

La incesante reparación de la ontología

La justicia como concreción del 'de otro modo que ser'¹

RAMSÉS LEONARDO SÁNCHEZ SOBERANO

ORCID: 0000-0001-6525-6312

DOI: 10.62860/AP.02.04

La correlación entre el decir y lo dicho —esto es, la subordinación del decir a lo dicho, al sistema lingüístico y a la ontología— es el precio que la manifestación exige.
(Emmanuel Levinas).

Introducción

El rasgo fundamental para la intelección del proyecto de *De otro modo que ser o más allá de la esencia* de Emmanuel Levinas consiste en aceptar que el arribo a la ontología no es un paso austero para la confección de la justicia, sino que ella es la modalidad originaria para la intervención del Bien en el mundo. Un paso tal, en tanto que el arribo de la justicia al mundo, toma su sentido al dejar que lo Dicho opere como la traición originaria de la inmaculación del Decir. Una traición necesaria pues será gracias a ella, lo veremos, que el Decir puede emprender la empresa de reparar constantemente el sentido último de

1 Este artículo se realizó en el marco de las *Estancias posdoctorales por México* del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnología y se llevó a cabo con el auspicio del Instituto de Investigaciones y Estudios Superiores Económicos y Sociales de la Universidad Veracruzana de Xalapa, Veracruz, México. Agradezco a Miguel García-Baró López por sus brillantes comentarios para lograr mayor claridad en la confección final de este trabajo.

la ontología. Esta situación señala que el proyecto levinasiano concede a la ontología el primer paso para la llegada de la manifestación a la atmósfera del ser. Y en ella la traición tendrá que ser el primer movimiento de la donación del Decir a lo Dicho. Un movimiento tal no significa el fracaso del proyecto levinasiano —considerado como necesitado de aquello que critica— sino la mostración del carácter humilde de la ontología del de otro modo que ser pues ella se pone en operación en la vulnerabilidad de una subjetividad no tematizada, e intematizable, por la ontología fundamental. Tal humildad se da a la tarea de arriesgarse al llamado de la manifestación responsorial del rostro como mostración herida, como una vida expuesta al ser en la búsqueda incesante de Bien y justicia.

No obstante, la subordinación del Decir a lo Dicho emprende esta salida a la intemperie, acepta su peligro y se expone en su desnudez a ella. Tal exposición es el precio que debe pagar la manifestación en su entrada ambivalente al ser. Ambivalencia que no tiene garantizado éxito alguno y que, debido al riesgo ante el que se descubre, no puede ser neutral: o se llega al ser para desajustar la presencia por la justicia o se traiciona la entrada en él a partir de la indiferencia del que se resiste a participar. La participación es entonces absoluta. De modo que la manifestación del rostro exige responder a mi culpa ya sea por actuar o por dejar de hacerlo. El hundimiento en la ética es más terrible que cualquier indiferencia sorda a la alteridad. Esto quiere decir que la justicia es una modalidad ontológica donde se da la posibilidad de reparar el ser a partir de la entrada del de otro modo que ser en el mundo. Esto implica confrontar, desde una ontología capaz de mostrar el carácter infinito de la responsabilidad, el desfase de la identidad del Mismo en un Dicho que se abre al desdecir como obediencia incesante a la fuerza incandescente del Decir. Pero esta obediencia sólo puede ser concreta si se lleva a cabo en solidaridad con el ser para entonces plantear el más allá de su inmanencia e interrumpir su continuidad soberana entendida como indiferencia y dominio. La inmanencia del ser expresa el carácter del *inter-esse* que, en su aparente indiferencia, ya ha tomado posesión de la identidad y ya ha desplazado la alteridad a una región subordinada a su displicencia. De allí que la justicia, como modalidad de un hacer en el mundo que concreta el sentido de lo otro que el ser, deba llegar a la inmanencia del ser para reparar su inmoralidad. Esto implica sacar la verdad de la manifestación ontológica de lo Mismo y, para hacerlo, será necesario llevar a cabo una exhaustiva elucidación del Bien como el resplandor de la ontología del infinito en tanto que crítica y exigencia de justicia para las víctimas. Así, será necesario establecer que, ante todo, la función concreta de la justicia consiste en reparar incesantemente la indiferencia propia a la ontología, su violencia y los abusos que resultan de la idea de una libertad ilimitada en la que el *Dasein* goza de ser el Mismo. Todo ello a partir del arribo del otro modo que ser como la producción de lo infinito en los dramas instantáneos y últimos que exigen el mayor compromiso con el mundo.

1. El estallido de la causalidad

La ontología inmanente configura en la fenomenalidad el aparecer del ser y atrapa en la inteligencia del claro los movimientos de desbordamiento de la luz inherentes al Decir. Esta violencia es dada en el instante en el que destina la fenomenalidad del fenómeno a arribar a la presencia y es allí donde Heidegger constituye en el aparecer la única vía para jugar un papel en el ser. Frente a esta situación, Levinas pone en operación una metodología deductiva que procede por énfasis para sacar de una noción ya dada, otra, a partir de acontecimientos capaces de mantener la independencia entre el de otro modo que ser y el ser. Esta deducción es enfática y opera como una modalidad de obtención de verdades que no serían fiduciarias de las verdades causales. Así lo obtenido no está sujeto a mantener las cualidades de lo que aparenta provocarlo. Gracias a esta estrategia Levinas puede abandonar los términos de la fundación y pasar de una idea a otra gracias a un proceso que avanza por énfasis y de modo superlativo. Si una idea no está necesariamente ligada a otra es porque la exageración que las relaciona no se justifica por medio de premisas sino por sublimación². Este procedimiento consiste en encontrar el de otro modo que ser como lo implícito en la meditación y éste no se alcanza a través de un proceso apofántico.

La deducción que plantea el aparecer del ser por sublimación se dirige a significaciones éticas dispuestas a abrir la ontología de su enclaustramiento. Si ésta no ocupa exhaustivamente todos los espacios del ser, tal apertura tendría la tarea de llegar a completarla, mejorarla y exhibir sus límites. De este modo la explosión de la ontología —de su inmanencia e indiferencia a la alteridad— ofrece una apertura que ya no permitiría pensar la ética como una región subordinada a la ontología. Las significaciones éticas remontan de lo Dicho al Decir, del ser al otro modo que ser, sin establecer ninguna relación de dependencia. Sin esta independencia no sería posible pasar del ser al otro modo que ser y el proyecto de Levinas fracasaría pues dependería por completo de la ontología fundamental. Esta situación exige situarnos en la noción levinasiana de pasividad. Su peculiaridad, frente a la noción husserliana, de la que toma distancia, consiste en señalar que, si la pasividad todavía es comprendida en términos de receptividad, ella aún no es suficientemente pasiva³. Levinas accede a su noción de pasividad, más pasiva que toda pasividad, a partir de diversas reducciones. En tal movimiento nos situamos en el campo de lo prelógico, lo prelingüístico, lo antepredicativo para denunciar la preorientación que sufre el Decir al dejarse enmascarar por la ontología de lo Dicho. La pasividad levinasiana no es una receptividad inactiva e incapaz de potencia; sino que, actuando sin actuar, hace signo de

2 Emmanuel Levinas, *De Dios que viene a la idea*, trad. Graciano González R.-Arnáiz y Jesús María Ayuso, Caparrós Editores, España, 2001, p. 145.

3 Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, red. und hrsg. von Ludwig Landgrebe, Hamburg: Meiner, 1999, § 17, p. 83.

lo que da significatividad a la situación extrema de descubrirse obligado a actuar éticamente⁴. Acto responsorial que sólo puede ser respuesta a un llamado anterior a toda palabra. El elegido ético no ha pedido ser elegido, lo que habla por él lo conduce a responder antes de decirlo, lo conduce a su modalidad de ser responsorial, modo de ser que no puede ignorar el llamado del rostro desnudo del otro. Esto señala que la pasividad ética actúa como una modalidad previa a la entrada en el ser y lo hace fuera de los términos de la causalidad o el origen. De allí que Levinas pueda señalar que «el desinterés deja en suspenso la esencia»⁵ para asumir que «antes de ser, la significación hace estallar la ensambladura, el recogimiento o el presente de la esencia»⁶. Esto señala que la reducción de la ontología de lo Dicho a la significatividad del Decir remonta a una dimensión antepredicativa que ya no estaría dominada por el *logos*. Con anterioridad a aquel, la idea de un destino ontológico operaría como la reducción de la significatividad del Decir a la ontología y lo haría para poner en operación el énfasis a través de estallidos éticos que *aún no* habrían sido contaminados por el ser.

De modo que nos descubrimos hundidos en acontecimientos nocturnos, acontecimientos sin bordes, donde la subjetividad asiste al ser por inquietud ya que: «El Otro dentro del Mismo de la subjetividad es la inquietud del Mismo inquietado por el Otro»⁷. Este removimiento permite, por un lado, experimentar la sobredeterminación de las categorías ontológicas sobre lo otro del ser para hacerles padecer una constitución ética y, por el otro, llevar los términos utilizados por la analítica existencialista más allá de los límites en los que se enfrasca su inmanencia. Así, la diferencia ontológica, la analítica existencialista y el carácter de la finitud se verían comprometidos⁸ especialmente al ser planteados en términos estructuralmente interesados⁹.

Desde *Totalidad e infinito* el ser es captado a partir de diversas nociones. La primera, como una totalidad relativa tanto a la identidad del yo, como des-

4 Un actuar sin actuar como uno de los anuncios de la radicalización levinasiana de la pasividad y que, esbozado por Derrida, específicamente en la etapa de su lectura de *De otro modo que ser*, de la mano de Eckhart y San Agustín, llama la atención a una meditación sobre esta novedad en la pasividad. Cf., Jacques Derrida, *Cómo no hablar. Y otros textos*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2017, pp. 104-105.

5 Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. Jesús María Ayuso y presentación Miguel García-Baró, segunda edición, España, Sígueme, 2021, p. 26. En adelante citado como *De otro modo que ser*.

6 *De otro modo que ser*, Ibíd.

7 *De otro modo que ser*, p. 57.

8 En la "Nota preliminar" a *De otro modo que ser* se anuncian cuatro vías dispuestas a advertir los temas, esencialmente heideggerianos, que serán dinamitados a lo largo de la obra, a decir, la diferencia ontológica es bombardeada por el desacoplamiento, la unicidad o propiedad por la sustitución, la finitud por el traumatismo de la trascendencia y la resolución por la justicia. Así, si el pensamiento de la totalidad de Hegel fue uno de los principales objetivos a desmontar en *Totalidad e infinito*, en *De otro modo que ser* es el carácter inmanente de la ontología heideggeriana el principal contendiente.

9 Sobre la estructura inmanente de *Ser y tiempo* y su incapacidad para pensar nociones o movimientos trascendentes: Cf., Jean-Yves Lacoste, *La phénoménalité de Dieu. Neuf études*,

prendida de la objetividad y de la historia, es decir, como modo de reconfiguración de lo Mismo. La segunda, como aquella que sugiere una ontología del infinito, incapaz de ser captada por la totalidad, donde se señala que «ningún pensamiento podría obedecer mejor al ser que dejándose dominar por esta exterioridad»¹⁰; una obediencia que en el cara-a-cara es impuesta por la trascendencia del rostro. Una tercera noción de ser en Levinas es la que toma el carácter de acontecimiento. Que el ser se produzca, que el acontecimiento se produzca, revela la búsqueda de acontecimientos ontológicos que no se agotan en la presencia. Esta vía fue iniciada por *El tiempo y el otro* donde la producción es planteada como manifestación y ésta como la condición de la presencia. En 1946 quedó establecido que el comienzo del ser en la presencia exige una jerarquización —donde los sujetos son remitidos a diversas codificaciones— mientras que la trascendencia puede ser pensada como la condición de la socialidad —donde los rostros viven exigencias inesperadas ante diversas situaciones incodificables—. La primera situación sería unidireccional; mientras que la segunda plurívoca. De modo que el acontecimiento de la trascendencia radical, no sometida a la presencia, podría destruir el acontecimiento del ser que se presentifica en dirección unívoca hacia la inmanencia.

La explosión de la inmanencia ontológica es el acontecimiento que funda el movimiento de la trascendencia. Ella actualiza el otro modo de la trascendencia en tanto que *des-inter-esse*, esto es, en tanto que salida ética de la esencia: en tanto que trascendencia que se produce como el acontecimiento de la otredad del otro irreductible a la nada y más allá de la dicotomía entre el ser y la nada. La trascendencia se produce como el acontecimiento del Otro que aparece en el rostro basculando la identidad hacia su ser-para-el-otro y es allí donde el ser intenta cristalizarse. Es por lo que, en la lucha entre la identidad amenazada constantemente por ser dominada por el ser, el ser es desafiado en el Decir, en un Decir que escucha la inversión del ser en un más allá de la esencia. Así, la fenomenalidad que el Decir trae al ser, en lo Dicho, sufre una desformalización, es decir, él excede el continente en el que se ofrece. Este movimiento anuncia una excedencia que no puede ser configurada en la presencia ni en el ser. Esto es así porque todo sentido reposa sobre un énfasis que concretiza el sentido más allá de su fijación ontológica en fenómeno. El fenómeno se descubre desbordado por aquello que no puede contener. Es así como el procedimiento de énfasis demuestra el carácter transitorio de la fijación fenomenal del sentido. Y sólo así puede concretizar todo fenómeno,

Les Éditions du Cerf, Paris, 2008, Étude 5. Los conceptos con los que opera *Ser y tiempo* no son capaces de esbozar el movimiento que reclama Levinas. Es por lo que el amor, la bondad, el trauma, el rostro, la evasión, el tiempo no estarán destinados a la gramática del ser. La imposibilidad de plantear estos términos fuera del ser consiste en descubrir una modalidad de reparar la moral, la ética y la metafísica a partir de una estancia en el ser que no sería nihilista. Este tipo de nihilismo aún está latente en la obra heideggeriana de 1927.
 10 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, edición y traducción de Miguel García-Baró López, Sígueme Salamanca, España, 2024, pp. 326-327.

no en su adecuación a la conciencia, sino en la sublimación que conduce el fenómeno hasta su estallido en enigma¹¹.

Lo anterior requiere separar el de otro modo que ser del ser de otro modo y, al mismo tiempo, del no ser y de la nada¹². Sin esta situación la vía levinasiana sería enteramente negativa. A la significación del de otro modo que ser no se accede por la negación del ser¹³. El énfasis designa el movimiento de estallido por el cual la significación ética se libera de la sincronía de la esencia. De modo que la ética, o el de otro modo que ser, no es una mera negación de lo conocido; si fuera así, su significación se apoyaría negativamente sobre el ser y seguiría dependiendo de él. Su acceso no es lógico sino temporal. Es por lo que la separación es planteada en términos de diacronía: «lo no conocido y lo incognoscible seguirían haciendo referencia a un presente, formarían estructura en él, pertenecerían al orden»¹⁴.

La diacronía no es una diferencia que se agote en relaciones entre lo conocido y lo desconocido, puesto que también «lo oculto comparte con lo cognoscible el plano tematizable de la esencia»¹⁵. La diacronía introduce el desfase que mantiene la tensión entre la irreductibilidad de la significatividad del Decir y la entrada en el ser que intenta establecer lo Dicho. Y este desfase se mantiene intocable.

De acuerdo con esto, si ya nos hemos preguntado acerca de la necesidad de asumir que la explosión de la presencia ontológica se orienta necesariamente a significaciones éticas, es porque debemos señalar el carácter vital de la significación, esto es, el sentido de la verdad que la revela, en el perpetuo movimiento del Decir y lo Dicho, sacando de su imperfección la llegada a la presencia de la falta y el vacío, para entonces abandonar definitivamente su carácter impotente¹⁶. La despotencialización de lo otro que el

11 Cf., Emmanuel Levinas, "Enigma y fenómeno" en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Editorial Síntesis, Madrid, 2005, pp. 290-307.

12 Es en Leibniz que la nada y el otro modo que ser están subordinados al fundamento del principio de razón, esto es, al «*Nihil est sine ratione*» afirmando la soberanía del ser sobre lo otro que el ser. Es gracias a este principio que la nada y la alteridad serían identificables en un sistema y borrados de sus potencias. Cf., G. W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce*, Éd. Ch. Frémont, Flammarion, 1996, p. 228.

13 En su trabajo dedicado a la relación entre Levinas y los griegos, Narbonne señala que la filosofía contemporánea heredera de Heidegger no ha visto, al igual que su maestro, la importancia de la meditación griega en torno a lo más allá del ser. Esta meditación, a partir de Platón, encuentra su desarrollo mayor en *Las Enéadas* de Plotino. Lo que permite sostener que Heidegger olvidó el problema del más allá del ser al pensar únicamente la filosofía griega como una meditación sobre el ente y el olvido del ser. Esto señala que ni *Ser y tiempo* ni la meditación acontecida sobre la historia del ser han agotado el pensamiento griego. Cf., Jean-Marc Narbonne, *Levinas et l'héritage grec*, Librairie Philosophique J. Vrin, Les presses de l'Université Laval, 2004.

14 *De otro modo que ser*, p. 267.

15 *De otro modo que ser*, p. 267.

16 El abandono del dominio del no ser por el *esse* del ser ya había sido planteado por la vía del *Il y a*. Donde el ruido del *Il y a* exigiría la producción del acontecimiento que pone en tensión el ser y el no-ser, o el advenimiento al ser del no ser, como ser de otro modo,

ser comienza en la nihilización de las potencias de la nada. Ella emprende su camino al olvidar que lo otro que el ser no entra en las delimitaciones que le confiere la luz del ser. Heidegger no confrontó esta situación al otorgarle todas las prerrogativas al *Dasein* que, una vez ante el misterio que anuncia la nada, dejó el peso del ser en los hombros de *Dasein*, como si éste pudiera soportarlo, y fue así como el *Dasein* se convenció que él podía decidir sobre su propio fundamento. Con todo, al poner en el *Dasein* la decisión fundamental ante el anuncio de la muerte, la excedencia del misterio se vio reducida a las decisiones del *Dasein* y es allí donde se aniquilan secretamente las potencias de la nada.

Mutatis mutandis. Es necesario pensar que es frente a la despotencialización de la nada que la significación ética opera como la exposición nocturna del Decir cuyo aparecer ya no está entregado a la reconstrucción genética de un origen pues, si la causa y el efecto se han visto superados, es porque se ha logrado romper con el ser como principio y porque se ha establecido que la salida del ser sólo sería posible como la necesidad de corrección de la ontología desde su propio núcleo. Entonces, la ontología no fundamenta lo otro que el ser, antes bien, se ve corregida y necesitada de aquel. Así, la salida efectiva de la inmanencia del ser sólo puede ser entendida como justicia. De modo que la idea: «De la responsabilidad al problema»¹⁷ sugiere que la justicia debe desempeñar el papel de reparar el ser, incluso, desde los instantes previos a su arribo a la presencia. Así, en la significación, el Mismo y lo Otro, el ser y el otro modo que ser, la inmanencia y la trascendencia ya no son opuestos naturales, sino que se descubren en el acontecimiento nocturno de una tensión diacrónica¹⁸. Y esta tensión impone la justicia como el movimiento por el cual el ser es reparado conservando esta diferencia constitutiva.

Estamos tan cerca del reino de la ontología que se hace necesario saber si es posible que el otro modo que ser sea integrado en ella sin condenarlo a

donde acontece una sincronía que pone en tensión contrarios. Respecto de su carácter ontológico peculiar el *Il y a* es ser y, al mismo tiempo, no ser, es ausencia y al mismo tiempo presencia, no es nada y al mismo tiempo es. en *De otro modo que ser* el *Il y a* es planteado en el orden de la alteridad, así se abandona la perspectiva solipsista de *De la existencia al existente* cuyos rasgos aún se dejan sentir en *Totalidad e infinito*. Esta ampliación permitirá pensar una relación entre el *Il y a* y la eleidad como el acontecimiento de la socialidad en tanto que justicia y como ampliación de la subjetividad al uno-para-todos-los-otros.

17 *De otro modo que ser*, p. 279.

18 La obra de Didier Franck, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Épiphéthe, PUF, Paris, 2008, señala que la integración del Decir en la presencia de lo Dicho es un paso superfluo en la comprensión de la inmanencia ontológica. Esto le permite plantear que la deducción del ser ha tomado las prerrogativas del *Ereignis* heideggeriano; sin embargo, el intento de Levinas señala figuras ambiguas respecto a la presencia y la ausencia para que éstas no puedan ser integradas en un sistema, por otro, el énfasis del sentido es claramente una vía para salir éticamente de la neutralidad del ser y esto se plantea como resistencia, es decir, por la vía del Decir desde donde se padece la manifestación de la alteridad antes de la operación de la totalidad. Esta manifestación toma la forma de la huella, ni presencia ni ausencia, que viene a descomponer la estructura inmanente del ser pues se da como trascendencia incommensurable para con las categorías ontológicas. Es por lo que Franck,

ser fundado desde allí. La estrategia de Levinas consiste en deducir, desde las estructuras immanentes de la ontología, las significaciones que le estarían prohibidas por naturaleza. Así, si el de otro modo que ser constituye una diacronía anterior a las lenguas, anterior a la ontología, es necesario que el paso por la ontología sea pensado como un modo de revelación del otro modo que ser. Un modo de ser que es, sin embargo, un paso necesario para que el Bien pueda liberar del ser el sentido de lo humano. Esta es la necesidad de pasar por la ontología para esbozar el paso hacia el otro modo que ser. Es cierto que este camino podría aparentar que las significaciones éticas dependen necesariamente de la contaminación ontológica y que sólo es gracias a esta contaminación que pueden adquirir licencia para entrar en lo Dicho. No obstante, el camino es otro: salir del ser hacia el de otro modo que ser consiste en asumir que no hay que permitir que la ontología sea la condición primera y fundadora desde donde el Decir puede llegar al ser y a la presencia. Para evitar esta aporía, Levinas hace uso de una nueva estrategia. Introduce la noción de “desdecir” para que, desde lo Dicho, la ética, como desdecir de lo dicho, pueda verse dotada de un sentido y una tarea: el sentido de la ética, que destruye una y otra vez la ontología desde la que parte, lleva a cabo una reparación inusitada de esta a partir del de otro modo que ser. De este modo la llegada al ser de la justicia operaría como una ampliación de la ontología a modos de trascendencia que estructuralmente tendría prohibidos. La aportación más eficaz de Levinas consiste en sostener que el sentido último de la ética sugiere una necesaria y constante intensificación de la ontología. El desdecir permite un desprendimiento del Decir en relación con lo Dicho desfigurando la armadura del ser al descolocar su presencia para hacerla significar de otro modo, esto es, a partir de una ausencia que jamás se presenta. El sentido de esta reparación consiste, no sólo en ampliar la ontología, sino en conducirla a la tarea de la justicia. Y, si en *De otro modo que ser* ya está asumido operativamente el ser de otro modo, éste jamás llegará a ser protagonista¹⁹. Esto es que, la fórmula: “Antes de ser, la significación hace estallar la ensambladura, el recogimiento o el presente de la esencia”²⁰ pone el énfasis en el contenido de la significación y así se integra en la comprensión del ser la predonación de la circunstancia ontológica en la necesaria comparación y tematización. De esta manera la traición ya ha acontecido y así la significación ética, como explosión de la ontología en tanto

al defender a Heidegger, debe reducir los conceptos levinasianos a las formas que su obra crítica. En eso consiste su error.

19 Frente a las constantes interpretaciones de la obra de Levinas como una ética normativa, la idea que el ser de otro modo queda constantemente desplazado se impone frente a las interpretaciones humanistas de cuño clásico. Si el análisis ha sido emprendido por la vía de la reducción incesante de lo Dicho al Decir y del Decir a lo Dicho es para dirigirse a la situación de desmesura de la subjetividad para acceder a un dominio más profundo de la pasividad y lo sensible. Esta situación ya sería previa a la voluntad o a la resolución del *Dasein* humano.

20 *De otro modo que ser*, p. 39.

que justicia, se ve impelida a actuar en tanto que sentido del bien, desde aquí, indiscernible del “en” del ser-en-el-mundo. El Decir se deja traicionar por lo Dicho pues esa es la única vía fenomenológica y ontológicamente reconocible para poder reparar el ser. Este sería el sentido de su sacrificio. De esta manera, la anterioridad de la significación a la ontología sería también posteridad. La ética ya nacería póstuma a la ontología. Si el otro modo que ser se descubre contaminado y si la significación precede la ontología es porque la ontología procede de la inteligibilidad del de otro modo que ser. Así, “Esta responsabilidad se dejará reconocer como sustitución en un análisis que adopte como punto de partida la proximidad, irreductible como es esta a la conciencia-de, proximidad que será descrita, si es posible, como inversión de la intencionalidad de la conciencia-de”²¹. Procedencia irreductible que, como negación e inversión, constituye el sentido de la significación ética y determina su territorio. La descripción y la inteligibilidad del Decir depende de la intencionalidad y la fenomenalidad que el de otro modo que ser invierte en la: «inversión en el proceso de la *esencia*»²², esto es, como: «la inversión del ser en signo»²³.

La esencia significa y su verdadera significatividad es ética. La inversión del ser fenoménico en signo es la significatividad. Pero, si la inversión supone la recuperación de lo anteriormente despotenciado, es decir, el reconocimiento de la predonación de lo invertido, entonces la ontología participa del contenido de la significación ética y de su intriga. El Decir como potencia de lo Dicho se ofrece como lo que se da desapareciendo como origen y es así como la diferencia ontológica es dinamitada. Pero en esta potenciación, en el paso enfático del ser al otro modo que ser, la explosión del fenómeno en significación retorna a la contaminación generalizada del plano del Decir por el de lo Dicho. Y, ¿afecta este movimiento multidireccional el proyecto de Levinas? En realidad, si la reducción de la ontología de lo Dicho debe ir hasta «una interrupción ética de la *esencia*»²⁴, entonces la interrupción debe permitir la suspensión de la correlación del Decir y de lo Dicho y, así, la absorción ontológica de lo Dicho permitirá una puesta en suspenso de la omnipotencia ontológica para dejar cristalizar un Dicho paradójico que sea capaz de significar el Decir y su diacronía. El ser en el que él se expone es aquel que Levinas llama «la máscara [...] tomada en préstamo»²⁵. Es el paso a lo otro de sí a través del de otro modo que ser. Constituye la reducción que pide prestado el ser para señalar el otro modo que ser como una necesaria tarea infinita donde cada reducción llama a una nueva reducción. Este procedimiento señala que es necesario estar atento a lo producido en el ser pues «lo Dicho donde todo se tematiza — donde todo se muestra en el tema — conviene reducirlo a su significación de *Decir*, más allá de la mera correlación que se instala entre el

21 *De otro modo que ser*, p. 93.

22 *De otro modo que ser*, p. 188.

23 *De otro modo que ser*, p. 265.

24 *De otro modo que ser*, p. 87.

25 *De otro modo que ser*, p. 187.

Decir y lo Dicho; conviene reducir lo Dicho a la significación del Decir, sin dejar de entregarlo al Dicho filosófico, siempre aún por reducir»²⁶.

Infinitas reducciones que recuerdan la imposibilidad de sincronizar el Decir con lo Dicho o advertencia que señala la constante traición del ser al Bien y el fracaso constitutivo de lo Dicho frente al Decir. Ante esta situación, el límite con el que parecen chocar las reducciones levinasianas encuentra su condición positiva y su justificación en la presencia inalienable del tercero, en el cara-a-cara: la irreductible estructura del uno-para-todos-los-otros significa la necesidad de corregir el ser por la vía de la justicia. Vía que implica ponerse en acción ética, vivir en intranquilidad. Esta situación, donde el Mismo y el otro cohabitan ya con la presencia del tercero, permite explicitar las situaciones que expresan una remontada siempre impura hacia el otro modo que ser donde la contaminación por la ontología no prueba la sobreabundancia del interés sobre la posibilidad del arribo de lo más allá de la esencia, sino que señala que los límites recurrentes con los que choca la reducción encuentran su liberación en la idea que la situación ética se intensifica siempre por la presencia del tercero en circunstancia. Lo irreductible de la ontología, o la reducción como tarea infinita, reenvía a la irrenunciable visita del tercero donde el Mismo y el otro se ven llamados a la responsabilidad. Pero la presencia del tercero inherente al acontecimiento ético, ¿no confirma finalmente la imposibilidad de justificar el ser por el de otro modo que ser, es decir, la imposibilidad de deducir el ser del de otro modo que ser? Si la presencia del tercero nos ha permitido responder a la cuestión de saber por qué la reducción al otro modo, que recaería ineluctablemente en las redes de la ontología, de un modo distinto al de la constante sobreabundancia del interesamiento sobre cualquier otro nivel de significación es porque la proximidad permanece inexpugnable sin justicia. Para acceder a esta situación es necesario saber si la presencia del tercero, su presencia y su constancia, amenaza la subordinación del ser al bien como lo más allá del ser o si el tercero testifica la relación entre el rostro concreto y el rostro de todos los rostros por lo que su presencia no coincide con la presencia metafísica ni con la presencia ontológica: su presencia es descrita por lo que testifica y no por presentarse estrictamente. He aquí la vía de abandono de la llegada insuperable del ser a la presencia plena.

2. La necesaria salida del ser

El desafío fundamental de *De otro modo que ser* consiste en deducir el paso por el ser desde el de otro modo que ser. Esto significa, por un lado, poner en operación lo que está fuera del ser pasando por la ontología; por el otro, liberar lo otro del ser del ser mismo. Hemos señalado que la recaída en el

26 *De otro modo que ser*, p. 311.

ser no tiene el mismo significado antes o después de la deducción ya que, como función de la justicia, la recaída del Decir en lo Dicho, no nos conduce al dominio integral del ser sobre la alteridad, sino que supone al otro ante cuya obligación de justicia se exige corregir la inmanencia del ser: el incesante devenir del énfasis como devenir el para-todos-los-otros de la responsabilidad. La 'incesante reparación' no señala que la asimetría tenga como destino la sincronización, sino que la diacronía ontológica ya está lista para exponer la condición de responder al llamado incesantemente. El rostro del otro sugiere una modalidad de la fenomenalidad de orden responsorial. Esto significa que el infinito anárquico no repara la asimetría del dúo ético, sino que la hace más profunda. Lo reparado conviene a la estructura indiferente que constituye el seno de la ontología fundamental. Así, si la justicia expresa un movimiento de trascendencia en el ser entonces la ruptura con la inmanencia ontológica significa la independencia de la alteridad para con la gramática del ente, todo ello como respuesta al llamado del rostro del Otro. Esto señala que la significación (como pasividad, proximidad, exposición, substitución, el uno-para-el-otro y desinteresamiento) y la justicia (significada por la significación) exigen fenomenalidad, simultaneidad, acción como constante reparación²⁷. El Decir de la significación no puede evitar traicionar la esencia, incluso la que es propia, pues sólo de «la significación proceden justicia y conciencia»²⁸. Una procedencia tal ya no permite independizar el Decir de lo Dicho pues la condición de estar-ya-puesto-ante-los-demás imposibilita abstraernos de compromisos ontológicos —y no por una subordinación filosófica que operaría como interés y política sino por la idea del tercero que arriba para reclamar justicia, comparación y elección entre los seres humanos—. De modo que es en la justicia donde encontramos el verdadero carácter ilimitado del Ser: si es imposible salir de ella no es porque abarque exhaustivamente todos los significados del ser, sino porque la significación de la justicia viene a mostrar lo otro que el ser reparando la indigencia original del ser. Indigencia estructural en la que la elección es también traición del otro 'otro' pues, al no ser elegido, es olvidado y abandonado.

Lo anterior señala que si el ser puede ser absoluto sólo sería porque él no puede exentarse del deber de justicia. Y, si elegir es, al mismo tiempo, marginar, entonces la tarea de la justicia debe ser infinita. Sólo así ella estaría en condiciones de abordar exhaustivamente todos los ámbitos ontológicos. De modo que el remontamiento del otro modo que ser al ser inmanente exhibe la imperfección del ser como lo dispuesto a mostrar todos los terrenos auspicados por la ontología. La ontología del infinito adopta inmemorialmente la completud exhaustiva del ser y exige aceptar desde el inicio la imperfección

27 ¿Qué podría significar si no la sorprendente expresión: «pensar esta abnegación, anterior al querer, como una exposición, sin miramientos, al traumatismo que la trascendencia provoca según una susceptión más — y de otro modo — pasiva que la receptividad, la pasión y la finitud; hacer derivar de esta susceptibilidad inasumible la *praxis* y el saber internos al mundo»? Cf., *De otro modo que ser*, p. 18.

28 *De otro modo que ser*, p. 280.

de la ontología. Sólo así ella podrá pedir justicia y estar destinada a reparar el ser. Esto significa que para Levinas únicamente un pensamiento que muestre el afuera del ser puede darle su último sentido al carácter pretendidamente absoluto del horizonte ontológico brindándole los brazos de una ontología otra que ya no estaría destinada a solventar la guerra.

Frente a Derrida²⁹, Levinas señala que una tarea tal comienza limitando el énfasis del Decir como la imposibilidad de esperar significaciones éticas surgidas de la ontología. Su punto arquimédico sería el siguiente: si la proximidad, como pura significación del Decir, como el uno-para-el-otro anárquico del más allá del ser, retorna al ser o cae en el ser, es porque ella puede encontrarse en relación con los entes, esto es, mostrarse en su esencia en lo Dicho. Esto señala que el fracaso inicial de lo otro que el ser deviene necesario, pero como el fracaso que significa estar destinado a poner en juego la socialidad. Así, el fracaso inicial revela sus potencias: consiste en invertir la pasividad sacándola de su estado meramente receptivo e independizándola del actuar voluntario. De esta manera, ya estamos frente a la reducción infinita del Decir a lo Dicho para que desde ahí el Decir tome prestado el paso por el ser. Préstamo que ya no podría sincronizar el ente con el sentido de lo humano —antes bien, guardaría su distancia— y que ya no encontraría en la debilidad una impotencia constitutiva³⁰. De modo que el Decir se expone en un horizonte ajeno, pues sólo es ahí donde puede dar significación a la ineluctabilidad del ser modalizándolo como Bien: la ontología puede ser pensada ya como la exigencia del Bien exigida a reparar el ser a partir de la justicia y, así, la explosión de la inmanencia del Ser estaría necesariamente orientada hacia la ética. A partir de aquí, todo fenómeno ético se expresaría desde su caída en lo Dicho y la justicia jugaría el papel del último acto del ser. Esta situación ha sido ignorada por Simon Critchley y Enrique Dussel al reconocer en la paz y la fraternidad restos de judaísmo. El camino es fenomenológico.

La limitación del énfasis supone la obtención de un sentido nuevo del ser. Una vía que da respuesta a la idea inicial donde la comprensión de un Dios no contaminado por el ser asciende a la situación en la que Heidegger había rescatado el ser del olvido³¹. Levinas opone el ser deducido, justificado

29 La conocida crítica de Derrida a Levinas en «Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas)»: (Cf., *La escritura y la diferencia*) señala el carácter aporético de la ilimitación ética. Una aporía tal, si aceptáramos sus premisas, equivaldría a su imposibilidad. Sin embargo, lo señalado por *De otro modo que ser*, y sus múltiples desarrollos, ya serían ajenos a estas primeras críticas.

30 La humillación que el *Ecce homo* de Nietzsche señala como posibilidad de narración de la propia vida no es lo suficientemente pasiva frente a la pasividad que señala Levinas. Y no lo es porque esa humillación es simplemente impotente. Lo fundamental en Levinas consiste en hacer de la traición inicial del ser sobre el otro modo que ser una forma de la humillación que potencia el acontecimiento ético. Convirtiéndola en sublime. El carácter de esta actividad superlativa dinamita la impotencia a la que había relegado el pensar nietzscheano y nihilista a la debilidad. He aquí la inversión del fracaso en gloria.

31 *De otro modo que ser*, nota preliminar.

y comprendido a la función de la justicia. El justo se gana su lugar en el mundo. Lo hace reduciendo, por abuso del lenguaje, el Decir a lo Dicho y destruyendo la dependencia del sentido al inter-esamiento, al permanecer en la esencia³². La limitación del énfasis es así testificada por el tercero y este paso es constitutivamente requerido para transformar el sentido del ser y mantener el proyecto de *De otro modo que ser* todavía intacto.

El conflicto del otro modo que ser auspiciado por lo Dicho no consiste en subordinar ontológicamente el Decir a lo Dicho, sino de mostrar que la entrada en el ser exige necesariamente su reparación. La ontología puede ser reformada si ella avanza a través de una asimetría constitutiva. Una asimetría que debe ser anterior a la llegada del ser a la presencia y a su condición de dar la vía para la presentificación. De modo que es desde la asimetría que el existente se da a la reparación del ser. Una reparación que, como el *Tikún* (תיקון) hebreo, se encargaría, frente a toda destrucción nihilista, de cuidar todavía algo valioso. La reparación de la metafísica del Decir por la ontología de lo Dicho en la responsabilidad, que excluye a todo otro en la exclusividad del para-el-otro, integra el dilema de la elección potenciando las potencias de lo no elegido. Es así como la pasividad del Bien actúa sobre el actuar del ser. La potencia de la elección consiste en fundar éticamente la posibilidad de ser responsable, también, por el no elegido. El no elegido introduce en el ser la falta por la vía de la no-elección.

Una realidad desplazada que aún reposa en un dilatado palpitante, nuevo y futuro, de lo que está aún por reparar, pues: «Cuanto más respondo, más responsable soy; cuanto más me aproximo al prójimo del que me encargo, más lejos estoy. Pasivo que se incrementa: el infinito como infinición del infinito, como gloria»³³. La significatividad de la fenomenalidad del otro, como ausente, como potencia en un sentido sublime, como no-presencia que se ofrece en la figura de la huella, esto es, como lo dado en el acontecimiento ético, opera como lo que incrementa la deuda con los no elegidos, con los ausentes. Aquí se expresa un sentido de la pasividad en la imponente figura del que actúa sin actuar.

De modo que es necesaria la ontología como el ahí donde se potencia la presencia y la ausencia del Decir. Potenciación de lo invisible como ambivalencia enigmática donde se alternan los sentidos que el otro modo que ser ofrece al arribo al mundo³⁴. Ambigüedad de la trascendencia como la frontera indeleble donde la diacronía rompe la unidad de los esquematismos. El otro modo de la presencia del ser no es una posibilidad impotente. Él modifica los términos de la inmanencia abriéndola hacia la alteridad. Es rostro. «El rostro obsesiona y se muestra: entre la trascendencia y la visibilidad/invisibilidad»³⁵. El Decir, como potencia potente, más pasiva que toda pasividad,

32 *De otro modo que ser*, pp. 43, 94 nota 33, 108, 177, 205 nota 21, 222, 269.

33 *De otro modo que ser*, p. 168.

34 *De otro modo que ser*, «d) Fenómeno y rostro», pp. 161-167.

35 *De otro modo que ser*, p. 273.

ofrece a la ontología el movimiento de su trascendencia: un sentido que la inmanencia y el interés habían mantenido oculto. El de otro modo que ser ofrece un sentido al ser que consiste en una corrección incesante e inseparable constitutivamente de la significación del Bien y, por ello, de la asimetría del Decir. Esta vía permite deducir desde el misterio posibilidades ontológicamente consistentes cuyo modo de aparecer podría permitir acercarse al misterio que inicialmente traiciona.

3. La otra ontología: la ontología del infinito

Ha quedado establecido que ya no estamos dentro de los términos de la clásica represión de la ética a la ontología³⁶. Fuera del carácter absoluto del ser, donde las instituciones y los contratos sociales convienen una paz temporal, se expresa la modalidad pretemática de la justicia. La significación del Decir, en tanto que requiere del ser, suspende el interesamiento del ser para declinarlo hacia la justicia. La justicia opera como la vía por la que se constituye éticamente el ser. Una vía que pondrá en operación su incesante corrección. Es así como se ofrece un sentido verdadero a la ilimitación del ser. Su infinición ha sido deducida del sentido de la ética. De modo que el acto de ser siempre estará dispuesto a retornar al interés una vez que se ha desprendido el Decir de la subordinación que le justifica.

Heidegger habría subestimado la trascendencia al poner todo el peso de la alteridad en los hombros del *Dasein*. Puso en primer plano la voluntad humana en lo tocante al acontecimiento de lo otro que el ser. Y con ello introdujo una impotencia radical en lo otro del ser al dominarlo por la resolución y hacerla despertar por la nada. Frente a esta situación es necesario señalar que *De otro modo que ser* no sólo ofrece la oposición entre el ser y el otro modo que ser, sino entre el ser obtenido gratuitamente por el arrojo al ser-en-el-mundo y el ser deducido éticamente como responsabilidad y justicia³⁷. Esta situación es ya una confrontación con la diferencia ontológica —como única vía de acceso para la última elucidación del ser y consiste en la distinción entre el ser justificado de la ética y el ser no justificado de la ontología.

Esta otra diferencia sería la ‘diferencia de la diferencia’ o la descripción fenomenológica del reino de la alteridad: la ontología del infinito³⁸. Es la

36 Una represión a la que los lectores más entusiastas de Heidegger tendrán que recurrir para esquivar el planteamiento levinasiano de lo otro que el ser como la última completud de la fundamentalidad del ser. Esta represión consiste en subvertir la ética a la ontología asumiéndola como una región particular de aquella, esto es, sometiendo la trascendencia a los intereses de la inmanencia.

37 La idea de la deducción ética desde el ser consiste en afirmar un movimiento dentro del ser que no sea neutral ni gratuito. Esta situación pertenece a la idea pascaliana de ganarse un lugar bajo el sol. Un lugar que se ocupa más allá de la gratuidad del ser arrojado al mundo. Cf., Epígrafe Cuarto de *De otro modo que ser*.

38 El comentario a *Totalidad e infinito* de Raoul Moati, *Événements nocturnes*, ya ha puesto

ontología de lo otro del ser cuyo modo de ser es la justicia. En ella lo infinito revelaría su alteridad radical y, a su vez, su cercanía. Exige preguntar si tiene algún sentido conducirnos hacia una filosofía que ya no rinda culto a las prerrogativas del ser. Exige señalar que la renuncia heideggeriana a plantear el acceso al Ser en sus propios términos y hacerlo a partir de un soporte óntico, el *Dasein*, ha determinado la ontología a la finitud y, por ello, a la temporalidad intramundana. De aquí podemos asumir lo lejos que está *Ser y tiempo* de abarcar exhaustivamente todos los planos del ser. Frente a Heidegger, Levinas acepta que la imposibilidad de esperar una significación no ontológica no sugiere el desfondamiento de la empresa de plantear el ser por el de otro modo que ser. El Bien sólo puede mostrarse como lo otro que el ser y su donación sólo es testificada como justicia. Su sentido consiste en arribar para corregir lo producido en el ser imprimiendo una trascendencia que constituirá la interrupción de la permanencia del ser en lo Mismo. Tal interrupción, imprudente para la identidad, se abre en la exigencia ética que ofrecen la proximidad y la responsabilidad. De manera que lo otro que el ser no señala una ontología paralela a la ontología inmanente, sino su comprensión más originaria a través de la corrección de la asimetría que constituye el acontecimiento ético. El otro modo que ser no es ajeno a la ontología pues sólo es posible pensarlo a partir de ella. Con este motivo platónico, Levinas señala que desde Heráclito hasta Heidegger no ha sido pensado hasta el final el de otro modo que ser. Que éste siempre había quedado oculto ante la unidireccionalidad de la conciencia presentificante y dentro de los términos que constituyen el paso al ser como configuración previa a su entrada en el presente.

Así, la imposibilidad de remontar fenomenológicamente a significaciones no contaminadas por la ontología no imposibilita el surgimiento de un sentido para el ser en tanto que corrección de la asimetría del Decir y lo Dicho. Esto señala que es un error considerar la obra de Levinas como un planteamiento ético en un sentido normativo. Una lectura tal nos mantendría confinados en una concepción presentificante de la ontología haciendo incapaz de acudir a las exigencias éticas que la otra ontología significa como la fuente que desborda y obliga a corregir el mal del ser. Este camino obturado estaría destinado a perder el sentido del de otro modo que ser en tanto que el Bien, que constituye el devenir para todos de la responsabilidad, esto es, la ontología del infinito, sería ideológicamente sometida a la interioridad de la finitud y a sus diferentes avatares.

Antes bien, lo anterior debe establecer la dependencia del ser de lo que no surge del ser. En otras palabras, la inteligibilidad del ser, una vez que salimos de su reino, depende de lo que no emana del ser mismo, sin que el contenido

las bases para pensar la posibilidad de una ontología fuera de los términos de Heidegger, como culminación de la ontoteología y su correspondiente metafísica, y esta vía ha sido muy eficaz para nosotros. Cf., Raoul Moati, *Événements nocturnes. Essai sur Totalité et infini*, Paris, Hermann, 2012.

del ser, en tanto que incesante reparación, devenga inteligible. Esto señala dónde hay que buscar la solidez del proyecto levinasiano. *Si lo otro que el ser introduce la justicia como corrección del ser y esta situación ya no pertenece a los términos de la intelección, entonces la ontología del infinito es una ontología de la acción responsable.* Al unísono, por el de otro modo que ser, este reino encuentra su sentido como la función de la justicia. Frente a Heidegger, Levinas señala que sólo lo otro que el ser permite justificar el reino iluminado de la presencia y lo hace desajustándolo. La presencia no se justifica por sí misma; antes bien, implica la represión de la justicia cada vez que, como ontología, el ser es puesto como la condición suficiente de su propia justificación.

Desde Heidegger hemos visto con mayor claridad que la presencia exige subordinar el Bien a la gramática de la ontología. Al señalar el Bien como el uno-para-todos-los-otros Levinas intenta introducir un desfase en la presencia, una eclosión capaz de dinamitar el reino exclusivo de la esencia y, con ello, su soberanía. El uno-para-todos-los-otros introduce lo otro de la presencia en lo Mismo y, desajustando la presencia, el duro núcleo de la identidad es desdoblado hacia lo otro de sí y allí la presencia ya no sería la condición de la recuperación de la identidad de lo Mismo, ella ya habría abandonado su reino al ser sacada de sí hacia lo otro. La subjetividad pierde su carácter unidireccional y, tal como señala Levinas a través de Paul Celan, ya es posible reformar la subjetividad para afirmar que «Yo soy tú cuando yo soy yo»³⁹. He aquí el sentido de la sustitución. En la sustitución la subjetividad ya no dice yo, sino uno-para-todos-los-otros. La subjetividad ya no estaría dominada por la egología. Ésta descubriría su carácter limítrofe inicial. De modo que lo fundamental no es el primado filosófico del interesamiento, sino que la idea de justicia sólo puede ser pensada hasta el final como el sentido último del Bien.

No obstante, el Bien exige ser traicionado tanto por lo Dicho como por el ser para que la justicia exprese su último sentido. Así, no es sólo el tercero el que reclama justicia interrumpiendo el Decir, sino el Decir mismo que no es plenamente la significación sin devenir ser y presencia. Es allí donde se consolida el sentido del ser exigiendo justicia. «Nunca lo bastante próximo: la proximidad no se congela en estructura salvo cuando, representada en la exigencia de justicia, reversible pues, decae a mera relación»⁴⁰. «La justicia exige la contemporaneidad de la representación. De este modo es como el prójimo se vuelve visible y, des-rostrado, se presenta, y como también para mí hay justicia. El Decir se fija en Dicho: precisamente se escribe, se hace libro, derecho y ciencia»⁴¹. «El Decir pre-original, anárquico, que es proximidad, contacto, deber sin fin —decir indiferente todavía a lo dicho y que se dice él mismo en el *dar*, el uno para el otro - sustitución — exige la significación de lo tematizable, enuncia lo Dicho idealizado, sopesa y juzga con justicia. El

39 Cf., Paul Celan, «Lob der Ferne» en *Der Sand aus den Urnen*, 1948.

40 *De otro modo que ser*, p. 148.

41 *De otro modo que ser*, p. 274.

juicio y la proposición nacen en la justicia, que consiste en ensamblar, que es ensamblaje, ser del ente»⁴² «Pero es por la justicia por la que todo se muestra. La esencia del ser - y la conciencia antes de ser y después de haber sido *significan* [...] Es la justicia significada por la significación, por “el-uno-para-el-otro”, la que exige fenomenicidad, es decir, que, entre la conciencia accediendo al ser y el ser abierto a la conciencia, hay equivalencia o simultaneidad»⁴³. El propósito de Levinas, de acuerdo con lo que señalan los textos citados, es mostrar por qué el otro modo que ser no es indiferente al ser sin que esta no indiferencia haga fallar su proyecto. La llegada de la donación al ser es el precio que debe pagar la manifestación: el modo en que el Bien se fenomenaliza en el ser. Su intento se mantiene en la justificación de la presencia ineluctable del ser cuyo sentido es la manifestación del Bien más allá de la inmanencia. De modo que la ontología del infinito sugiere una ampliación del terreno heideggeriano a una inmanencia que se descubre impelida por una trascendencia que ya no le permitiría conformarse con su morar solitario. El de otro modo que ser pone la trascendencia como una modalidad constitutiva de la inmanencia para que ésta última adquiera un movimiento inusitado hacia la exterioridad. Y, si la trascendencia es la ruptura con la soledad de la inmanencia, la ética entonces debe fundar la socialidad.

4. La deducción de la justicia

La deducción de la justicia permite pensar la simultaneidad de la significación y la mostración ontológica, es decir, que la justicia lleva a su significación ética la indiferencia del ser. «La justicia, la sociedad, el Estado y sus instituciones —los intercambios y el trabajo comprendidos a partir de la proximidad— todo ello significa que nada queda fuera de control de la responsabilidad del uno para con el otro»⁴⁴. Esto requiere haber entrado en un nivel de significación que no es independiente de la ontología a través de un renovado sentido del ser y de la conciencia ya declinados hacia la modalidad del des-inter-essamiento. En la medida que el sentido de la conciencia esté asociado con la justicia, el acontecimiento del desinteresamiento ha hecho eclosionar el fundamento del ser. La eclosión del otro fundamento señala que el sentido del de otro modo que ser permite el enlazamiento de las pericias del interesamiento al otro modo que ser como constitutivo del ser mismo. A partir de la deducción de la trascendencia desde la inmanencia, el ser significa desde los predicados del otro modo que ser en el oxímoron de un ser des-inter-essado. Ser y desinterés constituyen una oposición en constante tensión en el instante roto, previo, a la presencia. Sólo así la llegada al ser puede mantenerse en la esperanza que

42 *De otro modo que ser*, p. 278.

43 *De otro modo que ser*, p. 281.

44 *De otro modo que ser*, p. 275.

el Bien pueda ser ofrendado al mundo. De este modo, el desvío por énfasis y los límites de la ontología señalan una significación del ser de la que carece la filosofía inmanente: la significación del ser como justicia. Si Levinas recurre al ser en cada etapa de su deducción no es porque su proyecto esté desde su inicio destinado a hacer uso del ser — como si en ello se esbozara su fracaso; antes bien, la asignación del énfasis al interesamiento, como exigencia de justicia, es la puesta en primer plano de lo olvidado por la ontología: la trascendencia del Bien. Una trascendencia que ya no aceptaría que el primer ofrecimiento trascendental de la diferencia ontológica sería constituir el ente a partir de la lógica de la guerra. Si la inmanencia sólo conoce su propio horizonte y éste es gobernado por la llegada del ser a la presencia en el modo de la traición, el cinismo y la hipocresía, es necesario mostrar que la ontología del mal no tiene la última palabra. A diferencia de *Totalidad e infinito*, donde el mundo está dado de antemano como guerra, en *De otro modo que ser* la esperanza y la paciencia se enfrentan a la entrada del ser a la presencia como violencia. Al proceder por énfasis y explosiones, más clandestinas que la *Lichtung*, que la luz del ser, a través de acontecimientos nocturnos, Levinas explicita el otro sentido que el ser a partir de una revelación ajena al interesamiento y al *conatus essendi*. Este papel lo desempeña la justicia tomando la apariencia de una responsabilidad humana por todos y frente a todos. Esta significación del ser es indiscernible de la obsesión por el otro, ella no deja que la ontología se neutralice, pero sí logra ponerla en *epojé* a partir de la justicia (como concretización de la ética): «la ruptura de la esencia es ética. Este más allá se dice —y se traduce en el discurso— por un Decir jadeante o que retiene su aliento, extrema posibilidad del espíritu, su *epojé* misma, por la cual *dice* antes de reposar y reponerse en su propio tema y antes de que en este lo absorba la esencia»⁴⁵.

5. Reparar es actuar y tomar conciencia

El problema directriz de nuestra meditación ha consistido en la elucidación del sentido de la justicia inscrito en el corazón mismo de la responsabilidad. La exigencia de justicia determina la constitución del mundo y, así, de la intencionalidad donadora de sentido. Ante tales confrontaciones, la efectividad de la traición que debe sufrir el Decir en la ontología y, a su vez, en la apofántica, expresa la necesidad de la eleidad para testificar que en la proximidad ningún yo intente dominar la interpretación de sus actos. Esto es, justificar su obra a través de silogismos. Si la entrada del tercero implica la entrada en el lenguaje, en lo Dicho, en un sistema de signos, en la ontología y, a su vez, en la pasividad más pasiva que toda pasividad, entonces la subjetividad es asignada como tal más allá del lenguaje de signos. Esto nos

45 *De otro modo que ser*, p. 40.

permite ir del ser a la significación infinita⁴⁶. En otras palabras, ya estamos más allá, en la: «Vida sin muerte, vida del infinito o su gloria; pero vida fuera de la esencia y de la nada». ¡He aquí la turbación de la finitud! Esto es, la última confrontación con la subjetividad dominada por el *Dasein* y el sujeto trágico. Sin embargo, si la traición inicial ya no nos permitiría aferrarnos a la gramática del fenómeno, es porque también afecta la relación irreductible entre la eleidad y el mundo.

Esto señala una doble interrupción que se pondría en juego en dos sentidos: el Decir y lo Dicho y la trascendencia y la justicia. La primera señala que la trascendencia, como el Decir, interrumpe el juego de la esencia y significa por un desdecir constante de lo Dicho. Que 'hay' un más allá de lo Dicho, como un más allá de lo Mismo, que opera como la multiplicidad del prójimo en el rostro del otro. La segunda es aquella de la proximidad ética que designa la estructura última de la justicia. En ella el sujeto se encuentra desde el principio en el corazón de la multiplicidad del tercero y del mundo de los terceros y es en el seno de esta diferencia que él constituye su identidad de sujeto responsable.

Con todo, el tercero de *De otro modo que ser* es el 'él' de la eleidad. Levinas reestablece el orden de unificación de la socialidad a partir de la justicia. Señala una necesaria interrupción de lo infinito fijándola en estructura, comunidad y totalidad. Sin embargo, la traición, hemos visto, es necesaria. Los otros o el tercero que reenvían al conjunto de la comunidad de los hombres traducen la humanidad. Este tercero que nos «mira en los ojos del otro»⁴⁷ ya ha abandonado todo rasgo eidético. Sin este abandono ya no se podría destinar las prerrogativas del lenguaje eidético al planteamiento del tercero y la justicia. Es así como los términos cumplimiento o realización le son estructuralmente extranjeros. Lo mismo para cualquier intento de leer dialécticamente la obra de Levinas pues tal distinción entre los términos condenaría a las identidades a rechazarse alérgicamente entre sí luchando perpetuamente.

El tercero señala la dimensión universal del otro, la idea que el otro es una figura de la humanidad. Es por lo que el tercero deviene universal: él es el «prójimo del otro y no simplemente su semejante»⁴⁸. Un universal concreto que interrumpe de facto el cara-a-cara exhortándonos a abstraernos de nuestra responsabilidad exclusiva que podría engendrar lo irreparable. De modo que es posible pensar que la introducción de la eleidad en el acontecimiento ético comprende, a su vez, la responsabilidad de evitar que la justicia se transforme en venganza. Frente al tercero estamos obligados a comparar, elegir, testificar, dar cuenta de nuestros actos, a sabernos situados en el mundo de la política y de la tematización. El comienzo de la tematización, o el carácter secundario de la teoría y de las tomas de posición, ya no es puesto

46 Queda todavía por meditar en esta última fenomenología que va del aparecer al rostro y del *logos* a la significación. Una problemática que aquí no podemos abordar pero cuya necesidad es prioritaria.

47 *Totalidad e infinito*, 226.

48 *De otro modo que ser*, p. 272.

bajo el dualismo teoría/práctica, ya no es polarizado por el pragmatismo ontológico-hermenéutico, su carácter es eminentemente ético, esto es, es un actuar ético, una toma lúcida de conciencia que opera en «la *praxis* y el saber internos al mundo»⁴⁹. Así, el comienzo de la tematización y la teoría señala el carácter secundario de la oposición entre teoría y práctica. La responsabilidad ética es el desdoblamiento de la teoría en la práctica.

El abandono del lenguaje eidético exige más que una simple inversión de términos en el interior de una estructura que se intentaría superar. La estructura ética de la subjetividad exige más que una simple contraargumentación crítica de las categorías ontológicas. La exigencia de justicia se lleva a cabo a partir de las voces de las víctimas y ellas ya no tienen ningún parentesco con las categorías ontológicas⁵⁰. La destrucción de la inmanencia instaaura la socialidad en múltiples sentidos y más allá de la unidireccionalidad. Esta situación exige pensar de otro modo lo más allá de la esencia. He aquí la exigencia constante de *De otro modo que ser*: articular, alrededor del tercero, lo que implica una proximidad que ya ha adquirido el derecho a juzgar, arbitrar, castigar y perdonar. Este es el sentido último de la reparación incesante del ser.

La obsesión de la justicia para todos, una justicia que nunca es suficientemente justa, no tiene por vocación ignorar, contradecir, compensar, paliar o justificar las faltas del otro, sino hacerlas aparecer como tales, arrancándolas de sus excesos y desbordamientos. De modo que la relación con el otro, diferencia sin indiferencia, hiere la muralla de la totalidad del ser en una descripción dual donde la carne y el cuerpo acontecen: a) como la significación del uno-para-el-otro en tanto que desposesión de sí (trauma u obsesión) y b) como la afección por el otro en tanto que modo de donación y aproximación de la trascendencia como huella. En este encuentro la 'diferencia de la diferencia' exige que la exposición del rostro sea padecida como la exigencia que puede ser traicionada pues, allí, en la expresión de la alteridad del Decir, se expone la única materia posible a la negación total. La traición de la responsabilidad no es una segunda traición, aquella que se sostendría en la traición inicial del Decir, sino que ella también sería infinita.

Y es en esta situación donde la justicia pende de la socialidad, donde el interesamiento del ser debe ser corregido. Si lo Dicho como exposición instaaura el régimen del ser; y la política y la justicia nacen de este acto, incompleto y latente, aún nos encontramos antes de la justicia y del derecho nomológico, natural e institucional. Esto sugiere que el rostro, ampliado por el tercero hacia el prójimo y el próximo, no pueda ser distinguido del sentido de todo discurso: la alteridad del rostro y su expresión estarían ligadas inmemorialmente a la responsabilidad de ser humano. El rostro se expresa a partir de sí en un

49 *De otro modo que ser*, p. 18.

50 Recordemos que para que el *Dasein* impropio pueda irse separando cada vez más de la multitud o la dictadura del *Das Man*, y así encontrar su propiedad, es necesario que éste se quede cada vez más solo en su facticidad.

habla previa al discurso. Habla como aquello que llama a responder y esta respuesta es previa a la tematización: ella instaaura la justicia por la vía de la significatividad y no por la del ser. Al expresarse exponiéndose, el rostro hace posible el comienzo del discurso, de la justicia y de la ontología. El Decir del lenguaje preoriginal es donde el rostro hace posible la enunciación y lo Dicho, la llamada a responder ya acaecida, donde se señala que lo enunciado hace más profunda la entrada en el ser. Así, ya no sólo se trata del mal que hago, sino que también soy responsable del que permito.

De este modo, la justicia instaurada presupone el estado primerísimo del Decir y lo Dicho, como potencia de una traición original, que ya no puede sino devenir la responsabilidad originaria de los seres convocados. En otras palabras, la justicia ejercida por las instituciones está pretemáticamente sopor-tada por la exposición del rostro y, aún más, la vulnerabilidad del rostro ya traicionado prepara las condiciones para la llegada de la justicia al ser. La racionalidad propia a la justicia, en tanto que universalización de la presencia del otro, es una racionalidad derivada: ella presupone la responsabilidad original que me es destinada por la desnudez del rostro del otro. Así, en tanto que reparación incesante del ser, la justicia pone en operación la concreción de la sustitución en la persecución: justicia por el perseguido, la víctima, el oprimido que reclaman justicia por quienes lo persiguen, lo victimizan, lo oprimen. Pero también ocupación en la significación donde el significar es alimentar, vestir y cobijar⁵¹. Y este modo de donación de la trascendencia, en tanto que afección por el otro, descubre el sentido pleno de la sustitución. Esto es, la potencia del misterio, de lo ausente, de una huella que roza el ser, pero que, es más, mucho más, que una impotente nada. Esto señala que la meditación acerca del lado preoriginario de la justicia no es sino la escritura imposible del Bien donde la exposición misma expresa lo vulnerable: los gritos sordos de los oprimidos, las víctimas, los desaparecidos, los violentados, los violados, la miseria del pobre, la desprotección del desprotegido... me llaman, sin hablar, a la verdadera y más profunda responsabilidad. Es el habla responsorial de los cuerpos mutilados cuyo asesinato significa el clamor incesante de justicia. Y es allí donde se revela el sentido originario del otro modo que ser que las potencias de las víctimas no dejan, en ningún instante, de gritar.

51 A diferencia de *Totalidad e infinito* donde lo femenino parecería desempeñar un papel únicamente mediador para la llegada del otro al mundo, en *De otro modo que ser* la figura de lo femenino, en la maternidad, es puesta en el terreno de lo concreto en su significatividad sensible. Levinas lo señala como sigue: «Significación, por lo tanto, que donde alcanza a significar es en el alimentar, el vestir, el cobijar —en todas esas relaciones maternas que son las únicas en las que la materia se muestra en toda su materialidad» (Cf., p. 140).

