



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
No. 3, Abril 2018
ISSN: 2448-8941
DOI: En trámite

EL GÉNERO QUE ESTÁ POR ENCIMA DEL SER: EL ἐπέκεινα τῆς οὐσίας

Ramsés Leonardo Sánchez-Soberano
Universidad la Salle de México

RESUMEN

La ontología levinasiana muestra los límites de la filosofía trascendental planteada desde la razón y como productora de una ética que pone a Dios como un objeto del pensamiento, a la base del pensar nomológico. Debemos comprender de qué manera la primera interpretación de la fenomenología de Husserl tiene que ver con la posibilidad de pensarla como el núcleo de toda filosofía práctica, donde los principios lógicos, trascendentes, sin ser ellos mismos normas, servirían de normación. A esta situación trascendente de los principios fenomenológicos Levinas les llamó «Ley» y, a partir de allí, la fenomenología opera en su pensar como la posibilidad de mantener la ética más allá de los contratos humanos de la moral.

Palabras clave: Ontología inmanente | Acontecimientos nocturnos | Racionalización de la moral | Ontología del infinito | Escatología |

ABSTRACT

The Levinasian ontology shows the limits of the transcendental philosophy raised from the reason and as producer of ethics that place God as an object of thought and that would be at the base of nomological thinking. We must understand what the first interpretation of Husserl's Phenomenology has to do with the possibility of thinking of it as the core of all practical philosophy, where logical and transcendent principles, without being themselves norms, could serve as a norm. To this transcendent situation of the phenomenological principles Levinas called them "Law" and, from there, Phenomenology operates in his thinking as the possibility of maintaining ethics beyond the human contracts of morality.

Keywords: Immanent ontology | Nocturnal events | Rationalization of the morality | Ontology of the infinite | Eschatology |

A Cloacina

Esta situación en la que al sujeto le sucede un acontecimiento que no asume, que ya nada puede ser sobre él, pero con el que se enfrenta, sin embargo, en cierto modo, es la relación con los demás, el cara-a-cara con los otros, el encuentro mismo con un rostro en el que el otro se da y al mismo tiempo se oculta.

Emmanuel Levinas

INTRODUCCIÓN

58

El tema de la siguiente reflexión ha surgido de la crítica de *Totalité et infini*¹ de Emmanuel Levinas a *Sein und Zeit*² de Martín Heidegger. Comienza con la necesidad de cuestionar si la ontología fundamental abarca la totalidad del ser sin estar obligada a excluir los llamados “acontecimientos nocturnos” (*événement nocturnes*).³ Tales acontecimientos no consisten en ser esencialmente inconstituibles sino en pertenecer a una ontología incapaz de agotarse en la inmanencia. Revelan la necesidad de pensar el motivo platónico, el ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, como la necesidad de salir de los dispositivos del ser donde la existencia se ve impelida por la necesidad de revelar el ser dentro de los avatares de la mismidad; es por ello que Levinas debe encontrar una manera de exponer el ser susceptible de describir eventos incapaces de apropiación. Ellos aceptarían como proyecto fundamental renovar la comprensión de la trascendencia evitando que ésta entre en los términos propios a la comprensión inmanentista del Ser más cercana al *Dasein* y a las filosofías que han sometido el bien a la racionalidad.

Con los “acontecimientos nocturnos” Levinas se da a la tarea de elucidar el planteamiento de la filosofía como aquello que puede ser comprendido en términos de amor, responsabilidad y bondad. Es por lo anterior que debe evitar la hipocresía

1 Edición al español, Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, Madrid, Sígueme, 2012.

2 Edición al español, Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2009.

3 Una convicción que ya se vería anunciada desde los primeros escritos publicados por Levinas desde «L'Ontologie Est-elle Fondamentale?» de 1930 y «Martín Heidegger et l'ontologie» de 1935, así como De l'évasion de 1935.

del hombre civilizado, es decir, la «comedia burguesa del hombre amable»,⁴ donde las buenas costumbres están sometidas a la distinción narcisista entre los hombres. *Totalité et infini* señala que si la moral puede ser una farsa es porque vive el riesgo de asentarse en un mundo dominado por la guerra; Esto significa que la guerra, en tanto que donación originariamente política del mundo, sería el principio de la revelación de la realidad. Con ello se sostiene que la guerra no es un estado accidental de la realidad sino su estructura última. En otras palabras, la realidad nos es dada originariamente bajo el ropaje de la política, de la estrategia y de la planeación.⁵ Este punto de partida señala que la aportación universal de la moral está destinada a disolverse toda vez que continúe bajo la tutela de la política y cuando los contratos sociales continúan sirviendo de principio práctico exclusivo del fenómeno humano. En ambas situaciones la universalidad de la ética se encontraría sometida, desde Aristóteles, «a las funciones de la prudencia»,⁶ ella designa la inteligencia práctica ante aquellas situaciones que implican la dominación de la política a través del cálculo y la consolidación de las alianzas estratégicas.

Así, frente a las funciones políticas de la prudencia es necesario oponer la responsabilidad para poder afirmar que si el filósofo está dispuesto a compartir su mesa, también debe exigir que el político se ocupe de poner las condiciones para que haya alimento, vestido y trabajo en general⁷. Solo así la responsabilidad coincidirá con la situación inalienable de la «búsqueda del Bien o la felicidad» y, con ello, con la búsqueda original y desinteresada de la justicia. Gracias a esta situación inalienable, el filósofo puedo recordar, sin importar lo que esto parezca al escéptico, el tema platónico del Bien (en tanto que ἐπέκεινα τῆς οὐσίας),⁸ como el único género que está más allá de la inmanencia del ser –el otro modo de ser, el amor desinteresado por el otro– tema fundamental para la intelección de este trabajo.

1. LA ONTOLOGÍA DEL INFINITO

La crítica levinasiana a la ontología de Heidegger afecta por completo la lógica de *Sein und Zeit*.⁹ Señala que, al pensar las condiciones por las que se abre la

4 Cf. Emmanuel Levinas, *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, Paris, Grasset/Imec, 2009, Œuvres 1, «Philosophie de la réflexion et la bourgeoisie de l'homme aimable», pp. 473-473. En adelante O1.

5 Cf. Raul Moati, *Événement nocturnes: Essai sur Totalité et infini*, Paris, Editions Hermann, 2012.

6 Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Gredos, España, 2011, Libro VI, Cap. IV.

7 Cfr. Catherine Chaliere, «Préface», en *Parole et silence et autres conférences inédites*, Paris, Grasset/Imec, 2009, Œuvres 2, p. 50.

8 Cfr. Platón, *Oeuvres Complètes*, Paris, Societé d'Édition «Les Belles Lettres », 1966, t. VII, *La République* I, 509 b, pp. 9.

9 Martín Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2001. En adelante SZ.

temporalidad originaria y asumir el núcleo sobre el que reposa la analítica existencial, el *Dasein* comprende su finitud como el *quién* al que le es más propia la muerte¹⁰. Así, si éste puede contestar a tal pregunta, distinguiéndose ontológicamente del *qué*, es porque a su ser le pertenece fundamentalmente la *miidad* (*Jemeinigkeit*);¹¹ con ella se expresa la subjetividad en tanto que mismidad (*Selbstheit*)¹² y, si la impronta de su insuperable finitud le es dada en la relación insuperable con el ser, entonces su comprensión revela el ente en general. Es necesario pasar por esta reflexión tan cercana a Heidegger para comprender la verdadera aportación del pensar levinasiano a una nueva ontología.

De acuerdo con lo anterior en Heidegger la comprensión (*Vestehen*) consiste en llevar a cabo la revelación del ser en el *Dasein*.¹³ Éste se apropiaría de aquél y esta apropiación sería su ontológico destino. Esto es, si la existencia y la comprensión de su temporalidad sobrevienen al *Dasein* se abre una verdad comprensible en los términos transitivos surgidos de la ontología que le es propia y, fundamentalmente, a través del carácter propio de sus existenciales.¹⁴ Si ellos han designado cómo se da el acontecimiento de ser, entonces él deviene el «lugar» de la apertura de esta verdad. De este modo, el ser está obligado a acontecer de acuerdo con la estructura existencial bajo la cual ha sido determinado el *Dasein*. Y solo de acuerdo con esas precondiciones para la revelación podría advenir la verdad.

Queda establecido que la verdad sería desde aquí que el *Dasein* es existiendo, que los existenciales serían los predicados existenciales de su ser en tanto que modos de retrorreferencia del ser a la existencia que tendría como hilo conductor la analítica del *Dasein*. De donde el carácter de ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*),¹⁵ omniabarcante en la analítica existencial, revelaría la copertenencia originaria entre el *Dasein* y el mundo como el último horizonte en el que se sostiene el ente que se revela en general. Queda señalado que la ontología del *Dasein* conduce a la derivación del ser del ente ya que Heidegger piensa el ser como acontecimiento

10 Cfr. Ibid., pp. 234-237, 240, 245, 247-251, 258-266, 302, 306-310, 313, 325, 329-330, 344, 374, 382, 384-386, 390-391, 425-426.

11 Cfr. Ibid., pp. 41-43, 187-188, 190-191, 221, 240, 263, 278, 280, 297-298, 440. De acuerdo con la lectura de Levinas, la «*Jemeinigkeit*» heideggeriana, como uno de los elementos constitutivos de la apropiación del ser, se presenta como una disposición en la que aún se resguardan ciertos privilegios para el yo, por lo que no podría pensar la trascendencia hasta el final.

12 Cfr. Ibid., pp. 12, 113-130, 188, 264, 263, 267-269, 271-273, 277, 295, 316-323, 391, 410, 444-445.

13 Cfr. Ibid., 86-87, 123-125, 143-174, 262-266, 287-289, 295-298, 337-339.

14 Cfr. Ibid., pp. 12-13, 44-45, 54-55, 57, 64, 105, 111, 121, 129, 143, 151, 158, 161, 199, 226, 267, 270, 318.

15 Cf. Ibid., 52-63, 76, 104-110, 113-130, 176, 297-298, 313, 350-351, 364-366, 388, 440.

dando por entendido que el tiempo es el horizonte de la comprensión del ser,¹⁶ donde este horizonte es el tiempo, ya que se revela en el mundo como el límite de la existencialidad.¹⁷

Es verdad que en la ontología fundamental la noción de *Dasein* sugiere pensar una constitución ontológica variable que se va determinando ónticamente a partir de sus posibles.¹⁸ Esto es, que el *Dasein* pone en juego las modalidades de lo que es a partir de lo que le acontece, ya que en su existir puede determinar su ser. Su indeterminación óntica es una determinación ontológica: “Sus posibles no se dejan encerrar y delimitar en una definición de esencia, ya que él es sus posibles y solo los determina existiendo. Él es («esencialmente») el *acontecimiento* de existir sus posibles, ya que “la “esencia” (*das “Wesen”*) del *Dasein* reside en su existencia”.¹⁹ El *Dasein* es el «ahí» fundamental de la manifestación del ser a partir del cual los entes devienen manifiestos en relación con lo que son a condición de que estas manifestaciones respeten de antemano la analítica existencial.

Así, la autodeterminación del *Dasein* está sometida a una estructura ontológica. Según el orden que le es atribuido a los existenciales, el mundo aparecería como el horizonte en el que solo por su modo de ser le está abierto lo que “le” puede advenir. Por tanto, los existenciales modalizarían los sentidos de la aparición del ser determinando, al constituir su analítica, el cómo del aparecer del ser en su modo originario. Lo anterior señala, que en *Sein und Zeit* la búsqueda de acontecimientos que no estén atrapados en la gramática propia a la ontología ya no podría ser planteada a partir de otras formas de aprehensión del ente ni bajo la analítica existencial fiduciaria del *Dasein*, pues ellas solo responden a preguntas inmanentemente ontológicas y no serían capaces de darse a la búsqueda de acontecimientos venidos de una trascendencia absoluta, esto es, acontecimientos incapaces de ser aprehendidos en la inmanencia.

Es necesaria una ontología capaz de pensar acontecimientos que no sean fiduciarios de los términos de esa ontología. Para Levinas, la relación del hombre con el ser no se limita al desvelamiento de la verdad del ser, pues ese descubrimiento sería secundario. Antes de las preguntas que lanza la ontología heideggeriana ya ha sido dada una serie inaprehensible de acontecimientos. En otras palabras, para poder dar cuenta de las capacidades de un yo que es puntual respecto de sus vivencias es necesario asumir que las preguntas filosóficas llegan más tarde, es decir, cuando los acontecimientos últimos del ser, irreductibles a la verdad del desvelamiento, son producidos independientemente de cualquier comprensión humana.

16 Sobre la necesidad de desformalizar el tiempo a partir de una retrorreferencia de éste al ser, Cfr., Romano, «Le possible et l'événement», en *Il y a*, «Épiméthée», puf, 2003, pp. 55 y ss.

17 Cfr. Martín Heidegger, *SZ*, ed. cit., “Existencialidad y tiempo (mundo como horizonte temporal)”.

18 Sobre la tarea y caracterización de la ontología fundamental, Cf. Ibid, pp. 7, 11-15, 37-39, 183, 200, 230-233, 301, 313-316, 335, 366, 403, 436-437, 443-444.

19 Cfr. Ibid., p. 42.

La situación inmemorial del comienzo, como acontecimiento nocturno, permite señalar a Levinas que el descubrimiento del ser tiene como fondo una relación inmemorial con el ser, nocturna y clandestina, donde el ser desborda la norma objetiva que la mide y señala, ya que: «Lo que cuenta, es la idea del desbordamiento del pensamiento objetivante por una experiencia olvidada de la que ella vive».²⁰

De modo que los acontecimientos últimos del ser no son exclusivos de captación por el léxico filosófico. Y esta situación exige pensar que la analítica existencial, y la revelación de la pregunta que interroga por el sentido del ser, deben pasar a segundo plano en torno al problema de los acontecimientos originarios. Dicho de otro modo, la relación con el ser se afirma en una independencia originaria a partir del descubrimiento del ser, que ya desde aquí sería subsidiario. Los dramas nocturnos donde el ser se produce exhaustivamente designan acontecimientos que toman su punto de partida en una conciencia capaz de salir del radio de la *ipseidad* y de su poder, para ser capaz de acoger la desmesura del infinito, de asumir una inadecuación originaria de otro modo que aquel del poder de la comprensión y del des-velamiento. De ese modo se revelaría una conciencia capaz de pensar la idea de lo infinito más allá de toda puesta en la luz, más allá de todo des-velamiento.²¹

La situación donde una conciencia separada piensa originariamente el ser más allá del registro de la verdad, como adecuación del ser a los poderes de la comprensión, revela *la inadecuación del ser a su idea*, en ella el acontecimiento último del ser se llevaría a cabo como la infinición del infinito o como su producción:

La producción de la entidad infinita no puede ser separada de la idea de lo infinito, pues es precisamente en la desproporción entre la idea del infinito y lo infinito del que es idea —que se produce el traspasamiento de los límites. La idea de lo infinito es el modo de ser— la *infinición* de lo infinito.²²

De acuerdo con esto debe quedar establecido que el ser y la representación ya no estarían dados a una relación simétrica, que ya no sería posible constituir la equivalencia entre el ser y su revelación. Él no sería el huésped de aquella. Y, si Levinas habría sostenido que ni la fenomenología, ni la ontología fundamental, constituyen el último acontecimiento ontológico, todavía tendríamos que saber ¿por qué ha sostenido que

20 Cfr. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, París, Le livre de Poche, 1971, p. 14: «Ce qui compte, c'est l'idée du débordement de la pensée objectivante par une expérience oubliée dont elle vit».

21 Cfr. Raoul Moati, *op. cit.*, pp. 43 y ss.

22 Cfr. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p. 12: «La production de l'entité infinie ne peut être séparée de l'idée de l'infini, car c'est précisément dans la disproportion entre l'idée de l'infini et l'infini dont elle est idée —que se produit ce dépassement des limites. L'idée de l'infini est le mode d'être— l'*infinition* de l'infini».

«La fenomenología es [...] la verdadera fuente de mi filosofía»?²³ Sin embargo, es necesario atender otros problemas, no de menos importancia, antes de confrontar directamente esta cuestión crucial.

2. LA MORAL Y LA GUERRA

Si sacamos las consecuencias más importantes de las secciones anteriores ya podemos establecer que los acontecimientos buscados por *Totalité et infini* están pensados para establecer que la moral es imposible en una realidad dominada por la guerra. Que la guerra es fiduciaria de una ontología de la inmanencia donde los acontecimientos ontológicos ya han recibido previamente una determinación para su revelación. Es sabido que Levinas trata la ontología de Heidegger en los términos en los que Rosenzweig trata la totalidad hegeliana y que, incluso, hay situaciones donde las confunde. No obstante, la idea de que la inmanencia ontológica, en la que no hay acontecimientos ontológicos fuera de sí misma, afecta la forma histórica de comprender el *Dasein*, es un aporte para el pensar la ontología en lo que Levinas llamará el otro modo de ser. Con todo, la deconstrucción de su poder y de la legalidad de su analítica exigiría buscar acontecimientos que estén fuera de ella. Desde aquí se exige una ontología capaz de pensar acontecimientos que estén fuera del ser. Esta ontología es la ontología del infinito.

Para Levinas, la totalización ontológica, esto es, la ontología unívoca de *Sein und Zeit*, no satura el plano de la experiencia, pues la moral no encontraría sus derechos en la refutación ingenua de la constante de la guerra. Ella diría, antes bien, que la guerra no abarca todos los acontecimientos acerca del ser, que la totalidad y la historia no llevan a cumplimiento la verdadera «medida del ser».²⁴ La elucidación no-ontológica del ser es plenificada a partir de la paz mesiánica. Ella rechaza la teleología de la totalización histórica ya que esta plenificación reposa sobre una experiencia última del ser que no encuentra en la totalidad el principio de su inteligibilidad, es por ello que la producción de la paz mesiánica concierne a la actitud para hablar. Con esto, Levinas puede decir que hay otro destino para el hombre que el de su alienación histórica. Ese otro camino queda obturado cuando la razón objetiva gobierna lo real y cuando el ser se exhibe como guerra; por esta razón es posible esperar que la escatología de la paz mesiánica se superponga a la guerra. Más allá de la historia y de la guerra, más allá de

23 Cfr. Emmanuel Levinas, «Visage et Violence première. Phénoménologie de l'éthique», *Spuren*, no. 30, 1987, «La phénoménologie est [...] la vraie source de ma philosophie».

24 Cf. Emmanuel Levinas, *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, Paris, Grasset/Imec, 2009, *Œuvres* 1, pp. 76-77.

la inmanencia objetiva, «la idea del ser que desborda la historia» solo encuentra sitio en la realidad a partir de la dominación sobre el destino del hombre,²⁵ del mundo, la totalidad, o la historia, asfixiando la *trascendencia del ser*.

El pensar levinasiano, frente a Heidegger, debe ser planteado como la búsqueda de una situación donde sea posible salir originariamente del ser.²⁶ Esto expresa que la liberación de la trascendencia de la inmanencia del ser coincide con la producción *en el ser* de un acontecimiento que ya no surge de la totalidad, lo que solo una visión *escatológica* y ya no teleológica del ser podría tomar como tarea. Levinas habría establecido que no hay trascendencia del ser sin escatología. Así, se trata de oponerse a la relegación de la escatología al rango de una opinión infundada filosóficamente, determinando la escatología como una relación con el ser que, no obstante, no procede de la evidencia objetiva, esto, de la obligación dialéctica-racional de liberar los acontecimientos últimos del ser del horizonte de la objetividad y, por ello, de la totalidad y de la historia.²⁷

De este modo, el advenimiento de la paz mesiánica exige la superposición y no la relegación «del extraordinario fenómeno de la escatología profética»,²⁸ significa la apertura de la ontología a acontecimientos que no sacan su significación del registro diurno de la verdad como representación o como evidencia objetiva. Desenterrada de las ingenuidades objetivas a las cuales la filosofía la relega, la escatología, como idea de lo infinito, se descubre atribuida a la dignidad de una experiencia del ser propiamente dicha, una experiencia que es más originaria, ya que: «si experiencia significa justamente una relación con lo absolutamente otro, es decir, con lo que siempre desborda el pensamiento, la relación con lo infinito lleva a cabo la experiencia por excelencia».²⁹

El fin de la guerra como fin del tiempo histórico que anuncia la escatología no consiste en la realización de una finalidad perseguida por el sentido de la historia, sino en una relación con el ser que suspende la objetividad histórica situándose *más allá* del horizonte de la guerra, en el acontecimiento de una relación con el infinito que ya no estaría condicionada a la paz histórica, variante de la guerra, sino de una paz mesiánica, liberada de la empresa de la totalidad. El acontecimiento de

25 Según esto Heidegger habría invertido los términos llevando el sintagma «*Grund-Wahrheit-Mensch-* (*ánthropos*) *Ἀνθρώπων-ego*» al terreno de la diferencia ontológica (Cfr. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, G. Neske, 1965). Pero lo hizo al precio de administrar el fundamento moderno en el monismo ontológico que hace posible *Sein und Zeit*.

26 Cfr. Jacques Rolland, «Sortir de l'être par une nouvelle voie» en *Recherches philosophiques*, Tome V, 1935/1936.

27 Cfr. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p. 261.

28 Cfr. Ibid., p. 7, «l'extraordinaire phénomène de l'eschatologie prophétique».

29 Cfr. Ibid., p. 10, «si expérience signifie précisément relation avec l'absolument autre —c'est-à-dire avec ce qui toujours déborde la pensée— la relation avec l'infini accomplit l'expérience par excellence».

la paz mesiánica coincide con el cumplimiento de una relación con el ser bajo la guisa de acontecimientos no totalizables que, esencialmente nocturnos, son planteados más allá del poder.

De modo que el despliegue nocturno del ser podría señalar que todo lo que no revela el régimen de la evidencia objetiva, como lo haría la idea de lo infinito, no podría ser relegado al rango de la opinión. Así sería posible consagrar la dominación universal de la totalidad y de la historia sobre los hombres. Con ello se señalaría que es necesaria una ontología preparada para dar acogida a los acontecimientos últimos del ser para que el advenimiento de la paz no represente el relevo hipócrita y temporal de la guerra imponiendo un aplazamiento cronológico, institucional, político, jurídico, a la intervención del conflicto. Esto señala que el ser no se produce exhaustivamente en la evidencia objetiva ni como acontecimiento objetivo.

Para dar cuenta de esta inadecuación, de la trascendencia del ser, de su *exterioridad originaria*, es necesario el concepto de *infinito*. La escatología: «pone en relación con el ser, más allá de la totalidad o de la historia».³⁰ Ella revela el ser en su trascendencia, en principio: «no englobable en una totalidad y tan original como la totalidad».³¹

Frente a las constantes críticas a *Totalité et infini* de su uso de un lenguaje eidético hay que decir que esta decisión no obstaculiza la elucidación del infinito. Incluso si su revelación es «el acontecimiento último del ser». *Totalité et infini* intenta mostrar que el ser no se agota en la totalidad y, con ello, que los acontecimientos últimos del ser no proceden de la ontología de la guerra. Es por esto que confronta la ética y la ontología donde esta última sufre un derrocamiento en el que se revela el rostro (*visage*) para que la ética pueda ser expuesta como el acontecimiento último del ser.³² Ya hemos dicho que para Levinas ni la totalización, ni la comprensión ontológica saturan el plano del ser. Es así que esta obra no se resigna a ceder el plano del ser a la ontología fundamental ni se atreve a asimilar la ontología a *la ontología fundamental*. Dicho de otro modo, *Totalité et infini* señala acontecimientos ontológicos, esencialmente nocturnos, que la comprensión (*Verstehen*) heideggeriana no estaría preparada estructuralmente para asumir.³³ Gracias a ella puede oponer la moral a la guerra sin caer en una búsqueda ingenua de paz.

30 Cfr. Ibid., p. 7, «met en relation avec l'être, *par-delà la totalité* ou l'histoire».

31 Ídem, «non-englobable dans une totalité et aussi originelle que la Totalité».

32 Sobre la noción de *visage* en Levinas, Cfr., *Ethique et Infini*, París, Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982, pp. 77 y ss.; también Cfr. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., pp. 203-243; también, Cfr. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, París, Le livre de Poche, 1978, pp. 143 y ss.

33 Cfr. Emmanuel Levinas, *Parole et silence et autres conférences inédites*, París, Grasset/Imec, 2009, Œuvres 2, p. 361.

3. MÁS ALLÁ DE LA ONTOLOGÍA

La vía anunciada, donde a *Sein und Zeit* le es exigido el abandono de una ontología inmanente, es aquella que debe reconstruir desde su base la ontología.³⁴ En ella se dice que si estos acontecimientos no se despliegan en los horizontes de la comprensión y del des-velamiento ontológico ellos ya no serían comparables con la (*alétheia*) ἀλήθεια. Ella no sería su destino. De acuerdo con esto es posible decir que:

La conciencia no consiste entonces en igualar el ser por la representación, en poner a plena luz donde esta adecuación se busca, sino en desbordar este juego de luces –esta fenomenología– y en llevar a cumplimiento los *acontecimientos* cuya última significación –contrariamente a la concepción heideggeriana– no viene a desvelar. La filosofía des-cubre en efecto la significación de estos acontecimientos, pero estos acontecimientos se producen sin que lo descubierto (o la verdad) sea su destino.³⁵

Esto señala que *Totalité et infini* no intenta pasar de la ontología a la ética. Antes bien, muestra que la ontología fundamental no puede agotar la elucidación de todos los acontecimientos comprometidos con el ser y es así que se abre la necesidad de una ontología capaz de describir lo que está más allá del ser. Dicho de otro modo, el otro acontecimiento del ser en el mundo sería desde aquí la revelación del rostro (*visage*) como el último acontecimiento donde se efectúa la ontología del infinito. Con la idea de rostro (*visage*) se pone a prueba el acto de un “yo” que se hace responsable o no de la posibilidad del Bien en el mundo. No obstante, desde la ontología que, frente a Heidegger, exige constitutivamente una superación de las prerrogativas sobre las que reposa la ontología fundamental y, principalmente, de la restricción de los acontecimientos del ser a la comprensión del ser; momento que obligaría a renunciar a la predilección del comienzo del pensamiento a partir de una pregunta eminentemente filosófica.³⁶ De este modo, el lenguaje eidético utilizado en *Totalité et infini* tiene la función de señalar que la ontología fundamental no está en la situación de aprisionar exhaustivamente los acontecimientos últimos del ser y esto es planteado al separar el problema del ser de la fenomenología trascendental y de la ontología fundamental.

34 Cfr. Raul Moati, *op. cit.*

35 Cfr. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p. 13, «La conscience ne consiste donc pas à égarer l'être par la représentation, à tendre à la pleine lumière où cette adéquation se cherche, mais à déborder ce jeu de lumières – cette phénoménologie – et à accomplir des événements dont l'ultime signification – contrairement à la conception heideggerienne – ne revient pas à dévoiler. La philosophie dé-couvre certes la signification de ces événements, mais ces événements se produisent sans que la découverte (ou la vérité) soit leur destin».

36 De donde la pregunta que interroga por el ser sólo sería válida bajo el supuesto de la permanencia inmanente del ser ante todos los acontecimientos.

La medida del ser estaría limitada a aquello que la luz de la representación, de la comprensión o del des-velamiento (ἀλήθεια), fuere capaz de actualizar. En el registro limitativo del desvelamiento del ser como la luz y la verdad, el desvelamiento sería sistemáticamente tributario de estar referido a los poderes de la subjetividad humana sobre el ser; poderes ante los que el *Dasein*, hemos señalado, también habría sido llamado.

4. LOS LÍMITES DE LA REPRESENTACIÓN

Pero la idea de una ética capaz de poner en entredicho el dominio de la representación y la constitución debe saber cómo desdecirse de la experiencia de la apropiación en un sentido eminente. Esto supone aceptar que la moral no puede ser pensada en términos de razón sino de bondad. Levinas lanza esta crítica a la tesis gnoseológico-kantiana indiscernible de la filosofía trascendental donde la ética sería planteada a partir de principios aprióricos, dipuestos a poner las condiciones para la comprensión de la moral, pero incapaces de *concretizar* sus actos. La formulación kantiana se contentaría con haber puesto las condiciones epistémicas para dejar abierta la posibilidad del acto moral.³⁷

Con todo, la oposición levinasiana a la filosofía kantiana puede ser entendida a partir de dos momentos fundamentales: el primero exige analizar, de la *Crítica de la razón pura*, el «§16. De la unidad sintético-originaria de la apercepción» («§ 16. Von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception»), contenido en «De la deducción de los conceptos puros» («Von der Deduction der reinen Begriffe»), donde Kant comienza poniendo el «yo pienso» como el dispositivo que subsiste a todas las «representaciones», de donde ellas son identificadas gracias a la capacidad sintética del yo (*Ich*).³⁸ La ejercitación y operación sintética que es llevada a término por el yo tiene a su base una representación que sería previa al pensar, pasiva, ella recibe el título de intuición. Sin embargo: si «toda multiplicidad de la intuición tiene una referencia necesaria al yo pienso»,³⁹ es el «mismo sujeto» donde se encuentra lo múltiple. La representación tal, la intuición aludida, es un acto de la espontaneidad,⁴⁰ separado del reino del mundo sensible (de la *Sinnlichkeit*).⁴¹ Esta unidad llevada a cabo en pureza, como unidad de lo múltiple en una intuición fundada en la identificación, es llamada por Kant: «apercepción pura», ella es la apercepción

37 Sobre el problema de la filosofía trascendental y su racionalidad cfr., Paul Davies, «Sincerity and the end of theodicy: three remarks on Levinas and Kant» en *The Cambridge Companion to Levinas*, Simon Crithley y Robert Bernasconi (Eds.), United Kingdom, Cambridge University Press, 2002, pp. 161-187.

38 Cfr. Immanuel Kant, *Crítica a la Razón Pura*, México, FCE, 2011, B132:163-164. trad. Mario Caimi.

39 Ibid., «hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine nothwendige Beziehung auf das *Ich denke*» y el «*Ich denke*»,

40 Ibid., «ist ein Actus der „Spontaneität“»

41 Immanuel Kant, *op. cit.*, B132:164.

originaria en la que la autoconciencia que produce la representación «yo pienso», es una representación que: a) acompaña, conduce, escolta todas las presentaciones; b) es una; c) es la misma para toda conciencia;⁴² d) no puede ser acompañada por otra. La unidad (*Einheit*) de la conciencia de sí recibe el título de unidad trascendental de la autoconciencia donde debe ser puesta la posibilidad del conocimiento *a priori*.⁴³

Lo anterior señala que en una intuición hay multiplicidad solo si las representaciones pertenecen a la «*Selbstbewußtsein*» [autoconciencia]. Ello implica adecuación, conformidad y lo apropiado (*gemäß*) para coexistir en una autoconciencia general, pues solo así me pertenecerían.⁴⁴ La identidad de la apercepción de lo múltiple dado a la intuición es autoconsciente de acuerdo con la síntesis efectuada (solo en la identidad del sujeto hay unidad sintética). El «yo pienso» debe añadir una representación ulterior que haga de síntesis, de donde el enlazamiento en una conciencia de lo múltiple dado a la presentación lleva a realización la identidad de la conciencia en esta representación,⁴⁵ de donde esta unidad analítica de la apercepción, que supone una unidad sintética, sería una facultad del entendimiento.⁴⁶ Así, que las presentaciones me pertenezcan a *mi* señala que el yo las reúne en su conciencia y lo hace de acuerdo con el carácter sintético que le caracteriza. Gracias a ello puede mantener la unidad e identidad del yo. En otras palabras, el enlace es obra del entendimiento, facultad de enlazar y unificar *a priori* la apercepción de lo múltiple.

68

El principio de la unidad necesaria de la apercepción es idéntico (es analítico) y exige una síntesis de lo múltiple dado a una intuición: esta síntesis testifica la identidad integral de la autoconciencia.⁴⁷ Cuando el “yo” es una simple representación no hay ningún múltiple, entonces es el yo de la intuición “yo pienso” que me da lo múltiple y, a través de la síntesis, es pensado en una conciencia idéntica. A diferencia de un yo que fuera *solo intuición* o *puro pensamiento* es necesario que el yo sea consciente de lo idéntico para intuir lo múltiple que me es dado en una intuición: “Yo me doy cuenta de lo idéntico mismo en intuición de lo múltiple antes que en una intuición me da representaciones”.⁴⁸ Así, puedo llamarles *mis* representaciones y ellas pueden ser constituidas en *unidad*. El yo debe ser consciente de la unidad sintética originaria de la apercepción, a ella están sometidas todas las representaciones que me son dadas y deben ser sometidas a esta síntesis. La realidad de lo bueno no es meramente formal pues a su idea no se accede a partir del examen de la realidad objetiva de su idea, lo bueno se revela

42 Ibid., in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist;

43 Immanuel Kant, *op. cit.*, B132:164.

44 Ibid., B133:164

45 Ibid., “Identität des Bewußtsein in diesen Vorstellung”

46 Ibid., B134:165

47 Ibid., B135:165

48 Ibid., “Ich bin mir also des Identischen Selbst bewußt in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen”

en la mediación entre el Otro y yo, al asistir a un encuentro ingobernable por la premeditación. Este encuentro tiene una peculiaridad esencial, en él sí hay una realidad objetiva, óptica, material, que liga la realidad objetiva de la idea con la realidad objetiva del mundo.

El *segundo* momento, es aquel que parte de la distinción entre el *fenómeno* y el *noúmeno*, fundamentalmente cuando es necesario hablar de libertad y de las condiciones de posibilidad en las que se hace accesible, a decir, del campo de la idealidad. Es sabido que en Kant los postulados que exceden el ámbito fenoménico son Dios, la libertad y la inmortalidad y que éstos son postulados de la razón práctica; realidades *indemostrables* fenoménicamente ya que no podemos deducirlas de los hechos, de su *factum*. La moral presupone la libertad como propiedad de nuestra voluntad exigiendo *a priori* principios que tengan a su base la razón en tanto que datos imposibles sin suponer la libertad. Sin embargo, la autonomía kantiana esperaría a que los imperativos generales sean respetados voluntariamente para poder hacer notorio el desprendimiento subjetivo de la totalidad.

La razón especulativa ha mostrado que no es posible pensar la libertad sin moralidad pero ambas son refractarias a ser asumidas por un sistema. Sin embargo, en términos morales es necesario que la libertad no se contradiga a sí misma y que sea pensable sin poner obstáculos al mecanicismo natural de una y la misma acción. La teoría de la moralidad no traiciona la teoría de la naturaleza —que resultaría del planteamiento de la *Kritik der reinen Vernunft*— de nuestra ignorancia respecto a los noúmenos y de nuestra limitación a los fenómenos solo cognoscibles teóricamente. Ella explicaría positivamente la utilidad de los principios críticos de la razón pura que podrían estar dirigidos a nuestro concepto de Dios, pero es justamente cuando se pone en juego la aprehensión racional de Dios, que Levinas asumirá que la deuda de la filosofía trascendental con Kant es general. Cuando él afirma que “el kantismo es la base de la filosofía”,⁴⁹ es porque está comprendiéndola en términos ontológicos. Esta comprensión exige preguntarse si tiene sentido el concepto de una apertura más allá del ser en una filosofía que ha desposeído al ser de su último sentido, esto es, que ha puesto el espacio como una no-entidad que hace posible que el yo carezca de exterioridad. El espacio ideal en Kant resulta como un no-concepto que hace imposible el afuera, un más allá efectivo, ya que para Kant el espíritu permanece como la condición para la representación del ser. La consecuencia es que cuando Kant pone la idealidad del tiempo y del espacio como condiciones *a priori* para el acontecimiento del ser, impide pensar el ser más allá de lo intramundano. Si no puedo pensar espacialmente el espacio, ¿cómo dar el ser al pensar el rostro (*visage*)? Esto implicaría una imposibilidad radical de pensar a Dios en términos de bondad al hacerlo radicalmente en términos de razón.

49 Cfr. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, ed. cit., p. 179.

5. LA FENOMENOLOGÍA Y *TOTALITÉ ET INFINI*

Debemos recuperar el tema de la influencia de la fenomenología husserliana en *Totalité et infini* para pensar el sentido de la trascendencia del ser en los términos pensados por Levinas. Ella vendría a esbozar que, aún bajo la convicción de que la producción de acontecimientos últimos del ser no serían reductibles al paradigma fenomenológico de la constitución, que para el Levinas de los 30's y los 60's era considerado desde el primado de la adecuación, no es porque la fenomenología amputara la conciencia de una idea constitutiva de su dramas originarios. El gran aporte de la fenomenología, de acuerdo con la concepción husserliana de las ontologías regionales, consistiría en que ella no podría decir únicamente que las esencias tienen esencia, sino que ellas tienen existencia y en preparar el terreno para que esas existencias tengan jurisdicción sobre la existencia y pueda ser llevada a cumplimiento a través de una estructura. De este modo, la fenomenología ayudaría a llevar a cabo la superación de la ontología fundamental gracias a la concepción de que las prerrogativas que el idealismo intentó alcanzar serían por vez primera constatables en los actos efectivos del yo que filosofa fenomenológicamente.

El acontecimiento último del ser –entendido como una producción esencialmente nocturna– expresa la experiencia de una exterioridad irreducible del ser a la esfera de la representación, ya para la comprensión de la conciencia o de la existencia humana. Esta exterioridad del ser a los poderes de la apropiación pone la idea de lo infinito como el factor concreto donde la ética es la revelación del rostro del otro. En su cumplimiento se lleva a cabo la efectividad de la ontología del infinito, el ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, como donación de la alteridad en una situación que el yo no puede dominar. Esta operación se sostiene sobre la idea de que la concreción es posible a partir de una estructura formal sobre la base de la cual el ensayo de 1961 puede rechazar: “los derechos de una subjetividad libre como el viento”.⁵⁰ En el paso de lo formal a lo concreto se podrá captar la influencia de la fenomenología en Levinas que, en *Totalité et infini* es todavía ingenua.⁵¹ Consistiría en poder asumir que la experiencia del ser que desborda el poder se lleva a cabo a través del cuestionamiento ético de la inmanencia del yo. Auxiliando a pensar un movimiento que exige el precio de que la ética no estaría sometida a la moral «del hombre bueno» sino a la destrucción infinita de la totalidad ontológica e histórica. Con ella no se trata de reducir el ser a la verdad, sino de inscribir la verdad en “la economía general del ser”. Así, para que la verdad alcance la dignidad de un momento de la economía general del ser, es necesario que la verdad del ser no saturé exhaustivamente el plano del ser, que la verdad del ser no permita abordar

50 Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p. 7, «les droits d'une subjectivité libre comme le vent».

51 Esta sería formulada explícitamente hasta «Paix et proximité» en *Les Cahiers de La nuit surveillée*, Paris, Verdier, 1984, p. 343.

el ser en su pleno despliegue. Esto requeriría, para identificar cualquier estructura formal, captar el contenido concreto del análisis formal de la ética, pues “el análisis intencional es la búsqueda de lo concreto”.⁵² Esta concretud debe señalar lo que ha olvidado la ontología como consideración neutral del acontecimiento óntico del ser. Esto se dice en un largo pasaje de la obra en cuestión:

Todos los desarrollos de esta obra intentan liberarse de una concepción que busca reunir los acontecimientos de la existencia afectados por signos opuestos en una condición ambivalente, la cual tendría solamente una dignidad ontológica, mientras que los acontecimientos mismos que se comprometen en un sentido u otro, serían empíricos, sin articular ontológicamente nada nuevo. El método practicado aquí consiste en buscar la condición de las situaciones empíricas, pero ella deja a los desarrollos llamados empíricos donde la posibilidad condicionante se lleva a cabo —ella queda en la *concretización*— un rol ontológico que precisa el sentido de la posibilidad fundamental, sentido invisible en esta condición.⁵³

¿No desarrolla esta metodología la necesidad de pensar la relación entre lo formal y lo concreto en torno al sentido de la ética? ¿No señala por ello, subrepticamente, que este planteamiento no se emparenta con el orden de la representación y del vacío ontológico al que se abandonó el idealismo filosófico del pensar trascendental kantiano? Debemos ser capaces de aproximarnos a esa estructura antes de exponer el sentido de su realización. Es por ello que *Totalité et infini* examina relaciones análogas a la trascendencia antes de dirigirse por completo a ellas.⁵⁴

La realidad objetiva de la idea, entendida formalmente, debe entrar en relación con la realidad objetiva del mundo en tanto que *concretización*. Esta relación debe mantenerse irreductible obligando a salir de los acontecimientos eminentemente inmanentes dictados por la economía de la ontología fundamental. Es así que la ética vendría a ser la forma de la moral, donde la forma lo Mismo y lo Otro (mayúsculos) deben devenir Otro (*Autrui*) y yo (*moi*). Relación asimétrica donde el Otro (*Autrui*) sería anterior al yo (*moi*): él sería la forma que encontraría su contenido al llevarse a cumplimiento en lo concreto. Así, en la anterioridad

52 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p.21.

53 Ibid., pp. 188-189, «Tous les développements de cet ouvrage essaient de se libérer d'une conception qui cherche à réunir les événements de l'existence affectés de signes opposés dans une condition ambivalente, laquelle aurait seule une dignité ontologique, alors que les événements eux-mêmes qui s'engagent dans un sens ou dans un autre, resteraient empiriques, sans articuler ontologiquement rien de nouveau. Le méthode pratiquée ici consiste bien à chercher la condition des situations empiriques, mais elle laisse aux développements dits empiriques où la possibilité conditionnante s'accomplit — elle laisse à la *concrétisation* — un rôle ontologique qui précise le sens de la possibilité fondamentale, sens invisible dans cette condition».

54 Ibid., p. 81.

del Otro (*Autrui*) al yo (*moi*) resonaría la excedencia de la *omnipotencia divina*, pero ella debe confrontar la aceptación del sufrimiento como acontecimiento donde incluso Dios estaría sometido a la estructura formal del Otro (*Autrui*). Esta estructura formal debe devenir la ley sobre la cual el yo (*moi*) ya no está sujeto a su propia voluntad; y, llegados aquí, ¿en qué consistiría esa ley originalísima? Ella sería la primera de todas las revelaciones que acontecen en lo concreto y fue traducida por Levinas como el «¡No matarás!». Esta ley de la otredad deja pensar la ley fuera de cualquier consideración prohibitiva –como si estuviera desprovista de la concretud que mienta desde sí. Su potencia consistiría en hacer accesible la situación en la que el Otro (*Autrui*) decide no intervenir en la historia en cumplimiento de la esencia de la ley. Sería un principio al que Dios mismo estaría sometido sin importar que él haya dictaminado o no la ley. La esencia de la ley se revela entonces en su cumplimiento. El respeto a la ley ya no es cuestión de una voluntad «libre como el viento», ella expresaría “la humanidad de lo humano”. En ella el yo (*moi*) no se encuentra ante una decisión sometida a su voluntad individual, antes bien, su existir se abre a la puesta en cuestión del sentido de lo humano. La ley señala que los acontecimientos, esencialmente nocturnos, revelan la profundidad con la que el sufrimiento abre el sentido de la redención. Esto señala por qué no estaría permitido alienar en el concepto la situación en la que el Otro (*Autrui*) se presenta y expone su existir. El sufrimiento por sí mismo desoculta la osadía burlona de lo Mismo. En este sentido, la metafísica de la ley puede hacerse cargo de cuestionar los privilegios del nihilismo y el positivismo brutal tan nítidamente descritos por Paul Bourget donde Baudelaire y Rimbaud serían los arquitectos de la estructura espiritual del personaje «*fin-de-siècle*» —tan presentes espiritualmente en *Totalité et infini*.⁵⁵ En ellos el bien y el mal, lo bello y lo feo, el vicio y la virtud se convierten en objetos de curiosidad pues su sentido ha sufrido una transformación radical para ser accesible a partir de un instrumento de elegante perversión.

Si la obra de Levinas no acepta la encarnación radical de Dios no es para aceptar una música para nihilistas. Antes bien, si el Otro (*Autrui*) debe abandonar por completo el mundo y la historia, es porque nos ocupamos de la descripción de un ser *que es absolutamente el mismo*⁵⁶. Esto significa que el yo (*moi*) debe devenir lo Mismo no de un modo relativo, sino absoluto.⁵⁷ El yo (*moi*), que ha recibido absolutamente la impronta de su identidad, sugiere ocupar la tarea encomendada al Otro (*Autrui*) que no puede por sí mismo intervenir en la historia. Él sería la

55 Sobre la influencia espiritual de la literatura en la obra de Levinas Cfr. Emmanuel Levinas, *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande*, Paris, Rivages poche/Petite Bibliothèque, 2014; también Emmanuel Levinas, *Eros, littérature et philosophie*, Paris, Grasset/Imec, 2013, Oeuvres 3, pp. 115-154.

56 Ser absolutamente el mismo pero no de un modo accidental. Para evitar no admitir que todas las religiones han sido legítimas en su momento, para enfrentar el juego divertido del espíritu feliz a la hora de señalar que el humanismo es solo un pretexto para sus sensaciones, así como lo es su vida intelectual y su vida sentimental.

57 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p. 25.

forma en la que el bien interviene en el mundo. Así, la tarea heredada al yo (*moi*), esencialmente adulto, sería dada a cada instante, estaría mundanamente comprometida, sin importar si el Otro (*Autrui*) existe o no en los términos propios a la Teología. El yo (*moi*) es ahora la posibilidad de llevar a cumplimiento la concretización de la ley. Por ello: “La relación social misma no es una relación cualquiera, una entre otras, que pueda producirse en el ser, sino su último acontecimiento”.⁵⁸ La tarea nueva consiste en la desproporción del (yo) *je*, en el acontecimiento donde éste se transforma radicalmente en yo (*moi*), hasta ser capaz de llevar en sí la tarea que el Otro no está dispuesto a cargar sobre sí. Su momento reflexivo, que pasa de la permanencia del *je* (yo) a la constante reflexividad del yo (*moi*), consistiría en estar a cada instante al cuidado y cumplimiento de la ley donde: “solo el último sentido cuenta, solo el último acto transforma los seres en ellos mismos”.⁵⁹

De modo que el Bien interviene en el mundo ahí donde el yo (*moi*) se ve obligado a actuar de acuerdo con la originariedad del Otro (*Autrui*). En esta unidad entre lo formal y lo material se muestra que el acto dirigido a la otredad funda o destruye la socialidad, esto es, ayuda a entrar o expulsa a Dios del mundo. Así, la concretización de la moral que tiene a su base la metafísica de la ética, como la aceptación de los principios formales de la fenomenología, está pensada para fundamentar la moralidad en la política y para reconocer que solo en socialidad es posible la realización del sentido de la ética. Así, el Otro (*Autrui*) es la condición de posibilidad de «mi» bondad y todo acto bondadoso es concreto. En este sentido la acción del yo (*moi*), dirigida al otro, es absolutamente pasiva pues es en la alteridad donde se cumple la cualidad de mi acto. Esto sugiere que mi acto dejaría de ser inmediatamente mío para ser constitutivamente del otro. En otras palabras, que las acciones se resuelven en un afuera incontrolable donde el yo ha perdido el poder de reconocer la objetivación de sus actos. Esta pérdida encuentra su base en la situación donde lo Otro (*Autrui*) ha abandonado su carácter epistémico para lanzarse a la consideración de Dios en términos de bondad. Pero este Dios, que ya no sería meramente religioso, se revelaría como el sentido original del acto moral en términos ontológicos.

6. CONCLUSIÓN

Finalmente, el acontecimiento que consuma concretamente la producción en nosotros de la idea de lo infinito es la socialidad humana. Frente a la ontología fundamental heideggeriana debe quedar establecido que una ontología basada en el saber y la apropiación obliga a la ética a ser planteada en los términos de una

58 Ibid., p. 244, “La relation sociale elle-même n’est pas une relation quelconque, une parmi tant d’autres, qui peuvent se produire dans l’être, mais son ultime événement”.

59 Ibid., p. 6, “seul le sens ultime compte, seul le dernier acte change les êtres en eux-mêmes”.

confrontación generalizada. De acuerdo con esto, no hay por qué permitir que la ontología fundamental sea la última palabra sobre el ser; esa sería la tarea fundamental de la escatología mesiánica. El papel de la escatología mesiánica frente a la ontología consiste en que ella se opone a la ontología para anunciar la producción en el ser de acontecimientos últimos que esconden la idea de lo infinito.⁶⁰ Esto implica centrar la reflexión sobre la producción ontológica de la metafísica donde el advenimiento de la metafísica coincide con la producción de acontecimientos últimos del ser. Así, es posible liberar el ser de la totalización y de la ontología fundamental.⁶¹

Lo anterior exigió una reformulación de la ética para sobrepasar el momento donde la moral pueda verse convertida en una farsa. Ella comenzó con el planteamiento de la moral en un mundo fundamentalmente dominado por la guerra en tanto que principio último de la realidad. Ello demostró que la guerra no es un mero estado accidental o transitorio de lo real sino su estructura última. La guerra es “la patencia misma, o la verdad, de lo real”;⁶² ella se concretiza en la política como el “arte de prever y de ganar por todos los medios la guerra”.⁶³ Si la política fuese el cumplimiento de la realidad como guerra, entonces la tarea universal de la ética se disolvería si quedase bajo la tutela de aquella. Cuando la ética debe ser planteada como un principio exclusivo de la praxis humana, su universalidad, lo hemos mencionado, habría sido velada por los términos de los contratos morales donde la acción política puede ser calculada y planificada estratégicamente.⁶⁴ Así, razonar en términos axiológicos sobre lo real, significaría renunciar a la lucidez constante para decidir el abandono de los principios de la confrontación y la oposición perpetua entre intereses.

De acuerdo con la crítica a Heidegger, lo demostrado nos ha conducido a preguntar si es posible establecer que la totalidad y la historia no cumplen la «verdadera medida del ser», de donde hemos respondido que, si la elucidación del ser espera por su plena medida, solo cuando se superponga a la totalización histórica una escatología de la paz mesiánica, podremos contestar por la negativa. La paz que ella promete reposaría sobre una experiencia última del ser que no encontraría en la totalidad el principio de su inteligibilidad. Levinas entiende la experiencia escatológica como aquella vivencia que suspende la asignación de los acontecimientos del ser al despliegue de la guerra a partir de la función de trama ontológico fundamental de la razón histórica. El Ser ético, cuando el yo sufre el

60 Emmanuel Levinas, *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, Paris, Grasset/Imec, 2009, Œuvres 1, p. 248.

61 Cfr. Ibid., pp. 352 y 360.

62 Cfr. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p. 5; también, Cf. Emmanuel Levinas, *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, ed. cit., pp. 258-262, 333.

63 Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p. 5.

64 Cfr. Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, Argentina, FCE, 2012, pp. 45 y ss.

acontecimiento implacable de la movilización universal en la guerra, reserva para cada yo la desposesión de sí. La escatología, contrariamente a los periplos de la historia, designa una experiencia en la que el ser se produce como trascendencia y donde los individuos tienen rostros que se hablan, comprendiendo el habla como la suspensión de cualquier destino teleológico.⁶⁵ En el habla el ser separado se pone en relación con el otro y es así como la paz se produce como la condición en la que el yo puede hablar y juzgar.⁶⁶ El ser ético presenta la ontología del infinito que ya no está dispuesta a mantener su sentido en la permanencia incesante en lo de sí, en la inmanencia de su permanente egoísmo. Esa ontología responde al motivo platónico, al ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, en el que un ser verdaderamente afectado por el acontecimiento del Otro, un ser esencialmente adulto, ya no puede regresar a sí sino en el otro modo de ser, a decir, más allá de los dominios de la mismidad y de su egoísmo, más allá de los placeres de regresar a casa, como Ulises, el héroe griego, a quien esperaba un hogar que lo volvería a acoger para curarle todas las heridas.

65 Cfr., Emmanuel Levinas, *Parole et silence et autres conférences inédites*, Paris, Grasset/Imec, 2009, Œuvres 2, pp. 69-104.

66 Cfr., Emmanuel Levinas, *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, ed. cit., pp. 256-257.