay aparentemente un desplazamiento entre las voces de “justicia” según estas son significadas en TI, y en DOM. Existe una aparente contra-dicción de la voz “justicia” entre los dos textos capitales de Lévinas, pero ¿por qué el desplazamiento -si es que lo hay- de la palabra “justicia” entre los dos textos capitales de Lévinas? Por un lado la noción justicia como impacto de rostro o expresión en TI, y por otro la justicia como respuesta a la cuestión de la presentación del tercero o el Otro del otro en DOM. No pretendemos hacer prevalecer un sentido de la noción sobre el otro, sino *aproximarnos* a los puntos de inflexión entre ellas, las cuales -se anticipa- no se interpretarían, según se señaló como contradictorias, sino como dos instancias de una misma cuestión, intentando de este modo buscar el

⁷⁶ EL. TI., Pág. 112, *la cursiva justicia es mía, las demás del autor.*

⁷⁷ Lannoy Jean Luc, en “Ne pas être dupe la justice”, en “Emmanuel Lévinas et l’histoire”, Pág. 134. Paris Namur.

origen del término más allá de un discurso que lo pretendiere tematizar.

Digamos que la Justicia (en tanto posibilidad de justificación de la existencia y que bajo estos términos parece para Lévinas estar asociada a la posibilidad y -a su vez- a la anterioridad respecto de las nociones de verdad y libertad) es pre-esencia de un suscitar fundamental que reclama la palabra levinasiana desde fuera y dentro de el “orden” de la sociedad. Pero ¿este suscitar mismo de la palabra en cuestión corre por el carril del orden o, lo que es lo mismo, se agota la cuestión o el cuestionamiento de la justicia en el derecho institucionalizado? ¿O se trata más bien de una analítica de la justicia como condición del saber, la justicia por fuera de los bordes de lo institucional, la justicia como una anarquía, pensamiento del afuera o de la exterioridad que reconoce en la justicia una de las manifestaciones del rostro del Otro o de la exterioridad radical? **"Pero el deseo de la exterioridad nos ha parecido que se mueve, no en el conocimiento objetivo, sino en el Discurso, el cual, a su vez, se ha presentado como justicia, en la rectitud del recibimiento hecho al rostro."**⁷⁸

Así vistas las cosas, la justicia se presenta en Lévinas como fundante de la verdad, y como tal trascendente a ella, la justicia en la palabra, entendida está como discurso, ex -presión,* según se vio. Anterioridad de lo social a lo verdadero, esa parece ser la huella trazada,

⁷⁸ EL. TI. Pág. 104.

* Ver Infra Cap. II.2

“La sociedad no se desprende de la contemplación de lo verdadero, la relación con el otro, nuestro maestro, hace posible la verdad. La verdad se conecta a la relación social que es *justicia*.”⁷⁹ La justicia renunciando a la acción que se “es”-fuerza, desistiendo de subordinar el interés ajeno al interés propio, la justicia se pre-senta hecha cuestión y no medida o respuesta institucionalizada, la justicia interpelándome, **“¿qué deberé hacer con justicia?”**⁸⁰ Pero ¿podría seguir siendo justa una justicia que renuncia a la acción?

Creemos que estas son las claves e interrogantes sobre el tema que arroja la cuestión de la justicia pensada al modo levinasiano, esto es, fundante de la verdad. En este capítulo se ha iniciado esta cuestión de la justicia y la verdad. A su vez, de aquí en adelante se divide en “justicia y pasividad”, “justicia y libertad”, y “justicia y proximidad”, pretende adentrarse en los márgenes de estas cuestiones. Así dentro de la articulación levinasiana ya descrita, se intentará destacar ciertas inflexiones y rupturas del concepto y a partir de ello, reflexionar sobre el sentido de la palabra justicia.

1) Justicia y Pasividad: Según ya se analizó en Capítulo II, habría en Lévinas un intento de fundar la conciencia del yo en la presencia del Otro, fundación que originaría la prevalencia de la conciencia moral del ego por sobre la conciencia intencional,

⁷⁹ EL. TI. Pág. 95.

⁸⁰ EL. DOM. Pág. 236

desplazamiento que a su vez se articularía en la anterioridad de la presentación del rostro del Otro a la toma de conciencia de la responsabilidad por él, “*pre-esencia*” que sitúa al ego “*ante un quien*”, plano de la síntesis pasiva que suscita la conciencia intencional Husserliana. Como ya se ha señalado, momento de expresión, lenguaje como pasividad o desprovisión de acción en el mismo: **"El brillo propio de la expresión que entra en relación conmigo por la palabra, ese absoluto de la cosa en sí que se revela en la imposibilidad del asesinato, no pertenece al dominio del desvelamiento de la forma, ni al dominio del contacto irracional. Es racional, pero una racionalidad anterior a toda constitución. La expresión es precisamente, este modo de abrirse paso, de venir hacia nosotros, sin plagiarnos no obstante su sentido, sin ser obra de nuestra libertad. Si el rostro no es *conocido*, no es porque no tuviere sentido; no es conocido porque su relación con nosotros no remite a su constitución, y, por usar un término husserliano, es anterior a toda *Sinngebung*. "**⁸¹

A mi juicio, Lévinas plantea en TI una justicia que irrumpiría en este plano de anterioridad a lo propiamente intencional, una justicia desbordante de la cuestión del orden, entendido este último como medida. La cuestión es, por tanto,

⁸¹EL. Libertad y Mandato, Pág. 81, Edit Minimma Trotta.

¿cómo pensar una justicia -aquello que suele ser asociado a la medida -, con una noción de desmesura? Creo que para poder idear una *anarquitectura* de la justicia debemos previamente tratar el tema de cómo ésta aparece asociada a la cuestión de la pasividad del ego ante la presencia del rostro del Otro. Así la exterioridad radical de la presencia del Otro es la posibilidad misma de la relación social o de *socialidad*, relación social o cara a cara que se describe bajo las siguientes premisas: **“relación de hombre a hombre, significación, enseñanza y justicia.”**⁸² Significación y enseñanza fueron temas tratados en el Cap. II. Ahora lo que se pretende plantear es la justicia como una cuestión de las cuestiones, anterior a toda posibilidad de respuesta. La justicia ocuparía no el lugar de la respuesta a la cuestión del Otro, como se podría desprender de una lectura rápida de *“De Otro modo que ser o más allá de la esencia”*, según ya se indicó; sino el no lugar de la cuestión, como ya se dijo. ¿Qué deberé hacer con justicia? se pregunta Lévinas, la irrupción del rostro del Otro, este instante de pasividad en la conciencia del ego, es in-mediatamente instante de interpelación, “cara a cara” que es de por sí el plano asimétrico de lo justo -en que insisto-, ya se juega lo justo, justo como pasividad dada por el No matarás, prohibición moral, ante la negación de los poderes del yo de que el Otro me da noticia con su irrupción. De ahí surgiría la cuestión de la elección y con ella la cuestión de la

⁸² EL. TI, Pág.102.

libertad. Así, si el Otro y los otros me conciernen de golpe, lo justo como pasividad aparece ya dado por el “no matarás”, prohibición moral en que se envuelve toda la humanidad del rostro, ante la negación de los poderes del yo de que el Otro me da noticia con su irrupción -me atrevo a llamarlo discurso-. De ahí, de esta pasividad de la justicia, interpelación, surge la cuestión de la elección “Heme aquí”, y de la libertad. Así afección moral y conciencia intencional no se opondrían ni podría deducirse uno de la Otra, sino que se dan en forma conjunta, instante articulado por el doble despliegue de las nociones de moral e intención **“La conciencia de sí no es una inofensiva constatación que un yo hace de su ser; es inseparable de la conciencia de la justicia y de la injusticia. La conciencia de mi injusticia natural, del daño causado al otro por mi estructura de Ego, es contemporánea de mi conciencia de hombre. Las dos coinciden.”**⁸³

Intentaré demostrar esta asociación a partir de un ejemplo bíblico. Así, por el momento, recupero el primer momento de la pura pasividad, que pretendo asociar a la cuestión de la justicia:

- 1) Como se sabe, uno de los pasajes más celebres de la vida de Salomón es la situación en la cual éste, en su condición de rey de Israel y por tanto institucionalidad de

⁸³ Lévinas Emmanuel, “Difícil Libertad”, en adelante DL, Pág. 36, Caparrós Editores.

la justicia, se ve imposibilitado de excusarse de dictar justicia ante la querrela de dos mujeres que reclaman para sí un hijo, debido a que el hijo de una de ellas ha muerto mientras dormían en la noche. En este caso Salomón ocupa una regla de medida o equivalencia, pero se ve cómo a través de ella es posible el surgimiento de la justicia como desmesura a partir de la pasividad envuelta en -estoy tentado a llamarla- *contra-acción* de una de las mujeres. El caso es el siguiente: Dos mujeres se presentan ante el Tribunal sosteniendo acciones que suponen la autoafirmación de ser digno de justicia. Ambas mujeres pretenden que el interés del otro sea subordinado al interés propio, *”Mi hijo es el vivo y el tuyo es el muerto”*, *”mientes, el mío es el vivo”*.

- 2) El Tribunal aplica como solución una regla de medida, *”Tráiganme una espada... Partan en dos al niño vivo y denle la mitad a cada una...”* regla de medida, puesta en una balanza que importaría la muerte del menor, respuesta institucional.
- 3) El objeto pedido no es propiamente un objeto, sino más bien un sujeto, para todos los efectos del caso un tercero. *”Más allá del ser, es una Tercera Persona que no se define por el Sí mismo, por la ipseidad. Es posibilidad de esta tercera dirección de *irrectitud* radical que*

escapa al juego bi-polar de la inmanencia y de la trascendencia.”⁸⁴

- 4) Lo que se reclama sobre este tercero es la filialidad del mismo a una de las dos mujeres. **“No tengo mi hijo, soy mi hijo.”⁸⁵**
- 5) La verdadera madre, al ver que la solución dada por la Institución **“partan en dos al niño vivo”** -regla de fuerza, uso de la espada- causaría la muerte de su hijo, renuncia a su acción, renuncia a su interés, se refugia en un estado de pasividad absoluta de su pretensión, **“el análisis deberá seguir a la sensibilidad en su significación pre-natural hasta lo Maternal en donde, a modo de proximidad, la significación significa antes de crisparse en perseverancia en el ser dentro del seno de una naturaleza.”⁸⁶**
- 6) Esta pasividad originaria -la llamaré “gesto de justicia”-, nos señala que en la renuncia del derecho por parte de la madre se disuelve el discurso tematizante en palabra clamor. **“Por favor, mi señor, que le den a ella el niño vivo”**. Pasividad que expresa justicia y le permite al Tribunal hacer luz, conocer la verdad y a través de ella, determinar quién es la madre de la criatura, **“para la**

⁸⁴ EL. HOH, Págs. 75-76.

⁸⁵ EL. TI. Pág. 285.

⁸⁶ EL. DOM, Pág. 125

primera el niño y no lo maten, pues ella es su madre”; a partir del reconocimiento de la trascendencia del gesto ético de la madre, como ya se dijo “gesto de justicia”.*

- 7) El pueblo de Israel juzga por esta sentencia a su rey por sabio de sabiduría divina, **“La justicia tributada al otro, a mi prójimo, me da de Dios una cercanía insuperable. Cercanía tan íntima como la plegaria o la liturgia, que no son nada sin la justicia. Dios no puede recibir nada de unas manos que han ejercido la violencia.”**⁸⁷

Justicia que en el caso, se dice en la voz de una mujer, Themis que se retrae más acá de la fuerza: maternidad y acogida, Maternidad y justicia que parafraseando a Nietzsche en última instancia es mujer; no debe hacerse fuerza, y siendo mujer es una mujer que acoge, la justicia entendida como pasividad -herida en la conciencia intencional- tendría útero en Lévinas **“Un pre-original**

* Esta noción de “gesto de justicia” fue duramente criticada por el profesor Patricio Peñalver, en el coloquio “Convocación y Presencia”, dictado en Santiago en el año 2005. La crítica apuntaba a que la justicia venía propiamente de Salomón, y que su afirmación de partir el niño por la mitad sólo era un ardid. Si bien esto último puede ser cierto, aquello no obsta al hecho que dicho ardid -si lo hubo- en realidad suponía que Salomón sabía cuál iba a ser la contracción de la madre, lo que supone no perder de vista que el momento de justicia no es sólo el momento de juzgar, ni tampoco que sólo venga dado por la institución, sino que -y esto es lo que parece perdido- también supone la anterioridad de la “cuestión” que exige una decisión. **“Sobrepuja hiperbólica en la exigencia de justicia, una sensibilidad hacia una especie de desproporción esencial que debe inscribir el exceso y la inadecuación en ella” Jacques Derrida en “Del derecho a la justicia”, en “Fuerza de Ley”, pág. 46. Edit. Tecnos.**

⁸⁷EL. DL. Pág. 37. *La cursiva es mía.*

no reposar sobre sí, la inquietud del perseguido-¿dónde estar? ¿cómo estar?-, es decir, retorcimiento en las angustiadas dimensiones del dolor, dimensiones insospechadas del más acá; arrancarse a sí mismo, menos que nada, rechazo en lo negativo –detrás de la nada-, maternidad, gestación del otro en el mismo. La inquietud del perseguido ¿no será más que una modificación de la maternidad, del {gemido de las entrañas} heridas en aquellos que lo llevarán o que lo llevan? En la maternidad significa la responsabilidad para con los otros, llegando hasta la sustitución de esos otros y hasta sufrir tanto del efecto de la sustitución como del perseguir, incluso allí donde se abisma el perseguidor. La maternidad –el llevar por excelencia- lleva incluso la responsabilidad por el perseguir del perseguidor.”⁸⁸ La pasividad entendida al modo levinasiano pasa a ser un punto clave en la posibilidad de comprender la concepción de justicia en el autor, *irrupción- inquietud* en el plano de la conciencia intencional al que se ha hecho referencia: “Al deponer el yo su soberanía de yo, en su modalidad de aborrecible, se manifiesta la ética, y también, probablemente, la propia espiritualidad del alma: lo humano o la interioridad humana es el retorno a la interioridad de la conciencia no intencional, a la mala conciencia, a su posibilidad de rechazar la injusticia antes que la muerte, de preferir sufrir injusticia {pasividad renuncia

⁸⁸ EL. DOM. Pág. 134

de acción} **antes que cometerla y la justificación del ser antes que su certeza. Probablemente ser o no ser no es la pregunta por excelencia.**⁸⁹ Renuncia. Lo que pretendemos es demostrar que el instante de la justicia:

Primero: no es unívoco, **“Anarquía esencial a la multiplicidad. Existe de tal manera que, faltando al plano común a la totalidad que se obstina en buscarla para referirla a la multiplicidad, no se sabrá jamás qué voluntad, en el juego libre de las voluntades, mueve los hilos; no se sabrá quién juega con quién. Pero un principio atraviesa todo este vértigo y todo este temblor, cuando el rostro se presenta y reclama justicia”**⁹⁰; Así, la Justicia que aflora *quizás* es una eventualidad que cristalizaría al momento de combinarse distintas situaciones de hecho, más allá de la certeza o la visión, ruptura; por ejemplo en el caso analizado más arriba, “pasividad, pretensión, renuncia, verdad, trascendencia, maternidad”. En suma, la fenomenología del discurso donación-recepción de palabra, en toda su amplitud.

Segundo: la justicia en “Totalidad e Infinito “está estrictamente ligada a la cuestión de la relación ética en tanto desmesura. Es más, creo que se trata de una de las articulaciones posibles de la relación asimétrica. Justicia en tanto excedencia de verdad, posibilidad de

⁸⁹ EL. “Entre Nosotros”, en adelante EN. Pág. 160. *Lo en corchetes sin negrita, es agregado mío.*

⁹⁰ EL. TI. Pág. 298. *La cursiva es mía.*

justificar una verdad, **“Esta excedencia de la verdad sobre el ser y sobre su idea que sugerimos por la metáfora de {curvatura del espacio ínter subjetivo}, significa la intención divina de toda verdad. Esta {curvatura del espacio} es, tal vez, la presencia misma de Dios.”**⁹¹ Y esta cuestión no es desmentida por DOM sino que confirmada. No intento con esto desconocer que en DOM la cuestión de la justicia esta asociada a la cuestión del tercero y de la respuesta institucional. Lo que pretendo demostrar, es que aquello no obsta a reconocer que Lévinas no se ha desdicho en este texto de la noción de justicia de TI, sino que solo ha hecho de esta noción justicia como *pre*-sentación del rostro (invocación), una inflexión metodológica, en tanto atenuando esta voz de justicia en DOM, aquello le permite pasando de un tono a otro vincular la justicia con la cuestión del Tercero (evocación).

Tercero: La justicia, en tanto modalidad posible de la relación cara a cara, **“hemos descrito esta relación con el rostro que se presenta en la palabra, como deseo, bondad y justicia.”**^{92*}

Cuarto: Agregaré que la cuestión de la justicia si bien es significada siempre en la relación ética, es en el caso en que la

⁹¹ EL, TI. Pág. 295.

⁹² EL. TI Pág. 300

* Ver inicio Cáp. II.

relación cara a cara importa además la presencia de Otro o el tercero, cuando no sólo es evocada, sino que además se hace necesaria, **“La justicia nace en función de mi relación con el otro. La relación con el otro no es un caso particular de la justicia: es precisamente mi relación con el otro, mi responsabilidad para con el otro lo que me conduce a este problema de la justicia.”**⁹³

Invocación- Evocación, “arpegio”, en todos los sentidos que esta palabra puede plasmar, la justicia sería para Lévinas una significancia que se movería tanto en el plano de la desmesura como en el plano de lo institucional o de la necesidad de medida, nuevamente despliegue entre la interioridad y -en un decir de Blanchot- el pensamiento del afuera. No se trata de que un plano se prefiera a otro, al menos aquello es irrelevante para pensar la justicia: **“¿Cuál pasa antes del Otro?”**⁹⁴ Sino más bien, como se señaló, parece ser esta pregunta una inflexión en el pensamiento de Lévinas que permite dar cabida tanto al Otro como al tercero. Si los Otros me conciernen, plantea el autor de “golpe”, entonces la irrupción del tercero en tanto Otro del Otro tampoco es medida. Un golpe no tiene medida, siempre me sorprende.

⁹³ EL. “La ética”, Pág. 13 en “El Sujeto Europeo”, Edit. Pablo Iglesias.

⁹⁴ EL. DOM. Pág. 236

2) Justicia y Libertad: Se ha intentado demostrar cómo la verdad ya se funda en la justicia, que una de las modalidades del acceso de cara en el discurso es la justicia, y que en esta aleatoriedad* del discurso, está la fundación de la verdad que a su vez permite así la libertad, libertad justificada, originada en una heteronomía fundante de mi posibilidad de optar, **“la heteronomía del rostro – en su debilidad – despierta al hombre a la vida de sujeto singular, inviste su libertad y le dirige una petición infinita.”**⁹⁵

La pregunta que resurge se plantea en relación al modo de articular la noción de aleas de libertad con la posición de rehén en la que se encontraría el ego -respecto del Otro- en textos como “De Otro modo que ser o más allá de la esencia”. ¿De qué manera se puede pensar en un sujeto rehén? ¿de qué modo una respuesta ética puede ser sólo sujeción? En suma, cómo articular sujeto y sujeción: **“Subjetividad del sujeto en tanto estar -sujeto-a-todo, susceptibilidad pre-originaria anterior a toda libertad y fuera de todo presente, acusada en lo inconfortable o la incondición del acusativo, en el “Heme aquí”, que es la obediencia a la gloria del Infinito que me ordena al Otro.”**⁹⁶

Estar sujeto a la pre-esencia del Otro, “pre” antes del esse

* “Aleatorio” está tomado aquí en el sentido de contingencia, contingencia del discurso, que según se señaló previamente, devela la instancia de la pluralidad. Ver cita 6.

⁹⁵ Chaliar Catherine, Op. Cit. Pág. 99

⁹⁶ EL. DOM. Pág. 222.

del conatus essendi, pasividad recepticia en tanto el impacto del Otro, se da en el plano de la conciencia sensible*, pre-esencia que a su vez irrumpe pre-via, “pre”, antes de la visión tematizante, antes de lo sinóptico o panóptico, desenfoca a la luminosidad del conocimiento, anterior temporalmente a la toma de conciencia de sí, la irrupción de la posición del Otro, *es una cuestión y un cuestionamiento* que arroja al ego a la situación de libertad, por tanto, “sujeción” que me constituye “sujeto”. En el caso de esta tesis no cualquier sujeto sino que -como ya se señaló en el cap. II-, se trata de “un” sujeto investido moralmente. Esta inversión de la lógica del uno y la individuación del sujeto surgen a partir del Otro.

Creo que aquí se encuentra una clave que permite pensar que Lévinas, al tratar la cuestión de la necesidad de la medida y la necesidad de lo institucional, plantea estos momentos “sobre” la relación ética, pensando en capas superpuestas imposibles de separar o distinguir como “las mil hojas”. El supuesto de una situación a partir de la cual el ego ya ha sido constituido sujeto responsable, única manera de no desfallecer y diluirse ante la totalidad, permite aquello, que según Lévinas, el idealismo no es capaz de evitar debido a que **“El idealismo profundizado hasta el fin lleva a toda ética a la política. El Otro y yo funcionan**

* Ver Cap. II. 1.

como elementos de un cálculo ideal, reciben de este cálculo su ser real y se abordan mutuamente bajo el dominio de las necesidades ideales que los atraviesan en todas partes. Desempeñan la función de momentos de un sistema y no de origen. La sociedad política aparece como una pluralidad que expresa la multiplicidad de las articulaciones de un sistema.”⁹⁷

En cambio, esta constitución del sujeto en Lévinas permite pensar una subjetividad otra que se despliega en una pluralidad originaria, en tanto el psiquismo se ve convocado por la trascendencia del rostro del Otro, instante siempre inacabado del sujeto responsable, unicidad constituida heterónomamente, que no se puede cerrar plenamente sobre sí –el Otro llama a mi puerta-, ni tampoco permite diluir la responsabilidad en lo colectivo del Estado, responsabilidad siempre subjetiva en tanto interpelación constante a dar respuesta^{*}. Es el resultado de una justicia que adviene a partir del rostro, e inviste la libertad. La capa de la carne ya es justicia, desinterés, **“Es absolutamente no-egoísta, su nombre es justicia”**⁹⁸, sobre la cual se instala el *personae romano*, *personae* que nos recuerda la máscara que cubre al sujeto una vez ya

⁹⁷ EL. TI. Pág. 230.

^{*} Derrida plantea respecto de la voz respuesta “El sentido *propio* de *respondeo* y la relación con *spondeo* provienen *literalmente* de un diálogo de Plauto (*captivi*, 899). El parásito Ergálico le trae a Hegión una buena noticia: su hijo desaparecido desde hacía mucho tiempo, va a volver. Hegión *promete* a Ergálico alimentarlo todos los días, *si dice la verdad*, Y éste *se compromete* a su vez..... De este intercambio de garantías nace el sentido bien establecido ya en latín de “responder”. *Respondeo, responsum*, se dice de los intérpretes de los dioses, sacerdotes, especialmente de los arúspices, *dando a cambio de la ofrenda, la promesa; a cambio del regalo*”, Derrida Jacques, en “Fe y Saber”, Págs. 79-80, Edic. “De la flor”.

⁹⁸ EL. TI. Pág. 87.

institucionalizado. Esto es, la libertad institucionalizada del “Inter Hominne esse”, ya posición de igualdad en dignidad. Pero como ya se señaló, lo originario, el instante de la justicia, es de indignidad. La justicia, extranjera que me ciega al llamar a la puerta, pariría mi libertad, libertad por tanto, justificada y originada en esta justicia de la cual su primera noticia se daría en la desnudez originaria del rostro del Otro. **“Quizá la interioridad de lo mental consiste originariamente en eso. No estar en el mundo, sino estar en cuestión. Por referencia a ello, bajo el {recuerdo} de ello, el yo que pone y se afirma -y se consolida- en el mundo y en el ser, permanece lo bastante ambiguo -o lo bastante enigmático- como para reconocerse, según la expresión de Pascal, aborrecible en la manifestación misma de su identidad enfática como ipseidad, en el lenguaje, en el decir yo.”**⁹⁹ Aquí Lévinas insta una posición del ego, en la que éste necesita de la justicia en tanto acceso de cara en el discurso. Pero si en DOM Lévinas está pensando en una libertad justificada como posibilidad de operatoria dentro del sistema, aquello, a mi juicio, no obsta a que en TI se suponga la anterioridad de la asimetría en que se *pre-siente* la justicia. Así, si la relación ética se encuentra constituida dentro y fuera del sistema, entonces la libertad que permite al ego sostenerse en la relación concreta cara a cara, así como en la relación con el tercero, es venida desde el Otro.

⁹⁹ EL. EN, Pág. 157.

¿Pero quién es ese Otro y el Otro de él? Pluralidad que anuncia la presencia del tercero, la otredad no sólo viene por sí, sino que además adviene en nombre de un tercero, mandatada, a -nuncia* en su rostro la socialidad. Pero este tercero exige a su vez, interpela, ¿Qué hacer? habrá que dar respuesta también al tercero por la cuestión del Otro, cabe preguntarse aquí ¿si no serán nuevamente los fantasmas del ser, los que se evocan en esta interrogación? No será nuevamente que esta interrogación del ego por la otredad (Otro y tercero), nos reenvía dentro del sistema. *¿Quién pasa primero?*, se pregunta Lévinas, y su intento de dar respuesta a la cuestión -he aquí la complejidad del decir levinasiano- invoca nuevamente a la irremisible responsabilidad del psiquismo, más allá de una búsqueda metodológica del yo -“trampa del ser”-, por vía de apropiación del lenguaje, apropiación que aparece detrás del aleas de la libertad.*

A primera vista la apropiación del lenguaje, y por vía consecuencial del Otro, estarían implicados en la, por ejemplo, respuesta hobbesiana a esta cuestión, **“El modo más razonable de protegerse contra esa desconfianza que los hombres se inspiran mutuamente, es la previsión, esto es, controlar, ya sea por la fuerza, ya con estratagemas, a tantas personas como sea posible, hasta lograr que nadie tenga poder suficiente para**

* Ver infra Cáp. II.1. “El Otro en tanto que Otro”.

* Ver la crítica que Lyotard plantea a la metodología levinasiana al inicio de Cáp. I

poner en peligro el poder propio.”¹⁰⁰ Pero este control que plantea Hobbes supone un estado de guerra originario, en el cual, obviamente no hay lugar a la moral o a la justicia, en consecuencia no existe ni permiso, ni elección, ni menos aún decisión de justicia: **“De esta guerra de hombre contra cada hombre se deduce también esto: que nada puede ser injusto. Las nociones de lo moral y lo inmoral, de lo justo y de lo injusto no tienen allí cabida”**¹⁰¹. Esto es inaceptable en Lévinas, ya que en este caso existe la noción de una libertad justificada. **“El discurso, por el hecho mismo de mantener la distancia entre yo y el Otro, la separación radical que impide la reconstitución de la totalidad, y a la que se aspira en la trascendencia, no puede renunciar al egoísmo de su existencia; pero el hecho mismo de encontrarse en un discurso, consiste en reconocer al Otro un derecho sobre ese egoísmo y así, en justificarse.”**¹⁰²

El límite de la libertad no sería para Lévinas un movimiento de reflexión posterior a la constitución de ésta, sino que el límite “Otro” es la posibilidad de la constitución misma de la libertad. El límite no es una meta ni un obstáculo, sino el origen, el permiso de elección. Sobre este punto reiteramos la cita de Catherine Chalier, respecto que **“La heteronomía del rostro -en su debilidad-**

¹⁰⁰ Hobbes Thomas, Leviathan, Cap. XIV, Pág. 106, Edit. Altaya.

¹⁰¹ Hobbes Thomas, Op. Cit. Pág. 109

¹⁰² EL. TI. Pág. 63-64

despierta al hombre a la vida de sujeto singular, inviste su libertad y le dirige una petición infinita.”¹⁰³ Este despertar, o el reconocimiento del derecho del Otro -que “es el/lo mismo”*, conciencia de indignidad, es un volver a conocer aquello que ya nos es dado en la sola posición de la relación asimétrica. Así reconocer el derecho por parte del *sujeto*, inmediatamente sitúa al sujeto en el plano de la “*ocupación*” por el destino del Otro, ya que todo reconocer un derecho importa una anterioridad de algo más relevante aún, la llamada de la ética, Rostro que *permite* la posibilidad de elección y de decisión. Permiso que se causa en la *pre-esencia* de un rostro que trasunta en la noción de deber más allá de su correlativo, **“Lo indecible no es sólo la oscilación o la tensión entre dos decisiones. Indecible es la experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla, debe sin embargo -es de un deber de lo que hay que hablar- entregarse a la decisión imposible, teniendo en cuenta el derecho y la regla.”**¹⁰⁴ Deber más allá de un *correlativo*, que en Lévinas no se plantea como equivalente al derecho, sino correlativo siempre desmesurado, aplazamiento no-relativo, que **“aunque parezca extraño, este aplazamiento, lejos de destruir al hombre lo libera: le revela su unicidad y, de este**

¹⁰³ Chaliel Catherine, Op. Cit. Pág. 99

* Este juego entre “él” y “ello” “mismo”, busca significar que el reconocer la existencia del derecho del Otro, es propiamente el instante de constitución del sujeto responsable éticamente.

¹⁰⁴ Derrida, Jacques en “Del derecho a la justicia”, en “Fuerza de Ley”, Pág. 55, Edit. Tecnos.

modo, su libertad.”¹⁰⁵

Aplazamiento que en Lévinas toma el nombre de Deseo de lo infinito, “*pre-ocupación*” por el Otro, responsabilidad. **“Loca pretensión de lo invisible..... La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro.....Este aplazamiento perpetuo de la hora de la traición -ínfima diferencia entre el hombre y el no hombre- supone el desinterés de la bondad, el deseo de lo absolutamente Otro o la nobleza, la dimensión de la metafísica.”¹⁰⁶**

A nuestro juicio, este último punto permite concatenar con lo que es el tema central de este trabajo, la justicia. **“Llamamos justicia a este acceso de cara en el discurso.”¹⁰⁷** La justicia al permitir reconocer en otro un derecho, pariría a la libertad, libertad por tanto, justificada. Pero reconocer importa ya haber conocido, según ya se adelantó. ¿Dónde, por tanto, el primer conocimiento, la noticia? Primera noticia que se daría en la desnudez originaria del rostro del Otro, desnudez en la que los cuerpos no se suelen presentar. Fragilidad: **“La forma esconde la desnudez dentro de la cual el ser desvestido se retira del mundo, es precisamente como si su existencia estuviese en otra parte, tuviese un**

¹⁰⁵ Chalier Catherine, Op. Cit. Pág. 100.

¹⁰⁶ EL, TI, Pág. 59

¹⁰⁷ EL. TI. Pág.94.

(anverso), y como si, (en el tiempo de un seno desnudo entre dos camisas), fuese sorprendido. Por eso la relación con la desnudez es la verdadera experiencia -si ese término no fuera imposible en una relación que va más allá del mundo- de la alteridad del Otro.”¹⁰⁸ De modo que nos resulta necesario buscar matices que permitan demostrar cómo fragilidad puede estar asociado a justicia. Justicia sin espada, grito.

Justicia y cuerpo, justicia como fragilidad, justicia imposibilidad de ruptura de la carne por el sistema, por fuera del derecho-poder. El rostro autorizaría la posibilidad de pensar una justicia otra, justicia-desmesura en tanto manifiesta ruptura de la medida, asimetría que desbalancea la balanza griega donde se pesan los intereses del ser. Nuevamente como ya se vio, imposibilidad de acción, en suma: *justicia más allá de la economía del ser*, ya lo mostraré con el siguiente ejemplo:

En “El Mercader de Venecia”, Shakespeare plantea el desenlace del conflicto de dicha obra por medio de una situación de desmesura. Como se sabe, en dicha obra Sylock intenta en un momento ante el Tribunal de Venecia hacer cumplir el contrato celebrado con el protagonista Antonio, y en razón del cual Sylock tiene derecho a cortar una libra de carne de Antonio. **“*Venid a casa***

¹⁰⁸ EL. EE. Pág. 51.

de un escribano, donde firmaréis un recibo prometiendo que si para el día no habéis pagado, entregaréis en cambio una libra justa de vuestra carne, cortada por mí del sitio de vuestro cuerpo que mejor me pareciere". Antonio no cumple el contrato, y Sylock exige su cumplimiento; ante el intento del Tribunal de convencerle que acepte dinero en vez de la libra de carne, Sylock contesta: *"Esa libra de carne que pido es mía, y buen dinero me ha costado. Si no me la dais, maldigo de las leyes de Venecia, y pido justicia. ¿Me la dais? ¿Sí o no?"* para insistir después *"Yo sólo pido justicia"*. Frente a dicha porfía, Porcia -mujer disfrazada de letrado, en tanto como mujer no se le permite comparecer-, intenta disuadirlo y le pide clemencia y renuncia de su pretensión, señalando *"La clemencia no quiere fuerza; es como la plácida lluvia del cielo que cae sobre un campo y le fecunda; dos veces bendita porque consuela al que la da y al que la recibe. Ejerce su mayor poder entre los grandes; el signo de la autoridad en la tierra es el cetro, rayo de los monarcas. Pero aún vence el cetro de la clemencia, que vive, como en su trono, en el alma de los reyes. La clemencia es atributo divino, y el poder humano se acerca al de Dios cuando modera con la piedad la justicia. Hebreo piensa que si sólo justicia hubiera, no se salvaría ninguno de nosotros"*. Ante lo cual Sylock insiste y señala: *"yo cargo con la responsabilidad de mis actos. Pido que se ejecute la ley y que se cumpla el contrato"*. Al juez no le queda más que

hacer cumplir dicho contrato, señalando el letrado Porcia: *“Apercibid el pecho, Antonio... Verdad es. ¿Tenéis una balanza para pesar la carne?... Traed un cirujano que restañe las heridas. Según la ley y la decisión del Tribunal, te pertenece una libra de su carne”* Ante el jolgorio de Sylock que ve como se va a cumplir su derecho, derecho que, obviamente, ejecutado causaría la muerte de Antonio, Porcia advierte *“Tú mismo lo verás. Justicia pides, y la tendrás tan cumplida como deseas’...’ Un momento no más. El contrato te otorga una libra de su carne, pero ni una gota de su sangre. Toma la carne, que es lo que te pertenece; pero si derramas una gota de su sangre, tus bienes serán confiscados según la ley de Venecia... Prepárate ya a cortar la carne, pero sin derramar la sangre, y ha de ser una libra, ni más ni menos. Si tomas más, aunque sea la vigésima parte de un adarme, o inclinas, por poco que sea, la balanza, perderás la vida y la hacienda.”*¹⁰⁹ Ante dicha conclusión Sylock desiste de su acción.

La justicia-sistema intentando afectar al cuerpo y el fracaso que de dicho intento resulta. Como momento de irrupción de la justicia como desmesura son las cuestiones que pueden aflorar a partir de este relato, primeramente nos aparece la justicia como anterior a la situación de igualdad que supone la justicia conmutativa de los contratos. Así aflora nuevamente el hecho de

¹⁰⁹ Shakespeare William, “El Mercader de Venecia”, Pags. 245 a 249. E.D.A.F. Madrid. 1969

que la justicia irrumpiría como una *palabra - ruptura* de la regla de la igualdad, **“La libertad del Otro no podría formar estructura con la mía, ni entrar en síntesis con ella. La responsabilidad para con el prójimo es precisamente aquello que va más allá de lo legal y obliga más allá del contrato, proviene de más acá de mi libertad, de un no-presente, de un inmemorial.”**¹¹⁰ Además resulta curioso que nuevamente la solución de justicia sea dada por una mujer, parece que la justicia, como ya se señaló, está ligada a la cuestión de la maternidad, en tanto la justicia permite parir la igualdad en dignidad de los sujetos dentro del orden institucional. Desconocemos si habrá sido la intención de Shakespeare simbolizar la justicia en el rol de Porcia, pero es claro que dicho parangón es susceptible de realizarse. Por lo demás, en este caso la justicia es dicha por un personaje *des-interesado* respecto de las resultas del juicio ¡ y que tampoco ocupa la posición de Tribunal! , sin embargo aún así le pertenece la decisión: “en el solo *inter-esse* de la justicia”. A su vez, la justicia se hace prevalecer por sobre un derecho, el que afirma tener Silock, recordándonos su origen olvidado más allá del derecho positivo. También la justicia aparece deconstruyendo a la noción de autonomía: “*Yo cargo con la responsabilidad de mis actos. Pido que se ejecute la ley y que se cumpla el contrato*”, afirma Silock, apoyado en lo que podría asimilarse a un esquema kantiano de autoafirmación de los

¹¹⁰ EL, “De dios que viene a la idea”, Págs. 125-126, Edit. Caparrós.

derechos contra el cual se revela Lévinas: **““la especificidad de los enunciados prescriptivos no está y no puede estar suficientemente asegurada por el procedimiento kantiano” que considera como buena únicamente “la voluntad que se adhiere a las ideas claras o que sólo decide por respeto al universal”.**”¹¹¹ Por último, y esto es aquello que buscábamos develar, la justicia sería la imposibilidad misma de afectar la carne del Otro, el enunciado prescriptivo no es puramente formal sino que uno preciso **“No matarás”**, luego aún cuando Silock afirma y se afirma al tener un derecho sobre Antonio, este derecho es imposible de tornarse acción porque una pasividad más pasiva que toda pasividad aparece *ex-clamada* en la justicia dicha por la otredad. Justicia como fragilidad según se había enunciado, pero también justicia como fragilidad en tanto saber que la propia justicia es frágil, ergo es la libertad justificada la que está permanentemente puesta en cuestión, lo que supone que es frágil a su vez, **“la libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Pero saber o ser consciente, es tener tiempo para evitar y prevenir el momento de inhumanidad. Este aplazamiento perpetuo de la hora de la traición -ínfima diferencia entre el hombre y el no hombre- supone el des-interés de la bondad, el deseo de o absolutamente Otro o la nobleza, la dimensión de la metafísica.**”¹¹²

¹¹¹ Chalier Catherine, Op. Cit., Pág. 101

¹¹² EL TI. Pág. 59

Este último punto nos permite destacar el hecho de la irrupción de la conciencia moral en la idea originaria del gozo culpable -véase por ejemplo la cita de Brecht del primer capítulo-. Ahora bien, esto ha llevado a Alain Renaut, según se verá, a plantear ciertos puntos de acercamiento entre la moral del criticismo kantiano y la moral heterónoma de Lévinas. ¿Es posible un acercamiento, en ese sentido? Catherine Chalier destaca algunas coincidencias también en lo relativo a este punto. Así, si se coincide en que en ambos casos el enunciado prescriptivo provoca una fractura a la espontaneidad de viviente, el pensar por la otredad muestra el fracaso de mis poderes. Pero además se puede también destacar el que **“Además, a pesar de que su fuente sea distinta, los enunciados prescriptivos de ambos filósofos hacen daño en un segundo sentido: no se adosan a ningún saber previo que, al justificarlos a los ojos de la razón teórica, al sujeto le permitiera alcanzar un total acuerdo intelectual con lo que la moral exige. En efecto, igual que Lévinas, Kant no deduce estos enunciados de un saber previo, el “hecho” moral se le impone al hombre y le hace conocer su libertad.”**¹¹³

Ahora bien, sin perjuicio de estas coincidencias, Renaut, nos plantea que Lévinas suele tratar al criticismo, o a los kantianos, en

¹¹³ Chalier Catherine, Op. Cit. Pág. 100

términos muy duros e injustos, al asimilar la noción de autonomía a toda lógica individualista, **"Simplemente permanece siempre desconcertante percibir como Lévinas, que estigmatiza tan bien la manera en la que el mí, cuando es animado sólo por el "problema de sí", tiene por único horizonte, en el goce, una "independencia de la felicidad" suponiendo la conversión del Otro en Mismo, es decir, su "asimilación", puede a su vez confundir autonomía e independencia, y no ver que en la idea de autonomía la apertura al otro se encuentra ya comprendida."**¹¹⁴

Renaut plantea el acercamiento a partir de un concepto de autonomía* que supone pensado por Kant, y en el cual el sujeto práctico de la doctrina de la virtud, a partir de la máxima de tratar a los hombres como fines y no como medios, se plantea el imperativo práctico de: **"obra de tal modo que emplees siempre como fin y nunca como medio la humanidad que reside tanto en tu persona como en la persona de los otros."**^{115*} En realidad

¹¹⁴ Renaut Alain, en "Lévinas y Kant", Pág. 100, Art. publicado en texto "Positividad y Trascendencia", Edit. P.U.F. La traducción es del autor.

* Ver Supra. Cap. IV.

¹¹⁵ Cassirer Ernst, "Kant, vida y doctrina", Pág. 293, Edit F.C.E., 1968.

** La elección de la cita de Cassirer no es casual. Desde ya recordamos las propias palabras de Lévinas sobre este filósofo a propósito del encuentro con Heidegger, **"Heidegger anunciaba un mundo que iba a ser conmocionado. Ustedes saben a quién se uniría tres años más tarde: de cualquier modo, se habría necesitado el don de la profecía para presentirlo ya en Davos. He pensado durante largo tiempo -durante esos años terribles- que lo había percibido en ese entonces, a pesar de mis entusiasmos.... Y me hice muchos reproches, durante los años del hitlerismo, por haber preferido a Heidegger en Davos"** (En "Mourir pour", cita de Abensour Miguel, Revista de Filosofía Revista de Filosofía XXXV-XXXVI, 1990, Págs.18-19, Trad. Alejandro Madrid.)

la posición de Reanut no parece tan descabellada, el dilema se presenta en que bajo esta lógica el sujeto adscribe al imperativo categórico, sólo por respeto al universal, así v.gr. Kant plantea que **“tanto la libertad como las leyes propias de la voluntad quieren decir autonomía; son por tanto, conceptos mutuos y precisamente por ello no es posible recurrir a uno de los dos para explicar el otro y aducir fundamento de él, sino a lo sumo simplemente para reducir al mismo concepto (lo mismo que se reducen a su mínima expresión diferentes quebrados del mismo contenido), de un modo lógico, ideas del mismo objeto en apariencia distintas.”**¹¹⁶

Esta es, a mi juicio, la diferencia insalvable entre el pensamiento de un filósofo y otro. No se trata que Lévinas niegue el aporte al pensamiento de la humanidad presente en Kant. Así por ejemplo la siguiente cita, **“Si fuese lícito retener de un sistema filosófico un trazo dejando de lado todo el detalle de su arquitectura....., pensaríamos aquí en el kantismo que encuentra su sentido propio a lo humano sin medirlo con la ontología y al margen de la cuestión [¿qué será de....?], cuestión que se presumiría previa, al margen también de la inmortalidad y la muerte con las que tropiezan las ontologías. El hecho de que la inmortalidad y la teología no puedan determinar el imperativo categórico significa la novedad de la**

¹¹⁶ Kant Emmanuel, “Fundamentación de la metafísica de las costumbres”, citado por Cassirer Ernst, Op. Cit. Pág. 308

revolución copernicana: el sentido que no se mide por el ser y el no ser, sino el ser que, por el contrario, se determina a partir del sentido¹¹⁷; sino que para Lévinas la conclusión de pensar la voluntad en tanto fundante, v.gr. **“la voluntad no se somete en ella a más regla que la que ella misma establece y acata como norma general”**¹¹⁸; borraría el hecho originario concreto de la fuente de justificación venida del Otro, de la cual se ha tratado en este capítulo. A su vez, borraría el hecho original que el que elige no es el sujeto que se da el dictado conforme al imperativo, el que se comporta conforme al deber ya ha sido elegido e instituido, *¡declarado Noble por la viuda o el huérfano!*: **“¡Elegido sin asumir la elección! Si esta pasividad no se remite a la pasividad del efecto en una relación causal, si puede ser pensada al margen de la libertad y la no-libertad, entonces debe tener el sentido de una *bondad a su pesar*, bondad siempre más primitiva que la elección y cuyo valor - es decir, precisamente la excelencia de la bondad, la bondad de la bondad- es el único que puede contrabalancear (¡por otra parte para mejor!) la violencia de la elección.”**¹¹⁹ La tensión entre autonomía y heteronomía, en el caso de Lévinas, se salva por la vía de destacar la heteronomía originaria que comporta la presencia del rostro, heteronomía que no dice relación con las heteronomías a las que

¹¹⁷ EL. DOM. Pág. 203.

¹¹⁸ Cassirer Ernst, Op. Cit. Pág. 287.

¹¹⁹ EL. DOM, Pág. 112.

Kant se oponía tan magistralmente en su proyecto de sujeto práctico.

3) Justicia y Proximidad: En general, según se ha visto, la justicia importa tanto el plano de la sola irrupción del Otro como el del despliegue de esta irrupción tanto de Otro como del tercero. Justicia que autoriza la posibilidad de lo dicho sobre él. Justicia por los bordes del sistema. Esta articulación de los dos énfasis del sentido de la palabra justicia no es ajeno al pensamiento levinasiano: **“Cuando en 1975 se le preguntó a Lévinas, en la Universidad de Leiden, acerca de dicha ambigüedad en su uso de la palabra “justicia”, su respuesta fue que había aplicado la palabra con mayor libertad en el caso del tercero que en de la relación con el Otro, pero que tales relaciones no se diferenciaban.”**¹²⁰ Distingo por tanto dos planos; el primer suscitar en Lévinas parece ser la sola irrupción del Otro, en aquel modo en que no se presenta objeto de tematización. Previo a la conciencia intencional, el primer modo es el de la presencia pasiva en la conciencia sensible. El primer modo, ¡Escándalo!, es *de otro modo*. Pero un escándalo ha de ocurrir en algún lugar. ¿En el Ser, o en el ego, o en ambos? ¿Dónde del escándalo? ¿Equivaldría a preguntar en el “ser”, dónde del Otro? Pero escándalo dónde,

¹²⁰ Bernasconi Robert, “Un libro de huellas”, pág. 49, Edit. Trotta.

repito, en el ser o en el ego.

Se intenta dar respuesta de esta interrogación, que aunque si bien Lévinas no plantea, claramente en la profundidad de su discurso parece evocada. Es esta pregunta una de aquellas que suscita. El escándalo de la irrupción del Otro es un escándalo para el ser, escándalo para la ontología, ruptura del orden de los cuerpos. Cuerpo, No lugar. ¿Pero es la ruptura de la ontología, escándalo para el yo? ¿No se trata acaso de la irrupción de aquello más allá del ser? Bondad, en un decir platónico, Bien. ¿Qué más puede significar para un psiquismo un género opuesto al Ser? Esto para Lévinas no es violencia. La significación en el psiquismo es el elemento motor del deseo de lo infinito, “Bondad”, un suscitar evocado por el Otro, aquello por lo cual el Otro desborda el sentido egoísta, sentido que vive de gozo, satisfecho, sentido que en su sentir siente la excedencia, como el pensamiento de lo infinito en Descartes. Sentido bondadoso, bondad que se apropia de la respuesta, **“la superación de la existencia fenomenal o interior, no consiste en recibir el reconocimiento del Otro, sino en ofrecerle su ser. Ser en sí, es expresarse, es decir, servir ya a el otro. El fondo de la expresión es la bondad. Ser “ta auto” es ser bueno.”**¹²¹

¹²¹ EL TI. Pág. 200.

Se ha anticipado que la relación con el Otro se da en la modalidad del lenguaje, visto éste como discurso dirigido por el Otro al ego, sin que por ello fuere posible una sinopsis respecto de la relación.

Ahora bien, es problemática la presentación de un discurso en que el yo, no puede éticamente reducir al otro en su palabra, contraponiéndose por tanto en este punto la filosofía de Lévinas a la tradición para la cual, según su propio diagnóstico **"Los conflictos entre el Mismo y el Otro se resuelven por la teoría en la que lo Otro se reduce al Mismo o, concretamente por la comunidad del Estado en que bajo el poder anónimo, inteligible, el Yo vuelve a encontrar la guerra en la opresión tiránica que sufre por la totalidad."**¹²²

Lévinas nos plantea en este caso la contradicción de la totalidad en la cual el yo se disuelve. Adagio: "El remedio resulta peor que la herida". En el plano ontológico eso se traduciría en la justificación del hombre, a partir del sentido que éste toma de su dasein. Al resolverse, el ente adquiere su sentido a partir de su apertura al ser. El dasein es apertura del Ser. Relación privilegiada y auténtica entre el dasein y el ser, en el cual el dasein queda comprendido en el ser, en tanto pastor del Ser. **"La pregunta por**

¹²² EL. TI. Pág. 71

el ser y el desarrollo de esta pregunta presuponen, justamente, una interpretación del Dasein, es decir, una determinación de la esencia del hombre; y el pensamiento fundamental de mi pensar es, justamente, que el ser o la “patencia del ser” necesita del hombre y que inversamente, el hombre sólo es hombre en tanto que está en la patencia del ser.”¹²³ Experiencia auténtica, según Heidegger y que Lévinas parece identificar con la noción de libertad, no como libre albedrío sino en tanto **“La libertad surge a partir de una obediencia al Ser: no es el hombre el que sostiene la libertad, es la libertad la que sostiene al hombre.”**¹²⁴ En suma, la llamada del Ser es la que voca.

En Lévinas, al contrario, se encuentra un desfase en que la atención irá a la justificación de la libertad por el Hombre. El remedio de la totalidad no sana de la herida que inflingirá el Otro en las articulaciones concretas del egoísmo del yo, herida que se inflinge y profundiza, anterior a la totalidad, al discurso panóptico o al discurso sinóptico. Según el propio Lévinas lo reconocerá, tan sólo una vez, violencia del Otro, relación que al ego se le impone **“más allá de toda violencia, por una violencia que lo cuestiona totalmente.”**¹²⁵

¹²³ Heidegger Martin, entrevista con Richard Wisser en Técnica y Estado Moderno, Traducción Marco García de la Huerta. Edit. Dpto. de Estudios Humanísticos. Universidad de Chile.

¹²⁴ EL. TI. Pág. 69.

¹²⁵ EL. TI. Pág. 71.

Sinónimos, nuevo escándalo. La ética, como cuestión a la espontaneidad, diré justicia, y la violencia, impostura del Otro. Derrida lo sintetiza en perfección: **“Fuerza muy suave que obliga, y que obliga no ya a doblegar de otro modo el espacio del pensamiento en su respeto al otro, sino a llegar hasta esa otra curvatura heteronómica que nos remite a lo radicalmente otro (es decir, a la justicia, dice, en algún lugar, con una potente y formidable elipsis: la relación con el Otro afirma, es decir, la justicia).”**¹²⁶

La pregunta sería ¿Cómo es presentable al hombre una relación de este carácter? Lévinas planteará que la idea de trascendencia sólo es descriptible por la idea de lo infinito. A continuación señalaré las articulaciones de esta idea:

Relación en la que la exterioridad radical del Otro le absuelve de la relación. Relación en que el psiquismo contiene una idea de lo infinito, que suscita el deseo. Deseo, desinterés, o sea Bondad. Bondad que detiene la negatividad, y la autarquía del yo. Bondad originada en el rostro. La presencia de esta positividad al cuestionar mi posesión, al cuestionar el conatus essendi, muta la mirada tematizante y tematizada, en generosidad. Así, constituye al psiquismo como “él” sujeto que no sólo se resiste a la totalidad,

¹²⁶ Derrida Jacques, “Adiós a Emmanuel Lévinas”, Págs. 19-20. Edit Minima Trotta.

sino que nunca puede *sólo* resistir a la totalidad y en su resistir - sólo posible a partir de la investidura del Otro-, concretiza el carácter ético de la relación. Para Lévinas, en suma, la ética es una gesta de únicos. Nadie se salva solo, el Otro originariamente dona el mundo significándose más allá del lenguaje, **“La condición de la verdad y del error teórico, es la palabra del Otro -su expresión- que toda mentira ya supone. Pero el contenido primero de la expresión, es esta expresión misma. Abordar al Otro en el discurso, es recibir su expresión en la que desborda en todo momento la idea que implicaría un pensamiento. Es pues, recibir del Otro más allá de la capacidad del Yo; lo que significa exactamente: tener la idea de lo infinito.”**¹²⁷ Esta presencia constitutiva es **“La significancia original del ente -su presentación como persona o su expresión- su manera vértigo de lo infinito, que capta ante la rectitud del rostro, que hace posible e imposible el asesinato.”**¹²⁸

Como se ve, el Otro es pues la cuestión. Esto lo olvida Derrida, quién dirá respecto de la obra de Lévinas **“La cuestión es, pues, el tercero.”**¹²⁹ El empeño de esta tesis -en tanto se orienta al tema de la justicia- es develar en el rol del tercero la necesidad del ámbito decisorio, así como la eventual posibilidad de respuesta

¹²⁷ EL. TI. Pág. 75.

¹²⁸ EL. TI. Pág. 272

¹²⁹ Derrida Jacques, “Palabra de acogida”, Pág. 49, Edit Minima Trotta.

a la cuestión. La cuestión es el Otro, *irrupción de conciencia moral que me da la posibilidad de ser justo* y a su vez la posibilidad de requerir de la decisión y así conocer por tanto gracias a la mediación del tercero una eventual respuesta, y es preciso todo esto, para el desarrollo de la pluralidad. **“La entrada del tercero es el hecho mismo de la conciencia, de la unificación como ser y, a la vez, dentro del ser, la hora de la suspensión del ser en posibilidad, la finitud de la esencia accesible a la abstracción del concepto, a la memoria que reúne la ausencia en la presencia, la reducción del ser a lo posible y el cálculo de los posibles. Es la comparación de los incomparables, tematización del Mismo a partir de la relación con el Otro, a partir de la proximidad y de la inmediatez del Decir anterior a los problemas mientras que la identificación del conocer, en cuanto tal, absorbe a todo otro.”**¹³⁰ Habría, según Lévinas, en esta irrupción del tercero, la introducción de la humanidad misma, **“El tercero me mira en los ojos del otro: el lenguaje es justicia. No decimos que haya rostro desde el principio y que, a continuación, el ser que éste manifiesta o expresa, se preocupe por la justicia.”**¹³¹ Irrupción coetánea del tercero en el rostro del Otro, que marca un instante apologético en el psiquismo, ello debido a que el tercero a su vez, me permite la posibilidad de ser tratado como otro por la Otredad. **“El hecho de que todos los**

¹³⁰ EL. DOM. Pág.236.

¹³¹ EL. TI. Pág. 226.

otros, mis prójimos, son cada uno también “tercero” respecto del prójimo, me invita a la justicia.”¹³² Luego para Lévinas esta pre-sentación del tercero y el Otro, en una instancia indisoluble, exigen y reclaman del sí mismo, ya que **“La apología exige un juicio, no para palidecer bajo la luz que proyectaría y para huir como una sombra inconsistente, sino, por el contrario, para obtener justicia.”**¹³³

La justicia en el plano del tercero, es en este caso la justificación de la posibilidad de la relación. La justicia vendría a aplacar la extrema pasividad del ego ante la presencia del rostro del Otro. La justicia sería la posibilidad de acceso a un potencial plano de decisión o medida. Derrida parece percatarse de ello al sinonimizar las nociones de derecho y justicia, si bien no las infiere del texto citado: **“Cuando Lévinas dice justicia, se está autorizado a oír también, me parece a mí, derecho.”**¹³⁴ Esta última *“solicitud de autoridad”* de Derrida nos comunica con la línea más común de interpretación del rol de la justicia en el pensamiento levinasiano. En efecto, como bien advierte Bernasconi, Derrida asimila la cuestión de la justicia de Lévinas a la cuestión del derecho en su propio pensamiento, principalmente porque el propio Derrida reserva, a su vez, la palabra “justicia”

¹³² EL. “Cuatro lecciones talmúdicas”, Pág. 88, Edit. Riopiedras.

¹³³ EL. TI. Pág. 254.

¹³⁴ Derrida Jacques, Op. Cit., Pág. 52.

para darle a ésta el rol que Lévinas le otorga a la palabra “ética”. Sin embargo, en algunos momentos reconoce que su concepción de justicia está a lo menos cerca de la noción de justicia empleada por Lévinas en “Totalidad e infinito”: **“Estaría hasta cierto punto tentado por la idea de aproximar el concepto de justicia, que tiendo aquí a distinguir del derecho, de Lévinas. Lo haría justamente a causa de esta infinidad, así como a causa de la relación heterónoma con el otro, con el rostro del otro que me ordena, del otro cuya infinidad no puedo tematizar y de quien soy rehén.”**¹³⁵

Ahora bien, ¿por qué si Derrida advierte la vinculación entre estos dos conceptos posteriormente sólo pone énfasis en que la concepción de justicia de Lévinas está más asociada a la cuestión del derecho en su pensamiento? O sea, con el plano de la respuesta institucional; Robert Bernasconi ensaya una respuesta sobre este particular, **“La complejidad de la concepción levinasiana de la justicia confirma que Derrida actuó con inteligencia en *Fuerza de ley* al no extender mucho más de lo que hizo el paralelismo entre su propio pensamiento sobre la justicia y el que podemos encontrar en Lévinas.”**¹³⁶

¹³⁵ Derrida Jacques, “Fuerza de Ley”, Pág. 50, Edit Tecnos.

¹³⁶ Bernasconi Robert, Op, cit. Pág. 50

La pregunta es cuál es esta complejidad a la que alude Bernasconi y que a mi juicio a llevado a la mayoría de los autores a olvidar el concepto tal como es trabajado en *Totalidad e Infinito* y sólo referirse al tema de la justicia del modo en que es más sentido en DOM. Esa complejidad surge de aquello que el propio Bernasconi señala -a contra corriente de aquellos que piensan que en Lévinas la justicia sería una derivación del hecho de la irrupción del tercero en la relación ética-, **“Si concedemos que existen lágrimas invisibles para las que incluso la justicia infinita es ciega, entonces se vislumbra cierta línea divisoría entre Lévinas y Derrida. Una línea que se perfila más pronunciadamente si se reconoce... que la justicia es una concreción de la estructura formal de la idea de infinito, esto es, de lo que se conoce como relación metafísica.”**¹³⁷ Creo haberlo demostrado con los dos ejemplos ya citados en este capítulo.

Así no es aconsejable perder de vista, o suponer una etapa superada en el pensamiento levinasiano, el hecho de que en DOM la justicia esté asociada a la cuestión del tercero. Aquello no puede obstar a mi juicio a perder de vista, por ejemplo, el capítulo V de *Totalidad e Infinito* el cual además de ser conclusión de dicha obra, podría -a mi juicio- leerse en clave de pequeño tratado de la

¹³⁷ Bernasconi Robert, Op. Cit. Pág. 53.

justicia, caso en el cual la justicia se presentaría como una de las modalidades de la relación de socialidad, entendida esta relación cara a cara en el plano de un “entre nosotros”. En efecto que, si no eso, quiere decir Lévinas al plantear en la primera conclusión: **“Las relaciones sociales... Son el despliegue original de la Relación que no se ofrece ya en la mirada que abarcaría estos términos, sino que se realiza desde el Yo al Otro en el cara a cara.”**¹³⁸ Y aquí toma toda su fuerza el sentido que DOM le otorga al rol del tercero, en efecto como lo sabemos, las relaciones con el tercero no son derivadas, sino que Otro y los Otros me conciernen según ya se señaló de golpe. Y esta arquitectura originaria es, a su vez, despliegue de la posibilidad de la pluralidad, cuestión que en DOM por lo demás lo confirma la siguiente afirmación: **“la significación significa en la justicia, pero también -más antigua que ella misma y que la igualdad por ella implicada- la justicia traspasa la justicia en mi responsabilidad para con el otro, en mi desigualdad con respecto a aquel de quien soy rehén. El otro es de golpe el hermano de todos los hombres.”**¹³⁹

El tema de si la justicia se encuentra *pre-sente pre-vío* a la cuestión de la decisión en tanto esta es necesidad de medida, parece esbozarlo el propio Derrida en “Fuerza de Ley”, **“si hay desconstrucción de toda presunción -con una certeza**

¹³⁸ EL. TI. Pág. 294.

¹³⁹ EL. DOM. Pág. 237.

determinante- de una justicia presente, la misma desconstrucción opera desde una “idea de la justicia” infinita, infinita porque irreductible, irreductible porque debida al otro; debida al otro, antes de todo contrato, porque ha *venido*, es la llegada del otro como singularidad siempre otra”¹⁴⁰. Luego creó se puede concluir que la justicia enfocada como cuestión en el plano del solo cara a cara, no puede ser anulada ni absorbida por la proximidad del tercero, sino que es justamente este llamado de justicia ya *pre-sente* en la relación ética, el que posiciona la necesidad de medida.

Así, la justicia parece modalizada, en la idea de justicia como *pre-esencia* infinita de un rostro que clama justicia “*invocación*”, y que en su presencia sella a su vez, la conciencia del tercero, que permite la constitución del sí mismo, como sujeto de justicia, responsable de su elección *¿Quién pasa primero el Otro o el tercero?*, elección que sólo le es posible en la *medida*, que un rostro se acerca, habla, y en su palabra “*me*” habla. Quizás el primer deber, sea el de escuchar.

Creemos que el sujeto ético levinasiano, está constituido tanto por el plano de la ética como de la justicia, ética como cara a cara, justicia como los ojos del tercero que se evocan en ese cara a

¹⁴⁰ Derrida Jacques, Op. Cit. Pág. 58.

cara. He aquí el rol de la proximidad, esta vendría a servir de bisagra en el despliegue que la relación de rostros supone, por un lado la proximidad cara a cara con el Otro y adjunta a ella, la proximidad del rostro en el cual me miran los ojos de la humanidad. Así, no es la justicia un juego de derivación institucional bajo el cual Lévinas, a mi juicio, no sería más que un liberal piadoso*, sino que la estructura originaria de la relación que plantea Lévinas, supone el plano de la justicia como una modalidad del discurso propio de la relación cara a cara, en que el psiquismo es constituido por este doble despliegue de *pre*-esencia del otro y del tercero, entre nosotros que al suscitar al sujeto moral *permite-instituye*, la modalización de la justicia, en gesto o clamor de justicia por una parte y por otra, decisión de justicia.

* Ver Supra. Cáp. IV. 1) Justicia y liberalismo

CAPÍTULO IV: JUSTICIA Y POLÍTICA

*“Si la filosofía tiene que ser
comprometida, es mejor que sea filosofía
política antes que filosofía sobre la política.”*

Michael Walzer

En el capítulo anterior se intentó demostrar la manera en que Lévinas, al tratar el tema de la justicia, no sólo tiene a la vista la irrupción del tercero, sino que a su vez, la justicia -en tanto *cuestión*- pide acogida, ya desde el descentramiento de la relación cara a cara, “el gemido de la entraña”, según se señaló.

Ahora bien, este despliegue de la cuestión de la justicia desde este origen olvidado, sin duda que enquistado en la relación ética o cara a cara, trastoca en el plano de lo práctico tanto a las políticas fundadas en una moral autónoma, como a su vez a las políticas fundadas en una idea de colectivo. ¿De qué modo se compatibiliza el sujeto separado radicalmente y a su vez afectado por el Otro, en el plano de la justicia? Ya se vio -sobre este respecto- el rol que la libertad juega en el pensamiento levinasiano^{*}: En efecto, al tratarse de la libertad, Lévinas piensa en una libertad justificada, libertad investida por la presencia del Otro. Esta presencia no es -según se pudiere pensar en un esquema

^{*} Ver Cap. III, 2) “Justicia y libertad”.

hobessiano- la negación pura de mis poderes. Más profundo que ello, el Otro es quien justifica mis poderes, **“la separación radical que impide la reconstitución de la totalidad, y a la que se aspira en la trascendencia, no puede renunciar al egoísmo de su existencia; pero el hecho mismo de encontrarse en un discurso, consiste en reconocer al otro un *derecho* sobre ese egoísmo y así en justificarse”**¹⁴¹. La separación atea es tensionada por la presencia del Otro, pre-esencia, anterioridad constituyente de la libertad del mismo.

La cuestión es preguntarse por el modo en que es susceptible de darse esta relación, que Lévinas llama derechamente en TI “relación de socialidad”. ¿Se opone Lévinas a pensar una comunidad, en tanto ésta deviene violencia a la relación ética?

Cabe hacer presente, desde ya -como se podría pensar en un esquema simplificado de liberalismo y comunitarismo-, que la preponderancia de la comunidad por sobre el individuo o del individuo por sobre la comunidad, son por supuesto cuestiones que Lévinas jamás pierde de vista. A mi juicio, lo relevante y a la vez de suyo complejo, es el hecho que Lévinas no intenta hacer preponderante una sobre la otra, **“el cara- a -cara, a la vez, anuncia una sociedad y permite mantener un yo separado”**¹⁴², sino que entrama ambas, al pensar una ética “*gesta de únicos*”, a la cual el lenguaje, primer gesto de la gesta ética, le resulta

¹⁴¹ EL. TI. Pág. 64. La primera cursiva es mía, la segunda del autor.

¹⁴² EL. TI. Pág. 91

fundamental. En el cara a cara se trata de rostros que “se” hablan, que si bien pretenden disimular el secreto de su indignidad, no pueden sustraerse a la manifestación del rostro, **“hablar es volver el mundo común, crear lazos comunes. El lenguaje no se refiere a la generalidad de los conceptos, sino que echa las bases de una posesión en común”**¹⁴³. La comunidad a partir de libertades justificadas, en la cual el sí mismo re-conoce y re-anuncia la responsabilidad indeclinable ante el rostro del Otro, parece ser la vía para pensar una política-otra, en la que discurso y pluralismo* a-parecen como instancias claves para su desarrollo.

La tarea de este capítulo consiste, entonces, en preguntarse si es posible pre-sentarse una solución a este dilema. Esto es, si la política puede pensarse a partir de la justicia más allá de lo comunitario, pensado ya sea sólo como el resultado de libertades autónomas previamente pre-constituidas; ya sea como una comunidad que precede a los sujetos que en ella aparecen. ¿Es la comunidad de lo político en Lévinas una búsqueda del Bien más allá de un *nómos* o un *Physis*?

En Lévinas no existe regla alguna de contenido que permita preferir una posibilidad por sobre la otra, en tanto -ante el trasfondo de la infinitud del Otro- las finitudes “libertad” y “comunidad” serían igualmente (in) significantes y (no) preponderantes. Pero esto no

¹⁴³ EL. TI. Pág. 99.

* Ver Cap. III. 1) Justicia y verdad.

significa que Lévinas deseche, como de menor importancia, el tema de lo político. En efecto, para Lévinas no es baladí **“saber si el Estado igualitario y justo en el cual el hombre se realiza –Estado que se trata de instituir y, sobre todo, de mantener- procede de una guerra de todos contra todos o de la irreductible responsabilidad del uno para con todos... No carece de importancia el saberlo para que la guerra no se convierta en instauración de una guerra con buena conciencia”**¹⁴⁴.

Sin embargo, Lévinas piensa la política en TI en términos estrictamente funcionales, como lo que **“tiende al reconocimiento recíproco, es decir a la igualdad: asegura la felicidad. Y la ley política acaba y consagra la lucha por el reconocimiento”**¹⁴⁵. Pero advierte que **“la igualdad entre personas no significa nada por sí misma. Tiene un sentido económico y supone el dinero y ya reposa sobre la justicia -que bien ordenada comienza por el otro-“**¹⁴⁶. Luego, la obra de Lévinas nos anuncia, más allá del modo crítico de pensar la política, la imperiosa necesidad de reformular esta vinculación entre la política y la justicia, pensando -se anticipa- en una política fundada pero a su vez decisoria respecto de la justicia. Entendida ésta en su doble despliegue, según se desarrollo en el capítulo anterior, como instantes de

¹⁴⁴ EL. DOM. Pág.239

¹⁴⁵ EL. TI. Pág.87

¹⁴⁶ EL. TI. Pág. 95.

desmesura en el orden de lo institucional, y a su vez necesidad de decisión.

Entremos ahora a desarrollar la pregunta principal de este capítulo.

1) Justicia y Liberalismo:

La relación entre justicia y política, desde una perspectiva liberal, ha sido reactualizada y puesta en la discusión filosófica actual principalmente a partir de la obra de John Rawls, el cual, al situar a la justicia como la primera virtud de las instituciones (teoría liberal igualitaria), desde una ética normativa deontológica, ha construido una noción de justicia procedimental, que ha renovado la vinculación entre lo político y la justicia, generando a su vez un debate de esta postura que podríamos llamar neo-kantiana, tanto con las escuelas neoliberales como con las vertientes comunitarias o el republicanismo.

Lévinas –obviamente- se encuentra absolutamente al margen de dicha discusión que, por lo demás, se da casi toda en el marco de una filosofía analítica. Sin embargo ¿inhabilita aquello el hecho de que se pueda pensar desde la ética de Lévinas la vinculación aludida entre política y justicia? o, al menos, ¿es posible interrogar a estas teorías desde el pensamiento levinasiano?, ¿es esto último, sólo posible o además es necesario?

En nuestro país, creo que estas cuestiones son absolutamente necesarias, en efecto, si se coincide con el diagnóstico de Ruiz Carlos, quien sostiene que **“en una importante medida, el diseño institucional del Chile de los noventa y sus políticas sociales están aún basadas en las concepciones neoliberales”**¹⁴⁷. Creemos que las políticas públicas del primer lustro del siglo XXI en nuestro país se han –atenuadamente- desplazado hacia las teorías liberales igualitarias como la de Rawls.

Se puede pensar por lo demás, que en algún momento en la obra de Lévinas se podría incluso sentir la tentación de enfocar muchas de sus ideas relativas a la cuestión institucional desde una perspectiva de resistencia del individuo al Estado. Por ejemplo, así parece desprenderse en una expresa crítica a la relación individuo-Estado hegeliana* que plantea Lévinas: **“La relación de un particular con lo infinito equivaldría a la entrada de este particular en la soberanía del Estado..... Pero este final no llega a ahogar la protesta del individuo privado, la apología del ser separado – aunque haya sido tratada de empírica y animal-, del individuo que siente como tiranía el Estado aceptado por su razón, pero**

¹⁴⁷ Ruiz Schneider Carlos, “Notas sobre comunitarismo, republicanismo y neoliberalismo”, en Revista de Derecho Universidad Austral, Pág. 95, Volumen XI, año 2000.

*Antonio Negri y Michael Hardt destacan el hecho que, gracias a Hegel, **“La teoría trascendental de la soberanía moderna, que alcanza así su madurez, crea un nuevo “individuo”, al hacer que la sociedad quede absorbida por el poder....., a medida que se desarrolla la administración, la relación entre Sociedad y el poder, entre la multitud y el Estado soberano, se invierte, de modo tal que ahora el poder y el Estado producen la sociedad”**. En “Imperio” Pág. 88, Edit. Paidós.

que pertenece al destino impersonal en el que no reconoce ya su razón”¹⁴⁸. O, a su vez, podría desprenderse una crítica tardía desde lo comunitario hacia el individualismo metodológico supuesto en las políticas liberales, “Debemos preguntarnos si el liberalismo satisface la dignidad auténtica del sujeto humano. ¿El sujeto alcanza la condición humana antes de asumir la responsabilidad por el otro ser humano en la elección que lo eleva a ese nivel?”¹⁴⁹.

Cómo poder adscribir a Lévinas a alguna de estas corrientes parece ser una cuestión imposible, dada la aparente ambigüedad en que, sobre este punto, se muestra su obra. Sin embargo, en algunos escritos anexos, no en sus dos grandes tratados TI y DOM, parece deslizarse la opinión de Lévinas al respecto. Así por ejemplo, en una entrevista publicada en 1987, asevera: **“Tal es el problema de un nuevo orden, para lo que hacen falta instituciones y política, todo el armazón del Estado. Pero de un Estado *liberal*: siempre preocupado por su retraso en la obediencia al rostro del otro”¹⁵⁰**. Esta parece ser una cuestión clave, ¿Cuál es el origen de este retraso? El Estado siempre llega tarde, la huella ya ha pasado, luego no se trata de pensar sólo en un Estado liberal, sino a su vez

¹⁴⁸ EL. TI. Pág.210.

¹⁴⁹ EL. “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, Post Scriptum, Pág. 24. Edit. F.C.E. Llamamos tardía a la crítica ya que es incluida solo en la edición norteamericana de 1990. En cambio el texto original es de 1934.

¹⁵⁰ EL. EN. Pág. 250-251.

de saber que este Estado no es nunca suficiente para satisfacer la demanda de la exigencia ética que viene dada por el rostro del Otro. El Estado liberal, pensado por Lévinas, sería bajo esos respectos una reformulación de alguno de los supuestos básicos con los que comúnmente se piensa al liberalismo. Ahora, a mi juicio, la reformulación levinasiana, o que, para ser más preciso a partir de Lévinas se puede plantear, tiene que ver con la posición de la subjetividad dentro de la arquitectura institucional. Desde ya, las nociones de sujeto, bien, y –consecuencialmente- las de institucionalidad y Estado, son seriamente fracturadas por el pensamiento levinasiano. Un Estado liberal, que -creo- Lévinas piensa capaz de ponerse a sí mismo en cuestión, esto es –agregaría- un Estado cuestionado en todo evento humano y a su vez, puesto en todo actuación en cuestión. Así, por principio, en Lévinas no puede pensarse ni aceptarse la cuestión de la política separada de la ética, ¿Qué diferencias se tramarían entre este modo *de otro modo* de comprender un Estado liberal y el modo pensado por John Rawls?

Se verán por tanto, algunas características claves de la obra de Rawls, pensando ponerlas en cuestión, a partir de las claves de la subjetividad levinasiana. Intentare, mostrar las fracturas que el pensar levinasiano plantea al Estado liberal.

John Rawls es parte de la tradición política del liberalismo, perteneciendo a la corriente liberal -que en Estados Unidos es conocida como “liberal igualitaria”, por oposición a los liberales conservadores-. En nuestro país, estos últimos serían identificables como neo liberales. Hecha esta aclaración, señalaré que Rawls nos plantea una teoría de la justicia cuyo norte principal es el desarrollo de las categorías políticas necesarias para la construcción de un orden social justo. “*Justice is a Fairness*”. Ahora, dicha noción de justicia, en el caso del norteamericano, no debe entenderse como una sinonimia de algún ideal de bien trans-terrenal o místico, sino específicamente como justicia de las instituciones:

“La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento.”¹⁵¹

Aclaremos, además, que Rawls no pretende, por medio de sus desarrollos teóricos, resolver casos particulares, sino más bien establecer criterios aplicables a la orgánica social a partir del paradigma contractualista. En el caso de Rawls, más específicamente del paradigma ‘contractual hipotético’, en que existe el supuesto de la igualdad moral de los sujetos, y el de la consideración imparcial de los intereses de cada uno, en

¹⁵¹ Rawls John, Teoría de la Justicia, Pág. 17, Fondo de Cultura Económica.

consecuencia al hecho que se consideren imparcialmente los intereses de cada uno:

“Acuerdo que firmaríamos bajo ciertas condiciones ideales, y en el cual se respeta nuestro carácter de seres libres e iguales.”

152

Esta construcción de una noción de justicia, que la doctrina ha identificado con las ideas del liberalismo, reposa sobre ciertos supuestos metodológicos claves, ha saber:

a) En Rawls el sujeto político necesario para el desarrollo de su teoría será un sujeto libre, racional, auto interesado y en posición de igualdad, de modo que la libertad se da a sí misma la regla de universalización de sus propias máximas de acción. Como se puede ver, se trata nada más que del clásico sujeto político decimonónico, que no sólo tiene su origen en el humanismo de Kant, sino que también se puede rastrear -si bien no es el caso de Rawls- hasta el canibalismo de Hobbes. **“El paradigma es, aquí, la ética del individualismo posesivo que cristaliza en la época moderna. No sólo en Hobbes y su progenie, donde la posesividad es la raíz de la agresividad como lucha por el poder como poder de acumular valor, económico y simbólico (gloria), sino en Kant y la suya, donde la ética se articula en torno a la posesividad como autposesividad, autonomía.”**¹⁵³.

¹⁵² Gargarella Roberto, Las Teorías de la Justicia después de Rawls, Pág. 31, Paidós.

¹⁵³ Bello Reguera Gabriel, “Ética contra la ética, derechos humanos y derechos de los Otros”, en “Libro de huellas”, Op. Cit. Pág. 91.

Estos son los “supuestos morales” a partir de los cuales, en el movimiento clásico del contractualismo, se pasa desde el principio de la moralidad autónoma al contrato social, en el que se renuncia a esa libertad racional, para recobrar con seguridad la libertad razonable. Pero en ambos casos –libertad racional y razonable- aún lo político sigue preso de la lógica de la apropiación, **“humanidad que, en lugar de definirse por su vulnerabilidad más pasiva que toda pasividad, por su deuda hacia el otro, se definiese por su satisfacción, por sus bienes, por sus recibos”**¹⁵⁴. Humanismo universal, en que se desconoce el discurso de la donación que se plantea en el humanismo Levinasiano, **“Humanismo que se preocupa más del hambre y la miseria de los otros que de resguardar la propiedad, la libertad y la dignidad de la misma subjetividad”**¹⁵⁵.

Lo que cabe preguntarse es si esta noción de sujeto político pensada por el liberalismo y de la cual Rawls parece ser su autor cumbre, pasaría el examen del sujeto -me atrevo a llamar- “justo levinasiano”. Claramente no, ya que las diferencias a mi juicio saltan a la vista. Así, para Lévinas la noción de un sujeto moralmente autónomo ya se encuentra en clara tensión* con la

¹⁵⁴ EL. HEH, Pág. 134, nota al margen 9.

¹⁵⁵ Guillot Daniel, en prólogo del traductor a “El humanismo del Otro Hombre”, EL, Op. Cit. Pág. 5

* Ver cap. III.2) “Justicia y libertad”.

posibilidad de pensar la heteronomía radical develada en la presencia del rostro. En efecto, el sujeto desinteresado levinasiano difiere absolutamente de este sujeto político autónomo, diferencia que, como se sabe, no es una indiferencia, ¡es una alteridad radical! Ella no está suficientemente resguardada por el procedimiento kantiano, en tanto el sujeto de la moral kantiana, sólo después de dictarse su imperativo práctico, (autonomía, momento de dignidad), es capaz de reconocer al Otro como capaz de dictarse un imperativo similar (momento de reconocer la igualdad en dignidad del Otro respecto del sí mismo), Otro que, en consecuencia, es pensado digno porque se me asimila, ¡porque también a su vez es autónomo! Así, en el liberalismo, el camino parece ser de la libertad a la dignidad y de la dignidad a la igualdad por vía consecuencial. En cambio, en la moral levinasiana el camino – según se vio- parece ser de la indignidad “*conciencia moral*”, a la justicia, y de ésta a la libertad* .

b) Ahora bien, para el desarrollo de la justicia procedimental, Rawls aplicará la ya célebre suspensión de la realidad y el presupuesto de la “posición original”, a partir del cual se supone que estos individuos racionales y auto interesados intentan elegir los principios que organicen lo social. Principios que deben tener el carácter de generales, universales y finales. Pero suponer que en

* Ver Cap. III.

la elección de dichos principios, los sujetos se encuentran sometidos al “velo de la ignorancia”, es un supuesto metodológico. Este velo, bajo el cual obviamente no hay rostros, “*nadie ve a nadie*”, supone que para poder limitar los poderes de estos sujetos sólo interesados en la persistencia de su ser, es necesario someterlos a un “velo de ignorancia”. Este es el supuesto epistémico que, asimilándose a la representación clásica de Themis, no puede jamás tener “*a visage*” al Otro, ya que si los individuos son pensados como autointeresados, claramente no reconocen dentro de sus Inter.-eses, los intereses de los otros. No hay -si se me permite el neologismo - un heterointerés*. En Rawls hay un desinterés por el Otro, según anota Sandel, pero ese desinterés se funda en el supuesto que todo interés sólo puede ser el de “*un*” sujeto, así **“la noción del “yo” como el sujeto de la posesión puede ubicarse en el supuesto del desinterés mutuo. Este supuesto se parece superficialmente a un presupuesto psicológico -estipula que las partes no tienen interés en los intereses de los demás- pero dada su ubicación dentro de la posición original funciona sin embargo como un supuesto epistemológico, un supuesto sobre las formas de autoconocimiento de las que somos capaces”**¹⁵⁶. Pero ¿es que acaso en lo político, entendido como la necesidad de medida, no

* Utilizo el neologismo, con la finalidad de invertir positivamente el desinterés del que habla Lévinas, esa inversión positiva permite -a mi juicio- extender en esta palabra-significancia, tanto el interés del Otro como del tercero.

¹⁵⁶ Sandel Michael, “El liberalismo y los límites de la justicia”, Pág. 77. Edit. Gedisa.

hay capacidad para atender el interés del Otro por el sí mismo?, ¿es imposible un heterointerés? Heterointerés que pone en juego la cuestión de la elección, ¿Quién pasa primero?, cuestión de responsabilidad, **“siempre he creído que la elección no es en absoluto un privilegio; es la característica fundamental de la persona humana en cuanto moralmente responsable. La responsabilidad es individuación, es un principio de individuación”**¹⁵⁷.

En el caso del pensamiento de levinasiano, creo que existe esta posibilidad de elección, en tanto como ya se vio, todo conocer, aún el del interés del Otro y del tercero, ya se da dentro de un discurso –la verdad surge del discurso* - al que somos convocados por la Otredad. Hay en Lévinas un deber de escucha en un discurso, *“responsabilidad”*, *“heme aquí”*, que fija la posición del sujeto tornando ineludible la conminación a dar respuesta y una respuesta justa, por ese interés ajeno: **“La justicia consiste en hacer de nuevo posible la expresión en la que, en la no-reciprocidad, la persona se presenta como única. La justicia es derecho a la palabra”**¹⁵⁸. Pero ese derecho a la palabra que nos plantea Lévinas, NO es *“mi”* derecho, es el derecho del Otro, **“el**

¹⁵⁷ EL. EN. Pág.134.

* Ver Cap. III. 1) “Justicia y verdad”.

¹⁵⁸ EL. TI. Pág. 302.

principio de todo derecho se encuentra en el derecho original de otro hombre”¹⁵⁹.

Bajo ésta perspectiva, claramente el desinterés* rawlsiano no es “debido al Otro” como en Lévinas, sino que desinterés “del Otro”, como en un reverso de la medalla del interés. No es el desinterés por la justicia del que nos habla Lévinas y que vendría a subvertir la posición del sujeto político clásico como “*Inter hominne esse*”. **“Esta inversión humana del en-sí y del para sí, del “cada cual para si mismo” en un yo ético, en la prioridad del para-otro, esta sustitución del para-sí de la obstinación ontológica por un yo que en tal caso es sin duda único, pero único por su elección de una responsabilidad respecto de otro hombre”¹⁶⁰.**

Ahora bien, en este velo de la ignorancia que nos plantea Rawls se tiene por objeto eliminar en la elección de estos sujetos, que ya podríamos anticipar a llamar “ideales”, todas las alternativas que afectarían sus particularidades, ¡sujetos descarnados!, por lo que sólo pueden elegir principios en base a consideraciones generales, **“Status quo inicial apropiado que asegura que los acuerdos fundamentales alcanzados en él sean imparciales.”¹⁶¹**

¹⁵⁹ EL. “La ética”, en “El sujeto europeo”, Op. Cit. Pág. 8.

* Ver Cap. III. 2) “Justicia y libertad”.

¹⁶⁰ EL. EN. Pág. 250.

¹⁶¹ Rawls, *Ibíd.*, nota 11, Pág. 29.

En suma, en la posición original, ninguno de los sujetos ideales conoce su lugar en la sociedad, ni su clase, ni status, ni fortuna tanto material como en la distribución de talentos, fuerza, inteligencia. Ni aun su concepción particular de bien. ¿Pero es que acaso puede pensarse la justicia a partir de sujetos ideales?, ¿dónde queda la contingencia?, ¿no está propiamente radicada aquí la política?

Este aspecto, que se puede distinguir como muy kantiano, señalaría en la obra de Rawls una intención de desvincular los principios de justicia de aquello que pudiere ser meramente contingente en el sujeto político:

“Los principios de sus acciones no dependen de contingencias naturales o sociales, ni reflejan tampoco la disposición de las particularidades de sus planes de vida o de las aspiraciones que los motivan. Actuando a partir de estos principios, las personas expresan su naturaleza de seres libres y racionales sujetas a las condiciones generales de la vida humana”¹⁶². Según señala Kymlicka, la posición original “no es una expresión de una teoría de identidad personal. Es un test intuitivo de equidad”¹⁶³.

¹⁶² Rawls. *Ibíd.*, nota 11. Pág. 237.

¹⁶³ Kymlicka, citado por Gargarella Roberto, *op. cit.* Nota 11, Pág. 37.

Ahora bien, contra este liberalismo, claramente podemos pensar que en la obra de Lévinas la realidad no puede separarse de la justicia*, ni cerrarse en una función de “justificación” racional y universal de la “socialidad”, **“no tiene la jerarquía de un resultado, sino que se cumple como movimiento y vida, consiste en dirigir a su libertad una exigencia infinita, en tener para su libertad una no indulgencia radical. La libertad no se justifica con la conciencia de la certidumbre, sino con la exigencia frente a sí, en el sobrepasar toda buena conciencia”**¹⁶⁴. Aplazamiento perpetuo de la hora de la traición dirá Lévinas. La moral consiste en saber que la libertad NO está nunca suficientemente asegurada por un procedimiento, sino en saber que la libertad está en todo instante -“*al infinito*”-, puesta en cuestión, desde la *pre-esencia* del rostro del Otro, no desde un universal, sino en la miseria del rostro del hombre, rostro desde “el” cual me mira la humanidad toda. Está exigencia infinita me *anuncia* que el psiquismo ya instituido, a su vez, “*es*” también juzgado, **“Socialidad primera: la relación personal consiste en el rigor de la justicia que me juzga... Este juicio no me viene, en efecto, de un Neutro”**¹⁶⁵. El yo constantemente cuestionado y hecho cuestión, “sujeto justo levinasiano”, es juzgado en la *expresión* de la relación cara a cara, que como se vio, expresa no sólo

Crítica por lo demás común respecto de la obra de Rawls, en el sentido que no se entiende cómo este pacto bajo el velo de ignorancia puede comprometer a una sociedad histórica.

¹⁶⁴ EL. TI. Pág. 308.

¹⁶⁵ EL. TI. Pág. 308.

al Otro sino al tercero, **“la revelación del tercero, ineluctable en el rostro, no se produce más que a través del rostro”**¹⁶⁶.

Esta libertad *desatada* del sujeto ético levinasiano permite trastocar las concepciones clásicas de libertad asociadas a la autonomía, y de ese modo, trastocar el rol de las instituciones y del Estado. **“La bondad... tiene un principio, un origen, sale de un yo, es subjetiva. No se regula por principios inscritos en la naturaleza de un ser particular que la manifiesta (porque así, aún procedería de la universalidad y no respondería al rostro), ni en los códigos del Estado”**¹⁶⁷.

En Lévinas nunca hay un procedimiento satisfactorio de cierre, no existe la –ya se verá- regla que permitiere saber con certeza cuándo la decisión será justa, ya que involucra no sólo al psiquismo y al Otro, sino también al tercero. Ello debido a que la justicia nunca se cierra sobre el “sí mismo”, no existe la paz del justo. La infinitud de la otredad (Otro y tercero), provoca una inquietud, **“El juicio y la justicia se hacen necesarios cuando aparece un tercero. En el propio nombre de los deberes absolutos para con el prójimo es preciso un cierto abandono de la obligación que el Otro me exige”**¹⁶⁸. Obviamente, abandono que no es una *geforwenheit*, sino

¹⁶⁶ EL. TI. Pág. 309.

¹⁶⁷ EL. TI. Pág. 309.

¹⁶⁸ EL. EN. Pág. 250.

el abandono de tener que elegir, debatirse y vacilar infinitamente entre **“el saber y la responsabilidad”**¹⁶⁹, origen del problema del orden, orden que aplaca el abandono. **“¿Puede esta responsabilidad frente a otro que me hace frente, puede esta respuesta al prójimo ignorar al tercero que también es mi prójimo?”**¹⁷⁰.

c) Por último en Rawls a las nociones de sujetos neutros en “velo de ignorancia”, que sólo reconocen proposiciones generales, debemos agregar un tercer supuesto, también metodológico: Los sujetos *“autointeresados”* se interesarían por bienes primarios, único modo en que se podría saber cuáles son sus criterios de justicia, ya que si no se supone esto, no podría pretenderse que sujetos en velo de ignorancia pudieran decidir sobre lo justo y lo no justo.

¿Pero de qué carácter son estos bienes primarios? En Rawls se distinguen de dos tipos:

- 1) Los naturales: talentos, salud, inteligencia, etc.
- 2) Los bienes sociales primarios. O sea, aquellos distribuidos por las instituciones sociales: oportunidades, riquezas, derechos.

¹⁶⁹ EL. DOM. Pág. 233

¹⁷⁰ EL. EN. Pág. 250.

“La idea principal es que el bien de una persona está determinado por lo que para ella es el plan de vida más racional a largo plazo, en circunstancias razonablemente favorables. Un hombre es feliz en la medida en que logra, más o menos, llevar a cabo este plan. Para decirlo brevemente: el bien es la satisfacción del deseo racional”¹⁷¹.

Pero ¿sólo es posible el bien a partir de la autosatisfacción del interés? ¿el único thelos de la política es la felicidad?

Aquí vemos otra diferencia radical entre un pensamiento como el de Lévinas y el de un clásico liberal. Como se sabe, para Lévinas el bien está pensado a partir de la otredad, “*más allá del ser*”, el bien no es un plan racional y voluntario, **“El Bien no puede hacerse presente ni entrar dentro de la representación. El presente es comienzo de mi libertad, mientras que el Bien no se ofrece a la libertad, sino que me ha elegido antes de que yo elija. Nadie es bueno de modo voluntario”^{172*}**. Esta bondad aportada por la pre-esencia del Otro, a su vez no admite satisfacción, porque lo deseado en Lévinas, “el bien”, no admite satisfacción, **“los deseos que se pueden satisfacer sólo se parecen al deseo metafísico en las decepciones de la**

¹⁷¹ Rawls, *Ibíd.*, nota 11, Págs. 95-96.

¹⁷² EL, DOM., Pág. 55

* Ver Cap. III.3) “Justicia y proximidad”.

satisfacción o en la exasperación de la no-satisfacción del deseo, que constituye la voluptuosidad misma. El Deseo metafísico tiene otra intención: desea más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. Es como la bondad: lo deseado no lo calma, lo profundiza”¹⁷³.

Hasta aquí, ya es clara la diferencia que se puede hallar entre el supuesto epistémico del sujeto político liberal, y el sujeto moral levinasiano. Ahora lo que cabe desarrollar es de qué modo trastoca a la institucionalidad un sujeto como el sujeto levinasiano, que -si lo pensáramos como político- tendría en la constitución de su libertad la articulación de la separación atea, la indignidad originaria, y la justificación de su existencia a partir de la Otredad.

2) Justicia e Institucionalidad:

Preguntémonos ahora por la posibilidad de un diseño institucional de las condiciones de posibilidad de un pensamiento de la justicia como el de Lévinas, y de su articulación con la institucionalidad* en acto, si tal diseño fuese posible ¿qué políticas concretas podrían fundarse a partir de la desmesura de la otredad?. ¿Políticas de

¹⁷³ EL. TI, Pág.58

* La palabra “institucionalidad” se ha pre-ferido a la voz “Estado”, que es la que generalmente utiliza Lévinas, ello por dos razones: primero porque al hablar de institucionalidad se abre la puerta a mayor cantidad de agentes políticos que el Estado, agente políticos en tanto “órganos intermedios” o simplemente sujetos particulares, que pueden cumplir la función de señalar justamente la corrección del olvido del rostro por parte del Estado; y en un segundo sentido, en tanto lo político no necesariamente -y creemos que está es una conclusión necesaria a partir de Lévinas- está asociado a la cuestión del Estado.

desigualdad! Intentemos hacer este análisis a partir de la idea de rostro, de proximidad y del deber infinito que el rostro impone al sí mismo. Esta cuestión no fue realizada por el pensador lituano. Así, salvo algunas claves distribuidas en algunos textos –muchos de ellos más religiosos que filosóficos-, la verdad es que no hay una concepción estructurada sobre este punto. En este sentido podemos compartir la crítica de Guibal al respecto: **“su preocupación casi obsesionada por lo (archi)originario las hace a veces alejarse peligrosamente del espacio mundano y dialógico común, olvidando que no hay responsabilidad sino determinada y concreta –se debe responder por algo- y que solamente libertades finitas y razonables pueden responder de manera sensata”**¹⁷⁴. Entonces, ¿de qué modo pensar la institucionalidad con un diseño justo?

Para responder esta pregunta, creo que resulta clave volver a recuperar lo ya aseverado tanto respecto de la subjetividad moralmente encarnada en Lévinas, como respecto de la posibilidad del doble despliegue de la justicia. En efecto, en tanto la justicia ya ha sido invocada en la presencia del rostro, y a su vez se hace necesaria en la pre-presencia del tercero, el empeño de esta tesis ha sido tratar de mostrar por un lado, en esta desarticulación originaria -que guiaría la búsqueda de la justicia en tanto medida-

¹⁷⁴ Francis Guibal, “Fenomenología, Ontología y metafísica”, Pag. 106. Edit. Fac de Artes U. de Chile.

la justicia más allá de la economía del ser, para de este modo poder idear una justicia económica. Ambas (justicia desmesura - justicia económica) no se pueden separar. Se trata de un doble despliegue que no permite, ni negar el primer momento - que es lo que *normalmente* se hace- ni permanecer en su desmesura. Bajo esa perspectiva hay en la justicia levinasiana, una *redención*, **“justicia que remite a un psiquismo no en tanto que tematización, sino en tanto que diacronía del mismo y del otro en la sensibilidad”**¹⁷⁵. Pero a su vez hay –creo- una *traición* en la justicia, **“El tercero introduce una contradicción dentro del Decir, cuya significación frente al otro marchaba hasta ahora en un sentido único..... Se hace necesaria la justicia, es decir, la comparación, la coexistencia, la contemporaneidad, la reunión, el orden, la tematización, la *visibilidad* de los rostros”**¹⁷⁶.

Así el Estado liberal y la institucionalidad, en que los sujetos políticos están permanentemente requeridos, *“entramados”*, estarían siempre e infinitamente fracturados por el rostro del Otro. Bajo esa perspectiva no se podría pensar que la demanda levinasiana se satisface en una institucionalidad meramente vigilante y conservadora de las garantías del psiquismo, al modo procedimental rawlsiano, institucionalidad para la cual la justicia

¹⁷⁵ EL. DOM. Pág. 129

¹⁷⁶ EL. DOM. Pág. 236

estaría plenamente satisfecha como equidad si las instituciones respetan estos dos principios:

a) **“Cada persona tiene igual derecho a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para todos”.**

b) **“Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: primera, deben relacionarse con puestos y posiciones abiertas para todos en condiciones de plena equidad y de igualdad de oportunidades; y segunda, deben redundar en el mayor beneficio de los miembros menos privilegiados de la sociedad”¹⁷⁷.**

¿Suscribiría Lévinas estos dos principios? Llamaremos al primero “regla de ajuste de libertad”, en ella Rawls prioriza las siguientes libertades : **“libertad de pensamiento y de conciencia; las libertades políticas y la libertad de asociación, así como las libertades que especifican la libertad y la integridad de la persona; y finalmente, los derechos y libertades que protegen las reglas de la ley”¹⁷⁸**. A la segunda de estas reglas, que podría llamarse de “ajuste de igualdad” -más conocida como la hipótesis del chorro- y que consiste en que los aventajados por lotería

¹⁷⁷ Rawls John, “Liberalismo Político”, Pág. 271, Edit. Fondo de Cultura Económica.

¹⁷⁸ Rawls, *Ibíd.*, Nota 37, Pág. 270.

natural (inteligencia, riqueza, talento, posición social), justifican su ventaja en tanto ella forma parte de un esquema que mejora a otros. Creo que Lévinas suscribiría *gozosamente* dichos dos principios, en cuanto estos, son el mínimo posible que permite la constitución del “sí mismo” dentro de la economía general del ser. Así por ejemplo parece señalarlo la siguiente cita **“La justicia no puede tener otro objeto que la igualdad económica. No nace del mero juego de la injusticia, sino que viene de afuera. Pero es ilusión o hipocresía suponer que, al nacer fuera de las relaciones económicas, puede mantenerse en su exterior, en el reino del puro respeto”**¹⁷⁹.

Rawls agregará, sin embargo, a los dos principios enunciados, una regla que resulta imposible de aceptar en una lectura levinasiana del liberalismo. Rawls la llamará “regla lexicográfica de preferencia”, a partir de la cual, ante la necesidad de reglar los conflictos entre los dos principios, le da prioridad al primero sobre el segundo. O sea, los derechos del sí mismo se salvaguardan ante la llamada del desposeído, ¡libertad antes de igualdad! Autoconservación antes que sustitución por el Otro y por el tercero: **“La prioridad de la libertad implica, en la práctica, que una libertad básica puede limitarse o negarse únicamente en favor de una o más libertades básicas diferentes, y nunca,**

¹⁷⁹ EL. EN. Pág. 49.

como ya he dicho, por razones de bien público o de valores perfeccionistas”¹⁸⁰.

Tal “regla lexicográfica de preferencia” es imposible de aceptar desde una lectura levinasiana del liberalismo. Lévinas es sin duda más que un liberal igualitario, ya que en el Estado pensado por él hay una preocupación recurrente por el Otro, **“ello quiere decir de modo concreto y empírico que la justicia no es una legalidad que rige las masas humanas, de la cual se saca una técnica de “equilibrio social” poniendo en armonía fuerzas antagónicas, lo cual sería una justificación del Estado dejado a sus propias necesidades”¹⁸¹**. Así en la justicia que Lévinas nos propone, no es posible olvidar la rectitud del cara a cara que me constituye y constituye el origen y la fractura del Estado, no puedo olvidar la miseria, la pobreza, la piel del Otro y del Tercero.

Necesario resulta preguntarse por el modo de pensar una institucionalidad que pueda rendirse ante esta llamada. Para ello debemos retomar la noción de proximidad que Lévinas desarrolla en DOM. Como se vio ^{*}, la proximidad es una noción que presenta una doble articulación, así -en un primer sentido- proximidad lo es en tanto que enigma, allí la proximidad se desenvuelve entramada

¹⁸⁰ Rawls, *Ibíd.* Nota 37, Págs. 274 y sigs.

¹⁸¹ EL. DOM. Pág.238

* Ver Cap. III.3) “Justicia y Proximidad”.

en la relación con el Otro, **“La proximidad que se hace saber significaría, en tanto que enigma, el alba de una luz en la que se transforma la proximidad sin que el otro, el prójimo se absorba en el tema en el cual se muestra”**¹⁸². Pero el “alba de una luz” anuncia la visibilidad, la medida y, en ese sentido, sin absorber al prójimo absuelve sin disolver al ego de la carga ética que se mostraba única. De este modo la proximidad muestra ya un segundo sentido, cuando en ella no sólo pienso en el Otro sino que el Otro, a su vez, aparece turbado por la presencia del tercero, **“La proximidad adquiere un sentido nuevo en el espacio de la contigüidad. Sin embargo, la pura contigüidad no es una “naturaleza simple”, pues supone ya el pensamiento tematizador, el lugar y el corte de la continuidad del espacio en términos discretos, así como el todo, a partir de la justicia”**¹⁸³.

Parece pues, que el Estado *debe ser* una incesante ayuda en la corrección de la dirección del rostro, pero ¿en qué término afincar esta contigüidad de la proximidad, rostro y tercero? Al parecer el concepto clave en este caso es el de *fraternidad**. En efecto, me parece que la diferencia radical entre el Estado liberal al modo clásico y el Estado liberal levinasiano, se funda en este distinto modo de comprender la socialidad de la humanidad. Si el Otro y

¹⁸² EL. DOM. Pág.235

¹⁸³ EL. DOM. Pág.236

* Debo esta guía a Francois David Sebbah, quien amistosamente –parte en francés, en español y en inglés-, me señaló la huella hacia esta palabra.

los otros -como se vio- me conciernen de golpe^{*}, entonces no existe originariamente una comunidad de género que podría llevar a pensar en una igualdad estrictamente nominal, y que pueda estar garantizada por un procedimiento únicamente en función del respeto al universal. Lo que propiamente ocurre es esta fraternidad o doble despliegue de la proximidad precediendo a la comunidad del género, **“La relación con el rostro en la fraternidad en la que otro aparece a su vez como solidario de todos los otros, constituye el orden social, la referencia de todo diálogo con el tercero por el cual el Nosotros –o la fracción- engloba la posición del cara a cara”**¹⁸⁴. Fraternidad que acusa al sí mismo y a su vez anima a la institucionalidad a estar en permanente acusación sobre los deberes aduados al Otro y al tercero. Positivamente ella consiste en una NO indiferencia, **“¿No hay que reconocer la fraternidad -que figura en la divisa de la República- en esta previa no in-diferencia del uno para el otro, en esta bondad original en la que estaría implantada la libertad y en la que la justicia de los derechos humanos encuentra un alcance y una estabilidad inalterables, mejores que las que garantiza el Estado?”**¹⁸⁵.

Así el Estado liberal y su institucionalidad pasan a constituir un

* Ver Cap. III.1) “Justicia y verdad”.

¹⁸⁴ EL. TI. Pág.287

¹⁸⁵ EL. “Los derechos del Otro Hombre” en “Fuera del sujeto”, Pág. 140. Edit. Caparrós.

Estado permanentemente acusado, y esto significa concretamente que el yo no reenvía su responsabilidad al Estado descargando la suya, sino que es cuestión del yo, *su* responsabilidad individual, estar permanentemente requiriendo a la institucionalidad por medio de la participación en ella y por fuera de ella, exigiéndose exigir a que la institucionalidad señale políticas de desmesura allí donde se hace necesaria la corrección de la totalidad, ¡políticas de desmesura! esto es, políticas que en cada momento en que se hace necesaria la justicia, justicia basada y basal, plasmen y tengan “*a la vista*”, este desfase infinito ante la pre-esencia de la otredad: **“Estado liberal -categoría constitutiva del Estado- que no es en absoluto una posibilidad empírica contingente; un Estado que admite, más allá de sus instituciones, una legitimidad incluso transpolítica de la búsqueda y defensa de los derechos humanos. Un estado que se extiende más allá del Estado. Más allá de la justicia: exigencia imperiosa de todo aquello que debe añadirse a sus necesarios rigores.....que procede de recursos que no son deducibles de y que son irreductibles a las generalidades de una legislación”¹⁸⁶.**

3) Justicia y Humanitarismo:

Lévinas nos habla de “*un estado que se extiende más allá del Estado*”. Ésta frase a mi juicio puede admitir dos sentidos

¹⁸⁶ EL. EN. Pág.251.

diversos. Por un lado podría pensarse que Lévinas al plantear esta posibilidad está pensando en las organizaciones supraestatales como la, en su tiempo, comunidad económica europea -hoy unión europea-. En esa perspectiva, podría leerse ese “*estado más allá del Estado*” en una clave internacionalista, **“Altruismo y responsabilidad de un Estado hacia otro, Responsabilidad plasmada en la distribución de las responsabilidades que comporta la justicia internacional, como la justicia de las leyes internas, pero que regula el derecho original del otro hombre, principio de todo derecho”**¹⁸⁷. Al respecto cabe preguntarse, sobre todo a partir de la experiencia histórica, si aquello es suficiente o si se conformaría una ética de lo humano con vaciar toda la responsabilidad por el otro hombre en la justicia internacional. La reacción estatal suele ser tardía, así -salvo la diplomacia- es muy poco lo que los Estados pueden hacer más allá de una justicia represiva o castigadora. En realidad los estados no pueden prevenir el momento de inhumanidad, ¿cómo entonces pensar una política que busque aplazar este momento de inhumanidad, ínfima diferencia entre el hombre y el no-hombre, una política vigilante respecto del rol de los estados y de los políticos en el tratamiento de las crisis internacionales o simplemente nacionales?. Políticas vigilantes de las que sólo puede hacerse cargo un psiquismo constituido a partir de la exterioridad.

¹⁸⁷ EL. “La ética”, Op. Cit. Pág.8

No hay delegación de responsabilidad posible, por que parece un hecho claro la pérdida de poder interno que han sufrido durante los últimos treinta años los Estados pensados bajo los patrones de soberanía de la modernidad. Una política humanitaria pensada desde Lévinas, no puede venir sino de la protesta consciente de cada uno de los individuos o de la reunión de estos, generalmente por fuera de los bordes del Estado^{*}, ante el atropello del otro.

Pero protestar en el plano de lo político supone actuar^{*}; el punto es entonces, de qué modo articular la acción política en un contexto como el del pensamiento levinasiano, en que lo privilegiado es la pasividad frente al rostro del Otro. ¿Es posible pensar en la acción política sin caer en el olvido del Otro?, ¿es posible una política “profética”, un más allá del Estado en la responsabilidad por el Otro y el tercero, que no se funde en una lógica de poder?. En este sentido, Lévinas escribe: **“Pero la justicia en cuanto tal no puede hacernos olvidar el origen del derecho y la unicidad del otro recubierta a partir de ese instante por la particularidad y la generalidad de lo humano. No puede abandonar esta unidad a la historia política comprometida en el determinismo de los**

^{*} Un caso particularmente esclarecedor, tiene que ver con la reunión de civiles en el Comité Propaz, que bajo el alero de la iglesia católica logro durante los primeros años de la dictadura militar llevar amparo jurídico, medico y afectivo a aquellos que estaban siendo detenidos, torturados o desaparecidos por el terrorismo de Estado que se encontraba vigente. Terrorismo que -como se sabe-, por lo demás, se encontraba absolutamente amparado por la legalidad formal de la institucionalidad. En Chile, los habeas corpus respecto de gente que estaba siendo desaparecida se rechazaban, a más de 700 años de su creación ¡por razones estrictamente formales!

^{*} Actuar, que nos sugiere el plano de la pluralidad de la condición humana, ver Hannah Arendt, “La condición humana”. Edit. Paidós. Ver cap. II, nota 37.

poderes, las razones de Estado y las tentaciones o deformaciones totalitarias. Ella escucha las voces que recuerdan a los juicios de los jueces y de los hombres de Estado el rostro humano disimulado en sus identidades de ciudadanos. Tales serían, quizá, las “voces proféticas””¹⁸⁸.

La respuesta a nuestra pregunta, es pues, afirmativa. Lévinas, sin embargo, al pronunciarse sobre este punto, ha agregado a los dos momentos ya vistos -el de la cuestión de la justicia y el de la decisión de justicia* - un momento posterior a ellos, el momento del más allá de la sanción. Lévinas piensa la posibilidad de aplacar la justicia por la vía de la caridad, entendiendo a ésta como el momento de retorno a la otredad, una vez ya operada la justicia institucional o de la medida. O sea, “*a posteriori*” de la decisión, y así es como expresa: **“En un Estado que se atenga a la ética de que hablo, existe la posibilidad de proteger o interesarse por quien ha sido condenado con rigor, por quién ha sido declarado culpable”¹⁸⁹**. Pero argumentamos ¿la caridad sólo puede pre-sentarse a posteriori de la decisión?. Lévinas sólo piensa en el acusado, en el culpable del cual yo a su vez soy responsable, como le gustaba destacar de “los hermanos Karamazov” de Dostoyevsky. Pero, lo importante sería tratar de rescatar

¹⁸⁸ EL. EN. Pág.228.

* Ver Cáp. III. 3) “Justicia y proximidad”.

¹⁸⁹ EL. “La ética”, Op. Cit. Pág. 14.

nuevamente el momento anterior, el momento del gesto de justicia en tanto acto político, acto que Lévinas asocia a voz profética y que identificaríamos con la *palabra- acción humanitaria*. O sea, la respuesta a partir de la cual el ser humano está constantemente en vigilia respecto de la responsabilidad por el Otro. No basta la pasividad ante el rostro, es claro que la voz profética es una apelación a la responsabilidad individual de cada uno por el Otro, es acción de palabra. Ahora bien, ¿de qué carácter ha de ser esta voz? Como se sabe, el método fenomenológico utilizado por Lévinas permite la búsqueda en el horizonte de lo político de la profecía, a partir **“de que ciertas nociones formales no son plenamente inteligibles más que en un acontecimiento concreto, que parece aún más irracional que ellas, pero en el que se piensa verdaderamente”**¹⁹⁰. Postulamos que esa acción humanitaria existe, y se da en la acción desinteresada de seres humanos por otros seres humanos*, acción en que la caridad no se presenta sólo después de la acción del Estado, sino que, *justamente* asistiendo al Otro, busca arrojar a los Estados a asumir acciones concretas por aquellas víctimas de la violencia política, víctimas - como lo dirá Lévinas en la dedicatoria de DOM- *“del mismo odio del otro hombre”*.

¹⁹⁰ EL. EN. Pág.144

* Estoy pensando concretamente en la acción de ciertos individuos agrupados en colectivos destinados a asistir al Otro en su miseria o dolor, por ejemplo el premio Nóbel de la paz 1999, “Médicos sin fronteras”.

Lo que pretendo es demostrar lo que significa -más allá de todo dicho- la política humanitaria, y para ello será necesario tener a la vista ciertos presupuestos. Así pues, no se puede pensar, en lo concreto, que los conflictos y las guerras sólo sean asunto de Estado, principalmente en nuestra América Latina en que, más aún los conflictos armados, se caracterizan con frecuencia por no ser guerras de nación a nación, sino de guerras que el Estado hace contra los ciudadanos. En estas guerras desatadas, en las humillaciones del *cada día, a cada instante*, es donde se agudiza la necesidad y la obligación de oír la llamada del Otro. Los atentados a la legislación humanitaria, los crímenes de lesa humanidad, nos conciernen a todos y cada uno, y no sólo cuando se cometen en etapas de conflicto armado, sino que más aún, en tiempos de paz o dentro de Estados que creen -a partir de modelos racionales, como el liberal ya analizado- tener asegurada la existencia económica de sus ciudadanos. Aun ahí, en los bordes del burgo subsiste y persiste la acción -casi natural hobbesiana- de la institucionalidad estatal, lógica de la guerra y “*el miedo al otro*”, violando gravemente los derechos humanos, que Lévinas se encarga de llamar del Otro hombre* : **“en lo concreto, los derechos humanos se manifiestan a la conciencia como derecho del otro y del que debo responder. Manifestarse originalmente como derechos del**

* La crítica de Lévinas al enfoque comúnmente kantiano de los derechos humanos, es una cuestión pendiente, más allá del ámbito estrictamente académico, y excede los límites de esta tesis abordarlo.

otro hombre y como deber para un yo, como mis deberes en la fraternidad, he ahí la fenomenología de los derechos humanos”¹⁹¹.

Contra estos atentados a los derechos *de otro* hombre, procede no olvidar la humanidad en peligro, inclusive, peligro de desaparecer como *identidad otra*^{*}, anulación de la diferencia.

Se trata entonces de buscar una política fundada en actos concretos de indignación ciudadana. No basta sentirse incómodo por la imagen televisiva donde se muestra el padecer de otro a kilómetros de distancia, es necesario “activamente” rechazar cualquier vejación activa o pasiva contra la Otredad. Lo humanitario corre bajo esa perspectiva por fuera de los bordes de lo institucional, pero está constantemente requiriendo a esa institucionalidad para que desde ella se promuevan políticas concretas destinadas a salvaguardar la dignidad del otro. Bajo esa perspectiva, lo humanitario no busca sustituir lo estrictamente político^{*}, sino requerir a lo político *ad infinitum*, e insistir en que la responsabilidad política de la institucionalidad no se cierra en los procedimientos. Más allá de estos, la huella siempre aparece

¹⁹¹ EL. “Los derechos humanos y los derechos del otro”. Op. Cit. Pág. 140.

* Hace poco tiempo atrás, falleció la última mujer de la etnia kaweskar, con ella desaparece toda una cultura y quizás uno de los lenguajes más bellos que haya conocido el hombre.

* Estaría tentado de llamarlo policiaco, según la célebre distinción de Jacques Ranciere, entre política y policía. Ver su trabajo “El daño”, mal traducido al español por “El desacuerdo”. Ediciones Nueva Visión.

interpelando, **“sólo puede hablarse de la legitimidad o no legitimidad del Estado a partir de la relación con el Rostro o de mí mismo ante otro. Un Estado en el que la relación interpersonal es imposible, donde está de antemano controlada por el determinismo propio del Estado, es un Estado totalitario”**¹⁹².

Así resulta claro que la legitimidad de los discursos en los que puede devenir una relación ética no son el resultado de una mera legalidad, sino que actúan ante, por y contra esta legalidad, desde un horizonte de humanidad que no se dice en las normas o los procedimientos, ya que tras ellos irrumpe -debe irrumpir, es de un deber de lo que hay que hablar aquí-, el rechazo a toda política pensada como *“distribución de bienes o riqueza”*. **“La igualdad entre personas no significa nada por sí misma. Tiene un sentido económico y supone el dinero y ya reposa sobre la justicia –que bien ordenada comienza por el otro-”**¹⁹³, o el rechazo a las políticas de resolución de conflicto que supongan el olvido de la vulnerabilidad y de la fragilidad del Otro o del tercero que le acompaña en la proximidad*. Así la actuación de una política otra, de una política enmarcada en la moral, es de una simpleza absoluta: Se trata de seres humanos no olvidando el

¹⁹² EL. EN. Pág.131.

¹⁹³ EL. TI Pág.95

* Estoy pensando en la lógica imperial del gobierno estadounidense, o las soluciones que la OTAN dio al conflicto Bosnio-herzegovino-

rostro, o sea en términos positivos, tendiendo la mano a otros seres humanos.

En Lévinas no hay una negación o una rebelión contra la organización estatal, es innegable que en una primera lectura se puede inclusive leer un cierto conservadurismo de su postura, v.gr. **“Un Estado liberal y democrático es algo sumamente importante: es el Estado y la Ley en que triunfan los universales principios griegos, donde triunfa la lógica griega; sin embargo es una Ley que se mejora constantemente, que exige una mejora permanente, que se pone constantemente en tela de juicio”**¹⁹⁴. Pero aquello no obsta a intentar poner en el juego de lo político el desafío levinasiano, o sea, a persistir constantemente en poner en tela de juicio el Estado, la institucionalidad y la ley, a buscar su mejora permanente, y esa puesta en tela de juicio sólo puede venir del psiquismo solicitado en la irremisible responsabilidad *“del uno por el otro”*. Sólo sobre este horizonte ético es posible pensar la política como lo no totalizante. A partir de la ética del rostro, sería posible poner en jaque, constantemente exigir a las instituciones, sin que dicha exigencia signifique la negación y la anarquía, sino que un Estado y una política justa, **“Si, hay un acuerdo posible entre ética y**

¹⁹⁴ EL. “La ética”, Pág.14.

Estado. El Estado justo surgirá de los justos y de los santos más que de la propaganda y la predicación.”¹⁹⁵

¹⁹⁵ EL. EN Pág. 146.

CONCLUSIONES

La posibilidad de dictar conclusiones sobre este trabajo lleva asociada, a su vez, la complejidad que presenta la imposibilidad de dar conclusiones definitivas sobre un pensamiento tan amplio, diverso y metodológicamente ambivalente como el de Lévinas. A estas alturas, la obra de Lévinas es aún un pensamiento en pleno desarrollo, extensivo para los estudiosos de su palabra. En esa línea, este trabajo pretendió adentrarse en un tema de suyo complejo para los comentaristas de la obra de Lévinas. Tomando el camino más árido o a “*contra corriente*”, intentamos aclarar que la interpretación común de la temática de la justicia en Lévinas no es una interpretación adecuada, ya que Lévinas no hace distinción entre un texto y otro, sino que lo que propiamente hay es una *inflexión metodológica* que pasando de un tono a otro, incluye a su vez la cuestión del tercero o de la doble instancia de la proximidad a la cual soy invitado por esta presencia siempre ambivalente del tercero en el rostro del Otro.

Así, si bien se suele coincidir por los comentaristas de su obra, que esta noción fue tomada apresuradamente en TI, como una modalidad de la relación ética, y que fue rápidamente dejada de lado por el propio Lévinas al volver sobre el tema en DOM, caso en el cual reservaría la noción justicia para tratar la cuestión del tercero, creemos haber demostrado que, a lo menos el punto no es pacífico y que esta falta de “*pacificidad*” o “*in-quietud*” del tema de la justicia, y el aparente modo

anfibio de abordar esta temática por Lévinas, no es un defecto fenomenológico, sino que esta inquietud, más aún, nos permitió descubrir que ésta no es sólo una cuestión de relevancia metodológica, ya que Lévinas a partir de ciertas inflexiones y reflexiones sobre este concepto hace patente la necesidad de repensar la justicia, no desde el punto de vista de un mero ideal práctico, sino que desde la contingencia concreta de un discurso que apela irremisiblemente a la responsabilidad por el Otro.

Bajo este requerimiento de la palabra levinasiana se hizo necesario, para lograr dar una analítica convincente de la cuestión de la justicia en Lévinas, pasar previamente por el abordaje de diversos conceptos claves, a saber:

- 1) La posición del psiquismo: Como se pudo ver, el inicio de la cuestión de la ética de la exterioridad no pasa por una preponderancia hiperbólica y metodológica de la cuestión del Otro. A mi juicio, es de la cuestión del yo, aquella de la cual Lévinas con mayor empeño nos habla. Es sólo a partir de un yo constituido monádicamente que es posible el despliegue originario de la moral. Así la afirmación del yo, el despliegue de la posición del ego más allá del “*hay*”, el momento de hipóstasis, fue un paso obligado para abordar la cuestión central de esta tesis referida a la justicia. Se demostró así que el psiquismo hipostasiado es una clave absolutamente necesaria, cuya función en el

pensamiento levinasiano tiene que ver con la posibilidad de constituir un principio de individuación, necesario para un posterior desarrollo por parte de Lévinas de la cuestión de la responsabilidad. Así vimos que esta hipóstasis, que permite al ego arrancar de las fauces de la existencia sin sentido, no opera por “sí misma” como una conversión iluminadora, sino que es necesario que “*alguien pase*”, aquello que Lévinas llamará “la huella”, Otredad que permite -es de un permiso de lo que hay que hablar según se vio- al ego constituido monádicamente desbordarse de sentido, tender hacia lo Otro, más allá de la satisfacción de sus propios intereses o de su existencia económica, desbordarse de *de otro modo que ser*, en *bondad*. Es bajo esta premisa, que se intentó presentar la cuestión de la justicia, mostrar los bordes y desbordes que articulan la noción en estudio, más allá de un pensamiento de la justicia como una cuestión meramente institucional. Esto último, creemos que es una clave lograda por este trabajo. Justicia pensada como una de las articulaciones posibles de la experiencia concreta de la moralidad, experiencia que en un doble despliegue nos señala por un lado de negatividad y por otro de positividad, el “no matarás”, que sólo se hace concreto a partir de esta imposibilidad de afectar el Otro, “negatividad”, y a su vez, de esta posibilidad de “*ser*” y “*sólo*” desde ahí “*ser*” afectado por la *pre*-presencia del rostro, “positividad”.

2) Así, fue necesario entonces abordar la cuestión de la Otredad: El Otro, el enigmático Otro, que me *pro-voca* el deseo de infinito, es aquel respecto del cual se tiende a enfocar los análisis de las temáticas levinasianas por parte de los estudiosos. Creemos, al momento de la conclusión, que aquello constituye propiamente un error metodológico: no es del otro de quien hay que dar cuenta, sino –como se señaló- del “sí mismo” en tanto afectado por la presencia de la humanidad que me mira en el rostro del Otro. Esto significa concretamente, a modo de conclusión metodológica, que más que enfocarse en el Otro, es en la relación ética que el rostro suscita en mí donde se encuentra el punto de quiebre de Lévinas con las morales de la subjetividad. He aquí el desafío, el suscitar del rostro. Relación que –como se desarrolló en capítulo II- se plasma concretamente en el discurso, relación de lenguaje, en que el lenguaje, podemos concluir, no sólo es pensado al modo analítico como acto de habla, sino que más bien es reformulado como donación de sentido dada a partir de la presencia del rostro. Relación en la cual Lévinas nos plantea los términos de la misma, esto es, “*sí mismo*” y Otro se mantienen absueltos de la relación, sin que ello obste a reconocer ahí una obligación, un “a causa de estar atado”, un estar sujeto en la responsabilidad que dicha relación señala.

3) La relación ética: Sabemos, que las tres claves de esta relación –así por lo demás se desarrollaron- son ***Significación***, del Otro que se

sostiene por sí mismo, otro en tanto que Otro; *Enseñanza* de este sostenerse, palabra, donación de sentido; y *Justicia*, en tanto ésta autoriza a presentarse libre y verazmente en un discurso. La justicia justificando la verdad. Como se señaló, la justicia operando en una relación de hombre a hombre, pensada más allá “*al infinito*” y más acá “*en la sensibilidad*”, que en una relación de Estado a hombre. No como una relación sinóptica o panóptica, en que la relación totalizante –Estado a sujeto o de sujetos por intermedio del Estado- permitiría dar cuenta de ella. En la relación de justicia levinasiana, pudimos mostrar que es irrelevante si se puede dar cuenta o no de la relación, ya que a partir de la presencia del rostro -ante Otro- es ante “*quién*” *debo* dar cuenta de la relación. Es del Otro de quien respondo, Otro, respecto del cual –un muy realista Lévinas nos advierte- no se puede dejar de oír resonar la llamada que nos recuerda que, donde existe la posibilidad de una relación ética, también existe la posibilidad de la guerra y la negación, relación de sujeto a objeto, violencia. Luego Lévinas no descarta a Hobbes, sino que sabe que Hobbes está ahí, contingentemente anclado en la fundamentación de las instituciones. Bajo esta perspectiva es que la cuestión de la justicia se torna fundamental y en arista clave dentro del pensamiento de Lévinas, si la justicia es pensada “más allá de la economía del ser”, aquello significa una deconstrucción radical del modo de constituirse el psiquismo. Si la justicia precede a la libertad y a la verdad en la arquitectura levinasiana, eso supone que la constitución del sujeto levinasiano

presenta una bipolaridad que no *le* confunde sino que *le* profundiza, en tanto *junto*, “*yuxtapuesto*” o en “*justa posición*” a la conciencia intencional, irrumpe la conciencia moral, en el plano de lo que se conoce como la síntesis pasiva de la conciencia intencional. Así Lévinas nos plantea una epoje de la epoje fenomenológica. Esta epoje propuesta por Lévinas nos señala sobre este punto la necesidad de no olvidar la existencia concreta del hombre en la relación con otros Hombres. Relación de la cual se es rehén, en tanto estoy siempre y a cada instante conminado a dar respuesta del contenido siempre inacabado de la relación. Creemos haber mostrado que Lévinas plantea que esta presencia que irrumpe “es” la constitución misma de la responsabilidad por el Otro o “Heme aquí”. Instante de individuación heterónoma, según se expuso.

- 4) La justicia: El desarrollo específico de la cuestión de la justicia en el trabajo realizado apuntó a la posibilidad de demostrar que la noción de justicia en Lévinas juega un rol preponderante tanto en la instancia de la cuestión de la justicia, que yo llamaría “apelación fenomenológica trascendental a responder por el Otro y los otros”, así como en la instancia de la decisión de justicia, cuestión de elección en un plano de medida, momento en que se permite la elección, pero momento de elección o libertad en que Lévinas plantea que es imposible no pensarla asociada a la justificación de ella. Ahora, creo haber logrado proponer que dichas instancias no son antagónicas, sino

que atraviesan toda la asimetría de la relación ética, en tanto ésta sea pensada como proximidad. Proximidad respecto de la cual Lévinas nos señala que, a su vez, también presenta este doble despliegue de significados, ya que en su ambivalencia sirve de bisagra en el despliegue de la relación de rostro. Ya que ello supone, por un lado la proximidad cara a cara con el Otro y, adjunta a ella, la proximidad del rostro en el cual me miran los ojos de la humanidad, necesidad de medida. Pero esto último, no autoriza a olvidar la cuestión de la justicia, ¿Quién pasa primero? Ahora, el modo de hacer frente a ese potencial olvido nos condujo al concepto de fraternidad, de la manera particular en que este es pensado por Lévinas, para el cual la fraternidad “plano de lo político”, cuestión de la república, tiene que ver con la no-indiferencia implantada en la relación ética, fraternidad que -bajo esa perspectiva- requiere no olvidar la asimetría originaria bajo la cual se constituye la comunidad humana. Comunidad en la cual la tensión de la diferencia es salvada por el respeto de dicha diferencia, dado por la no-indiferencia a la palabra del Otro, *pluralidad originaria* de una multiplicidad inabarcable de discursos.

- 5) Política: Una de las cuestiones que se suele objetar al pensamiento de la ética radical levinasiana tiene que ver con la aparente imposibilidad práctica de llevarla a cabo. El desprecio de la política como la lucha por el reconocimiento de mi existencia económica por Lévinas, y por otro lado la imperiosa necesidad de medida o igualdad que dentro de

su propio sistema presenta la presencia del tercero, plantean un nudo teórico que, por un lado, no fue suficientemente desarrollado por el propio Lévinas, **“No tengo conocimiento de los aspectos más o menos técnicos de la vida y el devenir de la judicatura”**¹⁹⁶. Pero a su vez, por otro lado, no puede olvidarse, al momento de tener que realmente y en lo concreto adoptar una decisión de justicia. Ya lo sabemos, la decisión no está en justicia suficientemente asegurada por un procedimiento abstracto al estilo del analizado de Rawls, pero tampoco existe una regla de oro que permita, casi como una varita mágica, saber con toda certeza si es posible la justicia. Es a esta imposibilidad posible hacia donde -creo que se demuestra en esta tesis-, se intentó apuntar los análisis de la obra ética de Lévinas. Como lo señala Miguel Abensour, se trata de **“l'urgence à débiser Lévinas... En l'occurrence, cette simplification outrancière se traduit par la thèse du « tout éthique », selon laquelle tout tiendrait radicalement à l'éthique”**¹⁹⁷. Bajo este requerimiento, la urgencia de no reconducir la concreta presencia del otro y del tercero a una cuestión meramente de juego metafísico de salón, pasa necesariamente por una apelación a políticas que se denominaron en esta tesis “humanitarias”, y a partir de las cuales se intentó demostrar, siguiendo el método de Lévinas, cuales serían las condiciones

¹⁹⁶ EL.EN. Pág.253

¹⁹⁷ Abensour Miguel, “Le contra Hobbes d'Emmanuel Lévinas. *Difficile Justice : Dans la trace d'Emmanuel Lévinas*. Pág. 120, Albin Michel. Traducción: “la urgencia de destrivualizar a Lévinas (...) En este caso, esta simplificación exagerada se traduce por la tesis del "todo ético" según la cual todo tendería radicalmente a lo ético”

concretas para poder desarrollar una política basada en el rostro. Políticas que se fundan en la ambivalencia de la proximidad, que trae a su vez asociada la imposibilidad de olvidar, tanto en el análisis metodológico como en lo práctico, la instancia de la justicia más allá de la economía del ser.

BIBLIOGRAFÍA

- E. Lévinas

- *Cuatro Lecturas Talmúdicas*, Riopiedras, Barcelona, 1996.
- *Cahier de L'Herne: Emmanuel Lévinas*. Ed. Del'Herne, 1991
- *De Dios que Viene a la Idea*, Caparrós, Madrid, 1995.
- *De la Existencia al Existente*, Arena Libros, Madrid, 2000.
- *De lo Sagrado a lo Santo. Cinco Lecturas Talmúdicas*, Riopiedras, Barcelona, 1997
- *De Otro Modo que Ser, o Más Allá de la Esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987
- *Difícil Libertad*, Caparrós, Madrid 2004.
- *Dios, la Muerte y el Tiempo*, Cátedra, Madrid, 1994
- *El Tiempo y el Otro*, Piados, Barcelona, 1993.
- *Ética e Infinito*, Edit. La Balsa de la Medusa, Madrid, 2000
- *Fuera del Sujeto*, Caparrós, Madrid, 1997
- *Humanismo del Otro Hombre*, Caparrós, Madrid, 1993
- *La Realidad y su Sombra. Libertad y Mandato, Trascendencia y Altura*, Trotta, Madrid, 2001
- *Entre Nosotros*, Pre-textos, Valencia, 1993
- *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la Exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1977

Sobre Emmanuel Lévinas:

Libros:

- Derrida, J., *Adiós a Emmanuel Lévinas*, Trotta, Madrid, 1998.
- Guibal Francis, *Fenomenología, Ontología y Metafísica*, Teha, Santiago, 2005
- Chaliel Catherine, *Por una Moral más allá del Saber. Kant y Lévinas*, Caparrós, Madrid, 2002.
- Ricoeur, Paul, *De Otro Modo, Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Lévinas*, Rubí, Barcelona: Anthropos, 1999

Obras Colectivas:

- *L'Herne – Emmanuel Lévinas*, París, L'Herne, 1991
- *El Sujeto europeo*, Edit. Pablo Iglesias, Madrid 1990.
- *Un Compromiso con la Otredad Pensamiento Etico de la Intersubjetividad*, Lévinas, Emmanuel, de Revista Anthropos N°176, 1998.
- *Un libro de Huellas*, Trotta, Madrid 2004.

Artículos:

- Derrida, J., *Violencia y Metafísica en La Escritura y la Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.

- Lyotard, J-F., *Lévinas*, en *La diferencia*, Gedisa, Barcelona, 1999,
- Abensour, Miguel, *L'Etat de la justice*, Dossier del Magazine Literaire, Paris, 2003, pp. 54-57

Otros Textos :

- Heidegger Martin, *Ser y Tiempo*, Universitaria, Santiago, 1997.
- Descartes René, *Meditaciones Metafisicas*, Panamericana, Bogotá, 1997.
- Ricoeur Paul, *Lo Justo*, Jurídica, Santiago, 1997.
- Ricoeur Paul, *Del texto a la acción*, Fondo de Cultura económica, México, 2001.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan (I-II)*, Altaya, Madrid, 1997.
- Foucault, Michel, *Estética, Etica y Hermeneútica, Obras Esenciales, volumen 3*, Paidos, Barcelona, 1999.
- Foucault Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Mexico, 1986.
- Derrida Jacques, *Fuerza de ley*, Tecnos, Madrid 2002.
- Rawls John, *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- Rawls John, *Liberalismo Político*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- Gargarella Roberto, *Las teorías de la justicia después de John Rawls*, Paidos, Buenos Aires, 1999.

- Schuhmann Karl, *Teoría Husserliana del Estado*, Almagesto, Buenos Aires, 1994.
- Husserl Edmund, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- Husserl Edmund, *Fenomenología de la Conciencia del Tiempo Inmanente*, Nova, Buenos Aires, 1962.
- Husserl Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, Fondo Cultura Económica, México, 1985.
- Arendt Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Hardt Michael y Negri Antonio, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2002.