

Virgen y los santos, un encuentro de amor e intimidad lleno de familiaridad, calidez y cercanía, pero abierto al mismo tiempo a los demás. Pero a su vez también puede decirse que nuestro pueblo, al cultivar sus relaciones con el prójimo presente en sus vinculaciones familiares, vecinales y comunitarias, las vive de tal modo que en ese encuentro también encuentra a Dios, fuente de todo amor.

Entonces, ¿dónde encontrar y cómo llamar a esta mística propia de nuestros pueblos latinoamericanos? Nos basta un solo testimonio para mostrarla en acción. Elegimos el de Guadalupe por estar al inicio mismo de la evangelización americana. Allí se narra cómo un humilde indiecito, Juan Diego, recibe de la Virgen la misión de interceder frente al Obispo Zumárraga para que en el Tepeyac se construya un templo en el cual su Hijo pudiera curar y consolar a todos los hijos de la tierra de sus heridas y tribulaciones. Guadalupe se convertirá con el tiempo en un acontecimiento de innumerables consecuencias pastorales, pero al mismo tiempo en un símbolo que nos habla muy en lo profundo de la nueva mística que animará a estos pueblos.

Y esta mística tiene que ver con la vida misma que ellos llevan en su largo peregrinar llenos de pruebas, sufrimientos y pesares, pero también con el inmenso gozo de sentirse confortados y consolados no sólo por la Madre, sino también por su Hijo, que padeció como ellos el Misterio de la Cruz. Esta mística nutrida en el *Misterio pascual de la muerte y resurrección de Cristo* es un signo de vida para el peregrinar de estos pueblos, que se sienten acompañados y conducidos por Dios para calmar su sed y llevados de acontecimiento en acontecimiento, de encuentro en encuentro, hasta llegar al Santuario del Cielo, donde se celebrará el encuentro final. Por eso a esta mística de nuestro pueblo la podemos llamar con todo derecho "mística pascual" ya que ella apunta a celebrar la vida que triunfa de la muerte, en íntima unión con Cristo que sigue muriendo y resucitando en su pueblo. Esta mística está centrada en la vida misma que surge del Misterio pascual de Cristo como don, pero que al mismo tiempo tiene en nuestros pueblos un enraizamiento cósmico, corporal, vital, afectivo, comunicativo, unitivo, y es al mismo tiempo un compromiso por la vida, por su Reino y su Justicia⁷⁵.

Como un día en Puebla fue reconocida la "religiosidad popular" como una valiosa característica de nuestros pueblos latinoamericanos, llega la hora y ya estamos en ella, de que la Iglesia de América Latina reconozca también a esta "mística popular" como a uno de los legados espirituales más ricos que constituyen a nuestros pueblos. Este reconocimiento, así lo esperamos, abrirá e impulsará nuevos cauces y perspectivas pastorales para bien de toda la Iglesia como Pueblo de Dios.

⁷⁵ Cfr. J.Sobrino, "La utopía de los pobres y el Reino de Dios", Revista CLAS, 51 (2002), pp.546-572.

Lenguaje y trascendencia en Lévinas

por Gisela Eleonora Suazo
Ungs

Introducción

En la introducción a *Totalidad e Infinito*, Emmanuel Lévinas plantea ya, con claridad y agudeza, sólidas críticas a la tradición filosófica, a la que acusa de nutrir de totalitarismo y de reduccionismo la cultura política occidental. La fuerza de los argumentos ontológicos, que históricamente se extienden desde Parménides hasta Heidegger, con el ánimo de dar cuenta de la universalidad que envuelve y define la multiplicidad óptica, ha sido útil para la formación de ideologías y estructuras políticas violentas que desconocen, bajo el signo de lo "inauténtico" la manifestación de los diferentes.

La filosofía, bajo la forma de ontología, hizo propia la tarea de aprehender la estructura inteligible de todos los seres; es decir, de hacerlos transparentes al entendimiento. Su búsqueda se orientó hacia el "ser sin el espesor del ente" donado por la luz de la conciencia en la que los entes brillan en su inteligibilidad. En este sentido, el ente recibe su verdad por el significado que le concede la razón a través de una denominación universal que Lévinas llama "término neutro", "concepto pensado" o "pensamiento general". En la generalidad del concepto se diluye el misterio de lo individual, lo particular.

En este sentido, cabe mencionar la existencia de algunas experiencias filosóficas latinoamericanas que, inspiradas en los aportes críticos de Lévinas presentes en *Totalidad e Infinito*, expresan la posibilidad de una alternativa hermenéutica respecto de aquella ofrecida por la metafísica tradicional. El filósofo argentino Juan Carlos Scannone menciona, en su conocido trabajo *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, la posibilidad de expandir los horizontes de interpretación del pensar filosófico. Y, frente a las categorías de la ontología, a saber: *identidad, necesidad, inteligibilidad y eternidad*, introduce las de *alteridad, misterio y novedad* como propias de un acontecer que quiebra la lógica de la identidad y de la ineludible reducción al concepto. Este autor da cuenta, además, de los avances que este nuevo enfoque permitió a las reflexiones latinoamericanas orientadas a pensar lo "propio de la alteridad latinoamericana" a comienzo de los años setenta; cuyas expresiones más notorias remiten a la *filosofía de la liberación*, a la *teología de la liberación* y a los aportes de los filósofos Enrique Dussel, Augusto Salazar Bondy y al propio Juan Carlos Scannone entre otros.

Estas propuestas teóricas muestran la influencia ejercida por la filosofía lévinasiana en la historia del pensamiento filosófico y teológico latinoamericano. A la vez, ponen de manifiesto la potencialidad de aquella filosofía para contribuir a los planteos propios de una sociedad que pretende pensar su subjetividad anclada en una cultura e historia específicas, evitando así las circunscripciones antropológicas que generan los marcos ofrecidos por el monismo ontológico.

Pensar lo alternativo implica partir de un sistema de pensamiento diferente a aquel que tiene a la razón como rectora soberana de todos los niveles de la praxis humana. La estructura del "misterio", solidaria del planteo de la auténtica trascendencia en Lévinas, se hace epicentro de una filosofía cuya hermenéutica es desafiada a pensar ese "escape" de la exterioridad respecto del esquema del ser parmenídeo. He aquí nuestro objeto de estudio.

La libertad de la conciencia ejerce su poder en la determinación de todo lo que aparece a través de la donación de sentidos y significados. El sujeto cognoscente se encuentra solo y, sin nada ante él, tropieza con sentidos que su propia conciencia pone. La definición general que admite la ontología es la de una libertad absoluta que no halla límites más que aquellos que ella simula. Esta es la actividad de la ontología. Su violencia consiste en reducir lo otro al mismo vaciándolo de alteridad, volviéndolo un objeto de conocimiento.

Lévinas no niega la estructura intencional de la conciencia, pero advierte que ésta hace del solipsismo la estructura de la razón. En efecto, el ilimitado ejercicio de la intencionalidad tiene como correlato la imposibilidad para toda cosa de ser fuera de él. Por ende, "la razón no encuentra jamás con quien hablar". Su soledad está consumada.

La intencionalidad nos permite diferenciar tipos de objetos, individualizar y describir. Incluso nos hace posible un mundo exterior. Mas esta exterioridad se torna ficción al intentar fundarla a partir de la actividad libre de la conciencia, pues en ese caso "su trascendencia, escribe el autor en una de sus obras más tempranas, *está disimulada en la inmanencia*"¹.

La luz de la razón vuelve visible al ente al revestirlo de todos los sentidos que asume. El análisis de la síntesis noemática constitutiva de la objetividad remite indefectiblemente a la descripción de los actos intencionales donadores de sentido. No obstante, el sentido de ser algo trascendente, ni bien se lo acepta donado intencionalmente, pierde toda trascendencia real. Así, la soberanía de la razón es afectada de aislamiento y soledad en su propio elemento. La libertad ilimitada de la razón sufre de su propio ejercicio. En tanto inmanencia inquietada por el apetito de aquello que no lleva en sí, de alteridad, se dirige hacia ésta mentando la

¹ TA, p. 49.

distancia que mantenía separados a los términos para que, en el mismo acto de mención, franquee dicha distancia y, entonces, la cancele.

En la relación de conocimiento la distancia respecto de lo conocido es atravesada, y lo conocido tocado, asimilado y dominado. Conocer equivale a devolver todo lo individual a lo universal a través del dar cuenta de su estructura ontológica. A esta estructura conviene pensarla como aquello que traduce lo otro a los términos de aprehensión del mismo, absorbiéndolo en la categoría de objeto. La exterioridad o la trascendencia envuelta en el extremo de la objetividad encuentra su condición de posibilidad en la interioridad o en la inmanencia: "La objetividad de la luz, es la subjetividad misma"².

La gnoseología responde así a los lineamientos ínsitos en la ontología que por definición se ocupa de buscar el principio o el dispositivo al cual remitir toda acción, todo ente, toda realidad. La violencia ontológica triunfa tras la abdicación de la alteridad en favor del pensamiento de lo general, que es la rendición de lo otro a la conceptualización. En este sentido, se comprende a la conceptualización y a la tematización sin *cuestionamiento* (ético) como supresión del otro. Sin *cuestionamiento* alguno a la espontaneidad del mismo, lo otro es determinado por la identidad del sujeto que se despliega como ingenua libertad.

Aislada en su elemento, ¿con quien ha de hablar la razón? ¿Sin verdadera alteridad a la que dirigirse, cuál sería la causa que animaría a la razón a desplegar la dimensión del discurso? Incluso, cabe preguntar: ¿Habría lugar para el monólogo? Todos éstos, cuestionamientos lévinasianos.

En este sentido, Lévinas advierte que la moral kantiana es pensada bajo la hipótesis de una sociedad de razones idénticas, pero si así fuera -señala el autor- no habría siquiera comienzo del diálogo:

"La razón, en el sentido de una legalidad impersonal, no permite rendir cuentas del discurso, porque absorbe la pluralidad de los interlocutores. La razón, única, no puede hablar con otra razón"³.

La tesis de una razón universal cancela la posibilidad del diálogo y cualquier tentativa de lenguaje no admite otra forma más que la de sistema de signos. El apriorismo del esquematismo kantiano explica el acuerdo entre conciencias a partir de la semejanza de seres constituidos de la misma manera. En este caso, el lenguaje operaría como un sistema que produce códigos descifrables por conciencias regidas por el mismo sistema de leyes. Tal concepto de lenguaje tiene la función de desvanecer

² TA, p. 48.

³ TI, p. 221.

la ipseidad de la conciencia individual antagonista de la razón⁴. Subrayando esta problemática, Lévinas observa que de acuerdo con la exigencia del apriorismo kantiano la voluntad obediente al imperativo racional aproxima a los hombres a la sociedad del Reino de los Fines, sin embargo surge aquí una dificultad de principio ante la necesidad de dar cuenta de la constitución de tal sociedad. O bien se renuncia a la noción de una sociedad que núclea individualidades, o bien se acepta que la condición de la subjetividad racional no puede arraigar de manera exclusiva y fundamental en la razón pura. En este contexto semántico, advierte Lévinas, la pluralidad de individualidades parece garantizarse únicamente por aquello que los individuos no tienen de racional, sino de animal: la inclinación a la felicidad.

"El principio supuestamente animal de la felicidad, ineluctable en la descripción de la voluntad, aunque sea razón práctica, mantiene el pluralismo en la sociedad de los espíritus"⁵.

La ipseidad de la conciencia individual se ve comprometida en favor del sujeto absoluto operante en el "yo pienso". Las consecuencias posibles que señala Lévinas al respecto son, por un lado, la reducción de la ipseidad a un "yo pienso" sin posibilidad de expresión, sin habla. Por otro lado, este "yo pienso" es entendido como elemento constituyente del Estado que -tributario de una "sociedad de razones"- lo reabsorbe bajo un mismo discurso.

La *totalidad* es el riesgo del que nuestro filósofo acusa a toda la filosofía de la conciencia.

El idealismo objetivo hegeliano corre la misma suerte frente a estas críticas. La Razón o el Absoluto hegeliano engloba a las razones individuales. Incluso éstas alcanzan su libertad al comprenderse como una finitud que forma parte de un proceso de desenvolvimiento del Universal hacia el Espíritu Absoluto. El saber de los sujetos individuales es tanto más verdadero cuanto más se aproxima a un único saber, el saber que de sí tiene lo Universal. El lenguaje se concibe como una articulación gestada en el interior del despliegue del uno, y tiene como misión traducir la coherencia de los conceptos que disuelven la ipseidad de los pensadores en el logro de un discurso común. El de la historia única.

En consecuencia, se torna necesario pensar la condición de posibilidad del discurso más acá del imperio de la razón. A continuación, intentamos dar cuenta de la noción lévinasiana del lenguaje y el camino que propone en *Totalidad e Infinito* y en *De otro modo que ser* para salvar el sentido de una auténtica trascendencia.

⁴ TI, p. 221.

⁵ TI, p. 230.

La *in-visibilidad* de la trascendencia

Mientras que en la relación de conocimiento los términos vinculados, el sujeto cognoscente y lo conocido, son reunidos en un tercer término -concepto o idea en la que coinciden pensamiento y fenómeno- Lévinas observa que en la relación social las partes son irreductibles a un término común. La sociedad supone un tipo de relación en el que la distancia entre los seres separados es inabordable desde una perspectiva objetivante.

Toda la obra lévinasiana está orientada, entre otras cosas, a la descripción del vínculo interpersonal en el que las partes pueden permanecer en relación sin fusionarse en una adecuación. A la adecuación, que se traduce en concepto, nuestro autor opone la categoría de *in-visibilidad*. En este contexto, dicha categoría refiere al carácter absoluto de la trascendencia que constituye, por excelencia, el Otro. La visión consume la adecuación entre la idea y la cosa, es una "comprensión que engloba"⁶. La *invisibilidad* no niega la relación sino que indica una relación con lo que no está "dado", en términos fenomenológicos; es decir con lo que no llega a la presencia plena. Lo *invisible* es aquello de lo que no nos podemos formar idea.

La relación con lo *invisible* expresa la inaptitud del hombre para conocer aquello que permanece como inasible exterioridad. Es necesario advertir que tal inadecuación no debe ser comprendida como cierta insuficiencia del conocimiento humano, puesto que -lejos de ser un problema de graduación o intensidad- se trata de una inconmensurabilidad entre lo absolutamente otro y la estructura del saber.

La distancia que se abre entre el yo cognoscente y el Otro recibe el nombre de "proximidad", y describe lo que para Lévinas es la auténtica trascendencia. La clave de la proximidad consiste en que, por un lado, la intencionalidad que -siguiendo a Husserl- estaría habilitada para donar el sentido de trascendencia de los fenómenos, queda aquí fuera de concurso. La estructura que sostiene esta relación no es la intencional, sino la del Deseo⁷. Por otro lado, dicha proximidad implica la experiencia de una "cercanía infinita" pues, la cercanía se traduce en responsabilidad por el

⁶ TI, p. 58.

⁷ El Deseo es metafísico, pues indica una relación con la trascendencia. El vínculo del Deseo tiene como particularidad que su objeto, lo deseado, no satisface su apetito sino que lo agudiza. La necesidad, por el contrario, designa una falta que puede ser llenada y lograr saciedad. La esencia del Deseo es la voluptuosidad. Se dirige hacia lo "absolutamente Otro", "lo más allá" de todo lo que se puede encerrar en los límites de la inmanencia o ser anticipado. La separación misma de la trascendencia es la que motiva el Deseo y lo nutre. Incluso la dimensión de la trascendencia -la alteridad- se produce como el polo deseado del Deseo metafísico.

Otro. Responsabilidad que tanto más la asumo más me conmina a mantener la distancia de la justicia y la imposibilidad ética de la tematización o de la dominación. Y, como veremos, me llama a mantenerme siempre ahí, de cara al otro para recibir y responder a su expresión.

Desde la perspectiva de la fenomenología husserliana, la conciencia intencional tiene la capacidad de donar el o los sentido/s de los objetos. La intencionalidad, elemento de la inmanencia, se descubre como la encargada de desplegar la trascendencia. Husserl afirma que el mundo de las cosas trascendentes está siempre íntegramente referido a una conciencia actual. En *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, este filósofo advierte que lo que las cosas son, en sus modos de darse y todo lo que podemos juzgar sobre ellas, lo son en cuanto cosas de la experiencia, es decir, en tanto cosas para nuestra conciencia. La conciencia es lo que impone el sentido. En consecuencia, todos los objetos de nuestra experiencia, "el mundo real", son correlatos de aquella. Escribe Husserl:

"No se debe dejar engañar, pues, por la expresión de trascendencia de la cosa frente a la conciencia o "ser en sí" de la cosa. El auténtico concepto de trascendencia de la cosa, que es norma de toda proposición racional sobre la trascendencia, no cabe sacarlo de ninguna otra parte que no sea el contenido actual y propio de la percepción"⁸.

El enigma de la trascendencia -problema inicial y guía de la teoría del conocimiento- recibe con Husserl la siguiente respuesta: todas las notas cognoscibles del objeto de conocimiento (nóemas), junto con la unidad objetiva del mismo, están necesariamente afectadas por la conciencia. Las leyes a priori de la esfera trascendental motivan el escenario de lo trascendente. Fracaso de la trascendencia -advierte aquí Lévinas: trascendencia inmanente o "trascendencia disimulada en la inmanencia".

Sobre el fondo de la trascendencia donada por la inmanencia, el acto intencional opera fundando un plano común entre la conciencia cognoscente y su objeto. La simetría del espacio está garantizada por una sincronía temporal que se despliega en el orden de la conciencia. La intencionalidad, luz de la razón, se erige en absoluto. Ella despliega la distancia necesaria para la manifestación, para inmediatamente absorberla. Así, la condición de fenomenalidad reside en la conciencia, pues el horizonte sobre el que se recorta o determina el fenómeno constituye un acto intencional más. La cosa aparece de entrada en el dominio de la conciencia. El plano común en el que se desenvuelve el conocimiento es el terreno trascendental, lugar en el que la cosa es asumida como correlato

⁸ Edmund Husserl, *IRFP*, Parágrafo 47, p. 108.

de actividades noéticas. Por el contrario, para Lévinas, una verdadera trascendencia no puede reducirse a un correlato de la inmanencia. Su manifestación o revelación debe, incluso, guardar una modalidad diferente a la develación. En efecto, que la trascendencia sea *invisible* significa que no puede ser alumbrada por la luz de la razón. No porque la luminosidad no sea lo suficientemente potente, sino porque ella sólo alumbramos fenómenos, y la alteridad -exterioridad o trascendencia- no asume la forma del fenómeno, de la presencia.

Cuando Lévinas se refiere a la trascendencia o a la alteridad absoluta, mienta una dimensión refractaria a la actividad intencional. La estructura temporal de la conciencia no está habilitada para ordenar en sus fases aquello que no se presenta jamás en una intuición. La verdadera alteridad o trascendencia jamás inaugura un "ahora" posible de ser retenido y de motivar los respectivos horizontes retencional y protencional.

El Otro, quien se revela en el rostro a través de la relación cara-a-cara, hace estallar la simetría del espacio en la que fenómeno e intuición se enlazan. En la relación social, el Otro -lo absolutamente trascendente o Infinito- rechaza la representación y se impone como límite de la espontaneidad de la razón.

Más allá de la estructura intencional acontece la apertura de una asimetría espacial que describe la distancia que por excelencia puede dar cuenta de la trascendencia. Como veremos, tal asimetría está fundada en una experiencia temporal distinta a la inmanente y recibe el nombre de "diacronía".

La recuperación de la auténtica trascendencia exige, para Lévinas, un replanteo de la cuestión del tiempo. Al imperio del tiempo interno de la conciencia se opone el tiempo diacrónico de la *socialidad originaria*, tiempo en el que se produce y anuncia la exterioridad.

Sincronía y diacronía

Sincronía y diacronía son dos modalidades de tiempo que se despliegan en dimensiones diferentes. La primera, pertenece al despliegue del orden trascendental de la conciencia. La segunda, afecta originariamente a la sensibilidad. La noción de tiempo sincrónico que plantea Lévinas admite la descripción husserliana del tiempo inmanente, mientras que la noción de tiempo diacrónico inaugura un análisis diferente que involucra, incluso, un nuevo concepto de subjetividad. En *Le Temps et l'Autre* el término *diacronía* señala un tipo de relación que no puede ser comprendida desde afuera. Es decir, que no puede ser tomada como objeto de conocimiento, pues tan pronto sucede esto la relación es vaciada de su contenido: la trascendencia. En efecto, el término diacronía designa una relación con la trascendencia encarnada en el Otro. Es una relación que inaugura un tiempo distinto:

"Le Temps et l'Autre' present le temps non pas comme horizon ontologique de *l'être de l'étant*, mais comme mode de *l'au delà d'être*, comme relation de la 'pensée' à l'Autre et (...) comme relation au Tout Autre, au Transcendant, à *l'Infini*"⁹.

La diacronía se manifiesta como el imprevisible porvenir que se abre en la relación con lo que no se somete a mis poderes. En la relación con el Otro, el yo es afectado antes de que pueda poner en juego su capacidad de representación; y esto es, no porque el Otro sea más rápido o más hábil que el yo, sino porque lo afecta desde una dimensión refractaria a la conciencia. Si una cosa es tomada como objeto, entonces ésta es dable en algún tipo de intuición que da inicio a un "ahora". A partir de entonces, las vivencias de los sucesivos "ahoras", en los que se va escorzando la cosa, se acomodan según las fases de la corriente temporal de la conciencia. Este orden es condición de posibilidad de la realización de la síntesis noemática que constituye la unidad del objeto.

La trascendencia -manifestación del Otro- se mantiene refractaria a la temporalidad inmanente. Se ofrece bajo la modalidad del rostro, pero no asume la forma de la fenomenalización, sino la de revelación.

No es posible acceder al rostro como si fuese el contenido de un dato. Al revelarse en un plano diferente respecto de aquel en el que se ejerce mi pensamiento, el Otro se niega a ser comprendido o englobado en una visión. La epifanía del rostro no produce conocimiento sino misterio ya que afecta al sujeto, más acá del dominio de la conciencia, en la sensibilidad.

En *Totalidad e Infinito* la falta de plano común es expresada con el término "anarquía". La "anarquía" indica la resistencia de la multiplicidad a una lógica totalizante; se refiere a la "idea de una separación resistente a la síntesis"¹⁰, y se opone a la noción de totalidad, propia de la filosofía ontológica. En la relación cara-a-cara se pone de manifiesto esta irreductibilidad constitutiva del pluralismo social.

En *De otro modo que ser o más allá de la esencia* la diacronía es descrita como el tiempo pre-original que transcurre anónimamente más allá o (más acá) del tiempo interno de la conciencia. La pre-origenariedad del transcurrir indica un antes (no cronológico) respecto del comienzo del presente. El lapso del tiempo diacrónico no permite una rememoración ni representación (cualquiera sea), ya que no hay posibilidad de retención de lo que no se rinde jamás al presente de una concien-

⁹ TA, p. 8. "El tiempo y el Otro' presentan el tiempo no como horizonte ontológico *del ser del ente*, sino como modo de *lo más allá del ser*, como relación del pensamiento con lo Otro y (...) como relación con el Todo Otro, con lo Transcendente, con lo Infinito". Las cursivas pertenecen al texto original.

¹⁰ TI, p. 269

cia. La sincronía del tiempo de la conciencia consiste en el mencionado ordenamiento de datos de la percepción en fases temporales, junto a la constitución de la objetividad y de la donación del sentido con el que la intencionalidad reviste aquello que capta. De esta manera, la sincronía ubica al sujeto y al objeto en un mismo plano. Pero el tiempo originario, no se deja atrapar en un significado ni sentido puesto por la inmanencia, ya que se trata de un tiempo inevitablemente "anterior" al tiempo consciencial.

Estar afectados diacrónicamente, implica, en consecuencia, ser en relación con un pasado antes que todo pasado, que Lévinas llama "pasado inmemorial". El "pasado inmemorial" es la particularidad de un pasado sin comienzo y sin origen, es decir que nunca fue presente; esto determina la imposibilidad de ser re-presentado o recuperado en la memoria. Por ser un pasado sin-comienzo, recibe también el nombre de an-arquía. Aunque este plano temporal no es la obra de la conciencia, afecta al sujeto en la pasividad de la sensibilidad a través, por ejemplo, de la vejez.

La sensibilidad es la modalidad primera de la subjetividad. Ésta es ante todo una "psiquis"¹¹ encarnada. Su corporeidad es definida como exposición pasiva y absoluta, o desnudez desprovista de todo ropaje de formas y actos. No sólo la inteligibilidad tiene vedada su incursión en este terreno, también la voluntad.

El envejecimiento afecta como síntesis pasiva a la sensibilidad que es fundamentalmente obediencia y paciencia. En la misma dimensión acontece también la llamada del Otro, frente a la cual la pasividad absoluta no puede evadirse, y se resuelve en un ser responsable del Otro. La falta de plano común instituye una asimetría espacial o "curvatura del espacio" que separa infinitamente al Otro y al Mismo. Esta diferencia -a favor de la Alteridad- se consume en el posicionamiento de la ipseidad del yo como responsabilidad por las faltas y los sufrimientos del Otro, quien al revelarse -en el desnivel de la trascendencia - "ordena" éticamente.

La diacronía del tiempo tiene, entonces, dos sentidos. El primero es el del tiempo como laxitud o tiempo perdido que más allá de los poderes del sujeto y de la temporalidad inmanente de la conciencia, afecta al sujeto en la pasividad de la sensibilidad. Pero "diacronía" también significa responsabilidad y exposición en la que la ipseidad se constituye como responsabilidad por el Otro y para el Otro por una asignación o elección que excede el plano del compromiso y del tiempo presente. Por ende, ella acontece en la an-arquía del "tiempo perdido", en la que el yo es "a su pesar" obediencia sin dimisión. La diacronía es an-arquía que me afecta como senescencia y como elección para cumplir un mandato del

¹¹ *Psiquis*, en este contexto, no tiene una connotación naturalista. Significa "vida interior".

que el yo no puede eximirse. Senescencia y elección acontecen en el desfase temporal de la fraternidad en la que el otro, quien se produce como elección, está en un plano temporal refractario a su presente, y desde esa diferencia, que es a la vez altura, efectúa la llamada.

Sugerimos la existencia de cierta conexión entre esta noción de "tiempo diacrónico" y la noción de "hay" que se describe en las distintas obras de Lévinas con un sentido temporal. Dicha conexión es la que a continuación pasamos a desarrollar.

Emmanuel Lévinas utiliza el término *hay* (*il y a*) para referirse al tiempo de la eternidad. Es el tiempo del "existir sin existente"; es decir, de un vacío de sujetos. No obstante este vacío o silencio repercute con la envergadura de una presencia universal como un murmullo de trasfondo que permanece cuando ya no hay ningún ente. Nos referimos a ese resto como aquello cuya fenomenología permite responder a la pregunta ¿qué es lo que queda tras la destrucción imaginaria o real de todos los entes? Lévinas dice: "Non pas quelque chose, mais il fait qu'il y a"¹².

Luego de la destrucción de las cosas quedamos vueltos hacia la nada que no se define sólo por oposición a la presencia del ente, sino como presencia o completud de este vacío; oscuridad impersonal que nos afecta sensiblemente como un "campo de fuerzas" anónimo. El existir anónimo del *hay* transcurre sin que nadie tome a su cargo este existir; por lo tanto, es indeterminación absoluta que opera como fondo de toda proposición. Aunque él mismo -el *hay*- no puede ser expresado con un sustantivo, pues es verbo; verbo sin sujeto, como "llueve" o "hace calor", en este caso se puede decir: "algo pasa". Este pasar que se nombra es un pasar huérfano y sin dueño. Este existir sin dominio privado, y sin evasión de la continuidad monótona, implica siempre ausencia de "en-sí"; es lo impersonal que fluye sin recogimiento en identidad alguna. Es un tiempo que no tiene comienzo y tampoco fin, y al que se puede nombrar también como "inmortalidad" o "eternidad". Por ello, el *hay* es presencia de la nada en tanto indeterminación. Se trata de la obra misma de la duración que no tiene punto de partida ni de llegada.

Este anonimato tiene una connotación negativa, en tanto es expresado como "el mal" del ser. El "mal" estriba en la ausencia de límites (y no en la finitud del existir, propio de la angustia heideggeriana). No es la finitud lo que la nada revela, sino la indeterminación del Infinito. La Infinitud lo convierte en "horror". En efecto, Lévinas piensa el *hay* como la amenaza de lo imprevisible constituido por la indeterminación absoluta. La amenaza no viene de una dirección en particular, sino que se cumple como la falta de direccionamiento en general; ausencia plena de sentidos y de todo plexo referencial: es "el fondo oscuro de la existen-

cia"¹³ en el que no cabe luz ni determinación. La indeterminación puede ser comprendida como una existencia pura sin articulaciones de significados, sentidos o configuración posible. Es la noche en la que la conciencia no despliega su luz; ausencia de discurso. Lo imprevisible de la indeterminación es la amenaza que se sufre, sensiblemente -como miedo al ser:

"La inseguridad no viene de las cosas del mundo diurno, que la noche encierra; esa inseguridad depende precisamente del hecho de que ninguna cosa se aproxime, ninguna cosa venga, ninguna cosa amenace"¹⁴.

En *Totalidad e Infinito* el *hay* es definido como el medio en el que se baña y alimenta la subjetividad. Este medio constituye el trasfondo indeterminado que nos contiene desde siempre y al que nosotros no podemos contener ni poseer.

La sensibilidad -primera entrada de la subjetividad en la existencia- se relaciona con el *hay* en la modalidad del "gozo". El "gozo" -anterior a la razón y a la representación- es la alimentación ingenua de los apetitos sin otro interés más que el de la alimentación misma. Pero el *hay* es la "cualidad sin soporte"¹⁵ que no puede tomarse por ningún lado, se escurre en el gozo mismo. Este medio es la gratuidad de lo que viene "a partir de la nada"; por esto constituye una ambivalencia, pues implica por una lado aquello que se ofrece al gozo y que, a la vez, se pierde en "ninguna parte".

"...hemos descrito esta dimensión nocturna del porvenir bajo el título del *hay*. El elemento se prolonga en el *hay*"¹⁶.

Este porvenir es, por tanto, inseguro ya que permanece refractario a la identificación. Aun ofreciéndose al gozo como "cosa", carece de los límites y de las distinciones propias de la objetividad.

El cuerpo asume la forma del gozo como este "perderse en ninguna parte" del elemento. Lo elemental, decíamos, es la cualidad pura que se ofrece como alimento, el aire que se respira, el agua que se bebe y disfruta.

Pero el gozo no es solamente un "vivir de" contenidos extraños de los que depende, sino también un "vivir de" su hambre, su sed, su alegría y su tristeza. En este sentido, el contenido último del gozo es su vivir sensible:

¹³ EE, p. 80.

¹⁴ EE, p. 79.

¹⁵ TI, p. 155.

¹⁶ TI, p. 161.

¹² TA, p. 26.

"No se existe sólo de su dolor o su alegría, se existe de dolores y de alegrías. Este modo, para el acto de nutrirse de su actividad misma, es precisamente el gozo"¹⁷.

Este nivel de la existencia está anclado en un medio que constituye lo absolutamente indeterminado y en el que, por ende, vive sin conocerlo. En efecto, lo elemental es aquello donde "nada termina, nada comienza"¹⁸; sugerente expresión de Lévinas con la que parece invitarnos a pensar el *hay* como "anarquía". Esta ausencia de principio y de fin del *hay* -o del *ápeiron*, como también elige llamarlo nuestro autor- esboza la dimensión de un pasado "anterior a la representación". Esta anterioridad ilocalizable indica la amenaza y la destrucción implicada en la indeterminación del *hay*. Enfatizando la nota de lo elemental por la que ofrecido al gozo se escapa al conocimiento Lévinas escribe: "lo elemental, péfido, se da al escapar"¹⁹. Este "gozar" sin dominio estriba en el vacío de formas que enmarquen el contenido an-árquico del *hay*.

Pasemos, ahora, a la mencionada conexión entre la noción de "hay" y de "diacronía".

La laxitud del tiempo diacrónico es la del "tiempo perdido" independientemente de cualquier disposición de la voluntad, pues es tiempo inaprehensible para la conciencia. De este tiempo no podemos disponer y tampoco nos es posible ordenarlo, pues constituye un lapso irrecuperable. Es la mera "pérdida de tiempo" sin más opción, sin capacidad de opción. En este transcurrir carente de toda iniciativa egoica no hay -por sí- una configuración de lugar o posicionamiento.

La diacronía es el "no-lugar". Sin posibilidad de reunión, de orden, ni cálculo, el fluir anónimo es indeterminable e irreferenciable. ¿Cómo pensar la determinación allí donde no hay posibilidad de identificación?". La indeterminación conviene pensarla como no-comienzo. La diacronía es el "lapso irrecuperable" y el "tiempo perdido" que no se presenta a la conciencia encarnada en un "ahora" dispuesto para ser retenido y representado. Por ende, es an-arquía; falta de principio o *arché*. Sin embargo, esta irrecuperabilidad de la laxitud de la conciencia no exime al sujeto de ser afectado por ella. La laxitud transcurre "a mi pesar" afectándome en la sensibilidad como senescencia, pues la sensibilidad es definida como exposición al dolor y al sufrimiento. Tal vez, este sea un sentido equivalente al que asume el "hay" en tanto "mal"; como se lo encuentra anunciado en *De la existencia al existente*:

"Ante esta invasión oscura es imposible envolverse en uno,

¹⁷ TI, p. 130.

¹⁸ TI, p. 150.

¹⁹ TI, p. 160.

encerrarse en su concha. Está uno expuesto. El todo está abierto hacia nosotros. En lugar de servir a nuestro acceso al ser, el espacio nocturno nos entrega al ser"²⁰.

Para precisar en qué consiste el anonimato del *hay*, Lévinas aproxima la noción al tema heracliteano del devenir incesante representado en la metáfora del permanente fluir de un río en el que nadie puede bañarse dos veces. Pero nuestro filósofo recupera la versión del *Crátilo*, cuya interpretación asume que uno no puede bañarse ni siquiera una sola vez en el mismo río. El *hay*, como el río heracliteano -entendemos- es el "no-lugar" del permanente transcurrir en el que se torna imposible la fijación de la unidad necesaria para todo existente²¹.

No obstante, hemos señalado ya que el término "diacronía" asume en *De otro modo que ser* dos sentidos: el primero, con connotación negativa y al que referimos al tiempo del *hay*, es la exposición al envejecimiento y al sufrimiento; el segundo tiene sentido ético, pues anuncia la "Bondad" de la llegada del Otro a través del rostro.

El rostro -revelación de lo absolutamente Otro- es rechazo a la conjunción y totalización, se revela como un exceso respecto de la estructura de la intencionalidad. Su mismo movimiento de excedencia constituye la refracción propia de lo diacrónico respecto de la sincronía. El rostro del Otro, inabarcable en una idea o en un concepto se constituye como Infinitud ininteligible e invisible. Esta diacronía "es mi responsabilidad para con los otros o, si se prefiere, el hecho de que ellos se muestren en su rostro"²². El infinito indeterminable me afecta, más acá de la región de la conciencia, en la pasividad absoluta de la sensibilidad. El Otro no se reduce a una tesis mía, sino que viene desde afuera y permanece fuera. Su exterioridad despierta un apetito de lo que nunca voy a poder contener, y se traduce en Deseo. El Deseo es la estructura de la relación con el Otro, con la trascendencia. Lo deseado despierta el Deseo en la corporeidad sumergida en la noche del *hay*, desde entonces inquieta al pensamiento y lo pone en relación con lo que nunca podrá aprehender: la trascendencia.

Lenguaje y trascendencia

La relación con la trascendencia asume la estructura del lenguaje. No cabe entender aquí el lenguaje solamente como la configuración de un sistema de signos, ya que adopta aquí una significación más originaria:

²⁰ EE, p. 79.

²¹ TA, pp. 24-29.

²² AE, p.58.

"El lenguaje no sería una modalidad del simbolismo, todo simbolismo se refiere al lenguaje"²³.

En las siguientes líneas intentamos mostrar que el lenguaje es para Lévinas la condición de la objetividad y de la razón.

Lévinas escribe en *Totalidad e Infinito* que la relación entre términos que se absuelven de la relación puede darse sólo bajo la forma del lenguaje²⁴. Entre las formas de relación que el hombre puede tener con el resto de los existentes cuentan aquellas que caen en el terreno de la conciencia y aquellas que lo exceden. Respecto del primero, Lévinas indica que el ente es dominado y llevado al concepto. Esta es la relación del saber, pero también, advierte Lévinas, de la psicología y de la pedagogía. En conformidad con el segundo tipo de relación se mencionan el "homicidio" y la "relación ética". El homicidio se lleva a cabo respecto de los otros hombres. En efecto, matamos a quien desafía nuestros poderes. El ente-cosa no desafía nuestro poder, lo resiste pero finalmente se rinde a él en la economía del trabajo. El Otro es el único al que puedo querer matar, pues es el que no da lugar a mis poderes; los sobrepasa infinitamente. Él no se opone a ellos, sino que paraliza el poder mismo de poder²⁵. Marca el límite de mi señorío y me pone frente a la pasividad absoluta de mi subjetividad. Todo homicidio supone entonces este comercio ético, la relación con el Otro.

Lo infinito del Otro se cumple como resistencia al homicidio. La revelación del rostro es la *expresión* de una orden: "no matarás". Su epifanía ética es la expresión que llama desde su miseria, hambre y desnudez, "sin que [yo] pueda hacer oídos sordos a su llamada"²⁶, escribe el autor. En consecuencia, la "primera palabra", con la que se abre éticamente la exterioridad, no es la articulación de un sintagma, sino la expresión del rostro hacia una "psiquis" o "sensibilidad" expuesta "a flor de piel" -como optará decir el autor en su texto más hiperbólico: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

El lenguaje o el discurso indican la relación con el ser exterior. Un acontecimiento irreductible a una evidencia. Viene de "arriba", desde el desnivelamiento o asimetría de la trascendencia marcada por el exceso que ella constituye respecto de mi propia conciencia. El recibimiento del rostro del Otro, se consuma en la relación cara-a-cara, que significa abordar al otro de frente. Esto es lo característico del discurso, dejar ser al otro a partir de la asistencia a su palabra. La revelación del rostro es

el nacimiento del lenguaje en tanto *expresión y llamada*. En consecuencia, el lenguaje supone la pluralidad de la trascendencia.

La trascendencia -encarnada en el rostro- expresa la desnudez y la indigencia del pobre, del huérfano, de la viuda o del extranjero. Todas estas son figuras que traducen las faltas, el hambre y el sufrimiento que se transforman en expresiones conminatorias no respecto de la inteligencia del interlocutor, sino de su sensibilidad.

El *lenguaje es expresión*, y la *expresión un mandato* que no asume necesariamente la estructura del signo. Pues la obra del lenguaje es la de entrar en relación con la desnudez sin forma, según se afirma en *Totalidad e Infinito*. Esta es la relación con lo social.

En el interior ambiguo de la relación social el Otro, por el rostro, se expresa en su distancia al imponerse, más allá de la fortaleza de toda forma, "en su hambre y miseria". De manera que el discurso, en un sentido más originario del corriente, no se produce como resultado de una articulación del pensamiento, y tampoco adquiere el estatuto del acto cuyo *telos* es dispuesto por la libertad de la razón. El discurso se produce en la relación metafísica, relación con la trascendencia o el Infinito. Su móvil no es la intencionalidad disparada por la conciencia (que es interioridad), sino, el Deseo excitado por la exterioridad.

Ni el discurso -relación asimétrica entre la ipseidad y la trascendencia- ni el lenguaje -modalidad en la que se cumple esa relación- podrían comenzar si no fuese por la originalidad del rostro: "presentación excepcional" de la ambigüedad; revelación en su misterio. La relación ética es el escenario vivido en el que acontece esa revelación y es, por tanto, la esencia del lenguaje. No hay lenguaje que comience en él mismo; su principio -la "palabra de honor"- está en el Otro. Con su llamada, clamor que reviste la altura de la exigencia, inquieta la supuesta quietud del gozo ingenuo y alegre.

La anarquía del *hay* amenazaba en su indeterminación con un porvenir inseguro del elemento a la sensación. Esta inquietud que, según *Totalidad e Infinito*, inviste a la sensibilidad expuesta en el gozo cuestionando su ataraxia parece asumir en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* una modalidad ética. En esta última obra la inquietud que rompe con la independencia y aislamiento del gozo proviene de la desnudez del rostro del Otro. Su miseria me mira y me apunta a mi sensibilidad, también desnuda. La sensibilidad no escapa a la llamada, ya que no se representa dicho acontecimiento para responder en un segundo momento. Pues ella es obediencia y exposición al extremo. En *De otro modo que ser*, la subjetividad es comprendida como sensibilidad, y se la describe como pasividad absoluta. Sumergida en lo elemental, es "afectada", sin oponer resistencia, por el envejecimiento. Por ello, la definición de sensibilidad es la de una exposición sin dimisión. La sensibilidad es obediencia que, "físicamente", se registra como ineluctable senescencia, y, éticamente, como conciencia u obligación moral de

²³ TI, p.120.

²⁴ Este tipo de relación, cuyos miembros se reservan la ambigüedad de la absolución, es llamada -en TA- "diacronía".

²⁵ TI, p.212.

²⁶ TI, p. 210.

hacerse responsable por el sufrimiento y las faltas del Otro. El mandato se consume en el existir sensible de la subjetividad. El discurso viene del Otro misterioso e imprevisto y conmina al yo a entrar en él, pues desde el plano del discurso es posible responder a la llamada del Otro. De manera que en *Totalidad e Infinito* el lenguaje recibe por un lado la acepción de "expresión originaria", pero además acoge una segunda acepción, aparentemente contraria como la concepción del lenguaje en tanto "sistema de signos" y terreno configurador de objetividades. Este segundo sentido del lenguaje es sincronización y simetría; a partir de él se conforma el plano común entre el mismo y el Otro.

Ante la llamada y mandato del rostro, el yo se suma al discurso para ofrecer su mundo; un mundo hasta entonces privado y disfrutado en el nivel del gozo. Los signos permiten tematizar y determinar la cosa (del gozo) en la objetividad. La esencia de la objetividad estriba en una donación moral de mi mundo -privada posesión del gozo- al Otro que cuestiona mi aislada posesión. El objeto que se pone como tema es ofrecido al Otro, por eso el acontecimiento originario del significar es tributario de esta entrega. La segunda acepción del lenguaje es, luego, la del lenguaje como ofrecimiento del mundo hasta ahora mío:

"El lenguaje no exterioriza una representación preexistente en mí: pone en común un mundo hasta ahora mío"²⁷.

El cuestionamiento encarnado en la epifanía del rostro -epifanía de la exterioridad- es el significado originario y ético del lenguaje. El lenguaje marca la entrada en el orden del Deseo y de las relaciones irreductibles a la totalidad. Pero, a la vez, señala la necesidad del plano ontológico, en el que se configuran la razón y la representación.

El comienzo de la representación no radica en la presencia de una cosa que se ofrece a la violencia de la razón, sino en la relación con el Otro; en la sociedad. El despliegue del vínculo asimétrico con la exterioridad que enviste el rostro se produce en el lenguaje, y en el seno de esta relación la objetividad se gesta como una exigencia que me ordena "dar" desde la sensibilidad:

"Para que pueda ver las cosas en ellas mismas, es decir, representármelas, negar el gozo y la posesión, es necesario que sepa *dar* lo que poseo [...]. Pero para esto es necesario que vuelva a encontrar el rostro indiscreto del Otro que me cuestiona"²⁸.

Pero ¿cómo "saber dar" lo que se posee antes de todo saber y de

²⁷ TI, p. 192.

²⁸ TI, p. 188.

toda posibilidad de representación? Tal vez -y avanzando sobre *De otro modo que ser-* podamos responder que sólo una subjetividad configurada como *psiquis* es susceptible de escuchar el sufrimiento del otro (e incluso sufrir por el otro) haciéndose responsable de sus faltas y miserias sin previa decisión al respecto. Este *dar* de la sensibilidad al que se alude en el pasaje recién citado merece en la mencionada obra una categoría propia y definitiva de la sensibilidad: "Decir".

"La subjetividad del sujeto es vulnerabilidad, la exposición a la afección, sensibilidad, pasividad más pasiva que cualquier pasividad, tiempo irrecuperable, dia-cronía de la paciencia imposible de ensamblar, exposición constante a exponerse, exposición a expresar y, por tanto, lo mismo a Decir y Dar"²⁹.

En efecto, también en *De otro modo que ser* se registra una distinción fundamental entre dos niveles configuradores del lenguaje. En el tiempo de la conciencia la esencia aparece como algo en "tanto que...", es decir con un sentido o significado que se cristaliza en un *Dicho*, en una proposición o concepto que designa. Es la coagulación de la fluencia del tiempo en una identidad. Pero el tiempo originario que está más acá de la conciencia, no se deja atrapar en un significado ni sentido sino que significa en el *Decir*. Retornar al *Decir* es retornar a un tiempo antes del tiempo interno de la conciencia, es estar en relación con un pasado antes de todo pasado y al que Lévinas llama "pasado a-nárquico" y cuyo acontecer no puede ser asignado a una representación de la conciencia. El *Decir*, habitante de este pasado anárquico, es la corporeidad. Ésta mienta la condición de la subjetividad como sensibilidad originaria; en la que la ipseidad *se* resuelve -sin previo consentimiento del yo- como entrega o donación al Otro; uno para y por el Otro. La noción de *lenguaje* en Lévinas, supone entonces un concepto de subjetividad anclado en la sensibilidad. Esta sensibilidad es caracterizada como una pasividad absoluta, que ni siquiera reviste el carácter receptivo de la pasividad kantiana. Antes que recepción, la corporeidad lévinasiana implica *exposición* al sufrimiento y a la herida. La desprotección de la sensibilidad estriba en la desnudez desprovista del ropaje de las formas, de los conceptos y de las ideas que permiten asumir el mundo como propio. La sensibilidad es -por así decirlo- "connatural" con la dimensión diacrónica en la que acontecen los mandatos de la vejez y de la moral. Es la obligación moral que encarna la mirada del Otro la que inaugura el lenguaje y abre la dimensión del discurso. Dicha relación se traduce en un cuestionamiento de mi posesión del mundo y de mi libertad arbitraria. En adelante, mi libertad ha de ser -por exigencia ética- justificada. He

²⁹ AE, p. 103.

aquí -para Lévinas- también el nacimiento de la razón como crítica:

"El saber cuya esencia es la crítica no puede reducirse al movimiento objetivo. Conduce hacia el Otro. Recibir al Otro, es cuestionar mi libertad"³⁰.

Concebir al lenguaje sólo como intercambio de ideas en la reciprocidad del diálogo, es ocultar la originariedad misma del lenguaje. Sin embargo, no se debe comprender el posicionamiento del lenguaje sincrónico como una consecuencia de la relación ética ya que esta constituye un "acontecimiento diacrónico"³¹. Establecer una relación de causa y efecto entre las dos acepciones del término "lenguaje", o -lo que es igual- entre diacronía y sincronía, equivale a reducir la diacronía, en principio anárquica, al tiempo sincrónico de la conciencia. La relación de causalidad supone un ordenamiento temporal en antes y después mientras que la antigüedad irrecuperable de la diacronía no designa un antes factible de ser seguido por un después, ambos localizables y relacionados en el interior de una temporalidad concebida como sucesión de ahora sintetizables. Lo pre-original, en tanto anarquía, es el no-comienzo en un presente y, sin embargo, afectante en la sensibilidad. El lenguaje nace de la trascendencia anárquica que afecta diacrónicamente, pero rompe esta anarquía y establece el plano común, la simetría, para responder al llamado del Otro.

Apoyados en la tesis de Silvano Petrossino³², según la cual existe un "nudo esencial en el tejido del pensamiento lévinasiano" revelado en la articulación de la crítica a la ontología aparecida en *Totalidad e Infinito*³³, todavía con un lenguaje ontológico, y el esfuerzo por el abandono absoluto de tal lenguaje en *De otro modo que ser*, sugerimos la existencia de una continuidad en el desarrollo del problema del lenguaje entre tales obras; pues el núcleo de lo que podríamos llamar una

³⁰ TI, p. 108.

³¹ Aquí nos estamos refiriendo al desarrollo de la noción de lenguaje en *Totalidad e Infinito*. En esta obra el autor hace uso de la noción de *hay*, no así de "diacronía". No obstante, hemos optado por introducirla en el análisis para dar cuenta del acontecimiento del lenguaje, que se efectúa con separación absoluta o infinita respecto del tiempo inmanente de la conciencia. Además, la anarquía del *hay* nos remite -en cierto sentido- a la dimensión diacrónica.

³² Silvano Petrossino, LA.

³³ Dicha crítica es planteada desde sus primeras obras y, con mayor énfasis, en *Totalidad e infinito*. Guía el pensamiento del autor y es llevada hasta sus últimas consecuencias en *De otro modo que ser* bajo la forma de una depuración de su gramática en función del completo abandono del lenguaje ontológico.

fenomenología del lenguaje se mantiene de una a otra. En ambos casos el lenguaje es tributario de un concepto de trascendencia radical, cuyo elemento de despliegue es una temporalidad pensada como absoluta indeterminación. Desde el fondo de esta indeterminación anárquica acontece el imprevisible mandato de la trascendencia para aparentemente poner fin a esa anarquía, a través de la formación del lenguaje simbólico:

"la palabra introduce un principio en la anarquía..."³⁴.

Como señala Miguel Abensour³⁵, la anarquía -en *Totalidad e Infinito*- parece reducirse a un estado provisorio, destinado a desvanecerse tras la llegada de un principio. Ese principio es el que impone el rostro cuando llama y "reclama justicia"; se trata de un principio moral. En consecuencia, la inefable multiplicidad deja lugar a un pluralismo que se cumple en la Bondad de la responsabilidad del yo por el Otro. Esta responsabilidad constitutiva de la propia ipseidad del yo, se resuelve como una preocupación por la justicia para ese Otro.

Ante el llamado que expresa el rostro, el yo se constituye como responsabilidad respecto del otro que se revela como lo trascendente inalcanzable y, a la vez, como carente de un mundo que es sólo mío. En adelante, la respuesta (por la responsabilidad) entrega un mundo al tematizar y objetivar las cosas simples del gozo. Dicha entrega garantiza no solamente el mundo sino también la búsqueda de la justicia. La corporeidad perdida en la vida irrefleja del *hay* es sorprendida por un dolor que exige justicia. El nacimiento del sentido y de la objetivación concierne a esta respuesta originaria y antepredicativa que hace a la constitución misma de la ipseidad del Yo:

"Escuchar su miseria que pide justicia no consiste en representarse una imagen, sino ponerse como responsable [...] mi posición de Yo consiste en poder responder a esta miseria inicial de Otro, en descubrirme recursos"³⁶.

La rectitud del cara-a-cara que se cumple en el orden del discurso es presentada como justicia. En el recibimiento del Otro el yo acoge el cuestionamiento de su libertad ilimitada. De aquí que la libertad se defina como apologética. Ella debe justificarse y criticarse en la forma de una "conciencia moral" que, antes que un cuestionamiento racional de sí, implica una vergüenza de sí; es el origen de la crítica al arbitrario ejercicio de la razón.

³⁴ TI, p. 120.

³⁵ Miguel Abensour, AMP.

³⁶ TI, p. 228.

En *De otro modo que ser...* el nacimiento del lenguaje como signos -es decir, como Dicho- está motivado por la inquietud que trae el Otro o, dicho con más precisión, el "Otro del Otro"; el tercero. El tercero me mira en los ojos del prójimo e introduce así una contradicción en el Decir, pues cuestiona la unidireccionalidad de la respuesta originariamente dirigida hacia el Otro "inmediato". El tercero marca el límite de la responsabilidad y conduce al nacimiento de la primera cuestión: "¿Qué deberé hacer con justicia? Cuestión de conciencia"³⁷. De cara al Otro y ordenado hacia él respondo por él y por la humanidad. Para esto se hace necesario, entonces, el concurso del lenguaje tematizador que permita la reunión y la co-presencia a fin de lograr el "pie de igualdad" que exige el criterio de justicia:

"Dentro de la proximidad del otro, me obsesionan todos los otros del otro y la obsesión clama ya justicia, reclama medida y sabe; es conciencia"³⁸.

La co-presencia como reunión en un lugar es la obra misma de la esencia en lo Dicho. Fundación del plano de la conciencia y de la representación. La sincronización que opera la conciencia permite la comparación de lo que originariamente no se puede comparar. No obstante, la sincronía de lo Dicho no viene a sustituir la dimensión del Decir, pues sólo hay una solución de justicia allí donde la igualdad de los otros se sostiene por la relación asimétrica que distancia al Otro de mí. La an-arquía del Decir está supuesta en el orden de la presencia y del sentido ya que sin la proximidad de uno a otro no habría lugar para la obsesión o el "trauma" originario que teje la intriga de la responsabilidad; dispositivo del lenguaje.

En el trayecto de la obra lévinasiana encontramos que el cuestionamiento ético anima el plano de la representación y de la configuración de sentidos. Los sentidos que permiten el orden y el cálculo constituyen originariamente el recurso de la subjetividad para dar respuesta -en el anudamiento mismo de su ipseidad- a la primera pregunta sembrada por la inquietud del absolutamente extranjero; el Otro: ¿qué hacer con justicia?

El cuestionamiento de la arbitrariedad del Yo -por la epifanía de la trascendencia- se juega anárquicamente en la laxitud indeterminada de lo elemental. Desde allí, inquieta a una subjetividad expuesta en el cuerpo. La inquietud, antepredicativa y moral, inspira el orden de la crítica, de la razón y de la representación.

Bibliografía

Obras de Emmanuel Lévinas:

- Le temps et l'autre*, Fata Morgana 1979 (Citamos con la sigla TA).
De la existencia al existente, Arena Libros, Madrid 2000, trad. Francisco Peñalver (Citamos con la sigla EE).
Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad, Sígueme, Salamanca 2002, trad. Daniel Guillot (Citamos con la sigla TI).
De otro modo que ser o más allá de la esencia, Sígueme, Salamanca 1995, trad. Antonio Pintor Ramos (Citamos con la sigla AE).
De l'évasion, Fata Morgana 1982.
Dieu, la mort et le temps, Bernard Grasset, Paris 1993.

Obras y artículos de otros autores consultados:

- Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México 1992, trad. J. Gaos (Citamos con la sigla IRFP).
 Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires 1990.
 Juan Carlos Scannone (editor.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires 1984.
 Miguel Abensour, "L'anarchie entre métapolitique et politique", *Les cahiers philosophiques de Strasbourg* n°14 (2002) pp. 109-131 (citamos con la sigla AMP).
 Gérard Bensussan, "Face-à-Face et pluralité", *Les cahiers philosophiques de Strasbourg* n°14 (2002) pp. 9-19.
 Pascal Delhom, "Apories du tiers", *Les cahiers philosophiques de Strasbourg* n°14 (2002) pp. 57-90.
 Silvano Petrosino, "D'un livre a l'autre", Emmanuel Lévinas, *Les cahiers de la Nuit Surveillée*, ed. Verdier, (Textes rassemblés par Jacques Rolland) pp. 184-210 (Citamos con la sigla LA).
 Jacques Rolland, "Subjectivité et an-archie", Emmanuel Lévinas, *Les cahiers de la Nuit Surveillée*, ed. Verdier, (Textes rassemblés par Jacques Rolland) pp. 176-193.

³⁷ AE, p. 236.

³⁸ AE, p. 237.