

ACONTECIMIENTO Y SENTIDO La ética como metafísica de la alteridad

*Federico Ignacio Viola **

La filosofía en general, de Jonia a Jena, identifica el sentido con la epopeya del ser¹, de suerte que el *sentido* de todo acontecimiento reviste un carácter *ontológico*, es decir, se reduce al ser y su devenir. Sin embargo, surgen desde lo más profundo del hombre preguntas que ponen en tela de juicio esta forma de comprender lo real. ¿Todo acontecimiento es un acontecimiento de ser? ¿Agota el *ser* toda la significación del *sentido*? ¿No es acaso la humanidad, en aquello que más propiamente posee de humana, irreductible a la ontología y su régimen? ¿Acaso toda la «*sed*» de *sentido*, todas las preguntas de un hombre, desde el niño hasta el anciano, se responden *en y a través* de la pregunta *qué es ser*? ¿O hay, acaso, detrás de la pregunta ontológica más fundamental una más originaria aún, *más crítica aún*, que no se reduciría a la pregunta ni a la alternancia entre ser y no ser²?

Analizaremos en el presente trabajo *acontecimientos* cuyos significados no son agotados por la ontología, sino que, por el contrario, “pueden ponerla en tela de juicio por su pretensión de ser la aventura que englobe a la humanidad”³. Estos hechos que determinan la existencia del hombre concreto que somos cada uno de nosotros *acaecen* en el modo de los fenómenos, pero escapan a la mundanidad del mundo, puesto que no pueden reducirse a su aparecer, a su fenomenalidad. Dichos acontecimientos son *la muerte* y el *Deseo*. Y como tales *dan qué pensar*, llevando más allá del mismo pensamiento que los piensa y que pretende explicarlos y abarcarlos. Por esta razón los denominaremos acontecimientos *sin mundo*. Pues no obturan el sentido, encerrándolo en una totalidad clausurada, sino que, por el contrario, abren a un *más allá*, al *Infinito* inabarcable. Al infinito del *rostro*

* Becario del CONICET. Miembro del Círculo de Hermenéutica y Fenomenología de Santa Fe-Paraná. Dirección electrónica: correo@fedeviola.com.ar.

¹ Cfr. Levinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1993, p. 72 (en adelante *DMT*).

² Cfr. *DMT*, p. 73 y 74.

³ *DMT*, p. 74.

del Otro en la ética.

La vida como tiempo hacia la muerte

Muerte y tiempo fueron entendidos por lo ontología contemporánea como modalidades del ser del hombre⁴. Así, el tiempo como *medida del movimiento*, en su referencia a la existencia humana, fue concebido como lo que *mide* esta existencia desde el nacimiento hasta la muerte.

Según esta perspectiva, el tiempo, pensado sobre la base de la muerte, es determinado como un “todavía no” permanente y su temporalización se refiere necesariamente a la relación del existente con la muerte; relación que, por otra parte, es una *modalidad* de su ser: el existente es relacionándose con la muerte. El tiempo del hombre es en este sentido describible como “ser hasta la muerte”⁵.

La muerte o, para ser más exactos, *la relación con la muerte*, no señala aquí, empero, el final del existente, sino más bien el modo en que éste existe, el *modo* que tiene de ser *su ser*. Existir “hasta la muerte”, *ser* bajo la condición del tiempo y el espacio, es “ser” con respecto a la posibilidad de “dejar de ser”. Esta relación con la muerte, de la que el sujeto no puede evadirse, constituye su posibilidad más propia, siendo la que lo define como existente. Consecuentemente, el tiempo comprendido a partir de la muerte, es aquello que determina originariamente al *existente* como un “tener que ser”, *id est*, como un “tener que morir”⁶. De manera que una persona inmortal como imagina Borges en sus pesadillas más abrumadoras, constituye una contradicción en los términos⁷.

El hombre existe y *se muere*, como vemos, en esta finitud estructural, que determina el sentido de su ipseidad, es decir, aquello sobre la base de lo cual comprende su existencia toda. Según este análisis, la *infinitud* es comprendida como no originaria, como *derivada*, y la existencia total del ser humano termina siendo comprendida como *finitud radical*, es decir, como

⁴ Cfr. *DMT*, p. 72.

⁵ Cfr. *DMT*, p. 73.

⁶ Cfr. *DMT*, p. 55.

⁷ Cfr. *DMT*, p. 59.

asentada en la raíz misma del ser del hombre. La muerte se presenta, así, como una inminencia privilegiada, pero, ante todo, como una *posibilidad*, en la medida en que *puede* ser asumida de un modo u otro, es decir, en la medida en que se puede *ser* de un modo u otro en relación con ella. Pero se trata de una posibilidad muy especial, puesto que, en tanto ineludible, clausura toda otra posibilidad. Ella es la posibilidad de la *imposibilidad radical de existir*. Sin embargo, frente a esta “posibilidad de la imposibilidad” el existente tiene, como decíamos, aún un poder: el de asumirla. En efecto, la muerte nunca constituiría el *raptó* de un sujeto *pasivo*, sino que es comprendida como una posibilidad que el *existente* asume. Este hecho de *asumir* de algún modo la muerte, es una *relación con* y una *referencia a* una imposibilidad radical. He aquí donde nace toda la tragicomedia de lo humano. Sin embargo, esta reducción es exhibida, no sólo como lo que constituye y define al hombre, sino como su más alto privilegio. Privilegio a partir del cual la existencia pasa a concebirse como un absoluto que se afirma sin referirse a nada distinto de sí y constituye el hecho mismo de la identidad del ser consigo mismo⁸.

Sin embargo, surgen en el *tiempo como flujo hacia la muerte* preguntas radicales e ineludibles que parecieran conducir *fuera* del tiempo, *más allá* de la intriga ontológica, preguntas que no nos hacen pensar en el ser, a saber: ¿qué supone, pues, el *final* para la temporalidad de la manifestación? ¿Qué es la muerte para el tiempo? ¿Qué es la mortalidad de la *vida*? ¿Deben acaso, el tiempo y la muerte agotar su *significación* en su referencia a la ontología?⁹ Preguntas todas que pueden ser reunidas sumariamente en una sola, *¿qué puedo esperar?*¹⁰

El fenómeno del fin y el fin del fenómeno

Hay, pues, en el “*fenómeno*” de la muerte una anfibología esencial, una paradoja que se hace aún más patente cuanto más se la analiza en su *aparecer*. Pues se cae en la cuenta de que se está frente a un “*contrafenómeno*”, es

⁸ Cfr. Levinas, Emmanuel. *De la evasión*, Madrid, Arena Libros, 1999, p. 82.

⁹ Cfr. DMT, p. 64 y 72.

¹⁰ Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2000. p. 630 (KrV A 805 B 833).

decir, a un fenómeno contradictorio en sí. “La muerte es el fenómeno del fin al mismo tiempo que es el final del fenómeno¹¹”, dice Levinas desplegando el oxímoron que encierra *la más cierta de todas nuestras certezas*. Para llevar a cabo un análisis correcto el *factum* de la muerte, nos concentraremos, en primer lugar, en una fenomenología del sufrimiento y del dolor.

El padecimiento y el dolor, en efecto, comportan en sí, explica Levinas, una *imposibilidad* y un *anuncio*. Dicha *imposibilidad* es ante todo la incapacidad de salirse del sufrimiento, de evadirse, como si el que padece estuviera *atado* a su propio ser sin posibilidad de huir. De suerte que implica “en todos sus grados, imposibilidad de separarse del instante de la existencia”¹². Supone en cierto sentido estar *acorralado* por la vida e irremediabilmente expuesto al ser. Esta imposibilidad de refugio, de *escabullirse* del ser, constituye, precisamente, la misma *imposibilidad* de la nada¹³.

Contiene, empero, al mismo tiempo, un *anuncio*. Pues si bien falla en su apelación a un imposible, anuncia una proximidad: la de la muerte. El dolor, explica Levinas, conlleva una inquietud, un paroxismo, como si alguna cosa desconocida y más desgarradora aún que el sufrimiento pudiera producirse¹⁴. Como si a pesar del apego al ser que el sufrir testimonia, en ese mismo apego, se anunciara un evento que nos saca del ser y que ya no puede ser entendido como un emprendimiento sobre nuestra existencia. Dicho acontecimiento es la muerte. En esta perspectiva, pues, el hecho de la muerte constituye una fisura por la que el existente se evade hacia lo otro de

¹¹ *DMT*, p. 64.

¹² Levinas, Emmanuel. *El tiempo y el otro*. Paidós, Barcelona, 1993, p. 109 (en adelante *TO*).

¹³ Este agudo análisis de Levinas nos muestra, a partir de la experiencia del dolor, que lo rechazado por el sujeto no es la muerte, sino el ser. Lo rechazado hasta la *náusea* es el estar *fijado* a la existencia, es decir, el hecho mismo de no poder *no ser*. Esto no implica ciertamente un *acogimiento* de la muerte, pues la muerte es lo inasumible por definición y el suicidio un concepto contradictorio (Cfr. *TO*, p. 114). De manera que la muerte, por lo tanto, sólo *llega*; y es “bienvenida” no por sí misma, sino por el alivio de *ser*, por el “*de otro modo*”, que ella comporta.

¹⁴ Cfr. *TO*, p. 110.

sí, hacia lo otro del ser¹⁵.

La estructura del dolor, del padecimiento, que consiste en el mismo apego al dolor, se prolonga, de esta manera, hacia una *incógnita* no susceptible de traducción en términos fenoménicos. Nos lleva hacia un fenómeno *opaco*, refractario a toda luz.

La muerte, por lo tanto, no se presenta a la conciencia como una nada, es decir, como el reverso del ser. La muerte escapa a dicha dialéctica. No constituye el anonadamiento de un ser, sino que la incógnita que ella plantea es más profunda.

En el caso de la muerte, en efecto, el sujeto se relaciona con algo que no puede ser calificado como *nada* (pues ella propiamente no aparece, no es la aparición de una nada) ni como *desconocido* (que en principio pudiera llegar a ser cognoscible), sino que, en el *padecimiento* de la muerte, el hombre se relaciona con algo que sólo puede ser nombrado como *misterio*¹⁶.

Al contrario del análisis del punto anterior donde la muerte es asumida de manera activa, como la posibilidad más propia del existente, aquí la muerte en cuanto tal, y no reducida a una mera relación con la nada, es presentada por Levinas propiamente como lo inasumible por antonomasia, como el momento en el cual se lleva a cabo la “*experiencia*”¹⁷ más auténtica de pasividad.

La inminencia perpetua, siempre amenazante, de la muerte en tanto misterio configura la vida del hombre como el adviento permanente de una alteridad *pura* de la que no se puede disponer y que no se puede asimilar.

¹⁵ Cfr. Garrido Marurano, Ángel. “La muerte entre la posibilidad y el misterio” en *Diálogos*, vol. 67, n° 31, 1996, p. 183.

¹⁶ Cfr. *TO*, p. 110.

¹⁷ Hablar de una “*experiencia*” de la muerte es ciertamente algo impropio. Al respecto, aclara Levinas, “se trata de una forma de hablar, pues *experiencia* significa ya siempre conocimiento, luz e iniciativa, así como reintegro del objeto al sujeto. La muerte como misterio supone una quiebra de ese modo de concebir la experiencia. En el saber, toda pasividad deviene actividad por mediación de la luz. El objeto con el que me enfrento es comprendido y, sobre todo, construido por mí; la muerte, en cambio, anuncia un acontecimiento del que el sujeto no es dueño, un acontecimiento respecto del cual el sujeto deja de ser sujeto” (*TO*, p. 111).

Una alteridad inasumible por esencia, un huésped que nadie quiere acoger. La muerte para Levinas, en este sentido, no sólo deja de pertenecer a los poderes y proyectos del *existente*, no sólo deja de ser comprendida como actividad susceptible de ser llevada a cabo por el sujeto, como un acontecimiento de su libertad, sino que pasa a ser concebida como afectividad, como pasividad pura, hasta llegar a ser *conmoción total* de un Yo satisfecho en su presente, pleno de sí mismo en el goce de todas sus potencias. El presente, pues, es el tiempo del Yo, del Mismo; tiempo de la soberanía y virilidad del sujeto, donde, antes que la muerte acontezca, hay siempre una última oportunidad, una última posibilidad, hay tiempo y chances de demostrar las propias potencialidades. El cine de Hollywood lo muestra plásticamente hasta el hartazgo en cada una de sus películas, donde el héroe *aguarda, usa su tiempo*, hasta la última fracción de segundo para salir airoso y desplegar la totalidad de sus poderes contra los enemigos que quieren matarlo. La victoria sobre los enemigos es sólo una nimiedad anecdótica en comparación con el triunfo sobre el verdadero enemigo que siempre le amenaza, la *incomprensible* muerte.

Sin embargo, la irrupción de la muerte, en tanto mienta la derrota total del presente, del ahora en el que el individuo despliega sus *potencias*, constituye siempre la capitulación del *protagonista* que *lucha* por sobrevivir en la “agonía” de la vida. La muerte, como el triunfo sobre todo *poder*, es el acontecimiento que acaece sin que tengamos absolutamente ningún *a priori* ante ella, sin que podamos tener la más mínima previsión o proyecto sobre ella. Es, dice Levinas, un “*a posteriori* más antiguo que todo *a priori*”¹⁸.

La muerte, de este modo, en tanto que constituye lo inapropiable por antonomasia, se presenta al Mismo como la misma imposibilidad de proyectarse en el ser, es decir, como la *imposibilidad de toda imposibilidad*. Ello “indica que estamos en relación con algo que es absolutamente otro, algo que no posee la alteridad como determinación provisional que pudiéramos asumir mediante el goce, algo cuya existencia misma está hecha de alteridad. Por ello, la muerte no confirma mi soledad sino que, al contrario, la rompe”¹⁹.

¹⁸ DMT, p. 26.

¹⁹ TO, p. 116.

La vida como tiempo hacia lo Otro

De este modo, a partir del momento en que se arrostra la muerte, ya no se está más solo, pues la muerte no supone, como hemos explicado, el necesario enfrentamiento con la *nada*, contracara del *ser*, sino con lo absolutamente *Otro*. El sentido de la muerte es muy distinto del sentido de la dialéctica ser-nada en el flujo del tiempo del mundo. La muerte es una especie de tercio excluso respecto a la alternancia del ser y la nada.

Decir, sin embargo, que el hombre, por el tiempo y por la muerte, no se enfrenta ni con el ser ni con la nada como su correlato dialéctico negativo, no nos permite “la facilidad del recurso a la vida eterna”²⁰, sino que nos pone de frente a lo incognoscible, a lo *sin respuesta*²¹, en definitiva al misterio. Enfrentarse a la muerte sería, de este modo, confrontarse con aquello que juega y se mueve en la ambigüedad del misterio y lo desconocido, sería enfrentar un signo de interrogación puro, que, a la manera de un enigma, rapt al sujeto de su existencia.

El análisis levinasiano de la muerte invierte, de este modo, de manera radical el preguntar ontológico. Pues Levinas no parte de una cierta comprensión no tematizada de la muerte ni remite a ninguna comprensión previa de la misma, sino que pregunta sin dato positivo alguno al que referirla, preguntando, de este modo, por la muerte misma, pero sin que nada se refiera en ese preguntar a una *doxa*, a una comprensión cualquiera de la que la pregunta sería, como tal, la modificación o tematización. Se trata, pues, como dice Garrido Maturano, “de un preguntar para-dojal en el que la pregunta hace lo que Levinas llama una versión hacia lo otro, versión que en su cuestionamiento no se plantea previamente ni es precedida por la cuestión del ser”²².

Esta *versión* hacia lo otro que implica la paciencia supone simultáneamente una reconfiguración de la noción de tiempo, reconfiguración a partir de la cual es comprendida, desde ahora, la muerte. Cabe subrayar aquí que la diferencia entre la muerte pensada a partir del tiempo (tiempo abierto a lo infinito, diacronía) y entre el tiempo pensado a

²⁰ *DMT*, p. 18.

²¹ Cfr. *DMT*, p. 19.

²² Garrido Maturano, Ángel. “La muerte entre la posibilidad y el misterio”, p. 181.

partir de la muerte (tiempo clausurado de la finitud, sincronía) es de naturaleza esencialmente *ética*, en tanto el sujeto que piensa la muerte a partir del tiempo, es consciente que dicho tiempo excede su temporalidad finita y que, por tanto, siendo *para-el-Otro*, existe en la modalidad del *para-más-allá-de-la-muerte*. Ahora bien, si el tiempo es *más* que mi temporalidad finita, si esta temporalidad no clausura todo acaecimiento, entonces se abre la posibilidad de pensar lo Infinito más allá de la muerte, es decir, se abre la posibilidad de la esperanza. Esperanza cuyo objeto, en tanto indemostrable, se testimonia precisamente en el padecimiento de esa versión ética hacia el Otro y, por tanto, en esa tensión hacia lo que está más allá de la propia muerte.

Hablar del tiempo de un sujeto solo, sin relación con algo absolutamente Otro que se inscriba en el advenir, es decir, hablar del tiempo en una duración puramente individual, monadológica, es, ciertamente, imposible. De manera que si el sujeto no se relacionase con lo Otro que quiebra su ahora e introduce lo nuevo en el flujo del tiempo, su temporalidad se reduciría a la constante prolongación extática de un único ahora²³. Ahora bien, el tiempo como *paciencia* se convierte, de esta forma, en una *espera* de algo Otro que adviene. La muerte pensada a partir del tiempo

²³ Cfr. *Ibid.*, p. 186. Y en la misma página agrega el autor: “El ahora es verdaderamente un ahora presente y realiza o ejecuta el tiempo en cuanto en ese ahora el existente puede ir más allá de sí mismo, comenzar nuevamente consigo mismo y dejar atrás lo que ya ha sido. Pues bien, comenzar consigo mismo significa, en primer lugar, *poner lo nuevo* como presente y, por contraposición con el presente puesto, hacer surgir el pasado como tal; y, en segundo lugar, *exponerse a lo otro* que, una y otra vez, puede abrir un futuro que no es el advenir de ningún presente ni el retrovenir a ningún pasado. El pasado no es la mera prolongación hacia atrás del ahora por obra de una cadena de recuerdos que se agranda con cada instante fluyente. Y el futuro tampoco es el prolongarse hacia adelante de ese mismo ahora por un halo de expectativas cada vez más difusas. Si así fuera, propiamente hablando, en el tiempo no habría dimensiones, no habría paso de un ahora a otro, sino que, en el fondo, cada ahora subjetivo sería sempiterno y en él estarían contenidos todos los ahoras pasados y los porvenir. No habría ninguna distinción cualitativa determinante entre pasado, presente y futuro, porque el pasado seguiría presente en el presente, rehaciéndose constantemente en él, y el futuro no sería más que el futuro del presente, que, como advenir, ya está latente en él”.

es ese *algo* que *adviene en el tiempo*, que no puede ser asido, que se vuelca sobre nosotros y se adueña de nosotros. Consecuentemente la relación con lo *porvenir* será una relación con algo *Otro*. Esta relación, pues, es, precisamente lo que llamamos *tiempo*. Porque hay Otro es que hay tiempo.

Experimentado como paciencia, entonces, el tiempo tiene como condición de posibilidad la relación con la alteridad. El sujeto puede ser absolutamente paciente ante la muerte, porque sabe que el tiempo es *más* que aquello que él puede proyectar (es *más* que su temporalidad que culmina con la muerte), porque sabe que puede pensar su temporalidad a partir del tiempo y no necesariamente a la inversa, y porque, en última instancia, sabe que identificar la muerte con el fin del tiempo no es sino una convicción como cualquier otra. Paciencia auténtica, paciencia de la *esperanza racional*, de algo que puede acontecer más allá de toda *pre-visión* o proyecto propio. Paciencia abierta a *esperar* más allá de la muerte que nada nos autoriza a identificar con la nada y cuyo ahora tampoco es el fin del tiempo. Paciencia que cuando sabe que nada le impide esperar, incluso más allá de la muerte, recibe el nombre de *esperanza*. Y que bien puede ser *pensada racionalmente* en tanto se sustenta en un análisis fenomenológico de la muerte como misterio (considerada ésta en sí misma y no reducida a *relación con la nada*) y de la alteridad como condición de posibilidad de la efectividad del tiempo.

Finitud o infinitud, *that is the question*

*Ser o no ser, ésa es la disyuntiva para la ontología, disyuntiva que ya Hamlet intuía como no definitiva*²⁴. Pero “la cuestión de la trascendencia no reside ahí”²⁵, dice Levinas, sino que se juega en la disyuntiva entre lo finito y lo infinito, es decir entre la clausura del Mismo sobre sí y su gesta de ser o su apertura hacia lo totalmente Otro.

En efecto, el análisis de la esperanza nos muestra, como dice Levinas, que “en la historia de la filosofía, puede existir una significación distinta a la

²⁴ Cfr. TO, p. 115.

²⁵ Levinas Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1995, p. 46.

finitud”²⁶, una significación que la supere.

De este modo, radicalizando los análisis kantianos, Levinas se pregunta: ¿no es la esperanza *más* que el ser?²⁷ En efecto, a diferencia del *conocimiento* que está siempre a la altura de lo que conoce, la *esperanza* es la relación con algo *desmesurado*, con algo *más que ser* “que nunca podrá ser confirmado como algo que existe ni significar algo correlativo a un conocimiento”²⁸. Este “*más*” del que habla Levinas indica la relación del pensamiento, en la esperanza, con una *desmesura* que no puede abarcar. De modo que aquello que no puede contenerse, aquello totalmente distinto, afecta al Mismo en el tiempo. Pues en el tiempo acontece la espera de lo que no se puede recibir, de algo que no se puede asumir, de algo que nos afecta sin por ello abandonar su trascendencia, de algo que, al fin de cuentas, sólo puede ser llamado “algo” de manera impropia, pues no puede ser *contenido* ni *representado* por la conciencia. De este modo la espera paciente en el tiempo acontece como la espera *sin* lo esperado, como la espera de lo que no puede ser un término objetivo de nuestra misma espera.

La conciencia objetivante y cognoscitiva, la que produce los conocimientos y los objetos de conocimiento sería *insuficiente* para albergar esta *desmesura* de lo que adviene. Y los pensamientos que marcarían la relación *adecuada* con lo que adviene se modalizarían en la manera del *Deseo* y la *pregunta*.

La idea de lo Infinito

Cuando el sujeto se relaciona con la muerte a partir del tiempo, en lugar de comprender el tiempo a partir de la muerte, es decir, cuando el sujeto se abre a aquello²⁹ que, asignándolo a ser *para* el Otro que lo trasciende, lo asigna, a su vez, a ser *para* un tiempo que va más allá de su temporalidad finita, adviene a él lo inabarcable y desmesurado, inasible e

²⁶ DMT, p. 77.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ DMT, p. 82.

²⁹ Este “aquello” es precisamente la susceptibilidad a la vulnerabilidad del Otro que vuelve al sujeto responsable y que se halla inscrita en el sujeto como una orden padecida, como la orden de una alteridad inasible.

incomprensible, que Levinas caracteriza con la expresión cartesiana de la idea de lo Infinito³⁰, que es lo Infinito o Dios viniendo a la idea. Ahora bien, adviniendo dicha idea al pensamiento, sin que el pensamiento pueda englobarlo, se relaciona con el sujeto de un modo, por cierto, muy diferente del conocimiento.

La idea de Dios, como dice Levinas, se nos *introduce*, se cuela en la “vida” de la conciencia, introduciendo en el sujeto una *pasividad* sin precedentes, pasividad de lo no-asumible, de lo que trasciende toda actividad posible del *Cogito* y que sólo puede ser entendida como *puesta* en el sujeto. “Como si la diferencia entre lo Infinito y lo que debiera englobarlo y comprenderlo, – dice Levinas – fuera una no indiferencia de lo Infinito a este englobamiento imposible, no indiferencia de lo Infinito para el pensamiento: puesta de lo Infinito en el pensamiento, pero de una manera totalmente otra que la que se estructura como comprensión de un *cogitatum* por una *cogitatio*”³¹.

Lo Infinito, así pues, no resulta de la actividad del sujeto, no puede ser el resultado de sus proyecciones, sino que debe entenderse como algo que le viene de *fuera*, como *im-puesto*, y, al mismo tiempo, inasumible. El pensamiento no puede determinar, proyectar, ni asumir lo que le adviene, lo que le ocurre a pesar suyo. De manera que, más que pensar la idea de lo Infinito, el sujeto *aspira* a ella.

En efecto, la idea de lo Infinito es este modo particular del pensamiento que, al ser afectado por lo que no puede contener, al padecer el *ideatum* de una idea que se absuelve de la relación que intenta englobarla, se transmuta en aspiración pura que intenta pensar más de lo que se puede contener en un pensamiento.

³⁰ Cabe aclarar que, así como es *impropio* referirse a la muerte como “fenómeno”, es *impropio* también hablar de “idea” al referirse al Infinito. En efecto, el término en su acepción tradicional es equiparado al término “concepto”, el cual significa la esencia en cuanto pensada. El concepto es, en consecuencia, la *consumación* de la intencionalidad, de la comprensión. Lo Infinito, por el contrario, mienta su ruptura. En suma, lo Infinito no puede ser una idea porque toda idea implica una correlación estricta entre el contenido pensado y el pensamiento que lo piensa.

³¹ Levinas Emmanuel. *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós Editores, 1995, p. 105 (en adelante *DQVT*).

Así pues, el pensamiento *colapsa* en el hecho intencional mismo de *estar dirigido a* un objeto tan especial como la idea de lo Infinito, es decir, *fracasa* en el ápice de esta actividad que busca objetivar lo pensado, perdiendo su función tematizante y objetivadora, y permaneciendo como pura *direccionalidad-hacia*, como pura “aspiración” a algo que no puede asir, que no logra comprender. Que el pensamiento colapse mienta aquí el hecho de cesar el pensamiento en su calidad de movimiento dotador de sentido (*Sinngebung*) para devenir un movimiento de aspiración pura hacia algo que no podrá acceder jamás. A la descripción de dicha situación sólo le cabe el nombre de: *Deseo*. La idea de lo Infinito, si esta expresión tiene sentido, es propiamente un *Deseo* de lo Infinito.

La subjetividad del hombre, por lo tanto se presenta como una subjetividad *inquieta*, no por sí, sino por otra cosa hacia la que aspira, ante la cual no puede ser *in-diferente*³². Dicha “inquietud” y “no in-diferencia” constituyen modos de realizarse del Deseo. Este *Deseo metafísico*, como lo llama Levinas, es la aspiración en el hombre “hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*”³³.

El Deseo surge sólo una vez que las necesidades, materiales o espirituales, han sido satisfechas. Desde ese momento el yo se hace capaz de *volverse hacia lo que no le falta*³⁴, y no precisamente para calmar su hambre, pues el Deseo metafísico no puede ser satisfecho, ya que siempre “desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. Es como la bondad: lo Deseado no lo calma, lo profundiza”³⁵. Esto implica que el sujeto, pleno de sí, en el apogeo de su ser, feliz y satisfecho en sus necesidades, piense en lo que no es él, se preocupe por el *Otro*. Al respecto, dice Levinas que el Deseo

³² Al utilizar el término “indiferencia” negándolo, Levinas alude a dos sentidos que convergen en la palabra, a saber, la no identidad (no *in-diferencia*) y el estado de ánimo por el que algo no puede dejarnos apáticos, es decir no puede no interesarnos. La no in-diferencia es la relación propia del Mismo con el otro en tanto Otro, la in-diferencia es la relación por la cual el Mismo *identifica* lo otro consigo suprimiendo toda *diferencia*.

³³ Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1997, p, 57 (en adelante *TI*).

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *TI*, p. 58.

es la *versión* hacia lo totalmente Otro de un ser ya feliz: “el deseo es la desdicha del dichoso, una necesidad de lujo”³⁶.

De este modo, la relación instaurada por el Deseo es de tal suerte que no implica acercamiento, aproximación de lo deseado, y, puesto que el motor del Deseo es su propia hambre, su positividad proviene de su alejamiento, de la separación entre los términos relacionados. Este alejamiento es radical en el sentido de que el Deseo no implica la *anticipación* de lo deseado, su pensamiento previo, sino que se va hacia él *sin plan ni mapa*, “a la aventura”, como se va hacia una alteridad absoluta, imposible de anticipar y de entrever, sólo comparable con la muerte³⁷.

“El conocimiento, la respuesta, el resultado serían lo propio de un psiquismo aún incapaz de pensamientos donde la palabra *Dios* adquiere significación³⁸”, dice Levinas. En el psiquismo humano el término *Dios* adquiere significación, pues, porque se dan efectivamente, según expusimos, pensamientos como el *Deseo*, la *pregunta*, el *cuestionamiento*. Estos pensamientos “dan a pensar” en *Dios*, alteridad absoluta, pero no a partir de una satisfacción del sujeto *para sí*. El hombre en efecto no *necesita* de Dios como necesita el pan para alimentarse o el vestido para vestirse, pero lo *desea*. Dios no es el corolario de ninguna carencia o “necesidad espiritual”, no es, para Levinas, el garante ante la fragilidad de la condición humana³⁹. El Deseo de Dios, de lo Otro, de lo Infinito, constituye, antes bien y de manera paradójica, la huella en el psiquismo humano de una realidad cuya carencia

³⁶ *TI*, p. 86.

³⁷ Cfr. *TI*, p. 58.

³⁸ *DQVI*, p. 183.

³⁹ Dice Levinas comentando a Kant: “El interés de la razón pura práctica está más allá de los intereses de la naturaleza sensible, y, por lo tanto, en discontinuidad con una teología (y también con una política) que asegure la satisfacción del hombre natural, o que, como dice Nietzsche, no aporte más que consolaciones. El Dios del interés desinteresado sobrevive a la muerte del gran Pan, que no era más que una fuerza suprema en medio de las fuerzas que traspasan la naturaleza reinante como él, o bajo sus órdenes, los intereses de los hombres, esos ‘animales racionales’ que habían perdido su significación excepcional en la crisis actual de la humanidad occidental” (Levinas, Emmanuel, “Le primat de la Raison pure pratique” (1971), en Fischer, Norbert (Hg.). *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2004, p. 202).

éste no experimenta⁴⁰.

En efecto para que el Infinito sea un Deseo auténtico, esto es, la aspiración a algo que no se necesita y que no puede ser contenido por ningún concepto, no puede existir un motivo previo que mueva intereses que ya han identificado aquello a lo que se aspira. Por lo que el Infinito, como Deseo absolutamente separado del que desea, es, repetimos, Deseo de lo no-apetecible por antonomasia, pues no ha sido ni puede ser jamás identificado. De aquí que no se pueda hablar de una *elección* de lo deseado, sino más bien de una *im-posición* de algo que no se buscaba porque no se requería.

Ahora bien el hecho de esta no-elección de una tendencia, hecho tan escandalizador para el *Cogito* moderno, origen y fin de sí mismo, no es exclusivo del Deseo, pues este es el punto en común con la necesidad como apetencia o estructura psíquica, por la cual el sujeto no puede dejar de estar dirigido hacia la satisfacción de sus necesidades básicas. Pero a diferencia de ésta, el Deseo no identifica nunca lo deseable ni implica un interés, sino que es un puro estar ordenado, un puro estar dirigido hacia algo que reviste el carácter de inevitable y trasciende toda comprensión. Pues, para realizarse como un puro estar dirigido hacia lo Otro, el Deseo debe dirigirse a algo diferente de lo apetecible (objeto identificable). Pues, en tanto tal, el deseo es *Deseo de lo no-deseable*, de lo no-identificable.

Ahora bien, desear lo otro *en tanto que Otro* equivale a relacionarse *éticamente* con él. Sólo en esta relación, el otro es abordado como Otro más allá de toda objetivación que podamos hacer de él. De allí que el Deseo se concrete como responsabilidad ética.

Las relaciones éticas

La idea de Infinito lleva a cabo la desarticulación de la unidad originaria de la apercepción trascendental, de manera que la subjetividad ya no significa al modo de un “yo pienso”, sino que significa como

⁴⁰ Cfr. Chalier, Catherine. “Levinas y el Psicoanálisis. Crítica de la esperanza”, en Barroso Ramos, Moisés y Pérez Chico, David (ed.). *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 119-120.

responsabilidad por el Otro (*Autrui*), como *sujeción* al otro⁴¹. Es decir que la conciencia ya no significa más *ontológicamente*, sino que adquiere una significación *ética*.

Pues, la relación con lo Infinito significa positivamente, como *Deseo del Bien*. Dicho *Deseo del Bien* se hace efectivo en la subjetividad como *responsabilidad*, esto es, como remisión irrecusable al Otro respecto de mí y respecto de Dios, como remisión al prójimo. De este modo se salva la trascendencia del Infinito, que no se reabsorbe en la inmanencia de la representación, sino que permanece absuelto de la relación y separado en el Deseo.

Al tratar al otro como Otro, lo que concretamente significa tratarlo desinteresadamente como fin en sí mismo, el sujeto se encuentra *efectivamente* ante el Otro, enfrentándolo fuera de toda objetivación, de toda representación. Mas, para que esta relación no se disuelva en una nueva gesta de mi identidad, es menester que asuma la responsabilidad por ese Otro. Se trata, para Levinas, de una responsabilidad previa a la conciencia, que padezco en tanto expuesto y susceptible al Otro bajo las especies de un estar ordenado y remitido a él, en el doble sentido de *no matarlo* y de *no abandonarlo en su mortalidad*. Este padecimiento es el infinito significando en el yo, sin que su significación resulte de la espontaneidad de la conciencia⁴². Antes de todo interés, entonces, antes de toda inclinación, acontece como padecimiento esta disposición originaria de *ser-para-el-Otro*, de suerte que, *antes* que el ser, significa *en mí* el Bien.

En el cumplimiento de esta responsabilidad ética, fuera de la ontología, es donde acontece auténticamente la relación con el Infinito en el sujeto. Levinas llama *religión* a esta relación en la que los términos que se relacionan permanecen absueltos de la relación.

En resumen, lo *Infinito* o *Dios* significa éticamente; y la subjetividad en la esfera de lo práctico deviene *sí-mismo-para-el-Otro* o *ipseidad*⁴³, sin dejar de

⁴¹ Cfr. *DQVI*, p. 122.

⁴² Cfr. Garrido Maturano, Ángel, "Por una racionalidad de la trascendencia: otra manera de leer la relación entre la comprensión de la religión en Kant y Levinas", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, N° 33, 2006, pp. 269-296.

⁴³ Por *ipseidad* entendemos la pasividad de la exposición que el Sí mismo reviste en

ser, por esto, “yo pienso” en el orden de la teoría.

Resumen

En el presente trabajo se demuestra, siguiendo a Levinas, que la ética, entendida como la relación intersubjetiva entre sujetos absolutamente separados, se instaaura a partir de acontecimientos concretos que determinan la existencia histórica del hombre, pero revistiendo éstos la particularidad de ser acontecimientos que escapan al orden ontológico. Antes bien, remiten a un más allá, a un fuera-de la ontología significando ante todo de manera ética, es decir *de otro modo que ser*.

Palabras clave: ética, Infinito, tiempo, Levinas, Deseo.

Abstract

In the present paper it is shown, following Levinas, that Ethics, understood as an intersubjective relation among completely separate subjects, sets itself up starting from concrete events that determine man's historical existence, but these are invested with the peculiarity of being events which escape the ontological order. Rather, they send to somewhere beyond, outside ontology, signifying above all in an ethical fashion, i.e., *in a way other than being*.

Key Words: Ethics, Infinite, Time, Levinas, Desire.

su condición de responsable por el otro y por la cual éste le está asignado. Dicha asignación no es elegida y es la que lo identifica como el único que *debe dar cuenta* por la vida del otro. En donde ese *debe* no corresponde entenderse en el sentido de una obligación moral sino en un sentido justamente originario. Pues antes de entrar en relación de familiaridad con ese Otro, antes de tematizarlo en un dicho, ya estaba expuesto a él. De suerte que, de esta manera, el sí mismo es pasividad que se despliega como susceptibilidad de ser afectado, es relación total al otro como prójimo.