SOBRE LAS IDEAS DE VER Y OÍR EN LOS SISTEMAS FILOSÓFICOS DE EMMANUEL LEVINAS Y DE ENRIQUE DUSSEL

AUTOR
DANIS DE JESÚS CUETO VANEGAS
Presentado para optar el título de Doctorado en Filosofía
Directora
Dra. LUZ MARÍA LOZANO SUÁREZ

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

PROGRAMA DE FILOSOFÍA

Bogotá, D.C.

Junio 30 de 2021

SOBRE LAS IDEAS DE VER Y OÍR EN LOS SISTEMAS FILOSÓFICOS DE EMMANUEL LEVINAS Y DE ENRIQUE DUSSEL

AUTOR
DANIS DE JESÚS CUETO VANEGAS
Presentado para optar el título de Doctorado en Filosofía
Directora
Dra. LUZ MARÍA LOZANO SUÁREZ

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

PROGRAMA DE FILOSOFÍA

Bogotá, D.C.

Junio 30 de 2021

Resumen:

Este trabajo es el resultado de una investigación doctoral sobre la idea que Emmanuel Levinas y Enrique Dussel tienen sobre el ver y el oír. Desde Aristóteles, estos dos sentidos se han agrupado alrededor del Ser, fundamento de la filosofía occidental. Por lo tanto, resulta interesante reflexionar sobre ellos a partir de los sistemas filosóficos de dos de los pensadores que han asumido la tarea de salir del Ser e ir *más allá* de su propio horizonte. Desde *Más allá* del Ser Levinas y Dussel logran crear el *hay* y la *Novedad creadora*, respectivamente, lugares no-lugares, no-griegos, y pre-ontológicos con los que crean una nueva subjetividad ética que aquí hemos denominado *subjetividad intencional alterativa*. En esta nueva subjetividad ver y oír, el Ser, el no-Ser, la Nada, incluso, el lenguaje ontológico propio de la filosofía, no tienen ninguna posibilidad. Por ello, tanto Levinas como Dussel inauguran la gramática de las *significaciones*, un lenguaje original a través del cual se pueden observar las tensiones y acercamientos entre ambos filósofos. Aunque este trabajo es una investigación hermenéutica, lo cierto es que está escrito a tres voces haciendo uso de la forma dialógica fecunda, útil y positiva que Dussel anuncia en su método analéctico. Es pues un texto polifónico cifrado en el momento ético de la analéctica en la que aparecen en diálogo las voces de Levinas, Dussel y la de quien lo escribió. Finalmente, está dividido en dos grandes apartados: Uno *Ético* y el otro *Metafísico*. Este está escrito en lenguaje ontológico cercano a Heidegger y representa un corto marco teórico sobre el ver y el oír; aquel, en cambio, es dialógico, analéctico y piensa la palabra reveladora desde la novedad del Otro.

***Palabras Claves*:**

Hay (il y a), novedad creadora, ética, metafísica, sensibilidad

Abstracts:

This work is the result of a doctoral research on the idea that Emmanuel Levinas and Enrique Dussel have about seeing and hearing. Since Aristoteles, these two senses have been grouped around Being, the foundation of Western philosophy, therefore, it is interesting to reflect on them from the philosophical systems of two of the thinkers who have assumed the task of leaving Being and going beyond their own horizon. Beyond Being, Levinas and Dussel, manage to create the there is and the creative Novelty, respectively, non-places, non-Greek, and pre-ontological places with which they create a new ethical subjectivity that we have here called alterative intentional subjectivity. In this new subjectivity, seeing and hearing, Being, non-Being, Nothingness, even the ontological language proper to philosophy, have no possibility. Therefore, both Levinas and Dussel inaugurate the grammar of meanings, an original language through which the tensions and approaches between both philosophers can be observed. Although this work is a hermeneutic investigation, the truth is that it is written in three voices, making use of the fruitful, useful and positive dialogical form that Dussel announces in his analytic method. It is, therefore, a polyphonic text encrypted in the ethical moment of the analectic in which the voices of Levinas, Dussel and the writer appear in dialogue. Finally, it is divided into two large sections: one Ethical and the other Metaphysical. This one is written in ontological language, close to Heidegger and represents a short theoretical framework on seeing and hearing; the other is dialogical and thinks the revealing word from the novelty of the Other.

Keywords:

There is (il y a), creator novelty, ethics, metaphysics, sensivity

A mi madre, Cristina;
A Andrea, mi esposa;
A Ulianova y Nicolás Mateo,
mis hijos, por su puesto.

A los ausentes:
Reinaldo, mi padre;
Wilmar Ortiz Bermúdez y
Liliana Saavedra Niño, amigos
Q.E.P.D.

A Galeras, Sucre, la Tierra de Colores:
No-luegar, no-griego, no-ontológico
donde nací.

A los "nadies" de Las Malvinas, ese lugar del suroccidente de Barranquilla, olvidado por Dios, de donde vengo: "que no tienen cara sino brazos. Qué no tienen nombres, sino números. Qué no figuran en la historia universal, sino en la crónica roja de la prensa local. Los nadies que cuestan menos que las balas que los mata", como escribe E. Galeano.

AGRADECIMIENTOS

"Escribir es tentar la suerte", dice G. Bataille. La suerte anima las vicisitudes del autor, indica si tendrá o no éxito en la empresa que se ha propuesto. Inicié la escritura de este trabajo tan sólo dos semanas después que la pálida muerte del Covid 19 pusiera su pie por igual sobre todos los seres humanos. Por aquellos días, no tenía certeza si la muerte terminaría por alcanzarme en el encierro del hogar, ni tampoco la seguridad de lograr la escritura de la investigación que hoy culmina. Han pasado tres largos años desde entonces.

En este periodo, la compañía de mi madre, Cristina, ha sido fundamental, al tiempo que sus pies avanzan hacia la senectud de la infancia. El esfuerzo y el silencio cómplice ──como siempre han sido── de Andrea Gualteros, mi esposa. Los suyos han sido otro par de ojos en esta aventura investigativa, su compañía indeclinable para seguir las huellas de los libros de difícil hallazgo en la biblioteca Luis Ángel Arango y en las librerías del Centro de la ciudad, así como su presencia mientras realizaba la pasantía doctoral en Barranquilla. Todo ello me tiene aquí escribiéndole mi agradecimiento infinito. Su destreza para administrar nuestro desmedrado patrimonio familiar y seguir con la formación de nuestros hijos mientras escribía, la hacen merecedora de otro título doctoral. Su propio título.

A Ulianova y Nicolás Mateo, mis hijos, también fieles acompañantes de esta aventura fantástica y a quienes, por razones de mis estudios, les he restado tiempo para compartir juntos la vida que nos fue dada vivir. Un profundo agradecimiento a mis hermanos por entender los largos momentos de mis ausencias familiares producto de mis hallazgos y naufragios intelectuales. También agradezco su paciencia a la pequeña Mariana. Su mirada inocente siempre fue un motivo más para seguir en el empeño de escribir.

Este trabajo doctoral no pudo ver la luz sin los oportunos consejos bibliográficos, teóricos y conceptuales de la doctora Luz María Lozano Suárez, la acuciosa investigadora de la Universidad del Atlántico, quien no sólo me brindó su hospitalidad durante mi estancia doctoral sino que, además, terminó por convertirse en la directora de la tesis que hoy presento. Fue ella quien me indicó el umbral filosófico de mi investigación, me señaló el tono narrativo de la misma y me mostró el camino que finalmente me condujo a ver la luz al final del túnel. Aún creo escuchar el susurro de su voz mientras lee en su depurado francés *Éthique et inifini*, lectura que realizábamos durante nuestros largos encuentros en la Universidad.

Un sincero agradecimiento a mis estudiantes de quienes, en hora buena, aun aprendo; a mis maestros, de quienes aprendí; a mis colegas de la IED Alfonso Reyes Echandía: Fabián Barahona, Oscar Gálvez, Albeiro Amaya, José Jaime Pineda, Tayro Madrid Rodrigo Andrés Castro, Andrea Carolina Méndez, Sherly Díaz y a Erick Sarria, su esposo, con quienes compartí mis largas peroratas sobre el ver y el oír; a don Rodrigo Arias y a Rosalba Romero, su esposa, por brindarme sus oídos fraternos y, a don Daniel Hernán Díaz y a su esposa, Isabel Peña, mis suegros, quienes han terminado por convertirse en otro par de padres para mí.

Por último, este esfuerzo profesional está dedicado a los “nadies”, mis vecinos y amigos, del barrio Las Malvinas, del suroccidente de Barranquilla, a las memorias de Reinaldo, mi padre, Wilmar Ortiz y Liliana Saavedra, mis colegas, de quienes guardaré mis eternos agradecimientos en lo más profundo del cofre de mis recuerdos.

Ciudad Verde, Soacha.
16 de abril de 2023

ÍNDICE

Págs.

INTRODUCCIÓN 13

I. ÉTICA

1. **Intencionalidad**

«El hay y la Novedad creadora»

1.1. La náusea 47
1.2. El *hay* y la novedad creadora 58
1.3. Hipóstasis y des-posesión de sí mismo 68
1.4. Epifanía y revelación 77
1.5. Rostro y cara a cara 84
1.6. Significaciones y lenguaje liberador 95
1.7. Lenguaje y significaciones 100
1.8. El revés y el derecho 105
1.9. Las sensaciones y la sensibilidad 111
1.10. Hablar y escuchar 118

2. **Escatología**

«A-Dios»

2.1. Infinito y a-Dios 131
2.2. Huella y ausencia 136
2.3. Responsabilidad y pasividad 141
2.4. Heme aquí y la gloria del Infinito 148
2.5. Profetismo y escucha 155

«Á-gape»

2.2.1. Lo femenino, lo esencialmente Otro 167
2.2.2. Deseo y misterio 170
2.2.3. Amor al prójimo y ágape 173
2.2.4. Voluptuosidad, caricia y fecundidad 176

«Fi-leo»

2.3.1. La revelación y lo revelado 184
2.3.2. Palabra y escuchar-la-voz 188

«Hos-pitalidad»

2.4.1. Justicia y amor-de-justicia 199
2.4.2. Hospitalidad y servicio 203
2.4.3. Conciencia moral y conciencia ética 207
2.4.4. Guerra y paz 210

3. **Sensibilidad**

«No matarás»

3.1.1. Mi muerte y la muerte del prójimo 219
3.1.2. No matarás 225
3.1.3. Responsabilidad rehén y la escucha analéctica 236
3.1.4. Pasividad y despertar 240

«A-narquía»

3.2.1. Diacronía y acrónica 252
3.2.2. El tiempo y la muerte 255

II. METAFÍSICA

1. **Sobre el ver y el oír**

«Ver»

1.1.	Heráclito también juega a los dados	265
1.2.	Fragmentos de la Naturaleza	270
1.3.	Λόγος	272
1.4.	Λόγος como visión	277
1.5.	Lo ausente en lo presente	280
1.6.	ἀλήθεια	282
1.7.	Einai y to ón	285
1.8.	Un gallo para Esculapio: Lo visible y lo invisible	300
1.9.	Cogito ergo sum	305

«Oír»

2.1. Ver, oír y aprender	327
2.2. Acusmáticos: De lo oído, las formas de oír y los oidores	330
2.3. ¿Las abejas no pueden oír?	333
2.4. Oír en la comprensión del ser del “ser ahí”	339
2.5. Habladurías y escribidurías	348
2.6. El oír hermenéutico	351

CONCLUSIONES: 361

REFERENCIAS: 379

Introducción

Dice Jorge Luis Borges, en defensa de su ceguera, que Demócrito de Abdera se arrancó los ojos en un jardín para que el mundo exterior no lo estorbara en sus meditaciones. Más tarde, como si fuera una paradoja cruel, Borges, el bibliófilo, fue nombrado director de la Biblioteca Nacional mientras quedaba ciego. Sin embargo, su infortunio no lo rebajó "ni al reproche, ni a las lágrimas", sino que escribió el *Poema de los dones*, acaso su poema más conocido:

De esta ciudad de libros hizo dueños
a unos ojos sin luz, que sólo pueden
leer en las bibliotecas de los sueños
los insensatos párrafos que ceden

Entre la ceguera de Demócrito y la de Borges se levanta la ferocidad de los *dones* recibidos que se desbordan ante los excesos y sólo las mutilaciones "logran por fin controlar lo que excede" (Rabinovich, 1987, p.11). Demócrito destruye el camino por el que el exterior perturba su interior y la ceguera turba el infinito amor de Borges por los libros. Ambos excesos están envueltos en la misma crueldad de la mutilación y de la excedencia, pero también revelan, a su vez, la relación menos salvaje entre ver y saber. ¿No dijo acaso Aristóteles que de todos los sentidos el de la vista es el más importante dado que este es de todos los sentidos humanos el más próximo al conocer? Desde entonces, oír se convirtió en el reverso del sentido de la visión. Más tarde Gadamer, en un intento por devolverle su anverso, logró convertir el oír en comprensión.

Esta doble ambivalencia, mutilación y exceso, ver y saber, se encuentra por igual en Edipo. Edipo "sabía tanto" que fue capaz con su sabiduría de vencer a la Esfinge, luego de resolver el enigma, aparentemente insondable y con ello liberó a Tebas del miedo. Sin embargo, su exceso de "sabiduría" no fue suficiente para saber qué por haber asesinado a su padre y haberse convertido en amante de su madre, había condenado a la ciudad al castigo de la peste. Edipo al enterarse de su doble culpa: parricidio e incesto, se arrancó los ojos.

La visión desde los albores de la filosofía ha estado vinculada a la sabiduría. De tal manera que ver y saber han sido una relación extraordinaria que me ha acompañado desde aquellos afanosos años cuando apenas era un estudiante impetuoso de pregrado en la Universidad del Atlántico de Barranquilla. Por aquellos días llegó a mis manos *El mundo de Sofía*, la fascinante novela de J. Gaarder que narra, en lenguaje sencillo, la historia de la filosofía. Entre sus páginas, atrapado entre párrafos, descubrí el hecho alucinante de que "la visión era el sentido más importante de los indoeuropeos" (Gaarder, 1995, p.184) por encontrarse estrechamente vinculada a la palabra "sabiduría":

> En sánscrito se llama *vidya*. La palabra es idéntica a la griega *idé,* que juega, como recordarás, un papel importante en la filosofía de Platón. Del latín conocemos la palabra *video,* que entre los romanos significaba «ver». …En inglés conocemos palabras *wise* y *wisdom* (sabiduría), en alemán *wissen* (saber, conocimiento)" (Gaarder, 1995, p. 184).

Esta misma relación semántica que acerca la visión al saber, según Rabinovich, dará origen a otros verbos como *theorein,* "teoría"; *idein,* "idea y a los conceptos reflexión, especulación, evidencia y otras que también provienen del campo visual:

> Desde el poema de Parménides con la distinción entre *la noche y el día, la luz y la oscuridad,* pasando por la alegoría de la caverna y del Sol como Bien en la *República* de Platón, luego la "*claridad y distinción"* exigida por la modernidad, nombres tales como *ilustración e iluminismo,* y otras tantas palabras claves en la filosofía, podríamos llegar hasta la conciencia intencional de la fenomenología husserliana y, porque no, a la concepción heideggeriana del ser como lo que ilumina al existente (Rabinovich, 1987, p. 13).

Le debemos a Parménides aquel viejo axioma: “Ello mismo, pues, ha de inteligir «se» y ha de ser” y con ello, *pensar*, *entender* y *saber* se vincularon desde entonces al *Ser* acaso el primado, fundamento y *piedra filosofal* de los griegos. Este *principio de identidad* será a lo largo de los siglos venerado por muchos filósofos y cuestionado por otros, entre ellos, Emmanuel Levinas y Enrique Dussel.

También leí, con pasión adolescente en la obra de Gaarder, que el oído era el sentido más importante para los semitas. Por ello, no es casualidad que “el credo judío empiece con las palabras «¡Escucha Israel!»” (Gaarder, 1995, p.188). De esta manera, “es conocida la preponderancia de la audición por sobre la visión en la tradición judía” (Rabinovich, 1987, p.15).

Para la Ley hebrea un hombre puede caer en la esclavitud por siete años. Pasado este tiempo, quedaba en libertad (véase *Éxodo,* XXI), pero si alguien decidía renunciar a ella por voluntad propia para contnuar en esclavitud, “sería llevado a la puerta de la casa ──al lugar donde por prescripción se encontraba escrita la plegaria “Ecucha Israel…”── y en ese lugar debía ser marcado con una perforación en la oreja” (Rabinovich, 1987, p.16). Ante el exceso de libertad, dice Rabinovich, aparece nuevamente la mutilación. ¿Por qué perforaban las orejas? Según los exegetas, la oreja que escuchó la voz en el Sinaí, al renuciar a la libertad, no merecía escucharla porque esta transformó a unos esclavos salidos de Egipto en un pueblo libre (Rabinovich, 1987). Así, de esta manera, “si en Grecia la vista connotaba saber, en Israel la escucha connota *libertad*” (Rabinovich, 1987, p.16).

¿Por qué ver? ¿por qué oír? Desde Aristóteles ver y oír han sido dos de los sentidos vinculados al Ser, “piedra filosofal” de la filosofía occidental. Ver, luz y fundamento del Ser, fenomenología que describe lo que “aparece”, por un lado y oír, en tanto comprensión del Ser, por el otro, han sido ampliamente estudiados. Sin embargo, la relación ética que proponen Levinas y Dussel se encuentra antes y *más allá* de la ontología, en el *hay* y en la *Novedad creadora,* donde ni la visión, ni la audición, ni el Ser, ni el no-Ser, ni la nada, entre otros, tienen niguna posibilidad.

Entonces, resulta provocador para la intuición filosófica reflexionar sobre la idea que, tanto el uno como el otro, tienen acerca de estos dos esquemas sensibles. No obstante, al convertirse en anterioridades han de volverse sensibilidades que aquí aparecen bajo la forma de *sensibilidades intencionales alterativas.*

Ir *más allá* del Ser indica salir de él e ir *más allá* de la filosofía griega. Salir del Ser anuncia también el rompimiento del prinicpio de "estar atado a sí mismo" tal como lo describe Sartre en *La naúsea*. Es decir, que la salida del Ser que propone Levinas no es otra cosa distinta a su propia liberación. Liberar al Ser de su encadenamiento a sí mismo indica ir *más allá* de su propia esencia donde sólo las *signficaciones* pueden expresar el misterio del rostro. La experiencia vital de Dussel, en aquellos años de juventud en Israel, lo van a conducir por el camino de la idea judía para sentar los cimientos de su Filosofía de la liberación (Dussel, 1973a, 1973b). La liberación que propone Levinas es con relación a liberar al Ser de su propio aburrimiento, de su propio enclaustramiento, de su propia esencia. En el caso de Dussel, implica entender que la liberación del Otro indica "escuchar" analécticamente lo que este tiene que decir porque la suya siempre será la "primera palabra". En todo caso, es una escucha extraordinaria como la que realizó aquel pueblo esclavo en el Sinaí.

***

¿Por qué Levinas? ¿por qué Dussel? Los nombres de Emmanuel Levinas (1906-1995) y de Enrique Domingo Dussel Ambrosini (1934-2023), gozan desde hace algunas décadas de un "notable prestigio" en el campo de la filosofía. Sus descomunales obras, tan auténticas como originales, son una copiosa fuente de signos y significaciones ──que han terminado por convertirse en afirmaciones, referencias, categorías, conceptos, teorías, razonamientos, etc.── y, por lo tanto, no suelen pasar inadvertidas, pues llaman la atención de pensadores ya consagrados, así como

también la de aquellos iniciados en lo que Aristóteles llamó: "ciencia acerca de ciertos principios y causas". Levinas constituye conjuntamente con Feuerbach, Marx y Kierkegaard la *prehistoria* de la *Filosofía de la liberación* y se convierten en el primer antecedente del pensar latinoamericano (Dussel, 1972). Estudiar la influencia de ellos en el sistema filosófico de E. Dussel bien puede darnos para otra investigación. Entonces, ¿por qué no Levinas? ¿por qué no Dussel?

Me gusta imaginar al joven Levinas en la pequeña ciudad de Friburgo, esa misma de la que alguna vez dijo que era "salvajemente romántica", rodeado de otros estudiantes de todos los rincones del mundo. Allí, en la entrada principal de la Universidad, lo veo detenerse por un momento mientras contempla a Aristóteles y a Homero, señales inequívocas de la pureza clásica que necesita su formación filosófica, toma una bocanada de aire al tiempo que escucha el susurro de su propia voz decir que "Friburgo es todavía una ciudad de la Medicina, de la Química y de unas cuántas ciencias más. Pero antes que nada, es *la ciudad de la fenomenología*" (Levinas, 2006, p. 90).

En sus días de "aprendiz de fenomenología" (1928-1929), el joven Levinas escucha en la Universidad a Husserl, que aunque acaba de jubilarse, sigue enseñando. Es un viejo amable. Sus clases son un monólogo, tratando de hilar sus propios pensamientos (Levinas, 1991). Algunas veces, el joven Levinas lo interpela con alguna pregunta sobre cómo la fenomenología "intenta reconstruir, reencontrar el mundo perdido de nuestra vida concreta" (Levinas, 2006, p.97), pero luego vuelve a recaer en su monólogo.

En Friburgo, el joven Levinas siente la embriaguez y vive el entusiasmo de los jóvenes alemanes que han hecho de la fenomenología un nuevo ideal de vida, "una nueva página de la historia, casi una nueva religión" (Levinas, 2006, p.98). Luego, cree escuchar sus gritos de guerra: "«¡Abajo las construcciones!», «¡Vayamos a las cosas mismas!»". En este ambiente descubre *Ser y tiempo*, siente una gran admiración por esta obra y muchos años después le confesará a Philippe

Nemo que este "es uno de los más bellos libros de la historia de la filosofía" (Levinas, 1991, p.35). No en vano las referencias y alusiones que realizo de Heidegger, especialmente en la primera parte de esta investigación, aunque son muy generales, corresponden a las tesis que el filósofo de Friburgo esbosa en su obra de 1927.

Un año más tarde, el "aprendiz de fenomenología" ya no es más un aprendiz, pues escribe *La teoría fenomenológica de la intuición*, no sólo para dar a conocer el pensamiento de Husserl, su maestro, sino también para acerar sus críticas contra él y para emprender el camino, un viaje sin regreso, que lo conducirá a ir *más allá del ser*. De Levinas aprendí, amigo lector, que el espíritu de la Biblia judía no es la inmortalidad del alma, como creían los griegos, sino la preocupación por el pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero (Levinas, 2005a).

En 1962 Dussel escribió en París *Pobreza* y *civilización*. Un texto breve, escrito en un lenguaje escatológico, no griego, en el que indicaba con un tono mesiánico y profético, desprendido de toda ontología, que la pobreza constituye la "libertad de los hijos de Dios". Por lo tanto, la idea de pobre, así como su posterior intento por abandonar el lenguaje heideggeriano no le provienen de Emmanuel Levinas. Es un hecho notablemente revelador porque señala la originalidad y autenticidad del origen de la *Filosofía de la liberación*, incluso, de la *Teología de la Liberación* e indica que este punto de partida tampoco es griego.

He imaginado decenas de veces también al joven Dussel aquella noche fresca de 1959 bajo el cielo estrellado de Nazaret, en la barraca de la cooperativa de construcción hecha para palestinos pobres, luego de comer, al filo del atardecer, pescado asado en las rocas. Lo imagino con su profuso cabello enmarañado por una gruesa capa de polvo, frotando su copiosa barba negra, de arriba hacia abajo con su mano derecha, mientras escucha el bisbiseo árabe de algunos de sus compañeros situados a su costado derecho y, el susurro suave con un francés depurado de otros

jóvenes, provenientes de su lado izquierdo, que como él habían ido detrás de no saben qué cosa aún.

Mientras toma el café, el joven Dussel narra con pasión desbordada, las aventuras de Francisco Pizarro a comienzos de siglo XVI en el Perú. Algunos de los palestinos pobres y un puñado de jóvenes franceses que se habían aglutinado alrededor del joven argentino apenas si pestañean. Estaban fascinados. Dussel, joven e impetuoso aún, hace una pausa en su relato, pasa revista con sus ojos saltones y constata la atención de su auditorio: "uno de los misterios más apasionantes del "conquistador" Pizarro ──dice, o por lo menos así me lo imagino── es el de "las once mil mulas cargadas con cien libras de oro cada una, que un día salieron del Cuzco para pagar el rescate de Atahualpa y nunca llegaron a su destino…"

──¿Quiénes eran en aquella ocasión los pobres, Pizarro o los indios? ──interrumpió una voz suave, pero firme, sacándolos a todos del anestesiante relato del joven argentino. Era la voz de Paul Gauthier, teólogo francés. Gauthier estaba obsesionado con los pobres y Dussel, con los años, absorbió esta misma obsesión.

Más tarde, mientras intentaba conciliar el sueño, la pregunta de Gauthier susurraba en los oídos insomnes del joven Dussel, entonces y sólo entonces, su mente, espíritu y carne se abrieron hacia una experiencia "frabullosa" y desconocida. Era su "experiencia originaria": El pobre. Este es pues el "desde donde" le viene a Dussel y a su *Filosofía de la liberación* la idea de pobre. Tres años después, Dussel escribirá en Paris *Pobreza y civilización*. Paul Gauthier fue uno de los precursores de la *Teología de la Liberación* cuya opción también fue el pobre.

La opción de Levinas y de Dussel es por el pobre. Es decir, por la viuda, el huérfano y el extranjero, pero también por el oprimido, el dominado, el indio, el negro, por las víctimas. La opción de Levinas y de Dussel es, en últimas, por el Otro. Esta opción por el pobre, por el Otro,

me acercó, primero a Dussel y luego, a Levinas. Me identifiqué rápidamente con sus obras porque nací y viví en la pobreza de Las Malvinas, aquel suburbio del suroccidente de Barranquilla. Crecí con hambre, vi en los ojos de los "nadies" su hambre y sólo quien ha tenido hambre podrá entender mejor que el hambre del otro es sagrada (Levinas, 2005a).

Sin embargo, aunque el pobre, el oprimido, el negro, el indio, incluso, América Latina, por un lado y, la viuda, el huérfano y el extranjero, por el otro, se agrupan alrededor de la significación Otro, lo cierto es que esta extraordinaria experiencia radical levinasiana es mucho más amplia que las signficaciones que se les pueden agrupar en torno suyo. El "Otro" no es Dios como algunos de los lectores de Levinas siguen creyendo. El "Otro" es la "Otra persona", es decir, es un otro modo de ser o un ser de otro modo, distinto del Ser griego. Por lo tanto, reducirlo al pobre, a la viuda, al extranjero, etc., sólo implicaría caer en la reducción del Otro o en la idea de enderezar la *curvatura del espacio* que es como Levinas logra sustituir al Infinito de Descartes por el Otro. Esta es, en últimas, la forma como debe comprenderse la significación "Otro" en la presente investigación, es decir, el Otro como un santo. Es de esta manera como se debe entender su santidad y la santidad de la "Otra persona", tal como lo indica Levinas en *Cuatro lecturas talmúdicas*.

***

Salir del ser indica ir *más allá* de él. El *retorno* sobre sí mismo, que trae consigo la repugnante náusea que se apropia de Roquetin el personaje de Sartre, cuestiona, en últimas, el sufrimiento mismo de estar encadenado. Ir *más allá* no constituye ninguna metáfora espacial sino que anuncia el fin del encadenamiento del ser y de la "vergüenza" que pudiera sentir por estar clavado a sí mismo.

La "vuelta a sí mismo" que recrea *La náusea* de Sartre es el mito del *eterno retorno* que realiza José Arcadio Buendía amarrado por la cintura, mientras va del tallo del castaño al cobertizo de palma para protegerse del sol y de la lluvia y viceversa (García Márquez, 2001). Este movimiento constituye el acontecimiento mismo del ser. Ir *más allá* de la ontología indica el desmonte radical de toda la filosofía occidental, porque todo aquel hombre que en el siglo XX desee filosofar, como dice Levinas, "no puede no haber atravesado la filosofía de Heidegger, incluso para salir de ella" (Levinas, 1991, p.40).

Entonces, la *destrucción* de la ontología, doctrina del ser, que inicia Levinas acaso muy temprano, significa desmontar el mito del *eterno retorno* tradicionalmente sustentado en el regreso de Ulises a Ítaca, sostenido en *La náusea* de Sartre y más recientemente, en el continuo ir y venir de José Arcadio Buendía mientras yace atado al castaño. *Destruir* la ontología significa también *salir* de la Totalidad del ser.

La *destrucción* que inicia Levinas es contra la filosofía griega, contra Parménides, contra Heidegger. Esta crítica radical ha sido entendida por algunos de sus críticos como un verdadero parricidio contra la filosofía. La *destrucción* que Heidegger ha propuesto para referirse al olvido del ser tampoco satisface a Levinas, pues cree que el filósofo alemán sigue siendo griego y de lo que se trata es *salir* de los límites desde donde el padre aún ejerce su poder. Decir que Heidegger sigue siendo griego es la señal de que la ontología es incapaz de romper definitivamente con la Totalidad y no puede concebir la Exterioridad del Otro.

La Exterioridad del ser es el rompimiento con la primacía de lo griego y con la ontología. Es, en últimas, la inauguración de una nueva subjetividad, acaso de una intersubjetividad intencional alterativa desde donde se vive la verdadera metafísica que hace del rostro una experiencia original. La significancia del rostro es lo que hace que Levinas considere a la ética

como *filosofía primera* porque lo que este revela es una significación anterior a toda forma de sabiduría, fundamento del ser. En la Exterioridad, ni el conocimiento ni la comprensión del mismo tienen ninguna posibilidad, pues lo que revela el rostro del Otro es precisamente lo incomprensible. De tal suerte que lo que el filósofo judío llama ética no es otra cosa que la relación con el Otro, que no es susceptible de comprensión alguna.

Tres décadas después, de regreso a su Argentina, Dusse a sus 35 años escribe en 1969, *Para una destrucción de la historia de la ética*. "En Argentina la tradición Heideggeriana había crecido mucho" (Dussel, 1976, p.86), por lo tanto, la escritura de esta obra está marcadamente influenciada por *Ser y tiempo*. Sin embargo, la importancia de ella radica en el hecho de haberse convertido en la primera crítica radical contra la ontología que abrirá el camino hacia la *metafísica*, hacia la *ética*. La tarea, entonces, dice Dussel (1976), "era estructurante y todo comenzó por una destrucción de la historia de la ética. La terminología era todavía heideggeriana, pero de intención latinoamericana" (p.86).

Escribe Dussel (1969): "El que quiere con una cuerda hacer un lazo para atar algo, necesita previamente deshacer los nudos que pudiera tener la cuerda" (págs. 5-6). Así, de esta manera, indica la necesidad de *destruir* los fundamentos de la filosofía griega, del ser, de la ontología y de superar a Heidegger ¿parricidio? Superar a Heidegger supone pensar al Otro sin referencia al ser, a lo Mismo (Dussel, 1973).

Para los iniciados en la filosofía es fácil entender que la palabra *destrucción* recibe la connotación que Heidegger le atribuye en *Ser y tiempo*, es decir, desmontar, desatar, separar, *destruir* para "abrir nuestro oído, liberarlo para aquello que en la tradición se nos asigna como ser del ente" (Dussel, 1969, p.6).

Un año después, en 1970, escribe el primer tomo de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, obra que sólo verá la luz editorial en 1973. En ella, se refiere a la necesidad de ir *más allá* de la ontología y del ser: "se trata ahora de algo que se encuentra más allá de lo ontológico (la *physis* griega), y por ello podría denominarse: lo *meta*-físico, lo *trans*-ontológico; el "Otro" como lo más allá" (Dussel, 1973, p. 119).

Más allá ──dice── se encuentra el cara-a-cara, como experiencia originaria. El cara-a-cara constituye para Dussel el "desde donde" la totalidad ontológica se abre y se vislumbra la Exterioridad del Otro, entonces, la alteridad es apertura o "exposición al Otro, más allá del horizonte ontológico" (Dussel, 1973, p.122).

Ir *más allá*, paradójicamente, no indica ubicarse más adelante de la ontología o por delante del ser sino un situarse antes de ellos. Es decir, en palabras castizas sería realmente un *más acá*. Tanto Levinas como Dussel emprenden la tarea de ir *más allá* del ser no como lo hace Ulises, que ha salido de Ítaca para volver a ella luego de veinte años de aventuras y vicisitudes, sino como lo ha hecho Abraham, quien ha salido de su tierra sin ningún retorno.

De esta manera, ir *más allá* lo único que indica es la salida del ser. Nuestros filósofos señalan que esta salida es anterior a toda anterioridad y la sitúan, en consecuencia, en la nada pre-ontológica, una nada no-ontológica que no es ni intelectiva ni inteligible como lo es la nada griega. Es decir, esta nada constituye un antes anterior a todo orden ontológico. Por lo tanto, Levinas y Dussel, bien podría decirse, salen del ser sin entrar en él, por un lado y, por el otro, salen del ser situándose antes de su anterioridad. Decir nada pre-ontológica, no-ontológica, quiere decir que esta es una nada sin ninguna referencia al ser, por lo tanto, es una noción que Levinas ha tomado prestada de la tradición judeo-cristiana y que Dussel entiende desde los tiempos de *El humanismo semita*, obra escrita en 1964, sólo publicada hasta 1969. Más tarde, en *Filosofía ética*

latinoamericana V, 1980, Dussel logra comparar la nada con el no-lugar que los mayas llamaron *Quiché.*

Con estas precisiones ahora si puedo decir que la hipótesis de trabajo que me formulé no podía ser otra que la de presumir que los esquemas ver y oír en los sistemas filosóficos de Emmanuel Levinas y de Enrique Dussel, dejan de ser *sensaciones sensibles* porque al situarse *más allá*, acaso *más acá* de la luz del ser, se convierten en sensibilidades intencionales alterativas, significaciones anteriores a toda percepción de los sentidos.

***

Sí existe una aventura para ser narrada esta no puede ser más que el hecho del *encuentro* entre E. Dussel y E. Levinas. "Alguien tiene que dar el disparo cuando se está preparado" (Dussel, 1976, p. 85). El estallido se escuchó, en hora buena, un *frabulloso* día de enero de 1971, en Santa Rosa de Calamuchita, Córdoba, Argentina, en la casa de retiros "Los Algarrobos" propiedad del arzobispado de Santa Fe y rompió con la tranquilidad que la brisa fresca, recién badajada de la sierra, le confería al lugar. Este es el primero de los tres hechos que, según los ojos testimoniantes de Juan Carlos Scannone, dio origen a la *Filosofía de la liberación*. Los otros dos son: el II Congreso Nacional de Filosofía realizado en Alta Gracia, Córdoba, en junio del mismo año y, las Segundas Jornadas Académicas de las Facultades Jesuitas de Filosofía y Teología de San Miguel (Scannone, 2009).

En ausencia de registros escritos (Maddoni & González, 2018) he imaginado muchas veces este día *frabulloso* en Calamuchita. Escucho el susurro de los jóvenes entusiastas: Aníbal Fornari, Eduardo Agüero, Julio de Zan, Roberto Cocco, etc., heideggerianos todos, atraídos por el extraordinario magnetismo de Enrique Dussel y de Juan Carlos Scannone. Creo ver la sorpresa

inesperada en sus rostros, mientras Dussel les habla de la salida del ser sin entrar aún en su horizonte a través la extrañísima gramática de un filósofo lituano-judío recién descubierto… Por ahora, este relato seguirá en la imaginación anónima, pues sólo será presentada en un trabajo posterior.

Si bien Dussel ha indicado (1971, 1975, 1976, 1993, 1998) que el origen de la *Filosofía de la liberación* se encuentra en reuniones interdisciplinares realizadas en 1969, entre filósofos y sociólogos en Buenos Aires, lo cierto es que la detonación que lo "despertó del sueño ontológico", acunado por Heidegger y Hegel, fue *Totalidad e infinito* de Emmanuel Levinas (1971, 1974, 1976, 1993). En la escritura del capítulo tres de *Para una ética de la liberación latinoamericana I*, obra escrita, según el mismo Dussel en 1970, pero publicada sólo hasta 1973, aparece por vez primera en el sistema filosófico del argentino, la huella de *Totalidad e infinito*.

Determinar que la investigación propuesta no sería sobre *Filosofía de la liberación* sino acerca de la lectura y la incidencia que la obra de Emmanuel Levinas habían ejercido en los primeros años de fundamentación de la *Filosofía de la liberación* de Enrique Dussel, obedeció a la misma afirmación que este hicera en su obra de 1972, *Método para una filosofía de la liberación*, donde señala que Levinas, entre otros autores, formaba parte de la *prehistoria* de su incipiente sistema filosófico. Tocaba, entonces, definir la finitud cronológica de este umbral filosófico. Fue el mismo Dussel quien nos los indicó:

> Pero bien pronto el propio Lévinas no pudo ya responder a nuestras esperanzas. Nos mostraba cómo plantear la cuestión de la "irrupción del Otro"; pero se podía construir una política (erótica, pedagógica, etc.) que poniendo en cuestión la Totalidad vigente (que dominaba y excluía al Otro) pudiera construir una *nueva Totalidad*. Esta puesta en cuestión crítico-práctica

> y la construcción de una nueva Totalidad era, exactamente, la cuestión de la "liberación". En ello Lévinas no pudo ayudarnos (Dussel, 1994, p.143).

Levinas dejó de ser necesario para Dussel cuando la *praxis* de la liberación asomó a su puerta y una nueva arquitectónica se hizo necesaria como fundamento de la filosofía política que ha sido la característica principal de su *Filosofía de la liberación*. En su obra, es fácil rastrear la presencia y la distancia con Levinas, aunque los desarrollos filosóficos de la *praxis liberadora* sea el interés, en últimas, del pensador argentino. Así, de esta manera, logramos determinar que el fin del umbral cronológico de nuestro trabajo sería 1980. Es decir, la investigación realizada los últimos tres años abarcó los textos y artículos escritos por Dussel entre 1970 y 1980, periodo en el cuál la influencia de Levinas en sus escritos es muy fuerte aunque por momentos su huella se vuelva muy débil, casi imperceptible, en los escritos del argentino durante la época seleccionada. Sin embargo, en el intento de demostrar que si bien Levinas fue decisivo para el desarrollo del sistema filosófico de Dussel, lo cierto es que el filósofo de la liberación ya había iniciado, desde mucho antes, el camino hacia la construcción de su propio pensamiento. Por lo tanto, leer su obra y artículos publicados entre 1962-1969 me sirvieron para determinar la originalidad de su obra. Esta misma intención me condujo también a leer algunos de sus escritos publicados en la década de los 90s cuyas referencias aparecen a lo largo del *corpus* de este trabajo. De Emmanuel Levinas, leí su obra desde 1930 hasta sus trabajos escritos antes de su muerte.

Ahora bien, hasta aquí me he referido al *encuentro* entre Dussel y Levinas a partir de la lectura de *Totalidad e infinito*, obra de 1961. No obstante, también existe un encuentro, *cara-a-cara*, entre ambos:

> En 1972, en Lovaina, reuní un grupo de estudiantes para dialogar con Lévinas, a quien le pregunté «¿Y los quince millones de indios muertos

> durante la conquista de Latinoamérica, y los trece millones de africanos esclavizados son también el Otro del que Ud. habla?». Lévinas me miró fijo, y me dice: «Eso debe pensarlo Ud.». Por ello continuamos desarrollando la filosofía de la liberación que ya habíamos iniciado. En ese encuentro, al final, nos reveló: «Los veo a todos Uds. como si fueran rehenes». No supe lo que quería decir. Poco después, leyendo la obra que ahora cito comprendí el sentido: como jóvenes profesores o estudiantes, obsesionados por nuestras víctimas latinoamericanas, Lévinas nos veía en Europa como rehenes por nuestros pueblos lejanos y oprimidos. Yo no sabía si era un insulto… Al leer Autrement qu'etre comprendí que había sido un inmenso, inmerecido y alentador juicio (Dussel, 1998, p.403).

En este mismo encuentro, Dussel narra qué en un taxi, de camino a una conferencia, le preguntó a Levinas "«¿Qué significa exposición?» Y Lévinas, cómo abriendo su camisa con sus dos manos en expresión de romper sus botones y sacando el pecho, exclamó: «¡Cómo cuando uno se expone ante un pelotón de fusilamiento!»". Las significaciones rehén y exposición aparecen insinuadas por Levinas en su obra de 1961, luego en la de 1974 serán de una importancia inusitada para comprender la responsabilidad irrecusable con el Otro, suerte de "desigualdad consigo mismo". Todas estas referencias nos indicaron que *Totalidad e infinito,* 1961, y *De otro modo que ser, o más allá de la esencia,* 1974, conjuntamente con los cinco tomos de *Para una ética de la libración* y los ejemplares de *Filosofía de la Liberación* serían, entonces, las obras pendulares para interpretar los encuentros y desencuentros entre los sistemas filosóficos de ambos pensadores.

Años más tarde, en 1975, en la Universidad de Leyde, con ocasión de la conmemoración del 400º aniversario de la fundación de esta Universidad, Levinas también se refiere a este encuentro:

> Un día, en Lovaina, me condujeron, después de una conferencia sobre estas ideas, a una casa de estudiantes que allá llaman «pedagogía»; me encontré rodeado de estudiantes sudamericanos, casi todos ellos sacerdotes, pero más que nada preocupados por la situación de América del Sur. Me hablaron de lo que allí sucede como de una suprema prueba de la humanidad. No sin ironía, me preguntaban dónde habría hallado yo concretamente a lo Mismo preocupado de lo Otro hasta el punto de padecer por su causa una fisión. Respondí: al menos, aquí. Ahí, en ese grupo de estudiantes, de intelectuales que muy bien podrían haberse ocupado de su perfección interior y que, sin embargo, no tenían más temas de conversación que la crisis de las masas de Latinoamérica. ¿No eran ellos rehenes? Esa utopía de la conciencia se encontraba históricamente realizada en la sala donde me hallaba. Pienso muy seriamente que esas utopías de la conciencia conciernen a la historia. (Levinas, 2001b, págs.117-118).

Siempre creí que este encuentro al que Dussel se refiere reiteradamente en su obra por haberle dado "conciencia que esta filosofía bárbara tenía sentido, posibilidad, realismo suficiente para pensar lo que nos acontece" (Dussel, 1976, p.87), fue tan sólo un "diálogo de sordos", entre él y Levinas. Lo digo por el filósofo lituano. Sin embargo, la cita anterior da cuenta que para Levinas fue igual de importante porque vio en los ojos inquietos de los estudiantes suramericanos la condición de rehenes irrecusables de los pobres y oprimidos de nuestro continente. ¿Acaso no

es provocador imaginar el diálogo que sostuvieron Emmanuel Levinas y Enrique Dussel en la Universidad de Lovaina?

***

Presentar como legítimas las inferencias, hallazgos, encuentros, desencuentros, etc., entre las obras de Emmanuel Levinas y de Enrique Dussel sólo fue posible gracias a la adopción del método hermenéutico. Gadamer cree que leer no significa yuxtaponer palabras, la lectura es, en cambio, "una manera silenciosa de dejarse decir nuevamente algo" (Gadamer, 1998, p. 76). "Dejarse decir" indica que la comprensión de todo lo que se lee obedece al finísimo hecho de escuchar la voz del autor. Sólo cuando escuchamos la voz del autor en el texto hemos logrado realmente la comprensión.

Oír significa tener la capacidad de comprender (Gadamer, 1998). Es decir, la importancia de la experiencia hermenéutica radica en el hecho de escuchar la voz de quien escribe. Quien escribe siempre tiene algo nuevo por decir. Lo nuevo siempre será comprensión por quien lo lee. Por lo tanto, todo lo que es lenguaje debe ser comprendido.

Entonces, la experiencia hermenéutica que hemos tomado prestada de Gadamer nos sirvió para escuchar la voz de Levinas en su obra escrita desde 1930 hasta sus últimos escritos, así como la voz de Dussel en la obra seleccionada para este trabajo: 1970-1980. No puedo de dejar de decir que también escuché su voz antes de la obra publicada en este periodo y algunos textos publicados por él en los años noventas.

Hice dos lecturas. Una primera, un tanto desprevenida, sin saber aun lo que buscaba. La escritura fatigosa y reiterativa de Levinas, en este primer encuentro, me indicó que había en él un esfuerzo por desprenderse del lenguaje ontológico de corte heideggeriano, iniciativa que sólo parece haber logrado por completo en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 1974. La

segunda, me permitió "escuchar" el susurro de su voz indicándome su deseo de ir *más allá* a través de la necesidad de salir del ser y de abandonar por completo el lenguaje ontológico. En el resquicio de ambas lecturas pude identificar el interés por una nueva gramática, acaso un lenguaje palimpsesto, en la que iban apareciendo ni siquiera categorías ni conceptos, pues su salida del ser rompe con el *logocentrismo* dominante al situarse en la nada des-ontologizada, sino unas nuevas *significaciones* desprendidas de todo sentido existente.

De la obra de Dussel hice también dos lecturas. Una primera, de los textos escritos por el filósofo argentino entre 1970-1980. El lenguaje lacónico, decidido, pero vertiginoso, como si tuviera mucha prisa, señala su urgencia por salir de Heidegger del que dependió hasta 1970, pero que siguió adoptando la terminología de este en sus obras posteriores (Dussel, 1976). También, me reveló su deseo de ir *más allá*, aspiración que logra una fuerza inusitada cuando logra leer *Totalidad e infinito* y luego parece iniciar un lenguaje propio, casi profético, gracias a su encuentro con Levinas en Lovaina. Allí descubre que "va por el camino correcto" hacia la fundamentación de su *Filosofía de la liberación*. Así, fueron apareciendo ante mis ojos una nueva "arquitectónica lingüística" que por momentos se confundía con las categorías heideggerianas que seguía utilizando y, en otras ocasiones, se mezclaban con estas. Las mayorías de las veces estas nuevas formas lingüísticas eran muy tenues, casi opacas, aparecían tímidamente en el tomo I de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 1973, pero luego desaparecían por completo, sin dejar rastro en sus obras posteriores. Algunas veces las volvía a encontrar en *Filosofía de la liberación*, su obra escrita en el exilio. Esta nueva "arquitectónica", sigo creyendo aún, constituye el intento de Dussel por "superar" definitivamente a Heidegger y, dada su novedad, timidez y originalidad producto de situarse también antes del ser, se presentó ante mis ojos bajo las formas de *significaciones*.

La segunda, fue la lectura de la obra escrita por el argentino entre 1962 y 1980. Esta me sirvió para determinar que la idea de *pobre*, por ejemplo, sería su primera experiencia originaria, suscitada a partir de su encuentro con Paul Gauthier en Nazareth y, que la noción de *responsabilidad irrecusable* aparece muy temprano en *El humanismo semita*, obra escrita en 1964, publicada por primera vez en 1969. Estos dos hallazgos me sugirieron que su idea de *pobre* encontrará en el "Otro" de Levinas una comunión extraordinaria para fundamentar su propio sistema filosófico, mientras que la noción de *responsabilidad* le indicó cuál debería ser el trabajo del *filósofo de la liberación*. Ambás nociones, paradójicamente, no le vienen a Dussel de Levinas.

Así las cosas, mientras la nueva gramática de las *significaciones* me servía para acercar a Levinas y a Dussel, ella también me señalaba la distancia entre uno y otro. La experiencia hermenéutica también me indicó que para estos dos pensadores ir *más allá* significa salir del ser. *Destruir* el lenguaje ontológico heideggeriano, acaso para "superar" al filósofo alemán, se necesita de un lenguaje *escatológico*, es decir, de un lenguaje filosófico ni ontológico, ni griego. Extraño, ¿no? Una de las diferencias más notables entre uno y otro filósofo que me surgió el ejercicio hermenéutico realizado fue haber descubierto la necesidad de Levinas por recurrir a la *intencionalidad* de Husserl, sin llegar a ser una *intencionalidad* perceptual, como la de su viejo maestro de Friburgo, sino una *intencionalidad otra*, de segundo orden: Una *sensibilidad intencional alterativa*. Esta *intencionalidad otra*, no la encontré en la obra de Dussel. Tal vez, algún día llegue otro investigador, abra la obra del argentino y quizás pueda escuchar otra vez su voz revelándole la existencia de esta *intencionalidad de segundo orden* que no pudieron escuchar mis oídos. ¿No es acaso el método hermenéutico una manera silenciosa de dejarse decir nuevamente algo?

En últimas, nuestra apuesta hermenéutica se puede resumir en el hecho de rastrear la gramática de las *significaciones* en la obra de Levinas y de Dussel, tarea que bien puede no constituir alguna justicia epistémica, puesto que Levinas sólo logra desprenderse del lenguaje ontológico en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia,* 1974, mientras que Dussel, sigue atrapado en las categorías ontológicas de corte heideggeriano no obstante haberse topado con *Totalidad e infinito*, la "Gran obra" de Levinas, publicada en 1961. Pero ¿qué es la filosofía sino la aventura mágica que crea tensiones al pensamiento humano?

***

En Friburgo, por aquellos años en los que Levinas era discípulo de Husserl, había una consigna entre los jóvenes fenomenólogos: "Trabajar". Estos jóvenes entusiastas buscaban hacer realidad el sueño de su viejo maestro, es decir: "una filosofía científica, obra de trabajadores, que, de generación en generación, añadiría algo al edificio que los filósofos de la tradición, rivalizando con los gnomos de los cuentos de hadas, soñaban con levantar en una noche" (Levinas, 2006, p. 98). Levinas no será la excepción.

Sin embargo, es en *La teoría fenomenológica de la intuición*, obra de 1930, donde aparece, por lo menos su comprensión de lo que es la *intencionalidad*, su crítica a la misma y desde donde construye la manifestación originaria de la *intencionalidad otra*, de *intencionalidad de segundo orden*. Esta última le permitirá por fin salir del ser e ir *más allá* de la conciencia intencional de Husserl, acaso el logro más prolífico de *Totalidad e infinito*.

Hablar de *intención* supera el hecho de "tener la intención de hacer algo" o "tener buena intención" para hacerlo (Levinas, 2017). La *Intencionalidad* es una tesis que Husserl ha tomado prestada de Brentano y éste a su vez de la escolástica medieval. La conciencia, desde la perspectiva de Husserl, se ocupa ante todo de la intuición siendo la *intencionalidad* su carácter fundamental

(Levinas, 2017). Este carácter fundamental hace que la *intencionalidad* no sólo encuentre la forma de convertirse en la sustancia de la conciencia, aquella en la que el sujeto se pone en contacto a través de las sensaciones con el objeto, sino que constituye "la subjetividad misma del sujeto". El objeto "vivido, en su modo mismo de ser vivido, una auténtica prerrogativa de ser, y que la vida consciente es la fuente misma de la idea de ser" (Levinas, 2017, p.72). Es decir, que para Levinas la vida concreta a la que se refiere Husserl no es otra cosa que interés y desinterés, acción y sentimiento, voluntad y juicio estético (Levinas, 2017).

El hecho que la *intencionalidad* sea para Husserl la esencia de la conciencia y que esta sea a su vez el comienzo de la fenomenología no deja tranquilo al joven Levinas, pues a su juicio no está pensada en términos realmente vitales. No por ello abandona a Husserl. Por el contrario, encuentra en la idea de *intencionalidad afectiva* que Husserl ha tomado de Brentano la posibilidad del *sentimiento,* previo al mundo. Es el sentimiento que rodea la *intencionalidad afectiva* el que ha de servirle al filósofo lituano para desmontar "el mundo" y su horizonte, pues la presencia del Otro anunciará la "desmundanización de la conciencia" husserliana. Este será el camino que caracterizará *De la existencia al existente,* obra escrita en cautiverio y será el mayor logro de *Totalidad e infinito*. Por lo tanto, cuando Levinas en su obra de 1961 señala que la vida es alimento para la vida, que "la vida, es amor a la vida", que pensar, comer, tomar el sol, trabajar, dormir, leer, etc., son alimento para la vida se está refiriendo, entonces, a la *desmundanización de la conciencia* de Husserl y a la idea de *intencionalidad afectiva* de Brentano.

¿Qué es la *desmundanización de la conciencia*? La *desmundanización de la conciencia* es la comprensión originaria y más radical de la fenomenología de Husserl realizada por Levinas, pues cuestiona la idea de la existencia del mundo que éste tiene acerca de las percepciones sensibles para situarse en la vida antes que en el mundo. Situarse antes del mundo significa vivir la vida,

sufrir su gozo. Gozar es sufrir, porque en últimas sufrir significa vivir la vida. En ello, consiste el amor a la vida.

La *desmundanización de la conciencia* indica la salida del ser y representa el ir *más allá* de Levinas, donde "el ser se deshace de su condición de ser: el *des-inter-és*" (Levinas, 1991, p.95). Esta *desmundanización de la conciencia* es el origen de la humanidad del hombre, del psiquismo humano, de la responsabilidad irrecusable para con el Otro y de la *subjetividad intencional alterativa* (Levinas, 1991). Aquí, ya el ver y el oír no tienen aún ninguna posibilidad. Constituye finalmente el "estallido" anónimo de el *hay*, en el que ningún dato sensorial tiene la posibilidad de convertirse todavía en conocimiento, saber, conciencia, etc. La *desmundanización de la conciencia* indica el origen de la sensibilidad, esta se diferencia de todas las sensaciones sensibles por su anterioridad al mundo y por situarse en la vida misma antes que en él. Por lo tanto, no es a través del lenguaje ontológico griego que debe ser comprendida la incomprensibilidad de la sensibilidad, sino a través de la gramática de las *significaciones* pues es justo allí donde su "estallido" anuncia su no-lugar, no-griego y no ontológico.

***

La más alta aspiración de la *desmundanización de la conciencia* que nos propone Emmanuel Levinas es la paz (Checchi, 2017). Es decir, el reconocimiento del Otro. Situados en la nada judeo-cristiana, sin ninguna referencia al concepto del ser que ha dominado toda la historia de la filosofía occidental, nuestros filósofos dejan ver la necesidad de una nueva gramática, la gramática de las *significaciones*. Estas *significaciones* son anteriores al "mundo que vendrá y para aquello que en él habrá conmovido los valores del signo, del habla y de la escritura, para aquello que conduce aquí nuestro futuro anterior, aún no existe exergo" (Derrida, 1971, p.10).

Es preciso anotar que Levinas utiliza dos *significaciones*, "el decir" y "lo dicho", *le dire et le dit*, para referirse a la diferenciación entre el lenguaje ontológico y la gramática de las *significaciones*. Hecho que aparece igualmente en la obra de Dussel. *El decir,* corresponde a las significaciones que significan. Es, por tanto, *ético*. *Lo dicho,* es ontológico.

¿Por qué significaciones? Antes de las letras sólo hubo voces, sonidos y símbolos que entraban por el oído: Se escuchaba ulular el viento, el suave crujido de las hojas secas, el vuelo de las aves, el silencio de la noche, la voz del trueno, el oleaje del mar y en la manigua, la mirada sin pestañar de peligrosos animales. Por ello, la voz del Otro, su grito y su rostro que se expresa, siempre serán, tanto para Levinas como para Dussel, la primera palabra. Los signos y los símbolos anteriores a la anterioridad de la escritura, de la sabiduría y de la razón pues "eran verdaderos laberintos de símbolos. Mezclaban dibujos figurativos ──pictogramas e ideogramas──, signos fonéticos y marcas diferenciadoras que ayudaban a resolver ambigüedades" (Vallejo, 2021, p.114).

Las significaciones son la gramática más antigua, tan antiguas que no conocen ninguna forma lingüística previa, son el lenguaje de la anterioridad ontológica donde el misterio se expresa en forma de revelaciones. Allí la voz del Infinito se revela dándole sentido a: "Escucha, Israel, el señor es nuestro Dios", la plegaria judía. El *hay* y la *Novedad creadora* son las significaciones más representativas del "encuentro" entre los sistemas filosóficos de Emmanuel Levinas y de Enrique Dussel, pero no serán las únicas, dado que el rostro, el cara a cara, heme aquí, la gloria del infinito, mi muerte y la muerte del prójimo, pasividad y despertar, a Dios, á-gape, fi-leo, no matarás, sensibilidad, el revés y el derecho ──de ésta última no encontré ninguna referencia en la obra de Dussel──, entre muchas otras, son "misterios" que ayudarán a construir el arabesco de las significaciones que prohíjan nuestros dos filósofos.

¿Qué es el *hay*? El *hay* es un acontecimiento impersonal y presencial. Surge detrás de la nada sin ninguna referencia inteligible, no es ningún ser, tampoco funciona como la conciencia de Husserl, pues absorbe las formas de todas las cosas. El *hay* constituye la imposibilidad de la posibilidad del movimiento que describe la náusea y, en tanto noche oscura y anónima, el tiempo que reina en su anonimato no es sincrónico sino inmemorial (Levinas, 2000). El *hay* logra vaciar todas las siluetas de los entes, al hacerlo desaparece toda comprensión y toda percepción sensible. La incomprensión reina en este *hay* por ser un lugar no-lugar, no-griego y no ontológico. En él se produce el "estallido" de otra subjetividad, en tanto *desmundanización de la conciencia.*

En la obra que estudiamos de Dussel también aparece esta experiencia originaria bajo la nomincación: *Novedad creadora*. ¿Qué es la *Novedad creadora*? La experiencia radical de la *Novedad creadora* es anterior al origen. Por lo tanto, no se puede demostrar como se demuestra la genealogía griega sencillamente porque no necesita demostración y "no se puede mostrar desde algo an-terior, lo que es la anterioridad misma, el origen" (Dussel, 1980, p.20). La *Novedad creadora* es el "desde dónde" surge la *Filosofía de la liberación*, es también un no-lugar, no griego, pre-ontológico que Dussel acerca a la tesis de aquello que los mayas llamaron *Quiché*. La *Novedad creadora*, cree Dussel, no puede por su naturaleza y ubicación formar parte de la conciencia del ser. De esta manera, no puede ser comprendida por él porque no existe. El sin-sentido y el misterio sobrepasan el horizonte de la comprensión, es el hecho mismo de la incomprensibilidad de toda posibilidad pues se escapa de todo solipsismo de la razón y de la sabiduría filosófica occidental. En la oscuridad de la noche que viene con la *Novedad creadora* las formas de las cosas desaparecen, se vacían, no existen siluetas, ni gatos grises, ni gatos pardos. Sólo hay oscuridad y silencio.

En últimas, Levinas y Dussel comparten que en la nada pre-ontológica, bien detrás de ella o bien en ella misma, se encuentra la fuerza creadora para salir del ser, para ir *más allá* de él, que

no es otra cosa que ir *más allá* de la esencia. En la nada pre-ontológica se vive la experiencia del ser puro y lo trans-ontológico. “el aquí del que partimos, el aquí de la posición, precede a toda comprensión, a todo horizonte y a todo tiempo (Levinas, 2000, p.98). El ser puro está detrás de la nada, en la noche oscura donde se revela lo que tiene que revelarse, donde no se ve lo que no se puede ver. “La nada en este sentido no es el ser como ámbito iluminado indeterminado del mundo, sino como lo meta-físico, ético, lo trans-versal que es discontinuo” (Dussel, 2014, p.125).

La originalidad de la génesis de los sistemas filosóficos que nos proponen Levinas y Dussel se encuentra, como se verá más adelante, en el *hay* y en la *Novedad creadora*. Para ambos pensadores en la nada judeo-cristiana hay un silencio oscuro, novedoso y revelador, que tal vez y, sólo tal vez, constituyan la “magnífica ironía de Dios” de la que nos habla Borges en el *Poema de los dones*, luego de recibir “los libros y la noche”.

***

El *hay*, en tanto “estallido” y la *Novedad creadora*, en cuanto “desde dónde”, son los orígenes radicales que fundan, en los sistemas de nuestros filósofos, una nueva subjetividad que aquí hemos tenido a bien llamar *subjetividad intencional alterativa* o *subjetividad ética*. En ella, la sensibilidad, como anterioridad anterior a toda sensación sensible, anuncia el misterio del Otro. El rostro del Otro, experiencia originaria, nos habla, por lo tanto, tenemos que escucharlo porque él es la primera palabra.

La *subjetividad ética* es el resultado de la *deshumanización de la conciencia*, donde la vida es anterior al mundo. La vida afectiva que expresa la sensibilidad intencional establece la manifestación más clara de lo que es la ética, entendida como *filosofía primera*. En esta nueva subjetividad se sufre hasta las llagas el peso del Otro y se vive esta inadecuación a través de una “escucha analéctica” eterna, donde su rostro es la palabra que expresa lo primero. Escuchar al Otro

indica para Dussel, su liberación. Vivir en la piel del Otro, en su piel, su propia piel, su en sí, es decir, vivir con alguien que ni siquiera ha pedido que vivamos por él, lo que él vive, anuncia la responsabilidad irrecusable que nos hace ser sus rehenes. Esta es la subjetividad, acaso la "subjetividad extraordinaria" qué, según Dussel, debe asumir el "filósofo de la liberación".

La responsabilidad rehén, "responsabilidad extraordinaria", es la substitución a la que ha llegado Levinas en su obra de 1961, luego de extrapolar, gracias a la sensibilidad intencional, la idea del infinito para atribuírsela al Otro. El Otro recibe desde ahora la infinitud y la primacía que antes tenía Dios, un hecho que sólo es posible en el *hay* y en la *Novedad creadora*, no-lugares comunes, no-ontológicos y no-griegos desde donde se revela su rostro. Sentir, hablar y escuchar serán *significaciones* que indican que asistimos, desde los sistemas filosóficos de Emmanuel Levinas y de Enrique Dussel, a una nueva corriente originaria caracterizada por la existencia de un tiempo inmemorial.

Finalmente, este trabajo constituye un largo proceso de investigación en el que las *significaciones*, gramática original, se abren paso en el complejo sistema categorial ontológico que aún emplean E. Levinas y E. Dussel. Esta nueva gramática me ha servido para acercar sus sistemas, pero también para describir las distancias que subyacen en las apuestas filosóficas de ambos pensadores. Entonces, el trabajo que tienes entre tus manos, lector desconocido, está dividido en dos grandes partes: *Ética y Metafísica*.

Ética, en tanto *filosofía primera*, está escrito ──o por lo menos así lo intenté escribir── a través de la gramática de las *significaciones*. No sé si al final lo haya conseguido. Tampoco sé si Levinas y Dussel aprobarían las *significaciones* que los acercan o los distancian. Serás, entonces, tú, amigo lector, quien juzgue y determines si el hecho de haber "tentado la suerte" tenga un desenlace feliz. No obstante, esta primera parte está dividida en tres grandes momentos:

Intencionalidad, Escatología y *Sensibilidad*. Cada uno de ellos está distribuido en pequeños apartados, *subtítulos*, divididos, a su vez, en otros tres más pequeños que puedes identificar con asteriscos [***]. Los asteriscos anuncian las voces de Levinas, de Dussel y mi propia voz. En ese orden.

Por lo tanto, es un texto polifónico y será fácil identificar el susurro de la voz de Emmanuel Levinas, dada la fuerza y la musculatura filosófica con la que habla. La segunda, es la voz de Dussel, la misma que reconocerás porque es impetuosa y disruptiva y porque habla desde la Exterioridad de América Latina. La última, es mi propia voz, altisonante y tímida que algunas veces pretende servir de péndulo y otras de pivote entre las dos primeras. Es mi propia voz la que anuda y desanuda los encuentros y desencuentros entre ambos filósofos. Aunque en ocasiones no pude amarrarlas ni desamarrarlas y me tocó dejarlas a su libre albedrío. Eencontrarás en este texto, lector desconocido, una lectura fresca y amena, sin embargo, también encontrarás por momentos otra lectura densa y fatigosa, tal vez debido a la influencia que ejerció la pluma de Emmanuel Levinas en mi estilo narrativo. Cuando esto último ocurra, ruego tenerme un poco de paciencia y sí puedes leer nuevamente los párrafos más complejos, pero esta vez con "ojos de aprendiz de filósofo", encontrarás el valor sufieciente para terminar la lectura completa de este trabajo.

La escritura de esta investigación resultó ser, entonces, un esfuerzo por resaltar la importancia de un diálogo útil y fecundo entre Emmanuel Levinas, Enrique Dussel y el suscrito, suerte de "diálogo con el Otro", tal como lo indicaba Dussel en su *Método analéctico*, aún con cierta timidez, por allá a mediados de la década de los setentas.

Es, por lo tanto, un texto escrito a la usanza de "diálogo analéctico" que posibilita la novedad a través de un fluir fecundo, acaso "trasnmoderno", de filosofía crítica, que nos arroja a la construcción de una filosofía que dialogue con otras filosofías, desde América Latina (Lozano,

2020). Una apuesta, en todo caso, de *filosofía intercultural*, que entiende que la idea de universalizar no significa "expandir lo propio sino dialogar con las otras tradiciones; mancomunar formas de pensar y de hacer liberadoras desde las memorias subversivas de la humanidad en todos los lugares donde se ha escrito y se sigue escribiendo todavía la verdad de lo humano" (Fornet-Betancourt, 2001, p.12).

Intencionalidad recrea así la salida del ser e indica que el *hay* y la *Novedad creadora*, no-lugares, no-griegos, no-ontológicos, son lugares radicales y comunes entre Levinas y Dussel. En este apartado, la *hipóstasis* y la *des-posesión de sí mismo*, revelan el desinterés del ser y, al hacerlo, surge la *subjetividad ética*, acaso la humanidad del hombre. Además, las *significaciones* rostro de Levinas y cara-a-cara de Dussel, revelan su misterio al tiempo que anuncian el surgimiento de la gramática original que los distanciará del lenguaje ontológico de Heidegger.

Escatología constituye "una curvatura en el espacio", entendida como el esfuerzo que realiza Levinas para "despojar" al Infinito de su infinitud para luego otorgársela a la finitud del Otro. En este esfuerzo toma mucha importancia la *significación* a-Dios que se dirige hacia la sensibilidad que expone nuestras heridas y llagas a través de un movimiento que indica una desigualdad con nosotros mismos. Aquí, el ver y el oír han perdido toda esperanza, pues la responsabilidad irrecusable nos vuelve rehenes frente a la extraordinariedad del rostro del Otro, siendo el acusativo *heme aquí*, la revelación que nos obliga a escuchar la palabra de quien nos interpela desde su misterio.

Sensibilidad indica amor a la vida y amor por el prójimo. Recrea la muerte del Otro como si fuera nuestra propia muerte porque su muerte es nuestra responsabilidad. Aparece acaso una de las *significaciones* más bonitas: "No matarás". El rostro del Otro, comparten simultáneamente

Levinas y Dussel: es inviolable. Ver ya el rostro significa escuchar la prohibición de matar al Otro, pero ello no reduce la tentación de asesinarlo.

La segunda parte, *Metafísica*, está escrita en lenguaje ontológico, preferiblemente de corte heideggeriano. Constituye el edificio teórico-conceptual de la presente investigación y es en todo caso, *a posteriori* a la *ética*. Por decirlo de una manera simple: es el marco teórico, por demás incompleto, de la investigación que sigue a continuación. Posee un sólo momento: *Sobre el ver y el oír*. Este a su vez se divide en dos partes. Una primera, dedicada al *ver* y la otra, al *oír*. No aparecen los tres asteriscos, por consiguiente tampoco lo hacen la voz de Levinas, ni la voz de Dussel, sólo encontrarás la del suscrito.

Ver es un extenso recorrido. Inicia con los presocráticos y termina con el *cogito ergo sum* de Descartes. En este apartado se expone la relación entre el esquema de la visión con la sabiduría, con el conocimiento y con el pensar. *Oír*, por su lado, inicia con los acusmáticos pitagóricos y termina con la idea del "Oído hermenéutico" de Gadamer. En esta sección, el oído se presenta como el esquema de la comprensión hermenéutica. En últimas, *metafísica* representa una referencia sencilla de la larga tradición filosófica que vincula la visión a la sabiduría y la audición a la comprensión. Ambos esquemas forman parte del horizonte del ser.

Por último, debo advertir que en lo que concierne a las tesis de Heráclito que expongo en esta segunda parte obedecen a las interpretaciones que Heidegger hace de él, no a los desarrollos teóricos que "El oscuro" realiza en sus *Fragmentos*.

I. ÉTICA

1. INTENCIONALIDAD

El hay y la novedad creadora

Más allá de la φυσικά se encuentra la ética. La ética es, en la obra de E. Levinas y de E. Dussel, en tanto pensadores originales, *La filosofía primera*. Curiosamente para ambos pensadores la ética constituye una relación no-ontológica, pre-ontológica, que no se reduce a la comprensión del ser. Por lo tanto, la ética, como *filosofía primera*, dista mucho de aquella noción de *Metafísica* que el peripatético Andrónico De Rodas tuvo a bien definir, como el estudio de las realidades inmateriales e inmóviles, situadas *más allá* de las cosas materiales y físicas. Esta relación original con el Otro resulta ser una provocación para la intuición filosófica, más aún si lo que se persigue es el rastro de los dos sentidos, acaso los más humanos: la vista y el oído.

Sin duda, la proximidad entre el sistema filosófico de Levinas y la filosofía de Dussel, va más allá del hecho de aceptar que cuando la obra de éste alcanzaba su plena madurez, la de Dussel, en cambio, tan sólo empezaba a soltar amarras desde la novedad de América Latina, allá por aquellos primeros años de la convulsionada década argentina de los años setentas. Levinas sitúa el origen de su experiencia original, es decir, su é*tica*, antes de toda experiencia óntica y ontológica, "detrás de la nada", un "*hay*" de un "tiempo inmemorial", pero en todo caso, antes de toda anterioridad de la comprensión del *ser*, como veremos más adelante. Dussel, por su lado, cree que su é*tica*, está situada *más allá* de la luz del ser, en la exterioridad. Es ante todo una relación que surge en la "*Novedad creadora*".

Salir del ser indica ir más allá de él. *Más allá* constituye un situarse fuera del orden ontológico de la filosofía occidental y recoge la discusión filosófica que M. Heidegger insinuara en *El ser y el tiempo*. Los sistemas filosóficos de Emmanuel Levinas y de Enrique Dussel se encuentran en el camino de este "fuera de", en el *más allá* de la Totalidad del ser y se sitúan en la Exterioridad. Con ello, inauguran una nueva subjetividad que bien podemos llamar "subjetividad ética", distinta de la subjetividad metafísica de M. Heidegger y de la "conciencia de" de E. Husserl.

En esta compleja subjetividad ética se mueve la tensa finitud del ver y del oír, esquemas que, por demás, no tendrán otro camino que el de ceder ante la experiencia originaria de las *significaciones* "*hay*" y "*Novedad creadora*". Será tarea, pues en este capítulo seguirles la huella a estas dos significaciones y lo haremos como lo hace el cazador primitivo que va detrás de un animal que tal vez ni siquiera ha visto una sola vez en su vida y, por lo tanto, debe consolarse en la decepción de la noche oscura que vacía las formas de todas las cosas.

El *hay* es el "estallido" y la *Novedad creadora* es el "desde donde". Desde allí, Emmanuel Levinas y Enrique Dussel anuncian la salida del ser, por lo tanto, son dos no-lugares, no-griegos y no tematizables en los que la subjetividad ética se nos revela con asimetría. En ellas, el sujeto en un acto de supremo des-interés y desposeimiento se desprende de su ser, sin perder su estructura de sujeto y, no vuelve a retornar a sí mismo.

1.1. *La náusea*

Escribe Sartre que Roquetin sintió, a la orilla del mar, una "especie de repugnancia dulzona" que procedía de un guijarro y pasaba de este a sus manos. Era, dice Sartre, "una náusea en las manos". ¿Se puede sentir náusea en las manos? ¿puede un guijarro o una cerveza sobre la mesa de un cafetín hacernos sentir náuseas? Más adelante, Sartre agrega:

> Madeleine sonreía: —¿Qué toma usted, señor Antoine?
>
> Entonces me dio la Náusea: me dejé caer en el asiento, ni siquiera sabía dónde estaba; veía girar lentamente los colores a mi alrededor; tenía ganas de vomitar. Y desde entonces la Náusea no me ha abandonado, me posee. Su camisa de algodón azul se destaca gozosamente sobre una pared chocolate. También eso da la Náusea. O más bien es la Náusea. La Náusea

> no está en mí; la siento allí, en la pared, en los tirantes, en todas partes a mi alrededor. Es una sola cosa con el café, soy yo quien está en ella (Sartre, s.f. p.31)

La náusea antecede al vómito. Es una de las experiencias humanas, como señala Sartre, más desagradables y proviene desde lo más profundo de las entrañas. A ello se refiere Roquetin cuando dice: "soy yo quien está en ella". Y no está equivocado. Todos los que en algún momento de la vida la hemos sentido compartimos con él el sentimiento de que la náusea nos posee, pues en un primer momento, se apodera de nosotros, al hacerlo, no nos hace sentir dueños de sí mismos. Es como si ella hubiera tomado nuestro lugar.

La náusea es la expresión de la reversibilidad, deseo incontrolado de devolver por la boca lo que hemos ingerido previamente por ella. En ocasiones, esta sensación viene acompañada de mareos, como le ocurre a Antoine Roquetin. Sentir que todo nos da vueltas es la imposibilidad de sentir que nuestros pies siguen anclados a la tierra. Es como vivir en el destierro. Pero en este "sentir" es donde nos sentirnos "dueños de sí mismos". Paradójicamente, es donde más somos conscientes de nuestra existencia. Existir, mientras sentimos la náusea, constituye la concreción de que el hombre es el único ente "consciente de sí". Esta declaración representa también el hecho de que el ente está clavado al *ser*.

Viajar a través del movimiento nauseabundo, en el sentido contrario al que se descubren los ríos e ir hasta los más profundo de nuestras entrañas, así sea de manera involuntaria, significa descubrir nuestro *ser*. Allí, donde no hay más, nada más que nosotros mismos, también tiene lugar la "nada", el "no-ser". Desde los griegos sabemos que el *ser* agrupa también estas nociones negativas. Parménides ya había declarado: "el ser es, de él se puede hablar". Además, el eleata anunció: "el no-ser, no es, por lo tanto, no cabe más que guardar silencio". La nada es lo contrario al *ser*, de ella sólo se puede predicar que es nada, pero al hacerlo ya "es", por lo tanto, se le atribuye

el estatuto de *ser*. Sin embargo, al decir que la nada no-es nada estaríamos ante el fenómeno de la negatividad absoluta y radical: el no-ser. ¿Qué tiene que ver la náusea con el ser, con la nada y con el no-ser? Dejemos que sea Roquetin, el personaje de Sartre, quien nos insinúe esta relación:

> Comienzo a calentarme, a sentirme feliz. Todavía no es nada extraordinario, es una pequeña dicha de Náusea: se despliega en el fondo del charco viscoso, en el fondo de nuestro tiempo —el tiempo de los tirantes malva y de las banquetas desfondadas—; está hecha de instantes amplios y blandos, que se agrandan por los bordes como una mancha de aceite. Apenas nacida, es vieja; me parece que la conozco desde hace veinte años (Sartre, s.f. p.34).

El destierro es el triunfo de la náusea. Es su manera de conquistarnos. Su retroceso a las entrañas es como el retroceso del ente hacia sí mismo para dejarnos a solas ante la nada. Este ir hacia la nada, pero también regresar de ella, es la expresión desagradable del vómito, no obstante, constituye un "regresar". El ir a la nada y regresar de ella recrea lo que en filosofía se conoce como el mito del *eterno retorno*. También Ir del ente a la nada y *retornar* de esta última, no sólo significa la ascensión del ente, sino el reconocimiento de que el ente también es nada.

Mostrar la relación entre nosotros y la náusea revela la cuestión óntica misma. Es en esta "maluquera", en la que todo nos da vueltas y sentimos revolotear nuestras entrañas, donde aparece la cuestión de un "traernos" a nuestra misma presencia. Es decir, un estar de frente, de frente a nosotros mismos. La presencia de la náusea ante nosotros mismos y de nosotros mismos ante la náusea, es a lo que se refiere Roquetin cuando dice: "Apenas nacida, es vieja; me parece que la conozco desde hace veinte años" (Sartre, s.f. p.34). En otras palabras: la náusea nos revela la primera imposibilidad de "huir de sí" pues estamos clavados en nosotros mismos. No se puede huir del Yo, porque Yo mismo, soy un Yo.

En la filosofía reconocemos que el mito del *eterno retorno* es la metáfora de la mismidad. Este es el triunfo de la náusea. Se va victoriosamente del Yo a "lo Mismo" en un movimiento eternamente reversible en el que la novedad, novedad del cara-a-cara y del rostro del Otro, no tiene cabida. El *retorno* sobre sí mismo, que trae consigo la repugnante náusea, es la negación de lo novedosamente Otro, de lo novedosamente creador. Levinas y Dussel nos indican que sólo es posible estar ante la desnudez del rostro del Otro, de lo novedosamente creador, rompiendo las cadenas que enlazan el "Yo al Uno Mismo", que siempre han unido el *ser* al ente. ¿Se necesita, en verdad, romper de manera radical el encadenamiento que el Yo tiene consigo mismo y desenlazar el *ser* del ente para que éste deje de ser para siempre el pastor del ser y con ello ir más allá?

La hipótesis más sencilla sobre el origen de las *Éticas* que inauguran Levinas y Dussel se encuentra en el hecho mismo del rompimiento de las cadenas que atan el *ser* al ente, que amarraran el *existir al existente*. Esta presunción original estará presente en la medida que avancemos en este capítulo. Mostrar cómo Levinas y Dussel logran, si es que realmente lo logran, desencadenar el ser del "sufrimiento" de estar atado a la soledad de sí mismo, será una tarea un tanto más compleja y demandará de mayor dedicación.

Sin embargo, salirse de "la vuelta a sí mismo", de la náusea, como metáfora de este *retorno*, traerá profundas consecuencias para los esquemas de la vista y del oído ¿qué formas asumirán los sentidos de la visión y de la audición una vez el ser deje su virilidad sobre el ente? Será necesario adelantar toda la investigación aquí propuesta para demostrar cuales son los nuevos caminos de lo visible y de lo audible en la anterioridad anterior a toda anterioridad. ¿Existen, de aquí en adelante, esos caminos de las percepciones, de las representaciones y del saber temático? Bastará, sólo con decir, por ahora, que la epifanía del rostro de un *ser puro*, es decir, un "otro ser", donde todo es distinto, nos anuncia la finitud de las sensaciones sensibles que describiremos en la segunda parte de este trabajo.

***

Ir *más allá* de las fronteras de donde ha ido el ontologismo occidental parece un verdadero parricidio. ¿Acaso es posible salir del ser para no ir a ninguna parte salvo para situarse *más allá* de la Totalidad? ¿ha ido la filosofía realmente *más allá* del ser, es decir, hasta la exterioridad? Nadie pone en duda la afirmación: "el ser es", porque entre otras cosas, en ella se encuentra la referencia a sí mismo, lo que se conoce como el principio de identidad del *ser*. El *ser* consigo mismo, como expresión del "retorno nauseabundo", constituye el principio de identidad que es necesario cuestionar. Por ello, ir *más allá* del *ser* implica asumir una posición radical. Tal vez es por esto que Levinas toma prestado de la literatura el término "*evasión"* para aventurarse al rompimiento de las cadenas de la identidad que atan el *ser* a sí mismo. Las cadenas son en verdad una tortura, un sufrimiento para el ser.

La evasión, como deseo de salir, de fugarse, de escaparse de la soledad que implica el hecho de estar encadenado a uno mismo, "*de romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es uno mismo*" [bastardillas utilizadas por el suscrito] (Levinas, 1999, p.83), hace pensar en el deseo de ir *más allá*. ¿Pero si el ser es visión, luz, saber, razón por qué quiere evadirse de sí mismo? Con la *evasión*, Levinas cuestiona no sólo el hecho del sufrimiento mismo de estar encadenado, sino también que el *ser* no se siente a gusto con la luminosidad de sí mismo. Es como si el *ser* sintiera "vergüenza" de sí mismo.

La necesidad de huir de sí mismo para huir y evadirse de sí, nos lleva a preguntar ¿hacia dónde quiere huir el ser? ¿salir para dónde? ¿acaso la muerte no es la mejor salida? La muerte no es la solución. No es la salida del *ser*. Levinas cree que no se sale del sufrimiento que provoca el encadenamiento para morir en este mismo sufrir. La muerte no es la salida al sufrimiento, la muerte

es misterio, no es la nada (Levinas, 1993). Se sale de algún lugar o se huye de la soledad no para morir, sino para vivir en el goce y en la satisfacción que no se conocen.

Estar encadenado es como estar clavado al *ser*. Es un malestar que Levinas presenta, como también lo hace Sartre con la náusea, pues esta no nos cerca desde afuera sino desde nuestro propio interior, "nuestro propio fondo se ahoga bajo nosotros mismos" (Levinas, 1999, p.103). La náusea posee en Levinas, como se puede ver, la misma línea de interpretación sartreana, pues la considera como una "presencia levantisca ante nosotros mismos" (p.103), incluso va *más allá* al encontrar en la náusea misma "un rechazo a permanecer en ella, un esfuerzo por salir de ella" (p.104), por romper la adherencia a este malestar nauseabundo.

La necesidad de salir de sí no representa, desde el análisis de Levinas, insuficiencia, pobreza, decepción, incluye algo más que estas nociones elementales. En Levinas, la idea de "necesidad" expresa la misma presencia del *ser,* esta se desborda en el placer de la satisfacción misma del deseo de *evadirse* de sí. Por ello, recuerda que "la necesidad no es entonces nostalgia del ser; es su liberación" (p.94). En la pobreza, señala Levinas, existe un esconder, se esconde lo que se quiere ocultar, se esconde "la desnudez de una existencia incapaz de ocultarse" (p.100). La pobreza desnuda nuestras propias vergüenzas, es en esta dirección que Levinas entiende que la necesidad de huir de sí, la necesidad que tiene el *ser* de salir, no es más que la vergüenza que siente por estar clavado a sí mismo y porque tampoco posee la posibilidad de huir de sí. Esta es la imposibilidad del *ser*.

Levinas (1999), desnuda al *ser*, al hacerlo, lo vuelve opaco ¿no volverá a brillar con la misma luminosidad que le conocíamos? El estar clavado a sí mismo es su mayor vergüenza porque no puede huir de sí mismo, de su propia intimidad, de su propia soledad. "No todo lo que tiene vestiduras está desnudo", (p.102).

Estar ahogados en nosotros mismos es un hecho que está allí frente al que no podemos hacer nada, esta es la declaración más absurda de la náusea. De este hecho al cual estamos entregados es donde surge "la experiencia misma del ser puro" (Levinas, 1999, p.104). ¿Hacia el *ser puro* es a donde desea evadirse el ser? ¿existe un *ser puro* cuya esencia es la infinitud? ¿cuáles son las características del *ser puro?* ¿Este no-hay-nada-que-hacer como experiencia interior es el origen de la *Alteridad*? ¿la nada es la fuente de donde emana la actividad creadora del *ser* puro? La náusea es para Levinas un hecho inusual, ella representa la presencia y la afirmación misma del *ser* y de su corolario, la nada. Así entenderemos la afirmación que hiciera casi al final en *De la evasión*: "La naturaleza de la náusea, por el contrario, no es más que la impotencia de salir de esta presencia" (Levinas, 1999, p.107).

***

La soledad del ser, como metáfora de la necesidad de salir de sí para ir más allá de sí mismo, aparece también en Enrique Dussel, incluso antes de su encuentro con la obra de Levinas. En *Pobreza y civilización*, un trabajo breve, harto breve por cierto, escrito en Paris en 1962, Dussel se refiere a la necesidad de una "des-posesión de sí-mismo por sí-mismo". Aunque es muy temprano aún para lograr comprender las implicaciones de este ir *más allá* de sí-mismo, comprensión que sólo será desarrollada una década después, lo cierto es que Dussel recoge, a muy temprana edad, la inquietud heidegeriana de ir *más allá* de la Totalidad del Ser. Des-posesión de sí-mismo por sí-mismo indica que la forma para romper con las cadenas que atan al ser a su soledad sólo es posible a partir del abandono del eterno retorno, cuya metáfora acaso si es la náusea.

Una década después, luego de leer *Totalidad e infinito*, Dussel declara, en el II Congreso de Filosofía de 1971 en Córdoba, que "más acá del sujeto está el hombre; más allá del objeto está el mundo" (1994, p.316). Su *más allá* se convierte, a primera vista, en un más acá, pues lo que

Dussel anuncia, con cierta timidez aún, no es más que una nueva subjetividad, un nuevo humanismo surgido en América Latina, luego de romper con las cadenas que atan el ser a su mismidad. Sin embargo, quizá Dussel todavía no es consciente del enorme potencial que encierra esta declaración. Más acá indica también, "un situarse en", un origen totalmente nuevo anterior a toda anterioridad, pero también significa que "este ámbito que se abre al pensar va *más allá* del horizonte ontológico mismo" (Dussel, 1972, p. 162).

"Las cosas se habían revelado repentinamente… quedaban masas monstruosas y blandas, en desorden, desnudas en una extraña y obscena desnudez" (1973*a*, p.48). En esta cita de Sartre, Dussel también comparte con Levinas la importancia de *La náusea* para su sistema filosófico, en tanto que presenta la finitud del ente cuando este se apertura al mundo. Además, manifiesta que es en el hombre desde donde surge la nada como lo insinuaba por allá en el II Congreso de Filosofía de Córdoba: "El hombre se presenta como el ser que hace emerger la nada en el mundo, en tanto que está afectado a sí mimo de no-estar en su fin" (1994, p.48). Las ideas de finitud y de la nada también se acercan a la comprensión que Dussel hace de la náusea sartreana. No en vano, al principio de la tercera parte del tomo I de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, se pregunta: ¿es posible salirse de la trampa de lo "Mismo"? o si ¿podemos pensar la diferencia ontológica del ser y del ente desde un más allá de "lo Mismo"?

"El ser es [,] resume toda la ontología" (Dussel, 1973b, p.66). Es un hecho absoluto, además de ser indudable, también es la característica más particular de la ontología clásica y, en general, de la filosofía occidental. El indicativo presente "es" no es preposicional, sino que es posesivo, pues representa Lo Mismo como la pertenencia al *ser*. Al reducir al *ser* a toda la ontología, Dussel está denunciando el *retorno* eterno al que conduce el *ser*, por un lado y, por el otro, declara su propia mismidad. La afirmación el "ser es" agrupa el principio de identidad en la que el *ser* es uno y el mismo. El *retorno*, entendido como movimiento nauseabundo, cree Dussel, no tendrá otro

desenlace distinto que Lo Mismo. Se sale del *ser* y se vuelve a él. Aquí no hay novedad. El *retorno* a Lo Mismo anula la *Novedad creadora*. Atarse a algo, encadenarse, no ha sido nunca novedoso, por ello, la ontología no permite ir *más allá* de lo visible.

¿Qué hay más allá de la visión ontológica del ser? ¿cómo salir del *retorno* que conduce a lo mismo? Dussel señala que "la fe *meta-física* es el límite de la visión" (1973*a*, p. 54). *Más allá* del horizonte ontológico de lo visible se encuentra el origen radical y creador de la Exterioridad. Querer ir más allá de la identidad que conduce a la mismidad del *ser* indica romper las cadenas que lo atan a sí mismo. ¿Por qué no agregarle eslabones para ampliar la longitud de este encadenamiento? Todo lo que esté *más allá* de la luminosidad del *ser* no se puede comprender, no existe. Nada se logra con alargar las cadenas cuando aún se sigue encadenado a la visión del *ser*. El encadenamiento es el sufrimiento del cual es necesario alejarse. Por lo tanto, "se trata de ir más allá del ser como comprensión, como sistema, como fundamento del mundo, del horizonte, del sentido" (Dussel, 1975, p. 221).

Dussel cree que superar el horizonte ontológico significa superar a Heidegger. Superar no quiere decir, desde luego, o por lo menos así lo entenderemos en este trabajo, ser más grande o mejor que él, por ejemplo, sino *ir más allá* de donde el sistema filosófico del alemán no pudo llegar. "El ser es lo ontológico, se trata ahora de algo que se encuentra más allá de lo ontológico (*la fysis griega*) y, por ello, podría denominarse: lo *meta-físico*, lo *trans-ontológico* (Dussel, 1973*a*, p.119).

La noción de lo *trans-ontológico* puede prestarse para equívocos, pues a primera vista hace pensar que, aunque vaya *más allá* de lo ontológico, lo que subyace en ese *más allá*, aún forma parte del horizonte del ser. Sería como un alargamiento del encadenamiento del *ser*, es decir, pensando en la idea que Borges tiene del telescopio: como "una prolongación de la visión del hombre".

Por el contrario, lo *trans-ontológico* no constituye para Dussel horizonte alguno. El horizonte es el espacio geométrico por donde se desparrama la luz y hasta donde llegan sus rayos

esclarecedores. El *retorno* a Lo Mismo es la condición absurda de vivir en la luminosidad eterna, luz fuerte que obnubila hasta llegar a la ceguera y hacernos "dueños de unos ojos sin luz", como dice Borges en el *Poema de los dones*.

Lo *trans-ontológico* representa la expresión del rompimiento del estar encadenado a sí mismo, de lo que hemos llamado más arriba "estar clavados". Es un ir *más allá*. Su naturaleza también declara, sin equívocos, como la náusea, la presencia misma del *ser*, constituye la imposibilidad de ir *más allá* de su horizonte, de sus limitaciones e imperfecciones y denota su incapacidad para evadirse hacia cualquier lugar. Lo *trans-ontológico*, es la nada, el no-ser, dice Dussel.

***

Levinas y Dussel quieren salir de la trampa de la mismidad en la que ha caído la filosofía occidental ¿parricidas? Pero la mismidad también posee, en su *retorno,* un "amor puro" por sí mismo. Amarse a sí mismo es la metáfora de este *retorno,* pues no se regresa a donde no se es amado. La mismidad es el verdadero amor porque para llegar a amar a alguien se tiene que vivir la experiencia del amor a sí mismo como lo manifiesta Platón en el Banquete. Entonces ¿no caer en la trampa de la mismidad, del amor por sí mismo, significa abandonar la idea de amar al prójimo como a uno mismo? ¿qué tipo de amor se le puede brindar al prójimo cuando me rehúso a caer en la trampa de la mismidad? ¿se puede amar al prójimo cuando se apostata de la mismidad?

En *Totalidad e infinito* Levinas nos recuerda que Ulises, *retornó* a Ítaca, mientras que Abraham, por el contrario, nunca retornó a Ur. El pasado oprime a Abraham, quiere dejarlo atrás, liberarse de él, en últimas, no desea *volver* al lugar de donde salió. Ulises, por su lado, ama a Ítaca, quiere volver a los brazos de Penélope y de Telémaco, desea retornar al pasado, donde es bien amado por los suyos. Ulises ama el *retorno*, expresión del amor que encierra el viaje de regreso a

uno mismo, adora el estar clavado a sí mismo. Abraham, en cambio, apostata de este encadenamiento, ama más a la libertad que al *retorno.*

Levinas y Dussel comparten el hecho de qué en la nada o detrás de ella, se encuentra la fuerza creadora para salir del *ser*, para ir *más allá* de él. En la nada se vive la experiencia del *ser puro* del *hay* y en *lo trans-ontológico,* se experimenta la *Novedad creadora*. La nada es "el aquí del que partimos, el aquí de la posición, precede a toda comprensión, a todo horizonte y a todo tiempo" (Levinas, 2000, p.98), *el ser puro* está detrás de la nada, en la noche oscura donde se revela lo que tiene que revelarse, donde no se ve lo que no se puede ver. Dussel comparte con Levinas esta aseveración cuando dice: "La *nada* en este sentido no es el ser como ámbito iluminado indeterminado del mundo, sino como lo meta-físico, ético, lo trans-versal que es discontinuo" (Dussel, 1973a, p.125).

La originalidad de la génesis de los sistemas filosóficos que proponen Levinas y Dussel se encuentra, entonces, en el *hay anónimo* y en la *Novedad creadora*. Este origen radical lleva a Levinas (1990) a "salir del ser por una nueva vía corriendo el riesgo de invertir algunas nociones que al sentido común y a la sabiduría de las naciones les parecen las más evidentes" (p.117). Es un salir sin salir, porque y, en todo caso, es un *más acá* del ser, en tanto que es un origen que se sitúa antes de toda anterioridad, anterior a la nada. A Dussel lo conduce, por su lado, a un más *allá* del ser, entendido también como un más acá, donde se encuentra lo novedoso qué, en todo caso, es América Latina. Desde la *Novedad creadora* canta Martín Fierro al compás de una vigüela anunciando que aquí "empieza nuestra tarea de filósofos, de filósofos de la liberación de América Latina" (1973a, p.195). En últimas, situarse *más acá* o *más allá* de la nada, sólo indica la urgencia de salir del ser. Nuestros filósofos salen del ser no por la vía ontológica sino por un camino no-ontológico y pre-ontologico, en tanto experiencia anterior a toda anterioridad. Este

resquebrajamiento ontológico no significa otra cosa que el surgimiento de la ética. Es decir, se sale del ser sin entrar en él. Se sale del ser a través de la ética.

1.2. *El hay y la Novedad creadora*

***

¿Qué es el ser puro? ¿hacia dónde quiere salir el ser? Hacia "La dimensión nocturna del porvenir" indicará tardíamente Levinas en *Totalidad e infinito* para referirse al *hay anónimo*. Es su *más acá*. El *hay* es una de las significaciones centrales de la filosofía de Levinas, recorre y aparece a lo largo de toda su obra. El *hay* no es ningún ente, por el contrario, es "esa consumación impersonal, anónima pero inextinguible del ser, esa que murmura en el fondo de la nada misma" (Levinas, 2000, p. 77). ¿Cómo gana anonimato el *hay?*

"La noche es la experiencia misma del *hay*" (Levinas, 2000, p.78). Cree Levinas que en la noche oscura las formas de las cosas desaparecen como si se vaciaran en una suerte de vacuidad obligándolas a no ser más que nada. En esta noche silenciosa el tiempo es tiempo puro y las cosas se funden en una atmósfera anónima sumergiendo toda persona o cosa. Es la noche de la ausencia universal pero también es "una presencia, una presencia absolutamente inevitable" (p.78), que para Levinas (2000), siempre es "fantástica y alucinante". "La oscuridad en cuanto presencia de la ausencia, no es un contenido puramente presente. Es la atmósfera misma de la presencia" (p.85). El *hay* es contenido sin contenido, contenido sin dato. El *hay* es el sentido de un "antes del saber" donde no hay nada más que significaciones. Las significaciones son el lenguaje original, anterior a todo concepto, anterior a toda nominación conceptual. En este *hay* las relaciones éticas son

anteriores a toda ontología, anterior a toda experiencia intuitiva y sensible, a todo dato, a toda hipótesis, a toda teoría, a todo pensamiento, a todo conocimiento.

El *hay* es un acontecimiento impersonal y presencial. "Esta presencia que surge detrás de la nada, no es ni un ser, ni el funcionamiento de la conciencia que ejerce en vacío, sino el hecho universal del *hay*, que absorbe las cosas y la conciencia" (Levinas, 2000, p.89). El *hay*, "es tan anónimo como la noche misma" (p.89). El *hay anónimo* nos revela la negatividad positiva del movimiento nauseabundo, es anterior a toda anterioridad. Es el aquí del que partimos, el aquí que precede a todo tiempo, a todo horizonte, a toda comprensión, puntualizará con ahínco Levinas (2000).

Dejemos pues que sea el mismo Levinas, en la siguiente cita extensa, quien nos diga cómo es esa *corriente anónima del ser*:

> Cuando las formas se disuelven en la noche, la oscuridad de la noche, que no es un objeto ni la cualidad de un objeto, invade como una presencia. De noche, cuando estamos clavados a ella, no nos ocupamos en ninguna cosa. Pero ese ninguna cosa no es el de una pura nada. No hay ya esto, ni *aquello*, no hay «algo». Pero esta universal ausencia, es a su vez, una presencia, una presencia absolutamente inevitable. No es el contrapunto dialéctico de la ausencia, y no es gracias a un pensamiento como la aprehendemos. Está inmediatamente ahí. No hay discurso. Ninguna cosa nos responde, pero ese silencio, la voz de ese silencio, se oye, y espanta como el «silencio de los espacios infinitos» del que habla Pascal. *Hay* en general, sin que importe lo que hay, sin que pueda pegarse un sustantivo a ese término. *Hay*, forma impersonal, como «llueve» o «hace calor». Anonimato esencial. El espíritu no se encuentra frente aún exterior

> aprehendido. Lo exterior –si nos atenemos a ese término- permanece sin correlación alguna con un interior. No está ya dado. No es ya mundo. Lo que se llama el yo está a su vez, sumergido bajo la noche, invadido, despersonalizado, ahogado por ella. La desaparición del todo y la desaparición del yo remiten a lo que no puede desaparecer, al hecho mismo del ser en que se participa, se quiera o no, sin haber tomado la iniciativa, anónimamente (2000, p.138).

Más tarde, Levinas presentará el *hay anónimo* como un lugar en el que todo está hundido en una atmósfera densa, plena de vacío y murmullo de silencio en el que se destruyen todas las cosas. De aquí surge un "campo de fuerzas" del existir impersonal, que rigen al *ser puro*. Este existir no se adhiere a ningún objeto, por ello, posee el carácter de anónimo y como "campo de fuerzas" se convierte en el terreno de toda negación y de toda afirmación. Evocar el anonimato del existir es aceptar que este "existir se impone cuando ya no hay nada. Es un hecho anónimo: no hay nadie ni nada que albergue en sí esa existencia" (Levinas, 1993, p.84).

Por último, Levinas también ingresa a esta *corriente anónima del ser* por la vía del insomnio, ese estado de vigilia permanente en el que "no hay descanso final". Es como vivir en un tiempo eternamente presente cuya característica es vivir lo mismo día tras día, enamorarse de la misma manera hoy y mañana, y otra vez hoy, y otra vez mañana, por siempre. Es un principio sin fin, del cual no se puede escapar precisamente porque el tiempo eternamente presente cifra la inmortalidad. Este estado de vigilia presente es la característica más notoria del *hay*, impersonal y anónimo.

Ante la vigilia el sueño no tiene ninguna posibilidad. El *hay* es, de esta manera, como la imposibilidad del sueño ante el insomnio, un *existir* distinto del *ser* y del ente, "no es un *en-sí*", es precisamente lo contrario, es un "*sin-sí-mismo*", como señala Levinas. El *hay anónimo* no es como

el río de Heráclito en el que es imposible bañarse dos veces, por el contrario, aclara Levinas, que este es como la versión que Crátilo tiene:

> Un río en el que es imposible bañarse ni siquiera una sola vez; no es posible constituir la fijeza propia de la unidad, forma de todo existente, en un río en el que desaparece el elemento último de fijeza respecto del cual el devenir resulta comprensible (Levinas, 1993, 86).

¿Cómo no bañarse siquiera una sola vez en el río? En 1981, Levinas le confiesa a Philippe Nemo que el *hay* es como un silencio ruidoso: "Algo parecido a lo que uno oye cuando se acerca una concha vacía a la oreja, como si el vacío estuviera lleno, como si el silencio fuese un ruido" (Levinas, 1991, p.44). El *hay* "no es nada ni ser", dice Levinas, pues es como el ruido que vuelve después de haber negado ese ruido. El *hay* no es ningún acontecimiento del ser, pero tampoco es acontecimiento de la nada. El *hay* impersonal, es la noche, no es el ser, no es la nada. Es, por el contrario, el "ello", anterior a la nada.

***

La noche oscura y novedosa también irrumpe con fuerza, en la periferia, en América Latina, para ir *más allá* del existir, del *ser*. La novedad se opone al *retorno* de Ulises a Ítaca, al tiempo que celebra estruendosamente la partida de Abraham de Ur. Lo nuevo es la vacuna contra Lo Mismo, es la "sombra que la luz del ser no ha podido iluminar" (Dussel, 1977a, p.26), se encuentra *más allá* de cada uno de los instantes luminosos, intervalos del tiempo del *ser*, que constituyen el horizonte de la visibilidad ontológica. Señala Dussel (1977a) que "desde el no-ser, la nada, el otro, la Exterioridad, el misterio de lo sin-sentido partirá nuestro pensar. Es entonces, una "filosofía bárbara" (p.26). Desde la nada oscura, sin ser nada, convertida por el filósofo argentino en "*Novedad creadora*", se abre paso esa fuerza natural y creativa que García Márquez

describe como “astucia casi sobrenatural” que le permitió a los “bárbaros” de la periferia, de la periferia situada de este lado del Mar Océano, usar como:

> Un recurso providencial de los indígenas contra los españoles desde el día mismo del desembarco. [Qué] para quitárselos de encima, mandaron a Colón de isla en isla, siempre a la isla siguiente, en busca de un rey vestido de oro que no había existido nunca. A los conquistadores alucinados por las novelas de caballería los engatusaron con descripciones de ciudades fantásticas construidas en oro puro, allí mismo, al otro lado de la loma. A todos los descaminaron con la fábula de El Dorado mítico que una vez al año se sumergía en su laguna sagrada con el cuerpo empolvado de oro. Tres obras maestras de una epopeya nacional, utilizadas por los indígenas como un instrumento para sobrevivir (García Márquez, 1994, p.1).

Esta *Novedad creadora* no puede, por su naturaleza y ubicación, formar parte de la conciencia del *ser*, por lo tanto, no puede ser comprendida por él, pues, no existe. El sin-sentido, el misterio, sobrepasa el horizonte de la comprensión, es el hecho mismo de la incomprensibilidad de toda posibilidad, se escapa de todo solipsismo de la razón y de la sabiduría filosófica occidental. Sólo puede ser revelada desde la oscuridad al no-ser, sin ser aún no-ser, sin ser nada, sino principio, origen radical trans-ontológico desde donde la ética de la liberación deja de ser *ethos* y *estancia* para ser una estructura distinta del ser, acaso un ser de otro modo distinto o algo más que ser. La *Novedad creadora*, desde el lugar que los mayas llamaron *Quiché*, sería como:

> La relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo. Esta es la primera relación, el primer discurso. No había todavía un hombre, ni un animal, pájaros, peces, cangrejos, árboles, piedras, cuevas, barrancas,

> hierbas ni bosques: sólo el cielo existía. No se manifestaba la faz de la tierra. Sólo estaban el mar en calma y el cielo en toda su extensión. […] No había nada junto que hiciera ruido, ni cosa alguna que se moviera, ni se agitara, ni hiciera ruido en el cielo. […] Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche. Sólo el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, estaban en el agua rodeados de claridad. Estaban ocultos bajo plumas verdes y azules, por eso se les llama Gucumatz (Anónimo, 1986, p.23).

La *Novedad creadora* que se anuncia ya en el *Popol vuh*, es el origen radical, anterioriridad anterior a todo origen. Por lo tanto, no se puede demostrar como se demuestra la genealogía griega sencillamente porque no necesita demostración y, "no se puede mostrar desde algo an-terior, lo que es la anterioridad misma, el origen" (Dussel, 1977b, p.20). En lo anterior a la anterioridad misma "todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo" (Anónimo, 1986, p.23). Todo se hace ausente, se vuelve, como dice Sartre, "absolutamente ausente", el silencio se convierte en susurro. El *ser* deja de ser. Todo es pasivo. En la oscuridad de la noche las formas de las cosas desaparecen, se vacían, no existen siluetas, ni gatos grises, ni pardos, sólo hay oscuridad y silencio.

La *Novedad creadora* en tanto *origen radical,* es el comienzo originario anterior a todo origen demostrable que señala el lugar llamado *Quiché*. La novedad es, entonces, la oscuridad de la noche, anterior a todo acto y a toda potencia, es como un "venirse la presencia" sin aún ser presencia. El origen sin que sea aún origen, este sólo puede existir en la Exterioridad, *más allá* del ser, fuera de la totalidad, por fuera de Lo Mismo. "La totalidad es "lo mismo" porque cuando "lo mismo" crece permanece "lo mismo", no por crecer cambia" (Dussel, 1977c, p.114).

¿Qué se puede ver en la oscuridad de la nada cuando los entes han vaciado sus formas? ¿cómo escuchar el silencio en la oscuridad? La afectación, alteración de los sentidos, que producen las sensaciones desde la perspectiva aristotélica no serán suficiente ni para ver en la noche oscura ni para escuchar el silencio de las tinieblas. La *Novedad creadora* y el *hay* nos enfrentan al reto de la epifanía del rostro y a escuchar la "palabra nueva" que susurra en el silencio creativo.

La *Novedad creadora* es la revelación de la desnudez del rostro del Otro. Eros que anuncia el *cara-a-cara* del Otro que se revela como mujer, como hijo, como hermano, como discípulo (Dussel, 1973*a*). La *Novedad creadora*, señala Dussel, no es como creación en el ámbito de la Totalidad del *ser*, es decir, como fabricación, invención, descubrimiento, "sino primeramente como *praxis* analéctica del Otro autónomo y libre *en mi mundo*, aportado como don, regalo, gratuitamente, lo *nuevo*. […] Lo nuevo viene del Otro" (Dussel, 1973a, 125). El *retorno* a Lo Mismo no resiste la *Novedad creadora* porque en Lo Mismo no hay novedad, "no hay creación, no hay Alteridad, ni "el Otro"" (Dussel, 1973a, p.126).

La *Novedad creadora* está *más allá* del logos, del ser, en consecuencia, está *más acá* del no-ser. Parece una paradoja, pero en realidad no lo es. Decir que *más allá* de la Totalidad se encuentra la Exterioridad no es un equívoco, pues este *más allá*, en la obra de Dussel, aunque corresponde al origen etimológico de lo que Andrónico de Rodas llamó metafísica, es decir, *más allá* de la *physis*, lo cierto es que para el filósofo argentino, la ética es la filosofía primera, por lo tanto, es pre-ontológica. Decir que la ética es pre-ontológica significa, entonces, que está más acá de la luz del ser y de sus corolarios: el no-ser y la nada. Es en esta significación donde el *más acá* de Levinas y el *más allá* de Dussel se funden para convertirse en orígenes no-griegos, no-ontológicos, no-lugares pre-ontológicos anteriores a la anterioridad del ser.

Como fuerza natural la *Novedad creadora* es exterior al horizonte de la Totalidad, es la nada creadora de toda anterioridad anterior, es la mismísima Alteridad. La Totalidad, recuerda

Dussel (1977b), "es trágica, en ella no hay libertad ni novedad, ni bien ni mal ético. […] La Alteridad es dramática, en ella hay libertad y creación, hay buenos y malos» (págs. 40-41)". La *Novedad creadora* es el origen radical y auténtico de lo que Dussel llama Filosofía de la Liberación, Filosofía de la Miseria, porque esta tiene por interés al oprimido, al pobre, al no-ser que se sitúan *más allá* de Lo Mismo. La Exterioridad dramática que revela la *Novedad creadora*, es América Latina, por ello, insiste Dussel, el filósofo de la liberación debe tener la creatividad "construir la novedad, un nuevo momento histórico desde la positiva exterioridad cultural de nuestro pueblo" (1977c, págs. 160-161).

***

El *hay* y la *Novedad creadora*, orígenes radicales situados *más allá* del ser y, en tanto anterioridad a la nada, *más acá* del ser, son *significaciones* éticas que se abren camino en medio de la arquitectura de las significaciones de Levinas y de Dussel. *Significaciones* desprovistas de todo acto de la conciencia y, por ende, de toda percepción visual, de toda representación, de todo saber, de todo conocimiento. Las *significaciones* son apertura e inicio de lo novedoso donde los esquemas de la visión y de la audición y todas las otras sensaciones sensibles no tienen ninguna posibilidad.

¿Decir que las sensaciones sensibles, entre las que sobresalen nuestros esquemas visuales y auditivos, no tienen posibilidades significa el fin de esta investigación? ¿si las sensaciones perceptuales no son la nota predominante en los sistemas de Levinas y de Dussel cuáles son las nuevas significaciones que ocupan su lugar? El *hay* y la *Novedad creadora*, además de ser las dos significaciones más importantes para nuestro trabajo, en la medida que todas las formas de las cosas desaparecen en la noche anónima y novedosa, también constituyen el primer hallazgo de nuestro trabajo.

No obstante, aunque el *hay*, "*il y a"*, esa extraordinaria expresión francesa que Levinas utiliza para llamar la atención sobre la anterioridad del fenómeno del "ser impersonal", ha sido mayormente conocida y difundida que la *Novedad creadora* de Dussel, no le resta mérito a nuestro descubrimiento. Todo lo contrario. Lo fascinante de este primer hallazgo que anunciamos, no se encuentra sólo en la manera como se corresponden entre sí estas dos anterioridades anteriores, sino en el hecho de que ambas, en tanto *significaciones*, no dejan de presentarse como una singular contradicción lingüística, pues surgen y se presentan en el lenguaje ontológico de corte heideggeriano del cual pretenden escapar nuestros filósofos.

El *hay anónimo* y la *Novedad creadora* recibirán la desnudez del rostro del Otro, allí nos haremos *responsables*, sus propios rehenes, a través de un movimiento sin regreso a sí mismo. Un movimiento a la inversa de la *esancia* del ser. Es una "responsabilidad extraordinaria", como dice Levinas (2005), refiriéndose a la difícil libertad que significa ser judío. Recibir al Otro que nos visita, es la epifanía de la revelación de lo distinto que a través de su cara-a-cara necesita expresarse. Aquí las sensaciones sensibles, vista, oído y todas las demás sensaciones, conocen las imposibilidades de sus posibilidades. La imposibilidad sensible de lo visible, pero también de lo audible, son reemplazadas por lo que más adelante presentaremos como *sensibilidades*: *hablar y escuchar* en tanto significaciones que vulneran y hacen sufrir al Yo.

En el *más allá* del *ser*, en la exterioridad de la noche oscura, del *hay anónimo*, del *ser puro* y de la *Novedad creadora*, se encuentra el rostro del Otro. Allí, nuestros sentidos más humanos se convierten en "percepciones decepcionadas", como indica Levinas, porque estas no podrán ser consoladas por las significaciones de la sensibilidad que expresa el rostro. La decepción de las sensaciones será el anuncio de la finitud de la *aisthesis* griega. ¿Cómo superar a Heigegger utilizando categorías del pensamiento heideggeriano?

El segundo hallazgo es logrado, casi de inmediato: La imposibilidad de las relaciones perceptuales. Este no es un hecho menor, pues es el anuncio de la negatividad de la conciencia como un yo soberano, pero también del ser, del conocimiento, etc. Seguir el rastro de este descubrimiento será de aquí en adelante nuestro interés más allá del hecho de resistirnos al fin prematuro de la investigación que nos aboca.

Por lo demás, las *significaciones* que expresan el rostro en ese *hay anónimo* y en esa *Novedad creadora* sólo pueden ser reveladas a través del silencio ausente y de la plasticidad del cara-a-acara. Es en el *hay anónimo* que Levinas logra "destituir" el ente del dominio viril del ser, también logra la desaparición de las formas de todas las cosas en la noche oscura que promulga el anonimato del "campo de fuerzas" y anuncia el desenlace final del existir sobre el existente.

Subraya Levinas (1987), que "el *hay* colma el vacío que deja la negación del ser", pero no es suficiente para lograr la completa "destitución del ser" (p.46). ¿Qué clase de tiempo es el que hace que todo se vuelva pasivo? ¿qué sucede con la hipóstasis ahora que el existir ha sido subsumido por el horror del *hay*? ¿cómo es la a-narquía que provoca el horror de las tinieblas? ¿de dónde proviene la responsabilidad que nos convierte en rehenes del Otro?

Situarse *más acá* de la nada y *más allá* del ser como lo hacen Levinas y Dussel, indican la apertura a la noche misma. En estas atmósferas, densas y oscuras, la nada se valoriza, el no-ser cobra sentido, ambos se vuelven incomprensibles. La *Novedad creadora* convierte el orden en a-narquía, allí, como lo manifiesta el pueblo del *Quiché*, algo nos visita en la pasividad. Allí, "no había todavía un hombre, ni un animal, pájaros, peces, cangrejos, árboles, piedras, cuevas, barrancas, hierbas ni bosques: sólo el cielo existía. No se manifestaba la faz de la tierra" (Anónimo, 1987, p. 23).

En la *Novedad creadora*, tan anónima como el autor o los autores del *Popol Vuh*, "solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche. Solo el Creador, el Formador,

Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, estaban en el agua rodeados de claridad" (Anónimo, 1987, p.23). Solo allí, el ser y los entes, se funden en la vacuidad para que emerja lo que nunca pudo emerger con toda la fuerza: el rostro del prójimo, del esclavo, del indio, del mestizo, de la mujer, del oprimido, es decir, del Otro. ¿Qué características posee el existir y el existente en la noche creadora del *hay?*

La *Novedad creadora* es para Dussel y su Filosofía de la Liberación lo mismo que el *hay anónimo* es para la Filosofía de la Alteridad de Levinas. Ambos, como hemos visto, sitúan en lo anónimo auténtico, denso y oscuro como la noche y anterior a toda anterioridad, el origen radical de sus sistemas filosóficos. La epifanía del Otro, con el ausente susurro del silencio que se oye en la a-narquía, anuncia el epitafio de las percepciones más humanas: *el ver y el oír son finitos*.

En el *hay anónimo*, nos dice Levinas (2000): "Ninguna cosa nos responde, pero ese silencio, la voz de ese silencio, se oye, y espanta como el "silencio de los espacios infinitos" (p.138). La *Novedad creadora* y el *hay anónimo*, más allá de declarar el parricidio contra Parménides, nos enseñan, como escribe García Márquez, que "la realidad no termina donde dicen los textos" (1994, p.6).

1.3. *Hipóstasis y des-posesión de sí mismo*

***

¿Es indisoluble este vínculo entre el que existe y su existir? se pregunta Levinas en *El tiempo y el otro*, texto de 1948, intentando salir de la sin-salida en la que quedó atrapado en *De la existencia al* existente, obra de 1947, luego de proponer a través de la hipóstasis, la suspensión del

hay anónimo para desanudar el *ser* del ente. ¿Una sin-salida? ¿cómo pierde el *hay* su anonimato? ¿des-encadenador encadenado?

El ser y el ente que, conforme al refinado acervo de las *significaciones* del filósofo lituano-francés (1993), también son el existir y el existente, respectivamente, ambos se desencadenan por la hipóstasis. Desde el *hay anónimo*, se afirma un "nuevo sujeto" que no es ni pensamiento, ni conciencia, ni espíritu. No es el mismo Yo que se encadenaba a sí mismo, no por medio de la angustia, sino a través del sufrimiento. Ahora, es un existente surgido en el mismo campo de fuerzas impersonal y anónimo. Es la aparición del mismo sustantivo: El existente. Este es el inicio del fin del anonimato del *hay*.

Levinas revaloriza el concepto filosófico de la hipóstasis en la que a partir de un verbo se deriva un sustantivo. Por ejemplo: el ente, "lo que es", es el sustantivo del verbo *ser*. Desde Levinas y en adelante, la hipóstasis será el acontecimiento que hace que el sustantivo no sea una derivación del verbo o un nuevo sustantivo, sino, por el contrario, un sustantivo que coloque en suspensión la forma impersonal del *hay*. Por la hipóstasis, señala Levinas (2000), "el ser anónimo pierde su carácter de *hay*" (p.113). El dominio que el ser ejercía sobre el *ente* desparece en el acontecimiento mismo de la hipóstasis, pues "existe alguien, que asume el ser, en adelante *su* ser" (p.113). En definitiva, Levinas (1993), llama hipóstasis al hecho merced del cual el existente se liga a su existir, a su propio existir. No es el dominio que el *ser* ejercía sobre el *ente*, sino el *existente* asumiendo su propio *ser*.

"El existente en relación con su existir" (Levinas, 1988, p.88) constituye una genuina inversión en el propio seno del *hay*. Pero también es una forma de ser Yo y, a su vez, comporta un encadenamiento como el que se desanuda en el *hay anónimo* y se cae en la misma imposibilidad de deshacerse de sí ¿cómo sale Levinas de esta paradoja? El existente anónimo necesita una salida

de sí. Levinas encuentra en el tiempo, en el presente del insomnio, vigilia que no se retira al sueño, la salida de sí mismo. Escuchémoslo a través sus propias palabras:

> El acontecimiento de la hipóstasis es el presente. El presente parte de sí mismo o, mejor dicho, es la salida de sí mismo. Implica un desgarramiento en la trama infinita –sin comienzo ni fin- del existir. El presente desgarra y renueva: comienza; es el comienzo mismo. Tiene un pasado, pero a modo de recuerdo (1993, p.89).

Este presente de la hipóstasis no proviene de ningún otro lado salvo que de sí mismo, es lo que Levinas llama evanescencia. La evanescencia es pues la esencia de la libertad del comienzo. Esta es la primera libertad en la que el existente ejerce su dominio sobre el existir. El existente hipostásico está sólo, por el mismo hecho de ser uno, por ello, se ocupa de sí mismo. Su soledad le confiere la virilidad y el poder sobre el existir. De esta manera, la primera libertad del comienzo explica por qué el sujeto está cargado de sí mismo, pero esta libertad no es absoluta, está limitada por el hecho de ser responsable de sí. Es decir, el existente hipostásico es libre pero no es totalmente libre porque es responsable de sí mismo.

¿Por qué es importante que el existente se libere del ser? ¿la responsabilidad del existente para consigo mismo es el vehículo necesario para hacerme responsable del Otro, donación que, a todas luces, no he solicitado? ¿desencadenar al existente de sí mismo no equivale a hacerlo rehén del Otro mediante la responsabilidad?

La soledad, expresada en el hecho de hacerse cargo de sí, es la paradoja del existente hipostásico, allí la visibilidad de la luz es inteligible. El existente sigue atrapado en esta luz y de paso atrapa al filósofo franco-lituano. ¿Cómo lo resuelve Levinas? El sufrimiento y su relación con la muerte rompen la soledad del sujeto, este es un acontecimiento nuevo.

El misterio que envuelve al hecho de la muerte y su inminente desenlace, es la imposibilidad del sujeto de ejercer el dominio sobre ella, es un ya "no podemos poder", como dice Levinas. La imposibilidad ante la muerte, desde aquí en adelante, será sustituida por la responsabilidad irrecusable por el Otro. Hacernos responsables del Otro sin haberlo solicitado, desigualdad con uno mismo, en todo caso, es lo que Levinas define en *Difícil libertad* como "desigualdad primera", siendo esta la condición más difícil de ser judío.

Ante este acontecimiento el sujeto pierde su domino de sujeto (Levinas, 1993). La muerte es el acontecimiento que revela que el sujeto está frente a algo absolutamente Otro que es exterior a sí mismo y que forma parte de un misterio que no puede dominar.

¿Qué sucede, entonces, con el suicidio? El suicidio es el último dominio soberano del sujeto sobre el sujeto. El fin del dominio de la virilidad soberana del sujeto anuncia el acontecimiento que no se puede asumir desde la visión. Levinas, señala:

> En la muerte, el existir del existente se aliena. En verdad lo Otro que así se anuncia no posee ese existir como el sujeto lo posee; su poder sobre mi existir es misterioso; no ya desconocido sino incognoscible, refractario a toda luz. Pero esto es precisamente lo que nos indica que lo otro no es de ningún modo otro-yo, un-otro-sí-mismo que participa conmigo de una existencia común (1993, p.115)

Dos hechos relevantes aparecen en la cita anterior para la presente investigación: Lo Otro, no el Otro, ni la Otra. Es una manera impersonal que no tiene género, al que Levinas se refiere como *Illeidad*, cuya traducción al castellano sería *eleidad*: Lo Otro y, el existente como algo incognoscible, incomprensible para la visión. El sujeto hipostásico desencadenado de sí es refractario de la luz, ya no es inteligible. Este es el hecho más trascendental de la *Alteridad* porque

el ser del existente se *aliena* para revelar que el Otro es un misterio y más aún no constituye mi *alter ego*.

La hipóstasis es el fin de la luz, fundamento de todo ser, es decir, el ocaso de la visión ¿acaso el fin de la filosofía griega? ¿en ausencia de la visión, del saber y de la razón, qué sucede con el esquema del ver en la alteridad? ¿es el momento de escuchar? La hipóstasis socava los sentidos en tanto epifanía del misterio.

¿Cómo se devela el misterio que envuelve a la muerte? El acontecimiento de la muerte no puede ser anticipado, es, dice Levinas, el presente del porvenir porque "el porvenir es lo otro. La relación con el porvenir es la relación misma con lo otro" (Levinas, 1993, p.117). ¿Qué es lo otro? Los demás, responde Levinas. El hecho que al existente le suceda el acontecimiento del misterio, que no puede asumir ni al que se puede adelantar, indica que "es la relación con los demás, el cara-a-cara con los otros, el encuentro con un rostro en el que el otro se da y al mismo tiempo se oculta" (p.118). El misterio que encierra la muerte anuncia el porvenir sobre el cual no se puede ejercer ningún control.

El misterio que envuelve al Otro es la liberación misma del sujeto encadenado. Es esencialmente algo nuevo, tan novedoso como situarse en la anterioridad de la nada para crear la noción del *hay*. En ello radica la extrañeza a la que se enfrenta el sujeto hipostásico. Entre el presente y la muerte, señala Levinas, se abre un abismo, es el abismo entre el Yo y la alteridad. En este abismo el Yo se encuentra "falto de iniciativa" al no poder ejercer su virilidad sobre la muerte porque le ha sido dada una responsabilidad irrevocable.

La relación con el Otro es, en últimas, una relación con el misterio. El Otro ya no será más mi *alter ego*, "sino aquello que yo no soy. Y no por su falta de carácter, por su fisonomía o su psicología, sino en razón de su alteridad misma" (Levinas, 1993, p.127). ¿El misterio se revela?

¿es la epifanía de lo que está oculto? ¿epifanía y revelación son las significaciones del rostro que reemplaza a la aisthesis?

***

Hipóstasis es una categoría, no es una *significación*, pues ha sido utilizada desde la antigüedad. Sin embargo, la intencionalidad con la que Levinas liga el ser al existente, otorgándole poder y dominio sobre el existir la convierte en *significación*, es decir, la hipóstasis es palabra aún antes de ser noción sustantiva. El ser ligado al existente, además de ser el anuncio de una nueva subjetividad, es por decir lo menos, la aparición de *otro hombre* desgarrado de su Yo y des-poseído de sí, mediante un extraño desinterés por sí mismo y es, en últimas, la salida de Levinas del *hay*. Esta des-posesión aparece también en Enrique Dussel, mucho antes de entrar en contacto con la obra de Emmanuel Levinas. En *Pobreza y civilización*, acaso su primer texto, escrito en París en 1962, Dussel escribe:

> La des-posesión de sí mismo por sí-mismo es la condición del progreso auto-evolutivo en el que el hombre de nuestro tiempo se encuentra socialmente solidario. Sin una posibilidad de *distanciamiento* de los bienes materiales nuestra civilización tiende hacia un permanente estancamiento (p.162).

La cita anterior es de un valor incalculable para nuestra investigación. Primero, porque la *desposesión de sí* no es una idea que Dussel aprende de Levinas. Desposeerse de sí es la pérdida de soberanía del Yo. Desposeerse en detrimento de sí mismo es la relación asimétrica que anuncia la relación extraordinaria que ambos llaman ética. Por lo tanto, la desposesión de sí-mismo por sí-mismo demuestra el desinterés del Yo e inaugura una subjetividad nueva que habla y es la primera

palabra. De esta manera, es: primero, como Dussel entiende la salida del ser para ir *más allá* de él. Segundo, desposeerse de sí también anuncia que *más allá* del ser existe algo que se llama Exterioridad que no es otra cosa distinta que el *pobre*. Por último, el hombre, socialmente solidario con el pobre, gracias al desinterés por sí mismo, es la apertura de lo que más tarde, Dussel y otros, llamarán Filosofía de la liberación. Con lo anterior, afirmamos que la desposesión de sí-mismo por sí mismo indica la manera como Dussel descubre muy temprano la salida del ser y entiende que *más allá* de este se encuentra la Exterioridad, es decir el *pobre*. Tiempo después, el *pobre* será el Otro. Pero esta mutación gramatical sólo será posible luego de leer *Totalidad e infinito* de Levinas. ¿De dónde le viene la idea de *pobre* a Enrique Dussel?

"Más acá del sujeto está el hombre", dice Dussel en 1971, en Córdoba. El hombre al que Dussel se refiere es al ser ligado al existente, es decir, a la nueva subjetividad que ya intuía en *Pobreza y civilización* y que tomará sentido a partir del existente hipóstasico de Levinas. Situar al hombre más acá del sujeto indica que para Dussel es una urgencia de salir de la noción de ser de Heidegger y migrar hacia la significación *persona* ¿la *persona* es la nueva humanidad del hombre? Este *Más acá* del hombre también señala que para Dussel el hombre se sitúa en la Exterioridad y es allí donde surge lo extraordinariamente *novedoso.* Dos años después, Dussel escribe en el primer tomo de su *Ética de la liberación*, que lo que le interesa a la ética es el "ser del hombre". Decir "ser del hombre" no es lo mismo que decir el "hombre es". Este corresponde al sustantivo verbal del verbo ser, propio de la ontología. Aquel, en cambio, se refiere al existir del existente, es decir, el sujeto hipostásico de Levinas.

El hombre, situado antes del sujeto, es el intento de Dussel por abandonar la filosofía de Heidegger, en tanto que, es un antes anterior al sujeto lanzando al mundo del *ser ahí*. El existir del existente señala que el comenzar de la subjetividad que inquieta a Dussel es el "comenzar a "hacerme cargo" del ser mío bajo mi responsabilidad" (Dussel, 1973a, p.46). Esta cita, indica por

un lado, que Dussel ha hecho una primera lectura rápida y vertiginosa de la obra de Levinas, por cuanto el "hacerme cargo" no es del ser mío, sino que es un "hacerse cargo", pero del Otro, que es donde tiene sentido la responsabilidad irrecusable como relación incomprensible de la relación ética y, por el otro, constituye el reflejo del uso aún de la terminología ontológica de corte heideggeriano imperante en la época.

No obstante, el "hacerme cargo" constituye el paso siguiente al desposeimiento de sí al que Dussel se refiere en su escrito de 1962. "Hacerse cargo" anuncia que la responsabilidad es el desprendimiento desinteresado del Yo en beneficio de la Exterioridad. La responsabilidad irrecusable nos hace pensar que recibimos al *pobre* porque nos ha sido dado sin solicitarlo, pero esta desigualdad asimétrica que encierra la responsabilidad no le viene a Dussel de Levinas, sino de su propia experiencia existencial vivida en Israel y a la que se refiere en la sección II de *El humanismo semita*. Obra que, entre otras cosas, fue escrita en 1964, pero tan solo cinco años después, en 1969, pudo ver la luz editorial.

***

Hipóstasis y des-posesión de sí son dos significaciones que surgen en la noche oscura del *hay* y de la *Novedad creadora*. La anterioridad anterior que ambas significaciones indican que estas se encuentran *más allá* de las sensaciones perceptuales y representativas de la conciencia e inauguran una sensibilidad distinta, que bien Levinas y Dussel, presentan como una relación no ontológica y pre-ontológica, respectivamente.

La hipóstasis, si bien es una categoría que viene desde la antigüedad, con Levinas asume en *De la existencia al existente,* su obra de 1947, otra significancia. Es decir, un inicio irrecuperable de todo sentido, acaso *donación*, que más tarde le servirá para presentar a la significación *responsabilidad*, como "estructura esencial, primera y fundamental de la subjetividad" (Levinas,

1991, p.89). La *responsabilidad* indica el acercamiento de Levinas a la superación de la ontología en tanto logra ir *más allá* de la libertad.

¿Cómo logra salir Levinas del *hay anónimo*? Salir de la noche oscura solo es posible a través de la desposesión de la soberanía del yo, que no es otra cosa que "la relación social con el otro, la relación des-inte-resada" (Levinas, 1991, p.50). Se sale del anonimato del *hay* a través de un *dar-nos* desinteresadamente al otro, esta es una relación que se hace patente por medio de un sin-sentido que Levinas presenta como un "ser-para-el-otro". Dar con desinterés, "ser-para-el-otro", significa hacernos responsables del Otro mediante una relación asimétrica, sin reciprocidad alguna, en la que nos sentimos en desigualdad con nosotros mismos.

Curiosamente, Dussel, sin haber leído aún a Levinas, en *Pobreza y civilización*, obra de 1962, presenta la perdida de la virilidad del yo a través de la *desposesión de sí*. Esta *desposesión de sí* es la relación, también desinteresada y asimétrica que constituye, al igual que en Levinas, un darse para el otro, pero que Dussel presenta, en su obra de 1973a y 1973b, como "hacerme cargo".

Salir del ser, romper con el encadenamiento de sí mismo que anuncian el mito del eterno retorno y el movimiento nauseabundo de Sartre, sólo es posible para el filósofo argentino a través de la desposesión *de sí*, en tanto que para Levinas, lo es por medio de la hipóstasis. Ambas significaciones también anuncian la imposibilidad de la posibilidad de la conciencia perceptual que nos viene con los sentidos.

El desinterés expresado bajo las significaciones de la hipóstasis y de la *desposesión de sí*, indican por igual el surgimiento de otras dos significaciones: "ser-para-el-otro" y "hacerme cargo". Estas dos últimas significaciones constituyen la significancia de la responsabilidad irrecusable que nos ha sido dada sin haberla solicitado y, que en el caso de Dussel, aparece ya en el *Humanismo semita*. Con ellas, se inaugura una nueva subjetividad que no tendrá ninguna mediación de los

esquemas de la visión ni de la audición ni de ningún otro sentido. Asistimos pues a la inauguración de la subjetivad ética y al resquebrajamiento de la ontología.

1.4. Epifanía y revelación

***

La fenomenología describe lo que aparece. Por lo tanto, ninguno de los sentidos que conocemos puede describir la relación con el Otro. Situarse *más acá* de la nada, como lo hace Levinas, indica no sólo la incomprensibilidad del Otro, sino que revela un misterio que está *más allá* de la comprensión ontológica de la filosofía occidental.

La revelación, como la entiende Levinas, obedece a un orden más antiguo que se escapa a toda fenomenología, incluso se escapa a toda filosofía. Para la filosofía occidental la revelación es inútil, pues comporta elementos que no puede descubrir la razón, representa una suerte de fideísmo situado en la confianza ciega en un mensajero que no tiene ningún interés para la sabiduría filosófica (Levinas, 1996). El rostro, indica Levinas, no es percepción, tampoco es conocimiento (Levinas, 1991), es misterio y, por lo tanto, no se puede tematizar.

El rostro, en tanto misterio, no se puede comprender, por ello, Levinas propone otra vía distinta de la que relaciona el ser y el conocer, vía que, entre otras cosas, está más allá de la razón. De tal manera, que lo que expresa el misterio son significaciones que no son comprensibles para la ontología, en tanto estas son revelaciones. ¿Qué otra relación que no sea la comprensión puede existir con el Otro? Levinas contesta que esta relación original sólo se puede dar en el lenguaje. La relación con el misterio, en la medida que revela, expresa la relación son el rostro, con el cara a cara del Otro y, por consiguiente, no es una relación ni visual ni auditiva sino que es una *epifanía.*

En *Humanismo del otro hombre*, obra de 1972, Levinas indica que la *epifanía* es una manifestación viviente "que implica una significancia propia. …el otro no nos sale al paso a partir del contexto, sino que, sin esta mediación, significa por sí mismo" (Levinas, 1974, p. 58). El rostro del Otro no aparece porque no es perceptual, es decir, no es fenomenológico, es en cambio, algo que se manifiesta desde el misterio que se aviva desde el sin-sentido de lo incomprensible. Es la significación de sí mismo.

El rostro no aparece ni se anuncia. ¿Qué otra forma distinta existe al aparecer y al anunciar? La visitación, cree Levinas. La epifanía del rostro es *visitación*. Visitación implica recibir y acoger lo foráneo. El rostro, en tanto Otro, se recibe porque nos viene "desde atrás de su apariencia, desde detrás de su forma, una apertura en la apertura" (Levinas, 1974, p.59).

La visitación del otro es epifanía, manifestación de la anterioridad. De esta visitación deviene, como cree Levinas, la santidad del Otro, santidad de la persona "que es más santa que una tierra, incluso cuando la tierra es Tierra Santa" (citado por Derrida, J. 1998, p.14). La santidad del Otro es la manifestación de su propio misterio. Epifanía significa, entonces, que el rostro es la manifestación del primer discurso" (Levinas, 1974). Es decir, el Otro es la *primera palabra* que necesita ser escuchada.

La relación ética con el Otro se refiere, en primera instancia, a una relación con la *primera palabra*. Por ello, la voz que escucha Moisés en el Sinaí expresa toda su pureza. Oír la voz del que habla significa aceptar la obligación para con el que nos habla, pues está más allá de la inteligibilidad platónica que empieza en "la certeza de sí" y en "la coincidencia consigno mismo".

***

El ser es comprensión. El Otro, en cambio, indica incomprensión. El otro es la apertura que encuentra Dussel para salir de la Totalidad. "La totalidad deja de ser totalidad cerrada por necesidad, como los griegos y los modernos, y al tener un más allá puede abrirse" (Dussel, 1972b, p.67). La crítica de Dussel es a la Totalidad del ser, a su visión y a su horizonte, pero *más allá* del mismo, hay apertura, existe la exterioridad donde se manifiesta el misterio. "La apertura al Otro como otro es la posibilidad de escuchar su voz. …La voz del Otro irrumpe en mi mundo como revelación" (Dussel, 1972b, p.67). ¿Qué indica la apertura?

Dussel cree que la revelación consiste en asumir el riesgo de escuchar al Otro, pues su voz es la expresión del que clama justicia porque "el Otro como pobre es el Santo" (Dussel, 1973b, p.58). La santidad del Otro, así como la noción de liberación "se originan en la tradición judeo-cristiana" (Dussel, 1973b, p. 58). Este no es un hecho menor, pues en la experiencia hebrea, su propia experiencia de vida en Israel, el argentino encuentra las voces "paním el-paním" cuya traducción es "rostro", "cara a cara". Voces que están muy presentes en su obra (Dussel, 1975, p.23; 1973a, p.86; 1973b, p.120).

Es en el cara-a-cara donde se manifiesta el misterio del Otro y se revela como Otro. Es aquí donde la primera significación, el primer inteligible, se hace incomprensible, se vuelve epifanía. En la *Novedad creadora* se revela el rostro del Otro, pero también es el límite donde lo ontológico desaparece y surge lo trans-ontológico. Dussel cree que la luz ontológica, visión del ser, de "lo Mismo", no comprende el universo de lo revelado porque la revelación llega hasta donde llega lo visto. "El Otro como otro, en cuanto tal y, por último, incomprensible y exterior a mi mundo si se presenta por su rostro" (Dussel, 1973a, p.122). Nuestro filósofo reconoce que "el ver termina

estrictamente en el horizonte; …es justamente donde mi vista termina donde comienza el misterio del Otro como otro" (Dussel, 1973b, p.24).

El rostro del Otro no es sólo el fin de la luz ontológica y el fin, acaso el inicio, de la filosofía occidental, también es apertura, constituye lo que Dussel denomina "Totalidad abierta" o "Exterioridad". La Exterioridad es la revelación misma, es la manifestación donde el Otro es más otro y donde la mismidad descubre la finitud de su retorno. La revelación del Otro, recuerda Dussel (1973a), "se presenta en mi mundo como creación de lo imposible a partir de mi mismidad" (p.127), es la manifestación de lo revelado de cuya relación surge la Ética de la Liberación.

El cara-a-cara nos introduce al reconocimiento del Otro como Otro (Dussel, 1973b). Decir que el Otro es una revelación significa el distanciamiento con la fenomenología porque lo que aparece, se oculta y des-oculta es la αλήθεια. El Otro, en cambio, "es una epifanía, en el sentido que es a través de su rostro que irrumpe lo exterior a su manifestación; es una revelación, y revelar es poner de manifiesto el misterio de su libertad" (Dussel, 1973b, p.89). La epifanía del Otro, incluso va más allá de la sola renuncia fenomenológica: anuncia el fin del *alter ego*.

"Paním el-paním" es la manifestación íntima y absolutamente otra que habla con Moisés. Sin embargo, Dussel encuentra la expresión: "Yo le he hablado boca-a-boca" para expresar el profundo grado de la intimidad que subyace en la relación ética entre Moisés y Dios, pues el "boca-a-boca" representa la inmediación del beso. Entonces, Dussel cree que el "cara-a-cara" y el "boca-a-boca" es la relación irespectiva de la intimidad, "amor alterativo", distinta, en todo caso, del *eros* platónico. Este amor alterativo, lo explica Dussel, con el término, también hebreo: *Ágape*. El amor alterativo como expresión del "cara-a-cara" y del "boca-a-boca", es la epifanía del amor íntimo, de la bondad, de la libertad responsable.

La revelación que Moisés recibe en el desierto no es la "llama", nos recuerda Dussel (1975), porque la llama constituye lo visto, metáfora de la finitud del ser. Sólo cuando Moisés escucha la

voz del Absolutamente Otro que lo llama y lo interpela, se manifiesta el rostro que habla. Este es el momento de la epifanía. La voz, la primera palabra, irrumpe como lo oído, no como lo visto, porque "la apertura al Otro como otro es la posibilidad de escuchar su voz" (Dussel, 1975, p.26).

***

La comprensión del ser, en tanto αλήθεια, es perceptual, fenomenológica, cerrada y ontológica. La relación con el Otro, en cambio, es incomprensible, por lo tanto, es misterio que revela la apertura. Es, en consecuencia, una relación ética. En la ética, el "pobre" de 1962 de Enrique Dussel, se transforma en el "Otro" de Emmanuel Levinas. Es el momento del encuentro del argentino con la obra del lituano. Pobre, dominado, oprimido y pueblo son significaciones que permutarán hacia las designaciones: Otro, la otra persona, el Otro hombre y, veinte años más tarde, hacia la noción de "víctima".

La noción de "pobre", desde la perspectiva de E. Dussel, se reduce a la pobreza y es rápidamente absorbida por la Totalidad, mientras que el "Otro", no sólo indica la Exterioridad, sino que expresa la amplitud del misterio. Así, la significación "Otro", supera los límites del pobre, del dominado, del oprimido, etc., y, de esta manera, Dussel logra significar también al indio, al negro, al esclavo, al pueblo, a la mujer, al niño, al anciano, al asiático, al africano. El "Otro" no es invención del Yo, sino que es "revelación del Otro como otro que yo" (Dussel, 1972b, p.68).

Dussel también identifica, en su escrito de 1962, al "pobre" como profeta, es decir, aquella persona que ha logrado desprenderse de las cosas materiales para servir, mientras que en *El humanismo semita*, señala que el "servidor" no es sólo una persona singular, sino que "por la estructura propia de la intersubjetividad israelita, significa igualmente el pueblo, Israel" (Dussel,

1969, p.95). De esta manera, la idea de persona, incluso la de la otra persona, no es ajena al filósofo argentino. Más tarde, en 1993, en *Hermenéutica y liberación* Dussel reconoce el tránsito de la noción "pobre" a la noción del "Otro":

> Esta "experiencia" originaria –vivida por todo latinoamericano aun en las aulas universitarias europeas de la filosofía-, quedaba mejor indicada en la categoría de "Autrui" (otra persona como Otro), como *pauper*. El pobre, el dominado, el indio masacrado, el negro esclavo, el asiático de la guerra del opio, el judío de los campos de concentración, la mujer objeto sexual, el niño bajo la manipulación ideológica (o la juventud, la cultura popular o el mercado bajo la publicidad) no puede partir simplemente de "l'estime de soi". El oprimido torturado, destruido en su corporalidad sufriente grita, clama justicia "¡Tengo hambre! ¡No me mates! ¡Ten compasión de mí!" –exclama el miserable- (Dussel, 1993, p. 142).

Hambre, justicia y no matarás, como lo indica la cita anterior, son otras significaciones vinculadas a la de *rostro* y a la de *responsabilidad irrecusable* a la que se han referido ambos filósofos y a la que nos referiremos más adelante. Son estas significaciones donde la Exterioridad se vuelve apertura. Exterioridad que no es otra cosa que rostro y cara a cara. La Exterioridad, entendida también como misterio, parte de *Gelassenheit*, título de la conferencia que Heidegger pronunciara en 1955 en el aniversario 175º del nacimiento del compositor Conradin Kreutzer, en la que tan sólo deja enunciada la "apertura como misterio", pero sin realizar ninguna referencia al rostro ni al cara a cara. Estas dos últimas significaciones son sólo cosecha de la terminología de Levinas y aunque Dussel se refiere a ellas como "paním-el-paním", rostro, en los dos primeros tomos de su ética, lo cierto es que no existe ninguna referencia sobre estas en su obra anterior,

previa a su encuentro con Levinas. Entonces, las significaciones: pobre, oprimido, dominado, pueblo, indio, esclavo, mujer, niño, etc., se agruparán, de aquí en adelante, en la significación "Autrui".

Realizadas las anteriores precisiones, tal vez, sea pertinente decir que cuando Levinas y Dussel, utilizan la palabra *epifanía* se refieren por igual a la palabra *revelación* y viceversa. Ambos al referirse, tanto a la una como a la otra, están pensando en el *rostro*, en el *cara a cara*. En consecuencia, la relación que nos proponen, Levinas y Dussel, no se reduce a la comprensión del Otro sino a la incomprensibilidad y al misterio que se revela en su alteridad. El misterio que se manifiesta, no se revela ante nuestros ojos, porque lo que se revela dejó de ser una relación perceptual, visual. Ahora, es una relación lingüística, una relación que si se quiere se sitúa no en el ámbito de los conceptos, ni de las hipótesis, ni de las palabras, sino en el de las epifanías y en el de las revelaciones.

La mirada del rostro que suplica y exige se encuentra en su desnudez. El misterio que se revela es la desnudez del otro. Dice Levinas (2002) que "esa mirada es precisamente la epifanía del rostro como rostro" (p.99). La revelación del rostro constituye una experiencia absoluta distinta del develamiento y del des-ocultamiento donde las sensaciones dejan de ser sensaciones, es decir, como afectaciones que dicen algo del ser o que expresan algo de él. "El rostro es una presencia viva, es expresión. …El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso" (Levinas, 2002, p.89), al hacerlo des-hace la forma del ente, de lo Mismo y se presenta como Otro adquiriendo otro sentido que para Levinas constituye un significar. La significación es un hablar, un decir. El rostro no es un fenómeno, es por el contrario anterior a todo fenómeno. En esta anterioridad radica su misterio para escaparse de toda comprensión y de toda fenomenología.

En esta misma dirección, Dussel señala que la fenomenología aparece en el horizonte del ser y contrapone la epifanía y la revelación a toda experiencia fenomenológica. En Dussel "la

epifanía, es la revelación del oprimido, del pobre, del Otro, que nunca es pura apariencia ni mero fenómeno, sino que guarda siempre una exterioridad metafísica" (Dussel, 1977a, p, 23). La epifanía es para Dussel la significación del comienzo de la liberación. Pero ¿si la desnudez del rostro del Otro es una revelación dónde radica su misterio? ¿presentar la epifanía como algo opuesto a la fenomenología no constituye el desmonte de la tradición filosófica? ¿estamos ante la destrucción de la filosofía occidental entendida como amor a la sabiduría y nos adentramos a la filosofía del amor? ¿no le interesan a Levinas y a Dussel la cuestión primaria, general y olvidada de la pregunta por el ser? ¿La significación del rostro, su expresión, su lenguaje, revela que el Otro en tanto que otro es Otro? ¿si el rostro del otro habla, que es lo que dice al hablar? ¿el rostro en tanto significación desencanta las percepciones de los sentidos?

1.5. Rostro y cara a cara

En el *hay* y en la *Novedad creadora* no hay ni afuera ni adentro, pues, en ellos habita un tiempo *más allá* del horizonte, es un tiempo distinto al tiempo del ser. La noche oscura ha hecho desaparecer no sólo las formas de todas las cosas y vaciado sus siluetas, sino que ha hecho del anonimato, oscuramente profundo, un presente sin horas que aguarda en una noche, también sin horas. La noche oscura y anónima aguarda por lo que ha de revelarse: una nueva subjetividad. En estas dos significaciones, el *hay* y la *Novedad creadora*, se posiciona el sujeto de la "sensibilidad alterativa", es decir, la"humanidad del hombre", que ha roto el encadenamiento de sí, su propio sufrimiento, y en la que el Yo, no vuelve a tener retorno. El mito de Giges, cuya metáfora es la de ver sin ser visto, pierde su vigencia. En esta nueva sensibildiad la imposibilidad de la posibilidad es posible ante la "visitación" del rostro.

***

Rostro y cara a cara son dos finísimas significaciones en la obra de Emmanuel Levinas. No constituyen ninguna fenomenología, pues revelan el misterio y la presencia de aquel que nos mira. Estas son importantes para entender la "humanidad del hombre" que ha de hacernos rehenes del Otro y, en todo caso, en esta sensibilidad intencional alterativa, ninguna de las sensaciones sensitivas tiene las más mínimas posibilidades.

La originalidad del rostro y del cara a cara abrevan de fuentes y temas judíos. Levinas, en tanto filósofo y judío, posee una copiosa interpretación talmúdica y su obra no se puede comprender sin su inspiración judía. En *Cuatro lecturas talmúdicas*, obra de 1968, refiriéndose al *Tratado del sanedrín* indica que la justicia judía empieza por la relación del cara a cara. Ello, depende en buena medida, de la disposición semicircular en la que se sientan los sabios judíos, para tratar temas de Estado y asuntos religiosos y en la que logran verse unos a otros sus caras. El sanedrín constituye, en palabras del propio Levinas, una "asamblea de rostros" (1996, p.124).

En *Ética y espíritu*, un escrito corto, publicado en 1952, agrupado más tarde en *Difícil libertad*, obra de 1963, Levinas deja ver la trascendencia que el sanedrín tiene para las significaciones rostro y cara a cara: "Aquello que se dice, el contenido comunicado sólo es posible gracias a esa relación frente a frente, donde el Otro cuenta como interlocutor antes incluso de ser conocido" (Levinas, 2004, p. 87). En la relación del cara a cara, otras dos significaciones se erigen con grande fuerza: *Hablar y escuchar*. A estas dos significaciones nos referiremos en otro apartado. ¿Hablar y escuchar asumen, en la nueva humanidad del hombre, el lugar que han dejado los esquemas de la visión y de la audición?

¿Qué es el rostro? Levinas responde que el rostro "no es el conjunto de una nariz, una frente, unos ojos, etc.; es, por cierto, todo eso, pero toma la significación de un rostro por la dimensión

nueva que abre en la percepción de un ser" (Levinas, 2004, p.87). La apertura hacia el misterio del cara a cara, del rostro, indica un abrirse a la Exterioridad, es decir, es la salida del ser. Salir del ser, significa ir *más allá* de la mismidad del Yo, significa también la "salida de *uno mismo*, un contacto con un ser otro" (Levinas, 2004, p.90). Un "ser otro" será el tema en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, obra de 1974. El rostro "os lleva más allá" (Levinas, 1991, p.80) y no puede ser contenido correlativo al saber porque la relación con el rostro es principalmente ética.

Pero en *Ética y espíritu* también aparece el registro vocativo del rostro, tan importante para entender la extrañeza del rostro y del cara a cara. El Otro es palabra, esta es su significancia vocativa que aparece plenamente en *Totalidad e infinito*, obra de 1961. El rostro es revelación, es palabra (Levinas, 2002) y, por lo tanto, no puede ser un simple conocer fenomenológico, sino por el contrario, es lenguaje en tanto mirada que nos mira y es, en todo caso, recibimiento de la visitación que nos visita.

Para Levinas el rostro sobrepasa nuestros poderes tanto como "la idea de lo infinito sobrepasa nuestros poderes" (2002, p.209). Levinas (1991), admite con Descartes que Dios ha colocado en nosotros la idea del Infinito, pero logra, con una habilidad filosófica asombrosa, transformar la infinitud cartesiana de Dios y la sustituye por el Otro. La infinitud del Otro es una "estructura paradójica, sin duda, pero que no lo es más que esa presencia del Infinito en acto finito" (Levinas, 1991, p.87). El "Absolutamente Otro" es la significación que recoge la transformación del Otro como Infinito.

El rostro como "Absolutamente Otro" no puede ser visión porque no puede ser visto. Por ello, cuando Philippe Nemo le pregunta a Levinas por la fenomenología del rostro, el filósofo lituano es enfático al decir que el rostro no puede ser fenomenología porque el rostro no aparece. Si bien se habla de "una mirada vuelta hacia el rostro" y con ello se puede pensar que mirar, es conocimiento, percepción, pero lo cierto es que para Levinas la relación con el rostro no se reduce

a la percepción visual. El rostro es la mismísima relación ética y, por lo tanto, "¡la mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos!" (Levinas, 1991, p.79).

***

El Levinas de Enrique Dussel es esencialmente el autor de *Totalidad e infinito*, 1961, de aquí le vienen la significación rostro. La primera vez que el filósofo argentino se refiere al *rostro* lo hace en *Metafísica del sujeto y liberación*, 1971. En esta señala que la metafísica se funda en lo ético. Relación originaria de hombre a hombre que "enfrenta al otro hombre como un rostro que trasciende a toda comprensión mundana veritativa como una libertad desde la que emerge, desde el misterio, una palabra que re-vela lo imprevisible" (Dussel, 1994, p. 318). La incomprensión del rostro, por un lado, indica que el rostro se encuentra *más allá*, en la Exterioridad, donde sólo el misterio puede revelar lo imprevisible y, por el otro, la relación hombre a hombre, hace pensar inevitablemente, en la posición del cara a cara, en el entendido que tanto el uno como el otro, están frente a frente. Incomprensión, misterio, revelación, rostro, cara a cara son significaciones que aparecen de manera explícita en *Totalidad e infinito.* Hombre a hombre, entonces, es la relación ética que Dussel expresa también a través de la relación opresor-oprimido y constituye el origen fundacional de la Filosofía de la liberación.

Tres meses después, en *Ontología de la femineidad: La mujer, ser oprimido*, Dussel (1971) vuelve a referirse a la relación rostro a rostro como ágape que privilegia el oído como acción necesaria para reconocer al Otro a través de la justicia. La relación, rostro a rostro, expresión significativa del cara a cara, en tanto apertura hacia el misterio, le sirve a Dussel para indicar que la mujer, en tanto "persona humana" también se agrupa en la significación "Otro". La mujer,

persona humana, según Dussel, logra liberarse del hombre. ¿Se logra liberar la mujer de la dominación masculina sólo con el hecho de agruparse en la significación "Otro"?

En *Método para una filosofía de la liberación*, 1972, Dussel logra ampliar, a partir de las significaciones rostro y cara a cara, su copioso significar:

> Cada rostro en el cara-a-cara es igualmente la epifanía de una familia, de una clase, de un pueblo, de una época de la humanidad y de la humanidad misma por entero, y, más aún, del otro absoluto. El rostro del otro es un aná-logos, él es ya la «palabra» primera y suprema, es el decir en persona, es el gesto significante esencial, es el contenido de toda significación posible en acto. Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo opri-mido, del pueblo latinoamericano es el «tema» de la filosofía latinoamericana (p.182).

En la cita anterior, el rostro y el cara a cara, son significaciones más cercanas al Levinas de *Difícil Libertad* que al de *Totalidad e infinito*. Significaciones que significan persona, acaso "humanidad del hombre" y se expresan ya no a través de la visión, sino por medio del habla, en tanto que el Otro es "primera palabra". Rostro, cara a cara, significaciones de la significación "Otro", no son significaciones separadas, sino que conforman una misma significancia y, gracias a esta indicación, Dussel logra darle un giro gramático al punto de otorgarle una mayor ampliación y llevarla hasta los límites de las determinaciones familia, pueblo, indio, mestizo, e incluso América Latina, etc.

Desde la Exterioridad más exterior de la significación "Otro"es cuando Dussel empieza a denominar a Latinoamérica como "Otro". El indio, el negro, el esclavo, el oprimido como epifanías del "otro hombre", de la "otra persona", serán unos de los aspectos de mayor importancia para el

desarrollo de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel (1977a; 1977b; 1977c) y así se lo hizo saber en 1972 a Levinas en Lovaina (Dussel, 1975; 1998).

Hasta aquí sólo hemos visto como Dussel realiza el tránsito, de algunas de las significaciones "concretas" de la Filosofía de la liberación, hacia la anterioridad de la significación "Otro" de Levinas. Esta migración parece ser un "devolverse", pero a la inversa, osea hacia la anterioridad anterior donde las significaciones aún no tienen contexto. Esto sólo puede explicarse a partir del enmarañamiento ontológico propio de aquel, que intentando utilizar un lenguaje desde la "periferia" usa todavía el mismo lenguaje del centro, "como el esclavo que habla la lengua del señor cuando se rebela" (Dussel, 1997a, p. 11). No obstante, una lectura rápida y vertiginosa de quien ha iniciado la destrucción del lenguaje filosófico a partir de la "liberación misma del lenguaje" (Dussel, 1973a) también saltan a la vista.

Sin embargo, en los tomos I y II de su *ética de la liberación* Dussel intenta, sin el refinamiento propio de Levinas, darles significancia a las significaciones rostro y cara a cara. Darle significancia indica construir el sentido desde el sin-sentido que las significaciones necesitan en tanto que son palabras sin contextos. Cara a cara, dice Dussel (1973a), significa apertura y exposición frente a frente con el mundo que no significa todavía.

Es en el cara a cara donde se expresa la desnudez del rostro, que es, en todo caso, la primera significación, el infinito. Indica Dussel que "Yahveh "hablaba" con Moisés "cara-a-cara" significa entonces el primerísimo encuentro de dos personas" (Dussel, 1973a, p.120) y, además, halla también en la intimidad del "boca a boca": "Yo le he hablado boca-a-boca" (Números, 12, 8 a)" (Dussel, 1973a, p.120), los hontanares originarios de la apertura al misterio.

En el misterio del rostro, la cara del Otro es novedad. Se ama lo novedoso, dice Dussel (1973b). Amar la novedad indica amar el cara a cara, amor que constituye el acto supremo del ser humano porque se ama en el misterio. Amar el misterio significa amar lo que no tiene comprensión

alguna porque "como el rostro del Otro que es en verdad la palabra primera en su mismo Decir, en su gesto hecho signo y palabra" (Dussel, 1973b, p. 122). Aunque Dussel abandona muy rápidamente las significaciones originarias pre-ontológicas de la alteridad para adentrarse en el rostro sexuado, el rostro de la pedagógica y el rostro político, etc., en los tomos siguientes de su *ética de la liberación*, para construir lo que él mismo denomina la "arquitectónica" categorial de la filosofía concreta, filosofía que piensa la realidad, lo relevante siempre será la atención que le dedica al lenguaje pre-ontológico.

En su *Filosofía de la Liberación* (1977a, 1977b, 1977c), si bien Dussel continúa con la elaboración de estas categorías concretas, no abandona, de hecho nunca lo hará, la idea de que el Otro es "persona humana que nos interpela, porque "sin exterioridad no hay libertad ni persona" (1977a, p.84). ¿Qué significa persona humana? ¿la persona humana de Dussel tiene la misma significancia que la humanidad del hombre de Levinas? Persona humana es la expresión, primera palabra, de la subjetividad alterativa que requiere ser escuchada por el filósofo de la liberación.

***

La idea platónica de vincular las sensaciones al conocimiento no pierde vigencia ante la manifestación del rostro del Otro. Perder vigencia significa, en sentido lato, dejar de servir o hacerse inservible. Más bien, tendremos que decir que no tienen el alcance y el despliegue que si logran sobre cada uno de los intervalos ontológicos del tiempo del ser. No lo tienen precisamente porque las *éticas*, que inauguran Levinas y Dussel, están por fuera de toda ontología. Se sitúan en el *hay* y en la *Novedad creadora* donde la revelación de lo extrañamente misterioso requiere de la *primera palabra* (Levinas, 1996) y de una *antropología de la palabra* (Dussel, 1977b; 1977c).

Platón, refiriéndose a Protágoras, coloca en los labios de Teeteto la expresión: “episteme no es otra cosa que aisthesis”. La *aisthesis* que propone Protágoras es realmente amplia, agrupa las nociones de audición, visión y olfato, así como miedo, pasión, placer, calentamiento, enfriamiento, etc. El campo semántico que propone Protágoras se amplía al relacionar la visión con la pasión y la audición con el placer, por ejemplo, para desplegar el radio de las sensaciones a todo lo largo y ancho del horizonte del ser. Más tarde, Platón reduce la *aisthesis* a la noción de “percepción sensible”, atribuible a lo sensible e inteligible y con ello, también somete la episteme a los mismos límites.

Ni la amplitud de la noción de *aisthesis* que tiene Protágoras ni la idea platónica de percepción sensible son de la naturaleza de las significaciones alterativas de Levinas ni de Dussel. Las primeras tienen una naturaleza distinta propia de la filosofía griega y de la filosofía occidental, las segundas, en cambio, pertenecen a otro orden donde las primeras no pueden ni intentan llegar, porque siempre serán afecciones que conducen a la αλήθεια. Las significaciones, por otro lado, no conducen a ningún lado, sino que anuncian el misterio del rostro, lo que este revela: La palabra. Estamos pues, ante órdenes anteriores a todo orden donde el lenguaje habrá de jugar un rol importante como veremos en las páginas siguientes.

La ética se orienta, como dice Derrida, “hacia la anterioridad absoluta del rostro del otro” (1998, p.14). En este antes y *más allá* de la ontología es donde el rostro y el Otro son las mejores de las epifanías, pero no serán las únicas. La epifanía, como hemos señalado más arriba, no ocultan ni des-ocultan la *physis*, dado que lo que se oculta y des-oculta es del interés de la fenomenología, sino que manifiestan y expresan la desnudez del rostro. En el campo de las revelaciones todo lo que estas manifiestan también son revelaciones, por lo tanto, lo expresado por ellas no puede llevarnos a la pregunta por lo que dice el rostro del Otro porque sería caer en la fe ciega del *λόγος*.

La pregunta ahora será por lo que significa y por lo que expresa el rostro arrugado, por lo que manifiesta su desnudez y por lo que anuncia la mirada de aquel que nos mira.

Decir desnudez alterativa significa exponerse a la revelación de lo que el misterio ha querido mantener extrañamente oculto. Las cosas están desnudas, dice Levinas (2002), cuando no tienen necesidad de adornos, es decir, "cuando se subordinan de una manera tan radical a su propia finalidad que desaparecen en ella. Desaparecen bajo su forma" (p.97). Por el contrario, cree Levinas, que la idea platónica de la percepción sensible honra las formas, no se subordinan a ellas, sino que se realzan, por encima de los objetos que se vuelven opacos, acaso feos, porque la luz que reciben no es propia. En cambio, desde la perspectiva Levinasiana la desnudez de las cosas manifiesta la fealdad que se expresa en la radical subordinación de sus propias finalidades.

La fealdad es otro tipo de finalidad interna que sólo es posible en un mundo desnudo. El arte, por su lado, encuentra en lo feo un tipo de belleza que devela la significación de los elementos y la aleja de la percepción. Entonces, revelar por el arte significa una iluminación de las cosas por sus formas, "encontrarle un lugar en el todo al percibir su función o su belleza" (Levinas, 2002, p.98). Dussel encuentra en la "dialéctica del velo" (velos femeninos orientales), una coincidencia con este primer sentido de la desnudez que describe Levinas (2002): "el velo no vela, sino que insinúa la desnudez" (Dussel, 1973a, p.132). Dussel cree también que para los griegos el ver nada tiene que ver con el eros, sino que constituye una vía secundaria a la cual se accede por la vía de la misma experiencia del eros. De esta manera, "la pura desnudez no es tan bella como la insinuación erótica" (Dussel, 1973a, p.133).

La insinuación erótica aún está protegida por las cosas que, aunque pequeñas, realzan a la usanza de la idea platónica las formas, honrando la forma de la desnudez, pero aún no se subordinan a sus propias finalidades. Este primer sentido de la desnudez que describen Levinas y Dussel, representa la primera característica de la desnudez alterativa, distinta de la creencia griega, cual es

la de entenderla como la renuncia a la necesidad de adornos y presentarla como una subordinación radical a la propia finalidad, es decir, desapareciendo bajo su forma.

Ahora bien, desligar la desnudez de toda forma, en clara oposición al sentido que los griegos le atribuyen, implica distanciarse de la idea que tiene el arte sobre la revelación, entendida como iluminación de las formas de las cosas, al percibir sus funciones y su belleza. Para lograrlo, Levinas propone "la obra del lenguaje" por considerar que antes que proyectar la luz sobre las cosas, significa entender que "la desnudez del rostro no es lo que se ofrece a mí para que lo devele y que, por esto, me sería ofrecido a mis poderes, a mis ojos, a mis percepciones en una luz exterior a él" (Levinas, 2002, p.98).

Por el contrario, entrar en relación con la desnudez desligada de toda forma implica aceptar que el rostro es algo por sí mismo y no un sistema exterior que recibe una luz prestada como creía Platón. Con ello, Levinas (2002), quiere señalar que "el rostro se ha vuelto hacia mí y esa es su misma desnudez" (p.98). En esta misma dirección, Dussel agrega que "la vista sólo llega a lo que sugiere" (1973a, p.133). De esta manera, la desnudez griega sólo llega hasta la "dialéctica del velo" y es en todo caso, exterior al rostro que se expresa desnudo. Su manifestación es en sí misma y no con relación a la luz que se detiene ante el velo.

Por último, Levinas y Dussel, encuentran en el pudor que provoca la desnudez un tercer sentido. La desnudez del rostro que se desliga de toda forma tampoco deja de pensar en el deseo y la repulsión que se experimenta con el pudor. Sobre ello, Levinas (2002), sostiene que "sólo un ser desnudo absolutamente por su rostro, puede también desnudarse impúdicamente" (p.98). Dussel comparte esta misma afirmación cuando dice que "el pudor mismo protege la profanación, pero la avanza como posible (1973a, p.133).

Tanto para Levinas como para Dussel, el rostro desnudo que se devuelve para mirarme es muy distinto de la cosa iluminada por la forma. En esta, hay conocimiento, está develado, en tanto en aquel, hay trascendencia y expresa extrañamente su ausencia en el mundo en el que entra.

La desnudez impúdica del rostro, si bien para Levinas (2002) es el extranjero, el despojado, el proletariado, etc., para Dussel (1972, 1973a 1977a), en cambio, es el indio, el negro, el hindú, el latinoamericano, etc. Entonces, tenemos así que la desnudez pudorosa de estos rostros se extiende hasta la desnudez de sus cuerpos que sienten frío, hambre, etc.

Hemos visto has aquí como el *hay* de Levinas y la *Novedad creadora* de Dussel son lugares anteriores a todo lugar rodeados por una profunda oscuridad, en la que reina un presente sin horas. Allí todo es epifanía, el rostro es la principal de éstas, pero no es la única, pues todo lo que él expresa, como su propia desnudez, por ejemplo, también es epifanía, palabra, lenguaje. El *hay* y la *Novedad creadora* anuncian el "desencanto" de las sensaciones y de las percepciones sensibles. La desnudez del rostro, por su lado, anuncia que la *aisthesis* griega, dada su naturaleza, no pueden llegar hasta la anterioridad de estos lugares.

Con ello, queda dicho que lo visible y lo audible ceden ante las significaciones, pues no pueden ni conocer ni comprender el misterio que se está revelando. El misterio del rostro del Otro es la expresión de lo incognoscible y de lo incomprensible y es, lo revelado. ¿Qué es lo que se revela? Levinas y Dussel responden: La palabra y el grito, respectivamente.

Levinas y Dussel inauguran así una nueva gramática, anterior a toda anterioridad. Hablar de un antes-anterior, "antes del saber", implica también aceptar que existe algo pre-original, previo a toda originalidad. En estos no-lugares, no-griegos, el tiempo es inmemorial e impera la a-narquía que socaba el *arjé*. De esta manera, por lo menos en lo que a Levinas (1987) se refiere, lo anterior a toda anterioridad compulsa también la existencia de un pro-logo anterior al logos y, en

consecuencia, antepone el decir a lo dicho, las significaciones a la experiencia sensible, a las intenciones alterativas, a la idea, a las tematizaciones, a la esencia, al ser, al saber y al conocer.

En lo anterior a toda anterioridad, al que Levinas (1987), llama tardíamente "recurrencia", radica el hecho por el cual en ocasiones también se refiere al *hay* como un "más acá" en lugar de un "*más allá*", siguiendo así el anuncio que le indican los elementos gramaticales que conforman la palabra *meta-física*.

En cambio, no sucede lo mismo en Dussel quien, sin equívocos, sitúa su *Novedad creadora* "*más allá*" del horizonte del ser, siguiendo el camino que le marcan el prefijo y el sufijo de la palabra *meta-física*. Aquí cobra sentido aquella afirmación que hiciera al principio de su *Filosofía de la liberación* refiriéndose a ese no-lugar al que llama *periferia* en oposición al *centro*: "Desde los pobres colonos que cómo Heráclito enunciaban que el ser es como el *lógos* que, como el muro, defiende la ciudad (de los bárbaros). …El ser es; es lo que se ve y se controla" (Dussel, 1977a, p.16). De aquel lado del muro, donde habitan los bárbaros, es decir, los otros, se encuentra la *Novedad creadora*.

El *hay* y la *Novedad creadora* son las dos significaciones principales, "seres puros", de esta investigación, son, en todo caso, sentidos distintos a toda referencia del ser y a la ontología, en tanto es la existencia misma, la *elleidad.* Además, son estructuras éticas, no como referencia a las costumbres que agrupan el *ethos* griego o como estancia y lugar donde se vive como creía Heidegger. Por el contrario, nuestras dos grandes significaciones se encuentran estructuradas de un modo distinto al ser. Significan algo más que ser porque son ser de otro modo que ser.

1.6. Significaciones y lenguaje liberador

Las significaciones son lenguajes pre-ontológicos. Constituyen, sin antes haber constituido cosa alguna e indican además, "la salida del ser y de las categorías que lo describen" (Derrida, 1989, p.8). El *hay* y *la Novedad creadora,* en tanto lugares no-lugares no-griegos, nos abocan a abandonar el λόγος para adoptar una forma de lenguaje original, anterior a toda forma de lenguaje existente. Si se quiere, las significaciones que se nos dan en el *hay* y *la Novedad creadora* son sólo palabras sin contextos, indicios o huellas expresadas a partir de la escatología mesiánica de Levinas y de la simbólica precolombina de Dussel. Las significaciones son, como escribe Derrida en *Violencia y metafísica*, "una ruptura con la esencia y con la verdad" (1989, p.9). En últimas, las gramáticas de las significaciones no corresponden a ninguna forma de lenguaje filosófico, lo que implica, desde luego, un resquebrajamiento con toda ontología y con toda fenomenología.

***

La significación, escribe Levinas en *Totalidad e infinito*: "no es una esencia ideal o una relación ofrecida a la intuición intelectual, aún análoga en esto a la sensación ofrecida al ojo. Es, por excelencia, la presencia de la exterioridad" (Levinas, 2002, p.89). La significación es una relación original con un ser exterior que no entra en la intuición sensible, sino que se manifiesta a través de una presencia viva que se expresa a través del habla. Esta presencia domina al que la recibe, lo vuelve responsable de ella sin haberla solicitado, convirtiéndolo en su rehén, pues viene de arriba. Es imprevista y enseña la novedad misma.

Una década después, en *Humanismo del otro hombre*, señala que un significar significándose implica aceptar que las significaciones son contenidos ausentes y precede a los

mismos datos. Tal ausencia de datos y de contenidos atestigua el fracaso de la percepción en su misión de percepción (Levinas, 1974). Para la filosofía occidental las significaciones no pueden ser comprendidas directamente "en una fulguración que ilumina y disipa la noche en la que surge y a la que pone fin" (Levinas, 1974, p38). La significación es un movimiento hacia la epifanía del rostro del Otro. El Otro requiere una significación propia y excepcional, pues ha dejado su huella en un antes anterior a la *meta-física*. Por lo tanto, las significaciones se sitúan en la ética de la subjetividad intencional, distinta del ethos griego y constituye la filosofía primera.

Las significaciones no son culturales, son una renuncia a la gramática del ser y a la gramática de la filosofía occidental. Provienen del *más allá* de donde viene el rostro que me habla. El rostro como significación es palabra. Palabra que pertenece a una a-narquía donde la escritura es anterior a toda escritura. Es palabra que denuncia antes de haber denunciado. Palabra que es ruptura del contexto, que corta porque es sincera, desnuda y descarnada de una piel que grita sin haber gritado antes. Este es el grito que nos hace rehenes del que ha gritado antes de haber gritado.

"La significación precede a la esencia", escribe Levinas en su obra de (1974, p.58). No representa ningún estadio del conocimiento intuitivo, como hemos afirmado arriba, por el contrario es expresividad, verbalidad del verbo que no se puede comprender como una modalidad del ser.

Levinas está pensando en un lenguaje no-griego, es decir, en un lenguaje no-ontológico, que no es otra cosa que un lenguaje ético, un lenguaje propio de las significaciones. Por ello, como un último intento por abandonar el lenguaje filosófico ontológico, avanza en su obra de 1974, hacia lo que él denomina "le dire et le dit", "el decir y lo dicho". El decir, corresponde a un lenguaje ético, es la significación de la anterioridad anterior, en tanto, que lo dicho, pertenece al lenguaje del ser, en consecuencia, es ontológico (Levinas, 1991; 2005a).

El decir es el acto de exponerse al Otro, sentirse vulnerable, sentir que no me puedo resistir a su presencia. Es un hecho no verbal dirigido a un interlocutor. Lo dicho, en cambio, es una

declaración verbal, constituye el significado de las palabras. Es su contenido. En 1981, luego de que Philippe Nemo le preguntara por la relación entre la ética, en tanto decir, y el ser, en tanto lo dicho, como discursos que son del orden del saber, Levinas responde que: "El *decir* es el hecho de que ante el rostro yo no me quedo ahí a contemplarlo sin más: le respondo. El decir es una manera de saludar al otro, pero saludar al otro es ya responder de él" (Levinas, 1991, p.83). La responsabilidad para con el Otro es, en consecuencia, anterior a toda decisión, también es anterior a recibir el rostro que nos visita. La visitación del rostro, además de manifestarse como significación, es la epifanía del rostro que anuncia que somos responsables de él. La responsabilidad es lo que nos vuelve rehenes del Otro.

***

En su obra de 1972, Dussel escribe: "El rostro del otro es un aná-logos, él es ya la «palabra» primera y suprema, es el decir en persona, es el gesto significante esencial, es el contenido de toda signifi-cación posible en acto" (p. 182). Esta afirmación tiene tres consideraciones: La primera, tiene que ver con el hecho de compartir con Levinas la indicación de qué el rostro del Otro es la significación que significa sin ser aún contenido, pues constituye un acontecimiento contrario a la concepción heideggeriana. La segunda, parte del supuesto de que las significaciones son palabras pertenecientes a un lenguaje primero y supremo. La última, acepta conjuntamente con Levinas, la idea que la significación, en tanto palabra, va *más allá* de lo dicho, pues esta es la significancia del *decir*, situada *más allá* de la esencia ontológica del ser.

La significación del rostro, primera palabra de la significancia del rostro del Otro, está plagada de bisbiseos, por lo tanto, se oye. Forman parte de una lengua desconocida. Las significaciones provienen de ese no lugar, no griego que es la *Novedad creadora*, inscritas en un

tiempo anterior al tiempo que conocemos, pertenecen a una época de “aladas palabras” como creía Homero. Las significaciones son palabras sin contextos que “se lleva el viento y solo la memoria podía retener” (Vallejo, 1921, p. 93).

Las palabras lanzadas al aire rechazan la visión. Según Dussel, citando a Levinas, el hablante no se manifiesta a través de imágenes, sino que está presente en sus propias palabras. Su presencia no es ninguna esencia inteligible, sino la significación de lo absolutamente anterior (Dussel, 1973b). Este tipo de significación es “un presentarse anterior a toda presencia; es un significar significándose” (Dussel, 1977a, p.29). ¿El ser exterior que no entra en la intuición sensible y se manifiesta a través de la ausencia que revela el rostro del Otro es el Infinito?

La gramática de las significaciones indica la des-trucción misma de las categorías del ser y constituye, según Dussel, el abrirse a un “camino destructivamente para vis-lumbrar nuevas categorías interpretativas que nos permitan decir la realidad cotidiana latinoamericana. No se trata sólo de un discurso sobre la liberación, sino, antes, de la liberación misma del lenguaje” (1973a, p. 14).

***

El lenguaje de las significaciones al que se refiere tanto Levinas como Dussel, son anteriores a todo gesto, a toda palabra, a toda escritura, a todo alfabeto. Manifiestan, por su lado, la finitud de las percepciones y cifran su propio desencanto. En la an-arquía de la noche anónima surge la imposibilidad del ver y del oír. Esta negatividad está cifrada en la idea de que la visión y la audición, dada su finitud, no logran captar ni luz ni sonido alguno con lo cual se corta todo dato intuitivo.

El pensamiento de Lo Mismo, entendido como intuición sensible e intelectual, ante el acontecimiento que no conduce a la evidencia, se desencanta ante la presencia de lo incognoscible

y de lo incomprensible. Allí la *Novedad creadora* es la Exterioridad, en tanto que "el rostro es el límite de la visión" (Dussel, 1973a, p.147), también justo allí la *Totalidad* se desengloba ante la oscuridad de la palabra reveladora que se expresa en el cara-a-cara.

Las significaciones se sitúan en la anterioridad anterior a la relación del ser y de la nada en un tiempo diacrónico (Levinas, 1974; Dussel, 1977a). Constituyen un decir pre-original, anterior a los signos verbales propios de la esencia del ser, anterior a los signos lingüísticos.

Nuestros filósofos llaman "responsabilidad para con el otro" a la significación que significa con su testimonio una inteligibilidad anterior a la luz, es decir, anterior al presente del logos. Responsabilidad que se expresa a través de las significaciones "uno-para-el-otro" (Levinas 1987) y "tomar a cargo al otro" (Dussel, 1973a; 1977b). La responsabilidad como significación indica la difícil libertad de ser judío, pues tanto el "uno-para-el-otro" como el "tomar a cargo al otro" nos vienen de afuera, es como una imposición irrecusable de la cual no podemos apostatar. Encontramos en la no-libertad, la libertad de asumir al Otro que me habla o que me grita, su aceptación. Otro al que no hemos solicitado ni pedido previamente, pero nos vuelve responsables de él.

Las significaciones son, tanto para Levinas como para Dussel, un lenguaje no-ontológico y pre-ontológico, respectivamente, propios de la Ética. Lenguaje que está muy lejos de las conceptualizaciones filosóficas ontológicas, pues va *más allá* de la esencia, *más allá* del lugar griego de la totalidad del ser, hasta llegar a la Exterioridad del *hay* y de la *Novedad creadora*, lugares no-lugares donde sólo puede manifestarse el rostro del Otro.

1.7. Lenguaje y significación

***

El "decir" es significación, acontecimiento y expresión. Lo "dicho" es conocimiento. Este es el lenguaje del ser, en tanto que las significaciones, el acontecimiento y la expresión, son lenguajes pre-originales anunciantes de la novedad que se sitúa antes y después de la esencia del ser. La luz que ilumina la inteligibilidad es la consecuencia de un "decir" anterior cuya significación está *más acá* y *más allá* de la propia esencia. El "decir" se inscribe en la diacronía de un tiempo inmemorial e irrecuperable. La condición inmemorial del tiempo no constituye, desde luego, ninguna debilidad ni defección de la memoria, es por el contrario, la diacronía quien determina esta inmemorialidad. Detrás del ser y de la verdad que pretende des-ocultar se escucha la significación de el "uno-para-el-otro".

El "decir" que conduce con certeza a lo "dicho" significa otra cosa que esencia y entes, es mucho más que la puerta que abre sus hojas a la ontología. Si bien la correlación entre el "decir" y lo dicho es un acto intencional que se transforma en pensamiento, también es cierto que el decir es la posibilidad de la responsabilidad para con el Otro que se temporaliza en la diacronía. "Decir", recuerda Levinas (1987), "significa responder del otro" (p.99), es la actividad suprema de la pasividad expresada a través de la exposición al Otro. Hacerme responsable del Otro sin que tenga la posibilidad de decidir si me hago responsable de él o apostato también de él, es decir, volverme su rehén significa que estoy envuelto en una pasividad más pasiva que toda pasividad.

"Decir" es para Levinas la proximidad al prójimo. Con ello, le acredita al rostro significación. Acreditar significa concederle al Otro una significación anterior a toda objetivación mediante la forma de intencionalidad. La intencionalidad es el sentido ético de la exposición al Otro. "Decir" es la exposición, en tanto comunicación, que hace de la proximidad una modalidad

distinta del conocimiento, pues el "decir" no dependen de los contenidos ni temas propios de lo "dicho". Levinas (1987), encuentra en el "decir" una ruptura con la interioridad personal, un abandono y desprotección frente a la exposición del otro que nos vulnera. Exponerse en la proximidad al próximo es ir en detrimento de nuestra seguridad personal para hacernos vulnerables frente al Otro. El Otro, nos vulnera. En el "decir", en la medida que nos aproximamos al prójimo, se descubre la desnudez del Otro y se expresa su rostro anunciando nuestra propia vulnerabilidad.

"Decir" es desnudez de la propia desnudez, expresión por la que la significación significa desnudez. La desnudez es la significación de la vulnerabilidad en detrimento de uno mismo, también es, para nuestros filósofos, pasividad de toda pasividad en la que nos quedamos quietos, casi inermes, mientras el Otro con su rostro desnudo taladra nuestra médula. En otras palabras, la correlación que yace entre el "decir" y lo "dicho" no es susceptible de ser extendida al ver y a lo visto, al oír y a lo oído porque no pertenecen a la anterioridad anterior de las significaciones. Las sensaciones que despiertan la vigilia del ver y del oír, para nuestros filósofos, son superadas por la tranquilidad del sueño de las significaciones.

La significación "decir" no es del orden ontológico. "Decir" es la superación de la escritura ontológica que aún utiliza Levinas en *Totalidad e infinito.* Es, en cambio, un lenguaje ético. ¿Cómo logra Levinas abandonar el lenguaje ontológico definitivamente? Una de las críticas más severas sobre la escritura ontológica a la que Levinas aún recurría para indicar la relación originaria con el Otro, viene de Derrida: "Ninguna filosofía responsable de su lenguaje puede renunciar a la ipseidad en general y menos que cualquier otra, la filosofía o la escatología de la separación" (Derrida, 1989, p. 13). Era, a ojos de Derrida, una contradicción insalvable, pues no se puede escapar de la ontología expresándose desde lenguaje ontológico. Esta contradicción lingüística estaba, creía Derrida, condenada al fracaso desde el principio. Sin embargo, en *Signatura,* 1976, Levinas respondiendo a esta crítica, escribe: "El Lenguaje ontológico del que todavía se vale

Totalidad e infinito para excluir la significación puramente psicológica de los análisis propuestos resulta de ahora en más evitado" (Levinas, 2004, p. 257).

La vulneración es herida que sangra, que puede, incluso anunciar la muerte. La responsabilidad para con el Otro es dolor, pasividad, exposición, sensibilidad, diacronía, proximidad, desnudez, vulneración. Por ello, el "uno-para-el-otro" es la significación de las significaciones más notables de la filosofía de Levinas. La responsabilidad irrecusable que nos hace rehenes del Otro constituye la columna vertebral de la relación ética en la obra del pensador lituano.

***

El "tomar a cargo al otro" significa aproximarse al prójimo que para Dussel (1977a) es el oprimido y constituye la "praxis liberadora". En consecuencia, el héroe de la liberación latinoamericana al exponerse al oprimido, al pobre, etc., asume su responsabilidad expresada en la búsqueda de un orden nuevo para que estos puedan vivir en justicia. La vulnerabilidad que propone Dussel al acreditarle significación al oprimido, al pobre, al dominado, a la mujer, etc., es a diferencia de la que señala Levinas, ambivalente. Por un lado, exponerse al Otro significa la renuncia a la seguridad personal, "es religación con su exterioridad; exponerse al traumatismo" (1977a, p.78) y por el otro, al jugársela por el oprimido, etc., el filósofo de la liberación, como antihéroe del sistema, corre el riesgo de ser condenado a prisión, al exilio o a la muerte.

"Decir" también es para Dussel responsabilidad para destruir el orden opresor y liberación para construir un orden justo. Ello se hace patente mucho antes de que el argentino se refiriera al filósofo de la liberación como antihéroe del sistema. En su obra de 1969, por ejemplo, Dussel se refiere a la responsabilidad, la significación más importante de la relación ética, como algo que

nos ha sido dado. Es decir, Dussel entiende que “tomar a cargo el otro” es algo que nos ha sido dado sin haberlo solicitado.

Dar implica un recibir sin haberlo solicitado. Lo dado nos obliga a hacernos responsables de él y nos enseña que en la relación ética el desposeimiento de sí mismo implica una desigualdad consigo mismos. La responsabilidad, desposeimiento de sí mismo, para aceptar la imposición del Otro, es la característica de la subjetividad de la liberación porque para (Dussel 1973b), “comenzar a ex-sistir no es sino el comen-zar a "hacerme cargo” (p.70). Más adelante, agrega: “El hombre en cuanto libre para sus posibi-lidades es re-sponsable de su propio ser dado a cargo, el ser que él mismo advendrá” (Dussel, 1973b, p. 80).

Sin embargo, Dussel también sigue atrapado en el lenguaje ontológico. La siguiente cita da cuenta de esta afirmación: “La normatividad existencial de la ética ontológica, al hacernos saber nuestra finitud nos lanza más profundamente en nuestro abandono, nos indica mejor el ser que tenemos a cargo, nos hace más clarivi-dentemente responsables” (1973b, 192). Hablar de la ética-ontológica como lo hace Dussel, hace pensar que si bien para él la responsabilidad irrecusable consiste en aceptar que “tomar a cargo el otro” es de la mayor importancia para su ética de la liberación, también reconoce que no será tarea sencilla, pues desprenderse de la escritura ontológica que pretende abandonar será una misión compleja. ¿Logra Enrique Dussel superar definitivamente el lenguaje ontológico a través de la arquitectura categorial que se propone construir a partir de la destrucción y de la liberación del lenguaje filosófico?

***

Mostrar, corolario de la aparición y del des-ocultamiento de la fulgurante finitud de las sensaciones, es superada por el “expresar” como acontecimiento original de la significación. Por

ello, el lenguaje no es más que el mundo expresado en el rostro del otro. ¿Existe un lenguaje pre-original de la misma manera que existe un pre-logos en el *hay* y en la *Novedad creadora*? Antes que la esencia del ser se convierta en esencia del Mismo, las significaciones se presentan como un lenguaje pre-original, ético, y nos remite a la responsabilidad del "uno-para-el-otro" y del "tomar a cargo al otro" haciéndonos rehenes del Otro.

Levinas (1987) y Dussel (1977b) encuentran en el decir, anterior a toda anterioridad de lo dicho, la significancia misma de este lenguaje pre-original. Levinas señala que "el decir original o pre-original ──el logos del pró-logo── teje una intriga de responsabilidad" (1987, p.48). Esta responsabilidad expresada en proximidad y acercamiento al Otro es la señal que indica que el lenguaje pre-original no es más que el decir al cual se subordina lo dicho. Lo dicho como correlatividad del decir hace aparecer la tematización, la teoría y el pensamiento propios de la esencia del ser. La proximidad como expresión de la anacronía, es un decir sin lo dicho, "es lo anterior a toda tematización de conciencia" (Dussel, 1977a, p.31).

El decir como significación es la exposición no tematizada del "uno al otro" así "como una piel se expone a aquello que la hiere, como una mejilla ofrecida a quien la abofetea" (Levinas, 1987, p.102). También es la expresión del rostro que habla, que expresa, es aquello donde "los surcos del rostro recobran su humanidad, como los rostros de los viejos indios de los Andes revelan la profundidad de sabio, la paciencia de los valientes, los siglos de la cultura, el misterio de sus símbolos" (Dussel, 1977a, p.80).

El "uno-para-el-otro" expresa la responsabilidad del eros fecundo del vientre materno donde el "tomar a cargo al otro" es la significación que anuda el "hacerse responsable" del Otro. Este expresar materno es propio de la "significación de la significación", recurrencia pre-original y ética, situada antes de aquella afirmación que hace del lenguaje, la morada del ser. Por lo tanto, "el otro se revela como lenguaje" (Dussel, 1973a, p.122). La responsabilidad es el reflejo

diacrónico, es un "decir anterior al ser y al ente que no se dice en categorías ontológicas" (Levinas, 1987, p.111).

1.8. El revés y el derecho

***

Dos significaciones importantes para esta investigación son "el revés" y "el derecho". Aparecen en *Totalidad e infinito* y su presencia se sentirá en las obras posteriores escritas por Emmanuel Levinas al hablar de la sensibilidad como significación (1974,1987, 1996). Son importantes precisamente porque ante la configuración de la finitud de las sensaciones que indica el *hay*, sugiere que la sensibilidad también es algo anterior a estas. La sensibilidad, como la presenta Levinas, es realmente un hecho novedoso. Lo es precisamente porque a través de la "intencionalidad del gozo", otras dos significaciones igualmente importantes, "la sensibilidad toca el revés sin preguntar por el derecho. Lo que se produce precisamente en el estar-contento" (Levinas, 2002, p.154).

La "intencionalidad" a la que se refiere Levinas es una noción que ha tomado prestada de Husserl, pero no en el mismo sentido. Levinas no entiende la "intencionalidad" en el sentido de la reducción fenomenológica de Husserl en el que la vida es una concreción que termina alejándonos del hecho de vivirla. Por el contrario, la visión levinasiana considera la vida tal como se la vive. Es decir, la vida no constituye ninguna "intencionalidad" perceptual, pues no funda ninguna conciencia intencional como cree Husserl porque la "intencionalidad" consciente reduce el sujeto a sí mismo y lo somete a las condiciones de su propia existencia.

La “intencionalidad” que propone Levinas es el camino para vivir la vida, es gozo y sustento, por lo tanto, es una “intencionalidad” fundada en la sensibilidad. La vida indica amor a la vida. Vivimos de los espectáculos, del aire, de la luz, de la buena sopa (Levinas, 2002). El sujeto que come para calmar el hambre es el sujeto ético que disfruta comer. El sujeto ético de Levinas que disfruta comer sabe lo que es darle al otro pan de su propia boca (Levinas, 1987). En *Trascendencia y altura*, 1962, Levinas escribe que “la relación con el Otro no tiene de inmediato la estructura de la intencionalidad” (2001.p.96). La indicación “de inmediato” hace pensar en que *a posteriori*, pues existe otro tipo de intencionalidad que no es perceptual y no pertenece a ningún dato de la conciencia como creía Husserl.

La relación ética, entonces, no acontece al nivel de la conciencia sino a la altura de la sensibilidad. El sujeto, en tanto ético, no es consciente sino sensible. ¿Qué es la sensibilidad intencional? Es la vida que se vive en pasividad, es la vulnerabilidad que me convierte en rehén del otro.

La intencionalidad en la sensibilidad compromete la idea y la finitud de las sensaciones, les quita el carácter subjetivo y cualitativo extrañamente ajeno a toda objetivación. En efecto, en la sensación aprehensible donde la introspección ya es percepción “nos encontramos siempre ante las cosas, el color es siempre extensión y objetivo, color de un vestido, de una hierba, de una pared, el sonido es ruido del coche que pasa, o voz del hombre que habla” (Levinas, 2002, p.201), pero desconoce el plano donde la vida sensible se vive como “gozo” y contenido de la vida afectiva, distinto del contenido representativo que caracteriza a las sensaciones.

El “gozo” como contenido de la vida afectiva es distinto de la percepción, es, en tanto ética, intencionalidad de la sensibilidad. Sin embargo, Levinas (2002), dice que se puede hablar, incluso de “gozo” en el domino de la visión y de la audición “cuando se ha visto y oído mucho y cuando el objeto revelado por las experiencias se inunda de gozo ──o de sufrimiento── de la sensación

pura" (p. 202). Es decir, cuando se pueden ver las cualidades objetivas a través del carácter subjetivo de las sensaciones el "gozo" aparece como algo anterior a la conciencia. No obstante, para efectos sencillos de esta investigación, cuando hablemos de "gozo" lo haremos para referirnos al contenido de la vida afectiva y, en todo caso, al hacerlo estaremos haciendo alusión directa al "mirar" y al "escuchar". Mirar y escuchar, en cambio, son significaciones propias de la sensibilidad, distintas desde ahora, a las sensaciones representativas propias del dominio de la visión y de la audición.

Es sabido que la representación no es sólo obra de la visión sino también del lenguaje. Entre vista y lenguaje sitúa Levinas la anterioridad de la mirada y el recibimiento del rostro. La luz que ahuyenta las tinieblas a lo largo y ancho de todo el espacio geométrico iluminado, no puede hacer los mismo con la ausencia que reina en el vacío del *hay* porque este no corresponde a ninguna representación. Aunque la luz ahuyente el horror de las tinieblas no detiene el incesante juego del *hay* (Levinas, 2002). Pero el vacío del *hay* también es horroroso debido al misterio de la ausencia donde todo es incognoscible e incomprensible y sólo se puede salir de este horror a través de la alegría del "gozo".

En Levinas, ver siempre será la visión que se desparrama en el horizonte. Esta visión nunca podrá encontrar un ser situado *más allá* de este. Mirar y escuchar son el olvido de la visión y de la audición del ser que se hace ciego y sordo ante el agrado del gozo, convertido para siempre en sensibilidad. Del fondo elemental, ausente y oscuro del *hay* proviene una luz, otra luz, que viene de sí misma que hace posible la Exterioridad radical.

"Es necesaria una luz para ver la luz" (Levinas, 2002, p.206). En la Exterioridad la luz se presenta a partir de sí misma y no brilla a través de las formas de las cosas porque a través de estas formas es que las cosas se ocultan. Es, como dice Derrida (1989), una "no-luz". Levinas entiende que las superficies de las cosas pueden transformarse en interior de la misma manera que una caja

de madera luego de ser lijada, acerrada y cortada se convierte en una mesa, es así como "lo oculto se convierte en abierto y lo abierto en oculto" (Levinas, 2002, p.206). Lo oculto es el revés en tanto que lo abierto es el derecho de las cosas y viceversa. Desde esta perspectiva se puede preguntar: ¿la sensibilidad es el revés de las sensaciones en tanto estas son el derecho de la sensibilidad?

"El derecho sería la esencia de la cosa, con relación al cual el revés, en el que los hilos son invisibles, soporta servilmente" (Levinas, 2002, p. 206). En el arte las cosas poseen una fachada aquí radica el hecho por el cual las cosas además de ser vistas, también son exhibidas. Lo bello que esconde la fachada, constituye para Levinas la esencia, lo frío y el silencio. Pero la fachada también guarda un profundo secreto mágico que se revela: Lo trascendente, el Infinito.

***

No existe en la obra de Dussel ninguna significación próxima a las significaciones "revés" y "derecho". Ambas se refieren a una doble referencia que Levinas cree haber encontrado en la idea de la intencionalidad husserliana. "Revés" y "derecho" son, en *Totalidad e infinito*, tan sutilmente opacas, que a veces hemos pensado que Levinas incluso no habría aprobado ninguna referencia sobre ellas. Pero la exigencia ética indica que la nueva subjetividad, la otra persona, el otro hombre, reclaman para la sensibilidad alterativa una distinción copiosamente diferente de las sensaciones sensibles. Sensibilidad y sensaciones están, de esta manera, trenzadas por la intencionalidad fenomenológica de Husserl y esta noción se anuda a través de las significaciones "revés" y "derecho". El "revés" corresponde a lo que más adelante llamaremos "sensibilidad intencional alterativa", mientras que el "derecho" se refiere a la intencionalidad fenomenológica, es decir, a las sensaciones sensibles.

Desde *La teoría fenomenológica* de *la intuición*, 1930, hasta *Ética e infinito*, 1981, múltiples son las formulaciones que ha hecho Levinas acerca de las definiciones sobre el método fenomenológico intencional de Husserl. El principio de la fenomenología es esencialmente la intencionalidad. En la intencionalidad se regodean las significaciones "el revés" y "el derecho". Este describe su oposición con aquel, en el mismo sentido que la intencionalidad de Husserl entendida como representación, "conciencia de…," se opone a la "intencionalidad otra", intencionalidad de segundo orden de Levinas. El revés indica esa otra intencionalidad distinta del derecho de la representación de la intencionalidad.

La intencionalidad tal como la asume Husserl evoca una relación con el objeto, con lo concreto. Escribe Levinas que: "La representación consiste en la posibilidad de dar cuentas del objeto, como si fuera constituido por un pensamiento, como si fuera *noema*. Y esto devuelve el mundo al momento incondicionado del pensamiento" (2002. P.147). El *noema* es, en la obra de Husserl, el contenido objetivante del pensar. Por lo tanto, la tesis filosófica de la intencionalidad, afirma Levinas, es la representación. Derecho y representación constituyen los axiomas fundamentales de la intencionalidad, en esta emerge una estructura que le da sentido *a priori* a los datos empíricos recibidos por los sentidos. "La representación ocupa así, en la obra de la intencionalidad, el lugar de un acontecimiento privilegiado" (Levinas, 2002, p. 143).

Sin embargo, Levinas en *Totalidad e infinito* indica que "todo saber en tanto que intencionalidad supone ya la idea de lo infinito (p. 50). Es decir, la obra de 1961 describe el esfuerzo de Levinas por presentar una "intencionalidad de tipo totalmente distinto" (2002, p. 50). Esto es lo que indica la significación "el revés".

> La representación está ligada a una «intencionalidad» distinta de aquella a la que intentamos acercarnos en todo este análisis. Y su obra de constitución es sobre todo posible en la reflexión. Hemos analizado la

> representación «desarraigada». El modo en el que la representación está ligada a una intencionalidad «otra», es diferente de aquél en el que el objeto está ligado al sujeto o el sujeto a la historia. La libertad total del Mismo en la representación tiene una condición positiva en lo Otro que no es un representado, sino el Otro. (Levinas, 2002, págs.144-145).

El "desarraigo" al que se refiere la cita anterior es lo colateral de la representación objetivante de la "conciencia de…". Es, por así decirlo, el revés de la representación intencional, apertura hacia otro tipo de intencionalidad que Levinas tiene a bien denominar "intencionalidad otra", recordándonos que no siempre el sujeto está ligado al objeto.

La "intencionalidad otra" no es otra cosa, para Levinas, que la "intencionalidad del gozo", opuesta a la intencionalidad de la representación. La "intencionalidad otra" indica el revés de la representación. Suerte de segundo orden desde donde el sujeto no sólo afirma el mundo, sino que se pone en él, convirtiéndose en la expresión originaria de la subjetividad intencional alterativa a la que nos referiremos en el siguiente capítulo.

Desde la exterioridad, nos dice Levinas, "El cuerpo desnudo e indigente identifica el centro del mundo que percibe, pero, condicionado por su propia representación del mundo, está por eso como arrancado al centro desde el que partía" (2002, p.146). La desnudez del cuerpo, su indigencia, aunque en primer orden señala el retorno a lo mismo, al pensamiento, en un segundo orden significa, en cambio, la representación como vida. Vida que es sostenida por "estas representaciones y que vive de ellas; su indigencia -sus necesidades- afirman «la exterioridad» como no-constituida, antes de toda afirmación" (p.146). El revés recuerda desnudez, indigencia, pero también la inversión hacia otra subjetividad.

1.9. Las sensaciones y la sensibilidad

***

La inversión que nos indica “el derecho” y “el revés” se inscriben en las sensaciones de orden representativo, “conciencia intencional de…” y en la “intencionalidad del gozo”. Decir es la significación de la aproximación al prójimo, en tanto lo dicho, es la tematización, conceptualización y categorización del conocimiento, del pensamiento y de la teoría. Decir es ético, lo dicho es lo ontológico, insiste Levinas. La significación como expresión de la desnudez, pasividad y responsabilidad para con el otro, anuncia la finitud de los sentidos y se presenta como la intencionalidad de la sensibilidad en la que se manifiesta la responsabilidad irrecusable de asumir al Otro, de volvernos su rehén.

En el decir las significaciones son la epifanía del *hay*, no-lugar en el cual las percepciones se desencantan y es también la anterioridad anterior que reina en esta a-narquía. El decir, presenta las significaciones como sensibilidad. En lo dicho, por el contrario, las sensaciones adquieren el sentido que le conocemos y sobre las que haremos referencia en la segunda parte de la presente investigación.

El decir es la ruptura con lo sensible intencional. Se reabsorbe en la responsabilidad irrecusable para con el Otro donde la sensibilidad se vuelve significación, mientras que lo dicho se regodean en la finitud de las percepciones. La sensibilidad como significación es anterior a toda percepción sensible, por lo tanto, la proximidad es la significación de la sensibilidad intencional, mientras que la visión y la audición siempre serán intuición sensible e inteligible. Más tarde, después en el horizonte ontológico, la sensibilidad entrará como sensación y la idea verá la luz. La sensibilidad, a diferencia de las sensaciones, es vulnerabilidad y responsabilidad irrecusable de las significaciones de el “uno-para-el-otro”. En este sentido, la ontología se subordina a ellas porque estas la preceden y son anterior a la esencia.

La sensibilidad es la significación para con el Otro. Es la expresión de los sentimientos más puros del sujeto hipostasiado que podemos recoger a través de la expresión "estar en los zapatos del Otro". El "uno-para-el-otro" no se funda ni en el saber ni en la esencia, lo hace en la diacronía y en la proximidad que las acredita como sensibilidad, significación de la significación, donde la desnudez, la responsabilidad, la pasividad y la vulnerabilidad son irrecusables. ¿Existe acaso mayor sensibilidad que hacerme responsable del otro al haber sido elegido sin elegir mi propia elección libre para con él?

La sensibilidad, como significación, anula la posibilidad de un pre-ver y de un pre-oír. La sensibilidad, significación de la significación, es puro sentimiento y vulnerabilidad anterior a la sensaciones visuales y auditivas. El "uno-para-el-otro" es, sin serlo, la pre-visión y pre-audición del ver y del oír, respectivamente.

La "intencionalidad del gozo" es sensibilidad. Es vida afectiva opuesta a la intencionalidad representativa de la conciencia perceptual de Husserl. Comer, beber, oler, etc., desde la "intencionalidad otra" no se reduce al hecho de satisfacer las sensaciones gustativas, ni olfativas, ni ninguna otra. Hay una saciedad de la necesidad alimenticia que si se quiere es fisiológica, que es en extremo distinta y se encuentra en el "ponerse en el mundo corporalmente". En la intencionalidad como "gozo", "el mundo que constituyo me alimenta y me baña. Es alimento y medio" (Levinas, 2002, p.148). La Exterioridad adquiere otro sentido que hasta ahora no conocíamos, cual es el de convertirse en interior de la misma exterioridad. "Ponerse en el mundo corporalmente" no sólo constituye el telón de fondo de las sensaciones gustativas, olfativas, visuales, auditivas y táctiles, sino que nos alimenta desde que abrimos los ojos. Abrir los ojos es gozar con el espectáculo (Levinas, 2002).

La sensibilidad intencional del gozo está por fuera del orden del pensamiento, pertenece al orden de los sentimientos como contenido de la vida afectiva que pone nervioso al "egoísmo del

Yo". Desde ahora, el color verde de las hojas de los árboles deja de conocerse para ser vivido como cualidad sensible: Me "contentan", dice Levinas. La sensibilidad, inversión de la representación objetivante, significa "estar-contento", no constituye el mundo, sino que en él habitan los objetos que me "contentan". La sensibilidad toca el revés, sin preguntar por el derecho: lo que se produce precisamente en el estar contento" (Levinas, 2002, p.154). La sensibilidad es gozo, no es de ningún modo, representación.

La sensibilidad, en tanto "gozo", es independiente a todo pensamiento porque es distinta y anterior a toda experiencia. Recuerda, Levinas (2002), que "la sensibilidad no es un conocimiento teórico inferior, aunque sea ligado íntimamente a estados afectivos: en su *gnosis* la sensibilidad es gozo, se satisface con el gozo, se contenta" (p.155). La sensibilidad toca al Otro cuando este se anuncia en su misterio, "está más allá del instinto, más acá de la razón" (p.156), pues descansa en el mundo que me alimenta. Es nuestro pedazo de tierra que nos sostiene, es nuestra habitación, nuestra casa, es la limitación del "estar-contento" situada más acá de la distinción de lo finito e infinito.

Sentir es, en consecuencia, el "gozo" de "estar-contento". Las formas de las cosas que se des-ocultan con la luz no tienen rostro, sólo son vistas en el mundo de la percepción. El rostro, en cambio, *significa* mirar e interpelar a través de la sensibilidad de un "ponerse en el mundo corporalmente". Mirar y escuchar no serán más sensaciones propias del conocer, ni del saber, ni de la razón, ahora son significaciones que se viven, se sienten, porque son sensibilidades, son la expresión más humana del "gozo" y del "estar-contento".

***

¿Existe en la obra de Dussel una significación cercana a la intencionalidad del reverso que indique la subjetividad liberadora? Dussel reconoce que la intencionalidad del objeto conduce a la conciencia y esta a la intuición. “Uno de los tipos de la intuición es la categorial” (Dussel, 1979, p. 141). Sin embargo, no deja de ser inquietante que la obra donde “todo comenzó” para Dussel: *Para una destrucción de la historia de la ética,* 1969, apenas si la noción de “intencionalidad”, aparece sólo dos veces, mientras que el apellido Levinas se asoma una sola vez. A primera vista, resulta difícil afirmar que en la obra de Dussel no haya una significación cercana a la sensibilidad intencional del gozo de Levinas.

Tan sólo cuatro años después, en el primer tomo de *Para una ética de la liberación,* vuelve a retomar el tema de la intencionalidad como fundamento de la subjetividad en Husserl. La representación es conciencia del objeto porque “la inten-ción en cuanto "conciencia-de" constituye el correlato de tesis-noema. La intención estimativa no constituye el objeto, pero en cambio da el ser al sentido del objeto, al como el objeto es accedido por el sujeto intencional” (Dussel, 1973b, p.36). Se puede leer a través de la afirmación anterior, sin mucho esfuerzo y sin el finísimo lenguaje significante de Levinas, que el *noema* de Husserl es, además de ser el contenido objetivante del pensar, también constituye “el derecho” como el principio fundamental de la intencionalidad.

Pero Dussel es un agudo crítico de la fenomenología intencional de Husserl. No termina por convencerse que el modo más radical de la subjetividad es la del sujeto frente al objeto donde la “conciencia de” es la mejor de las interpretaciones fenomenológicas. Todo lo contrario. El sujeto, indica Dussel, antes de ser sujeto es hombre, un hombre abierto al mundo, que vive en el mundo; “antes que sujeto el hombre es un ente mundano que puede, como uno de sus modos de ser, tomar la actitud de sujeto ante un objeto. Pero este modo de ser no es originario sino fundado, segundo” (Dussel, 1973a, p.38). “Tomar a cargo al otro”, no se funda tampoco ni en el saber, ni en la esencia, ni en el mundo, sino en el vivir en el mundo. Vivir en el mundo es lo originario, “lo

segundo". ¿Lo originario, en tanto segundo, constituye el revés de la intencionalidad? ¿lo originario es la subjetividad intencional otra?

El originario vivir en el mundo, es en últimas, la subjetividad intencional distinta de la representación intencional de la conciencia de Husserl. Dussel, aunque con una terminología lejana del lenguaje de las significaciones que lo acercan a Levinas, utiliza la categoría "erótica" para describir la nueva intencionalidad subjetiva, que bien podemos llamar *Subjetividad intencional erótica*.

La intencionalidad erótica de Dussel 1973a:

> Comienza por el tacto, por el con-tac to, por la "cosquilla", por la delicadeza y la ternura de caricia, por el ritmo de la respiración, por la intimidad de las mucosas en el beso, en la succión, en el calor, donde la palabra sólo asegura una bipolaridad fática, la aceleración cardíaca, la sensibilidad olfativa, etc." (p. 133).

Esta subjetivad "otra", que nos muestra Dussel, es en tanto otra, una intencionalidad que no se cumple ni en la visión ni en la luz, por lo tanto, no es representación de la "conciencia de…". El contacto, la caricia, etc., son para Dussel, las cosas "que gustamos, que nos producen alegría o pena al respirarlas, mirarlas o alimentándonos de ellas" (1973a, p.134). La comida que calma el hambre, cree Dussel, es la esencia misma de la satisfacción, la energía y la fuerza para vivir la vida. La vida que se vive, va *más allá* de la óptica del ser y del teoricismo inteligente, porque constituye no sólo la sensibilidad pura "sino la posición existencial de la totalidad alterativa de la corporalidad humana" (Dussel, 1973a, p.133).

"***

En el *hay* y en la *Novedad creadora* no sólo surge el anuncio de la finitud de las sensaciones, pues allí se expresan las significaciones de el "uno-para-el-otro" y el "tomar a cargo al otro" bajo la forma de sensibilidades intencionales de segundo orden. Entonces, ¿la sensibilidad nos vuelve ciegos y sordos? ¿a través de la sensibilidad superamos la ceguera y la sordera? ¿la finitud de las sensaciones inicia con la intuición sensible de la visión y de la audición?

La sensibilidad intencional del gozo, así como la sensibilidad intencional erótica, en tanto exposición al Otro, son como un dar-se al Otro o como "arrancarme el pan de la boca" para "dárselo" a aquel que tiene hambre y necesita fuerzas para vivir la vida. La maternidad, significancia del alimento que nos alimenta, indica la responsabilidad para con el Otro. Esta es pues, la manera más sencilla que describen las sensibilidades intencionales que nos proponen nuestros filósofos.

Entonces, mientras que para Levinas esta otra sensibilidad es apercepción y gozo de complacencia de sí mismo con la visitación y recibimiento del Otro, para Dussel es la fuerza necesaria que nos alimenta para vivir la vida y constituye la analéctica de la liberación. ¿El "uno-para-el-otro" y el "tomar a cargo al otro" indican la primacía del hablar y del escuchar en detrimento del ver y del oír? ¿hablar y escuchar indican la apercepción del rostro desnudo del Otro que me habla porque necesita ser escuchado?

La Exterioridad que aquí hemos presentado como no-lugares, no-griegos, como *hay* y *Novedad creadora*, en los sistemas filosóficos de Levinas y de Dussel, no equivale a decir que la "conciencia de…" constituye un sólo estar en el mundo, ni tampoco representa la razón única de la intencionalidad fenomenológica. Por el contario, vivir en el mundo, es decir, "ponerse en el

mundo corporalmente" indica el surgimiento de otras experiencias originarias, como lo son las subjetividades intencionales que inauguran ambos autores.

Este "ponerse en el mundo corporalmente" hace que el cuerpo desnudo e indigente, signifique un vivir la vida en el mundo en el que se produce un retorno mismo, no a la usanza de la *náusea*, sino desde las nuevas subjetividades intencionales. En todo caso, es en estas exterioridades radicales: el *hay* y la *Novedad creadora* donde surgen las "extrañezas" de la humanidad del hombre. Desde estos no-lugares, no-griegos, el Otro proviene con su no-luz propia, pues no brilla a través de las formas de las cosas, sino desde el misterio que revela.

1.10. Hablar y escuchar

***

"Hablar" y "escuchar" son dos significaciones importantes para la *sensibilidad intencional del gozo* de Emmanuel Levinas. En tanto significaciones, ambas adquieren la dualidad del que siente y del que vive, no bajo la forma sincrónica del dualismo cuerpo-alma, sino a través de una animación diacrónica. La animación que provocan es la significancia del "uno-para-el-otro" y anuncia que la responsabilidad por el Otro es la estructura trascendental de la relación ética.

El rostro del Otro, venido de la misteriosa oscuridad, encuentra en la expresión la asimetría ética. En *Ética y espíritu*, 1952, Levinas escribe: "Hablar es, al mismo tiempo que conocer a otro, darse a conocer a él" (2004, p.87). La voz del que habla no es sólo el conocimiento de su existencia, sino que, además, es saludado. Hablar, cree Levinas, no es un hecho nominal, es por el contrario, un hecho de invocación. Invocar al Otro, significa también, convocarlo.

Invocar y convocar son un juego de palabras. Juego que anula la violencia ontológica, porque quien recibe la visitación del Otro, renuncia a su soberanía y dominación para asumir una posición de desigualdad con el que lo visita. Esta posición es una "exposición" desigual frente a aquel del que esperamos una respuesta. No obstante, en esta asimetría: "hablar y escuchar son todo uno, no se suceden" (Levinas, 2004, p.87), con ello, Levinas quiere indicar que, aunque exista asimétricamente una relación entre quien habla y el que escucha, significa que "hablar" también instituye una relación de igualdad y se convierte en un acto verdadero de justicia, porque "incluso cuando se habla a un esclavo, se habla a un igual" (Levinas, 2004, p.87).

Hablar instaura el hecho extraordinario de aceptar que existe un Yo que no es uno mismo (Levinas, 2004). Hablar, en tanto "palabra alada", se dirige al rostro del Otro. Este dirigir indica una "flecha interlocutiva" que sugiere que el rostro es inviolable y, por lo tanto, no se puede matar, lo cual no anula la tentativa de asesinarlo. ¿Dónde radica la tentación de matar? Los ojos desprotegidos expresan lo que Levinas denomina como "la parte más desnuda del cuerpo humano". De tal manera, que en la imposibilidad de matar se instituye la posibilidad de asesinar.

Hablar y escuchar, pertenecen al orden del discurso, del pensamiento, del ser, pero antes de todo esto, corresponden al lenguaje de las significaciones, si se quiere, al orden de sistema de signos *palimpsestos.* Ver un rostro, dice Levinas: "Ya es escuchar: "No matarás". Y escuchar "Justicia social". Y todo cuanto pueda escuchar de Dios, que es invisible, debe haberme venido por la mima y única voz" (2004, p.88). Cuando aparece en el ser el deseo de matar al Otro, pero se abstiene de asesinarlo, emergen en él ciertas "extrañezas éticas" que Levinas (1991) no duda en llamar: *humanidad del hombre*. Este tipo de extrañezas, indican para Levinas la salida del ser, en tanto anuncian el desinterés de uno mismo por uno mismo.

Cuando el rostro nos habla, lo que dice es como un mandamiento, porque el "No matarás" es su primera palabra y ya es una orden. Dice Levinas que "hay en la aparición del rostro, un

mandamiento, como si un amo me hablase. Sin embargo, al mismo tiempo, el rostro del otro está desprotegido; es el pobre por el que yo puedo todo" (1991, p. 83). Por lo tanto, humanamente no puedo rechazar sus órdenes, porque soy responsable de él.

¿Por qué es posible, entonces, el asesinato? La imposibilidad de matar, es para Levinas "puramente moral", porque la visión del rostro no es una experiencia sino "una salida de *uno mismo*" (Levinas, 2004, p.90). Es en el rostro, donde aparece la mirada del infinito y, es en esta mirada, donde fracasa la intención asesina (Levinas, 2004).

El rostro que se vuelve hacia mí, prolonga su desnudez, su pudor y la vergüenza de su cuerpo que siente frío. Este "volverse hacia mí" es la interpelación de su mirada que "suplica y que exige", pero también la de su voz que "habla y grita" para ser escuchado porque tiene hambre y logra obtener sosiego cuando siente que es escuchado (Levinas, 2004). En este intercambio de sentir lo sentido es que la sensibilidad adquiere la intencionalidad que motiva a toda significación anterior a toda anterioridad.

Mirar al que me mira y escuchar al que me escucha sólo es posible en una reflexión anterior, suerte de retorno expresado de la misma forma que la visión se vuelve hacia lo visto. Sin embargo, mirar a quien me mira y escuchar a quien me escucha son significaciones que se recogen en lo que Levinas ha llamado *substitución* que se expresa a través del acusativo "heme aquí".

Levinas piensa la *substitución* del sí mismo al margen del sí consigo mismo en la que el Yo significa, entonces, "heme aquí", que no es más que la responsabilidad para con el Otro que precede a la esencia. Es el sí mismo más acá del reposo, más acá de la esencia, más acá del origen, el Otro en el Mismo, es en últimas, la *"substitución*" de la propia mismidad.

La responsabilidad para con el Otro es una obsesión radical, modo de encarnación que Levinas (1987) presenta como "ser-en-su-piel" o "tener-al-otro-en-su-piel". La *substitución* significa ponerse al revés de la esencia, no un Yo en el Otro, sino el Otro en mí como significación

más significativa de la pasividad más pasiva, cuya expresión será "ponerse en el lugar de los otros". El ser ya no es para sí, sino para todos, entonces, el ser para sí que es conciencia de sí, cede en beneficio de la "responsabilidad para todos, responsabilidad para con los otros" (Levinas, 1987, p.185).

La *substitución* expresa la expresión del "volverse hacia mí" donde la mirada del que mira y su voz que reclama ser escuchada provienen del misterio del Otro. Es en la idea de la *substitución* donde radica lo que Levinas llama "de otro modo que ser", "ser de otro modo" o "más allá de la esencia". El acusativo "heme aquí", epifanía del "tener-al-otro-en-mi-piel", me hace sentir el hambre, el frío, la pobreza y la opresión que siente el Otro.

***

Si existen dos significaciones trascendentales en la Filosofía de la liberación de Enrique Dussel, estas son "hablar" y "escuchar". Ambas están presentes, con un énfasis particular en sus obras escritas entre 1971 y 1980. Desde *Metafísica del sujeto y liberación* pasando por su M*étodo para una filosofía de la liberación* y por los dos primeros tomos de *Para una ética de la liberación latinoamericana* hasta su *Filosofía de la liberación*, escrita en sus primeros años de exilio, hablar y escuchar serán la punta del iceberg del sistema filosófico de Dussel. ¿Por qué?

El tránsito de la ontología a la *liberación* sólo es posible a través de las significaciones "hablar" y "escuchar", pues en ellas radican las expresiones de servicio y justicia, columnas vertebrales de la Filosofía de la liberación. Entonces, dice Dussel, que se trata de un *método*: "que parte desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del otro y que con-fiando en su palabra obra, trabaja, sirve" (1972, p.182).

> Esa palabra, ese tema no puede leerse (no es un «ser-escrito»: texto), ni puede contemplarse o verse (no es un «ser-visto»: idea o luz), sino que se oye en el campo cotidiano de la historia, del trabajo y aun de la batalla de la liberación. El saber-oír es el momento constitutivo del método mismo; es el momento discipular del filosofar; es la condición de posibilidad del saber-interpretar para saber-servir (Dussel, 1972, p.183).

La palabra reveladora escapa a toda comprensión, a toda luz. No es ontológica, porque el ser no comprende lo incomprensible. Un año más tarde, agrega: "Ese pro-yecto liberador, ámbito transontológico de la Totalidad dominadora, es lo más-alto, lo más allá a lo que nos invita y pro-voca la palabra reveladora. Sólo con-fiados en el Otro, apoyados firmemente sobre su palabra" (1973b, p. 169).

La relación ética, relación hombre a hombre en la que se expresa, desde el misterio, el cara a cara, es para Dussel (1994), la palabra que revela lo imprevisible. Es esta "palabra reveladora" la que funda toda vocación filosófica. Con esta afirmación, Dussel no sólo nos indica que es la palabra del Otro la que funda la relación ética, sino que además origina la verdadera vocación filosófica latinoamericana. La palabra del Otro es, entonces también para Dussel, la "palabra primera" que nos ordena servirle. El "servicio" es su mandamiento irrecusable y la responsabilidad humana con quien nos manda.

La palabra del Otro es lenguaje, discurso. Es palabra. Como palabra, se expresa el rostro, lo hace desde el *más allá*. Por lo tanto, el "ser no es ya «lo visto», ahora es «lo oído». Oigo lo que me dice él que es exterior a mi mundo e irrumpe en dicho mundo exigiendo justicia. (Dussel, 1972, p. 172). La palabra del Otro indica que no se trata de un Yo, sino de un Otro que nos interpela con fuerza a través de su gramática vocativa.

¿Qué trae la palabra del Otro? El rostro del Otro se expresa con palabras, proviene de la *Novedad creadora*, lugar no-lugar, por lo tanto, lo que viene con él no puede ser otra cosa que "lo novedoso". Al hablar, el Otro nos invoca, al hacerlo, también nos convoca. Invocar y convocar, más allá de la relación ética indica que el primer paso para "servirle" es escuchar. Es decir, prestar oído a quien nos invoca (Dussel, 1973a; 1973b).

Se necesitan "oídos que sepan oír", recuerda Dussel (1973b). Al oír se obedece. La obediencia es hacer caso al que me habla porque es un mandato al que no puedo renunciar. Nuestro filósofo argentino recurre a la voz hebrea *shamáh*, escuchar, para referirse a la cercana relación que existe entre la receptividad frente a la palabra reveladora y la obediencia que se debe tener con quien nos habla, porque ello constituye "la interpretación provocante del Otro a la justicia" (Dussel, 1973b, p.116). La voz *shamáh* es ambivalente, pues reúne las significaciones hablar y escuchar, pero termina siendo una sola voz, que, aunque anuncia la asimetría de la relación ética, sugiere además el surgimiento de la igualdad y a la vez compulsa también el clamor de justicia.

El rostro del Otro, como primera palabra, es ana-léctico, dice Dussel, porque la filosofía latinoamericana "parte de la revelación del otro y piensa su palabra" (1973b, p.182). Pero, en tanto primera palabra también es analógico. ¿Qué quiere decir Dussel con que la palabra del Otro es analógica? La palabra del Otro que se abre paso entre la grieta que han dejado los signos y los símbolos, tan cercanos a los conceptos, es un gesto que suplica justicia y provoca servicio, por lo tanto, "La palabra analógica es interpretada en nuestro mundo como aquello que viene más allá de nuestro mundo. En el mundo es un ente, como el rostro del Otro que es en verdad la palabra primera en su mismo Decir" (Dussel, 1973b, p.122). Hablar y escuchar, significaciones de la primera palabra, entonces constituyen para Dussel una relación analéctica y analógica. Esta relación es, pues una de las características más significativas de la Filosofía de liberación.

Hablar y escuchar también anuncian, en la alteridad, el ocaso de las sensaciones sensibles. "El Otro habla y su palabra encuentra en mí, no un ojo, sino un oído" (Dussel, 1977b, p.120). El hecho de encontrar un oído y no un ojo es muy revelador, pues lo que nos revela el Otro no tiene criterio ni de veracidad, ni de certeza, sino que es una orden y, por lo tanto, se le obedece y se le acepta. Se le "acepta porque detrás de su palabra se encuentra la realidad misma de alguien" (Dussel, 1977a, p.63). Señala Dussel (1977a), que tener fe en lo que el Otro nos dice es la garantía para una recta justicia y nos obliga a dejarlo todo para servirle al pobre hasta la muerte.

***

En el te*xto del tratado Sabbat*, refiriéndose a la fórmula bíblica "vamos a hacer y vamos a oír", Levinas señala que esta sentencia no puede ser entendida como la praxis opuesta a la teoría, sino que constituye "un modo de conocer sin examinar" (Levinas, 1996, p.78) que sólo puede ser entendida desde la "manera judía de ser", cuya libre elección es anterior a la libertad. De allí proviene la noción de responsabilidad para con el Otro. Entonces, la responsabilidad irrecusable que entraña las significaciones hablar y escuchar está *más allá* de la idea de libertad.

La *substitución* de la que nos habla Levinas nos hace creer que hablar y escuchar se presentan como apercepciones, pero no en el sentido que Leibniz les otorga a estas como la de un estadio superior y anterior a las percepciones sensibles, sino como significación anterior a toda anterioridad. Decir que hablar y escuchar son apercepciones, significa por un lado, entender que estas forman parte de una nueva experiencia original que sólo pueden darse en la oscuridad profunda del *hay* y, por el otro, significa aceptar que estas dos son las significaciones propias de

la exterioridad exterior que Dussel presenta como "praxis liberadora" y en últimas, es la caracteristica de la *Novedad creadora*.

El rostro habla. De ello, no caben dudas. Esta es la manera como significa y adquiere sentido, pues "presentarse al significar es hablar" (Levinas, 2002, p.89). ¿Qué dice el rostro al hablar? Dussel cree, que el testimonio del rostro del Otro, pobre y oprimido, es una de las experiencias más importantes para la filosofía contemporánea latinoamericana, porque "se trata siempre de una palabra que llama, de una voz que interpela desde más allá del orden de la visión, trans-ontológica, pero que es efectiva sólo si hay un oído que sepa oír" (Dussel, 1973b, p.53). Escuchar la voz del Otro significa adquirir lo que Dussel presenta bajo el nombre de "conciencia ética".

La "conciencia ética" es "la *apertura del oído* que nos permite oír al Otro, es posibilidad por el sí-al-Otro o amor-de-justicia" (Dussel, 1973b, p.57). El oír que presenta Dussel no es el oír de la filosofía occidental al que le dedicaremos copiosas líneas en la segunda parte de este trabajo, se inscribe, por el contrario, en la experiencia hebrea *shamáh* que significa primero: *obediencia*; segundo: *escuchar* y finalmente: *liberación*. De tal suerte que cuando Dussel se refiere a "oír-la-voz-del-otro" está señalando la significación del escuchar antes que la del oír tematizado que conduce a la comprensión.

Shamáh indica que el escuchar es la significación que revoca la pretensión absoluta que tiene la *Totalidad* para convertirse en *apertura* de la Exterioridad. Para Dussel (1973b), "se puede oír al que puede hablar reveladamente" (p.58), pues sólo recibe la revelación de la palabra del Otro aquel que puede "tener-al-otro-en-mi-piel" porque: "la exigencia de justicia es proferida por su voz y sólo puede aceptar ese reto el que no teme el riesgo, el que teme dejar de escuchar al Otro, porque el Otro como pobre es el Santo" (1973b, p.58). Hacer del Otro un santo es una idea que

está presente en la obra de Dussel (1973ª; 1973b; 1977a), así como en la de Levinas (1987), cuyo fin es mostrar la importancia de la presencia del Infinito en el rostro del Otro.

"Debemos no ya privilegiar, lo visto sino lo oído" (Dussel, 1975, p.25) y con ello, Dussel no sólo afirma que la existencia de una prelación del ver sobre el oír en la filosofía occidental, a la que la filosofía latinoamericana debe renunciar, sino que indica que la *shamáh* es una de las significaciones más importantes para la Filosofía de la liberación:

> La dialéctica voz-oído-oír, oír-la-voz es muy distinta de [la de] luz-ojo-visto. No se dijo "el que tenga ojos para ver que vea", sino rotundamente: "el que tenga oídos para oír que oiga". ¿Por qué? Porque se trata de otra experiencia del ser, no ya física, no como cosa, ni como relación alma-cosa, sino como relación de alguien con el Otro, totalidad abierta, y sólo en este caso hay que oír la voz del Otro, de un Otro que está más allá de la visión (Dussel, 1975, p.25).

La otra experiencia del ser que anuncia Dussel en la cita anterior sólo es equiparable con la significación de la *substitución* que Levinas presenta como "de otro modo que ser", "ser de otro modo" o "más allá de la esencia". De esta manera, se entiende por qué para Dussel, de la misma manera que para Levinas el Otro es sagrado, porque este se expresa en un silencio sordo y oscuro que debe ser respetado no porque no tengamos nada que decir, sino porque nada sabemos del misterio con el que el Otro se expresa y, por lo tanto, debe ser escuchado.

Por último, la *shamáh* es una de las significaciones más importantes de la filosofía latinoamericana, pues bien podemos referirnos a ella como un "escucha analéctica", suerte de "entrega de sí mismo" como condición esencial de todo aquel que quiera convertirse en un filósofo de la liberación y significación "del uno para el otro" sin regreso a sí mismo. La "escucha analéctica" es una forma de subjetividad extraordinaria equiparable con la noción del sujeto

hipostásico de Levinas, en la que el Yo deja de ser Yo para convertirse en un “Yo rehén del Otro”, en un “Mismo rehén” o en un “responsable rehén”.

2. ESCATOLOGÍA

A-Dios

En el capítulo anterior vimos como Emmanuel Levinas y Enrique Dussel lograron crear dos lugares, no-lugares, no-griegos: el *hay* y la *Novedad creadora*. En ellos, hundieron en el anonimato de la noche oscura, las raíces de las formas y los atributos con los que el ser se deja percibir. Este hecho sólo fue posible, por lo menos en lo que a Levinas se refiere a lo *intencionado,* de esta manera, logró intrigar a la intencionalidad que lo pretendía, como lo escribe en *Trascendencia y altura*, 1962. Intrigar significa aquí "inspirarse" en el hecho extraordinario de una intencionalidad diferente al de la fenomenología de Husserl, una "intencionalidad otra", que nos condujo por el camino de lo que hemos llamado *sensibilidad intencional alterativa*.

Estos dos no-lugares, no-griegos, precipitan un movimiento ético situado en un tiempo anterior y mucho más radical liberando a nuestros filósofos de la dominación de Lo Mismo y de la totalidad del ser, por un lado, y por el otro, del lenguaje ontológico marcadamente heideggeriano que ambos siguen utilizando a regañadientes. Así, de esta manera, crean sus propias gramáticas no ontológicas y pre ontológicas, respectivamente. Es en todo caso el lenguaje de las *significaciones*, inspiradas en lo que Derrida (1989) ha llamado: *Escatología mesiánica*. Por ello, el lenguaje conceptual utilizado aún en el capítulo precedente sigue siendo ligeramente griego e insoslayablemente ontológico, así nuestro intento haya sido el de abandonarlo por completo.

Una *escatología profética* que aparece muy temprano con clara lucidez en E. Levinas en *Ética y espíritu*, 1952, y en E. Dussel en *Pobreza y civilización*, 1962. No es, desde luego, sólo teológica, ni sólo dogmática, ni sólo religiosa, ni sólo sustentada en la autoridad de los textos judíos, sino que, como dice Derrida, está apoyada en la experiencia misma. ¿Qué hay en esta experiencia misma? Lo que hay es, el "paso y salida hacia el otro" (Derrida, 1989, p.6). Entonces, la salida del ser que Sartre anuncia en *La náusea* que tanto inquieta a Levinas y a Dussel, no es más que la

relación con el Otro. ¿El movimiento de la adecuación ontológica del ser consigo mismo se fractura con la inadecuación del Otro en Lo Mismo?

La adecuación del ser, "piedra filosofal de la ontología, es el ser asimilado por sí Mismo, es decir, el ser en sí. Esta es una idea que viene desde los griegos. Pero la inadecuación del ser constituye una "intención otra" y es por lo menos, para Levinas, escatológica. Significa, entonces, un Yo frente a lo "absolutamente Otro", pero no es un Yo que se apodera del Otro, porque este último perdería su alteridad en la medida que se vuelve comprensible, sino un Yo avergonzado de sí, avergonzado de su soberanía. En otras palabras: es un Yo que no puede sustraerse de su responsabilidad irrecusable.

A esta inadecuación en la que el Otro "me pide y me ordena" al punto de hacerme su rehén, Levinas (2001b) la denomina "reconvención de sí". Lo "absolutamente otro" es la "reconvención de sí" y, por lo tanto, indica una tensión nueva en el Yo y "lo hace solidario del Otro de un modo incomparable y único" (Levinas, 2001b, p.99). Reconvenir al ser en sí Mismo sólo es posible a través de la relación ética, movimiento extraordinariamente intencional, "que une al Yo con el Otro" y que Levinas (2001) ha llamado *Idea del infinito*.

2.1. Infinito y a-Dios

***

En la *Lección del 23 de abril de 1976*, impartida en la Sorbona en su último año de docencia regular, Levinas decía que "conocer a Dios es hacer justicia al prójimo" (2005b, p. 237). Prójimo y Dios, acaso *infinito*, son dos significaciones muy emparentadas en la obra de Levinas. En los textos escritos a finales de 1950, agrupados en *Difícil libertad*, nuestro autor se refiere a la relación ética como una relación del Otro con la *infinitud*.

¿Qué es el *infinito?* ¿es el *infinito la inadecuación* intencional del ser? En el texto de 1961, Levinas presenta al Otro con una altura y trascendencia distinta de la que tiene el Yo. Ello lo lleva a creer que el Otro se mueve a través de las significaciones responsabilidad, asimetría y el "otro en mí". Es decir, la relación ética, es en todo caso, como "una curvatura en el espacio" en la que el Otro "es el Altísimo ante quien me siento indigno" (Levinas, 2002, p.37).

La significación *Infinito* que tiene Levinas (1991; 2001b; 2002; 2005b) la ha tomado prestada de la *tercera medicación* de Descartes. En Descartes, dice Levinas (2005b), "la idea de lo infinito consiste en pensar más de lo que uno cree que piensa" (p.255). Pero, aun así la idea de infinito que tiene Descartes no satisface la relación ética de Levinas, porque sigue siendo un saber, una contemplación y un saber teorético. Su relación con el infinito "no es un saber, sino un Deseo" (1991, p.87). Pero la afirmación cartesiana "pensar más de lo que piensa" es como el Deseo, pues para nuestro filósofo, este se alimenta de "sus propias hambres y aumenta con su satisfacción" (p.87). El pensar que piensa y el deseo están involucrados en una estructura paradójica haciendo que en lo infinito se encuentre en un acto finito.

La idea cartesiana de lo infinito indica la maestría con la que Levinas logra *sustituir* a Dios por el Otro. El Otro se presenta con la *altura y trascendencia* que no tiene el Yo, de allí que nos presente "de inmediato como obediencia y sumisión a una altura" (Levinas, 2001b, p. 103). En el *Texto del tratado Yoma* (Levinas, 1996) señala que Dios es "*lo otro* por excelencia, lo otro como tal otro, lo absolutamente otro. […] En cambio, el prójimo, mi hermano, el hombre, infinitamente es un menos otro" (p. 33).

Entre tanto, la significación "a-Dios" nos viene de Levinas porque él es quién nos ha enseñado a pensarla o a pronunciarla de otra manera (Derrida, 1998) y constituye "un pensamiento más profundo y más arcaico que el cogito" (Levinas, 2001a, p.15). Dios, extrañamente, está ausente, pero se revela en el rostro del Otro. La significación "a-Dios", dice Derrida, por lo menos

tiene tres significaciones diferentes: El saludo o la bendición dada a una persona: “buenos días” o “veo que estás ahí”; el saludo o bendición dado al momento de separarse, como un “hasta pronto” y en ocasiones, para despedirse para siempre en caso de muerte. Por último, y así vamos a entenderla de aquí en adelante: “el a-Dios, significa el para Dios o el ante Dios, antes que todo y en toda relación con el Otro, en cualquier otro adiós. De esta manera, toda relación con el otro sería, antes y después de todo un adiós” (Derrida, 1998, p.24).

***

Hasta los críticos más agudos de Levinas no han entendido la *curvatura del espacio intersubjetivo* con la que este termina por sustituir a Dios por el Otro. ¿Logra Enrique Dussel entender esta sustitución? A “golpe de vista” todo parece indicar que el filósofo argentino tampoco entiende esta *curvatura*. En *Método para una filosofía de la liberación,* 1972, afirma que *Totalidad e infinito* “es, una vuelta a Descartes y a su «idea de infinito»” (p.170). Esta vuelta constituye para Dussel un argumento ontológico qué, además de pretender demostrar la existencia de Dios a partir de la idea cartesiana de infinito, constituye, en últimas, el *cogito* de Dios con el que Descartes termina ocupándose del pensamiento inmanente y de las cosas sensibles. Es decir, Descartes cae en la comprensión existencial como ideas que forman parte de la interioridad del cogito. Sabemos que el cogito para Descartes es el punto de partida y de llegada. Por tal razón, “el primer principio o el punto de partida de la filosofía o la ontología de la modernidad será, hasta que agote sus posibilidades en el siglo XX: «Yo pienso»” (Dussel, 1972, p.36). Por ello, señala que “nosotros dejaremos de lado esta «vuelta» y pensaremos el intento de Levinas sin un tal «retorno»” (Dussel, 1972, p.170).

Aunque en la obra de 1972 no aparece ninguna referencia directa a la *curvatura del espacio intersubjetivo* del que nos habla Levinas, ello no quiere decir, ni más faltaba, que la crítica de Dussel a la "vuelta de Descartes" sea infundada, pues a partir de Descartes, el filósofo argentino señala que la modernidad supone una ontología de la totalidad:

> El hombre moderno al negar al otro, absolutamente otro que en este caso sería el Dios del medievo, alteridad ab-soluta, se queda con el ego; y al quedarse en el ego lo más grave no es que se quede sin Dios, sino que se instituya él mismo como totalidad. En el ego cogito cartesiano, aunque hay una «idea de Dios», el hombre se queda solo como un ego solipsista, y ahora en lugar de llamar al ser fysis, se llama a ese ser lo constituido desde, por y en el ego, de tal manera que ya no es una totalidad física sino una totalidad egótica, un sujeto. (Dussel, 1972, p. 265).

En la cita anterior, Dussel crítica el paroxismo con el que la modernidad exacerbó el *ego* cartesiano. El solipsismo cartesiano terminó siendo la negación del Otro. Sin embargo, quizás lo más relevante de esta cita radica en el hecho revelador del reconocimiento de Dussel al Otro como "absolutamente Otro", como alteridad y su vinculación, aunque tenue, con la idea de infinito de Descartes. Con ello, aunque Dussel no se refiera a la *curvatura del espacio intersubjetivo* de Levinas, lo cierto es que sí entiende la sustitución de "Dios por el Otro" que aparece en *Totalidad e infinito*. Ahora, ¿logra entender Dussel la indicación de *altura y trascendencia* que Levinas le otorga al Otro?

Esta sustitución es para Dussel apertura y exposición. Exposición "al Otro absoluto, al Infinito" (1973a, p.64), su voz es la palabra reveladora, plegaria, que llama "desde la desnudez y el desierto se dirige al Otro-Infinito cuya res- puesta es siempre responsabilidad histórica, política,

peda-gógica, erótica...” (p.64). Esta voz es la voz escatológica que llama en el desierto a Moisés. “El Otro, que llama a la instauración del bien común, es siempre llamado y epifanía finita del Infinito y camino de liberación hacia la Libertad sin límites” (Dussel, 1973a, p.64).

En *Filosofía ética de la liberación V,* 1980, Dussel eleva a la condición de “Absolutamente absoluto” esta sustitución del Infinito por el Otro. El “absolutamente absoluto” es una significación que toma prestada de Bartolomé de Las Casas y es el supuesto arqueológico y primer principio, pues este “es aquel que "por su bon- dad y misericordia tuvo por bien elegirme"” (Dussel, 1980, p.55). El Otro, desde la perspectiva de Dussel, es absoluto y santo. Del Absolutamente absoluto, enfatiza, sólo hay signos, señas y huellas.

¿Dónde se revela el Infinito? Dussel cree que se revela en el pobre. Desde allí inspira e interpela enigmáticamente su sin-sentido, su origen radical, a través de la siguiente tripolaridad: el yo-rehén y ob-sesivo; el por el Otro, el pobre; el ante el Otro Infinito (Dussel, 1980). El yo-rehén se expone como testigo del pobre y del infinito; el por el Otro es la significación de la responsabilidad irrecusable por el pobre y el ante el Otro es el origen primero y palabra reveladora. En últimas, la infinitud del Otro, del absolutamente absoluto, indica para Enrique Dussel (1980), la liberación del pobre, origen radical arqueológico y escatológico de la Filosofía de la liberación.

***

En el *Texto del tratado Yoma* Levinas (1996) señala que Dios es “lo otro como tal otro, lo absolutamente otro. […] En cambio, el prójimo, mi hermano, el hombre, infinitamente menos otro que lo absolutamente otro, es, en cierto sentido, más otro que Dios” (p.33). Dussel, por su lado, afirma en esta misma dirección que “el otro, un hombre, es la epifanía del otro divino, Dios creador” (1979, p.181).

Entonces, lo que Levinas presenta como "Lo Otro" no es otra cosa que "el otro absolutamente absoluto" al que se refiere Dussel en *Filosofía ética de la liberación*. Sin embargo, para algunos estudiosos de la obra de Levinas lo Infinito va más allá de lo expuesto por Descartes en su *tercera meditación*. La relación entre la *res cogitans* y la infinitud del Dios cartesianas son el recurso que utiliza Levinas para sustituir a Dios por el Otro.

Por lo tanto, en este trabajo entenderemos la significación "Dios" como una de las significaciones más significativas de nuestro lenguaje, no ontológico y pre-ontológico, por encima incluso de su existencia o de su no-existencia. Así, de esta manera, el "*To be, or not to be: that is the question*" de Shakespeare en los sistemas filosóficos de Levinas y de Dussel, por lo menos, no tiene ninguna posibilidad. No la tiene porque en sus lugares, no-lugares, no-griegos, el *hay* y la *Novedad creadora*, respectivamente, las formas y los atributos con los que el ser se deja percibir se hunden en el anonimato de la noche. La cuestión ahora es "Dios".

El "a-dios", en tanto relación con el Otro, lo es también, por consiguiente, una relación con el prójimo. Es una relación contingente, dice Levinas (2005a), "porque es el primero que llega" (p.163), también es una relación de "proximidad" porque constituye una responsabilidad hacia los otros que se convierte en obsesión (Levinas, 1974; 1987; 2005a; Dussel, 1980; 2012). "El otro me asedia" (Levinas, 2005a, p.163). Esta extraña responsabilidad sólo tiene sentido a partir de eso que llamamos Dios. Dios, en tanto significación, tiene sentido en la relación ética con los otros y sólo a través de esta puede "manifestarse". Una relación ética de responsabilidad irrecusable que Dussel denomina ethos de la liberación (1975; 1980; 1973a; 1977a) y es, en todo caso, un ethos diferente y contradictorio al ethos de la Totalidad. En esta relación ética el "servicio" y el "ágape" son las significaciones más significativas de amor por el prójimo, por el pobre y por el oprimido, etc. Desde aquí se entiende que lo que es ofensa a Dios es una trasgresión ritual que indica una ofensa al

prójimo, lo que en últimas "me destruiría más profundamente que la ofensa hecha al otro" (Levinas, 1996, p.34).

Mi relación con Dios, también constituye la significación de la "idea-de-lo-Infinito-en-mí". Es una relación que me viene, me vulnera y me coloca en extrema desigualdad con lo que me está viniendo. Esa es mi responsabilidad con el prójimo. Es un mandato que me viene del rostro, de un extraño misterio (Levinas, 2001).

2.2 *Huella y ausencia*

***

La ausencia que se expresa en el rostro se manifiesta a través de lo que Levinas llama huella, difiere profundamente de aquello que Carlo Ginzburg (1989), reconoce como *paradigma indiciario*. Es decir, la significación huella que posee Levinas, no está en la impronta de un animal nunca visto al que el cazador sigue irrevocablemente hasta cazarlo días después. Tampoco se halla en las pistas que el criminal ha dejado inadvertidamente sobre la escena de su crimen o en el cuerpo lacerado del paciente al que el cirujano le ha extirpado un tumor maligno. Por el contrario, es sobre la impronta difusa e imperceptible que la ventisca de la noche anterior logró deshacer, sobre la pista cuidadosamente borrada por el criminal meticuloso para ocultar su crimen o sobre el indicio de la presencia no maligna del tumor extirpado donde aparece la huella de la ausencia.

La huella y lo ausente son significaciones de una grande importancia en la obra de E. Levinas, pues describe la relación paradójica entre el Infinito y lo finito sin que el primero pierda su "apercepción" y su trascendentalidad. Este tipo de apercepción que se dibuja en la relación ética, Levinas le llama "illeidad", acaso "eleidad", se encuentra *más allá* de la invisibilidad de Dios (Levinas, 1991). Levinas no entiende esta condición de invisibilidad que subyace en la idea de Dios

como aquello que es invisible a los sentidos, sino como la significación que no se puede tematizar . La eleidad, es decir, nuestra relación con el Infinito, que nos propone Levinas no constituye ningún develamiento, ni ninguna manifestación, porque Dios no se da a ver.

La eleidad es algo que está sin estarlo. La eleidad, en tanto tercera persona, se escapa de la ontología, porque es todo lo Infinito y la enormidad del Absolutamente Otro que ya no está en el rostro del Otro, porque se ha retirado de toda revelación. Por lo tanto, "la eleidad es el origen de la alteridad" (Levinas, 1974, p.82). Es, en todo caso, "la suprema presencia del rostro es inseparable de esta suprema e irreversible ausencia" (Levinas, 1974, p.76). El rostro al expresarse manifiesta la ausencia de la tercera persona, elleidad, que se ha retirado. La huella, consiste, entonces, en significar sin hacer aparecer, en dado caso, no es fenomenología ni de la imagen, ni de la comprensión, porque aparecer le es definitivamente muy extraño.

La eleidad no aparece, porque al hacerlo se vuelve visible a los sentidos. Es decir, se volvería comprensión y manifestación. De allí, su ausencia. Esto no anula la huella que ha dejado como significación de su presencia. Levinas (1991) indica que esta presencia proviene de un pasado que está más allá de nuestros recuerdos, procede, en consecuencia, de un principio que no tiene comienzo. La huella y la ausencia, como significaciones de la eleidad, se expresan y significan en el rostro del Otro, señalan el *más acá* de toda anterioridad anterior y, en todo caso, indican el origen no-griego de la alteridad.

***

La ética se orienta, como dice Derrida, "hacia la anterioridad absoluta del rostro del otro" (1998, p.14). En este antes y *más allá* de la ontología es donde el rostro y el Otro son las mejores de las epifanías, pero no serán las únicas. La epifanía del rostro, no oculta, ni des-oculta la *physis*,

dado que lo que se oculta y des-oculta es del interés de la fenomenología, sino que expresa la desnudez del rostro. En el campo de las revelaciones todo lo que estas manifiestan también son revelaciones, por lo tanto, lo expresado por ellas no puede llevarnos a la pregunta por lo que dice el rostro del Otro, porque sería como caer en la fe ciega del *λόγος*. La pregunta ahora será por lo que significa, por lo que expresa el rostro arrugado, por lo que manifiesta su desnudez y por lo que anuncia la mirada del Otro.

Es la anterioridad absoluta a la que se refiere Derrida, el origen radical donde surge la *Novedad creadora*. Constituye el "desde dónde" analéctico que no puede ser otro para Enrique Dussel (1980) que América Latina, acaso ese origen mítico que los mayas le llamaron "Quiché". Este "desde donde" indica para Dussel el *más allá* del ser. Desde este lugar, no-lugar, no-griego, Dussel cree que la huella no es otra cosa que el "otro Absolutamente absoluto".

El absolutamente absoluto es "un *más allá* de la pro-vocación inicial que no es ni ente ni mundo, ni exterioridad finita, sino que lo que hay es «huellas de su Ausencia». …Las huellas, entonces, *son* en el mundo [,] el testimonio de la ausencia del otro" (Dussel, 1890, p.92). El Infinito, entonces, según Dussel, se revela por sus huellas. De tal suerte que las significaciones que nombran este apartado encuentran proximidad con la significancia de eleidad levinasiana. No es para menos. En el rostro del pobre, del oprimido, del negro, del indio, etc., se expresa lo ausente, aquello qué, aunque está presente, no se deja ver porque pertenece a un pasado pre-ontológico. La huella y la ausencia, entendidas como provocación inicial del Infinito, nos ordena "sacar la cara" por el Otro (Dussel, 1980).

***

Huella y ausencia son dos significaciones muy significativas para entender la indicación no-ontológica de lo Infinito presentes en las obras de Emmanuel Levinas (1974; 1987; 2002; 1998;

2005b) y de Enrique Dussel (1973a; 1973b; 1977a). El Infinito, en tanto *elleidad*, nos viene de un más acá, en consecuencia, también proviene del "desde-donde" analéctico cuyo origen radical sólo es posible en el *hay* y en la *Novedad* creadora. Allí, se expresan no como signos, ni como símbolos, sino como rostro. Sin embargo, para nuestros filósofos, lo que se expresa ya está ausente ¿cómo puede haber expresión de algo que ya no está? ¿cómo sentir la presencia de algo ausente?

La significación más acá, corolario del *más allá*, desde donde viene el rostro del Otro, es la significación de la huella. Por ello, mientras que en la sentencia sartreana: "el otro es el infierno", yace implícito la idea que el Otro es un agujero en el mundo que procede del Absolutamente Ausente, pero Sartre no revela la procedencia de este. La crítica que Levinas y Dussel le hacen a la "improcedencia" de Sartre radica en el hecho qué, para nuestros filósofos, lo ausente es absolutamente caduco, inmemorial y sin pasado. Procede, muy a diferencia de Sartre, desde un *más acá* y desde un *más allá* analéctico. Este *"más"* de donde viene el rostro se escribe en "tercera persona". Es un Él. A este él, Levinas profundo conocedor de la lengua y del lenguaje, lo convierte en "eleidad", sobre la cual dice: "la illeidad ──neologismo formado a partir de *él* (*il*) o *ille*── indica un modo de concebirme sin entrar en «*conjunción conmigo*»" (1987. p. 57).

La huella, como significación, es un aproximarse al Otro. La huella, nos recuerda Levinas, es trascendencia, "es la presencia del que hablando propiamente no ha estado jamás aquí" (Levinas, 1974, p.88). La eleidad es una huella que "luce como rostro del prójimo en la ambigüedad de un aquel *ante quien* y de aquel *de quien* respondo" (Levinas, 1987, p.56) En ello, radica el hecho de que la significación precede a la esencia. Es decir, el lenguaje es anterior al ser.

La trascendencia de la eleidad es huella porque connota lo que excede, no es signo porque no se agota en el significado de este. Lo que excede es, precisamente, la ausencia de la presencia. "La significación de la huella consiste en significar sin hacer aparecer" (Levinas, 1998, p.69). ¿Cómo se vive la sensibilidad ética en esta significación que significa sin aparecer? El Otro en la

filosofía de Levinas, es el débil, el huérfano, la viuda y el extranjero, ante ellos "yo soy el rico y el poderoso" (Levinas, 1993, p.127).

El Otro, tanto en Levinas como en Dussel, es la relación de lo finito con el Infinito, pero en la que este último ya ha partido. En ambos sistemas filosóficos el Otro y lo Infinito son las dos cosas al mismo tiempo. Por lo tanto, cuando decimos el Otro, nos estamos refiriendo a la relación ética con el otro hombre y con Dios, lo que aquí hemos denotado como "a-Dios". En esta relación, Dios no está enunciado, no es ni categoría ni tema puesto que está *más allá* de la conciencia y del tiempo presente. Por lo tanto, "la illeidad de lo más-allá-del-ser es el hecho de que su venida hacía mí es un punto de partida que permite realizar un movimiento hacia el prójimo" (Levinas, 1987, p.57). La palabra Dios, nos enseña Levinas (1996), "expresa la noción religiosamente más clara y filosóficamente más oscura" (p.60).

Sentir la significación "a-Dios" significa vivir la relación con el otro hombre y con la eleidad, aunque esta se encuentre ausente. La tercera persona, aunque ausente, se vive y se siente en el rostro del huérfano y del pobre, del extranjero y del oprimido, de la viuda y del negro y del indio. En otras palabras, la eleidad sería para Dussel: "el pobre donde *se revela* el Infinito" (Dussel, 1980, 28). Es una sensibilidad que desborda las sensaciones de los sentidos porque es anterior a ellos. Por lo tanto, es una relación ética que a su vez es "trascendente hasta la ausencia".

Sin embargo, Dios no es tan sólo para los sistemas filosóficos de Levinas y de Dussel, el primer Otro, también es distinto del otro hombre, es decir, del prójimo. Es, por así decirlo, un Otro de otra manera diferente de cualquier prójimo y trascendente hasta la ausencia (Levinas, 2005b). La significación "a-Dios" no parte del sujeto hacia el Otro, es decir, desde mi libertad, sino que viene hacia mí de forma asimétrica. Es una relación desigual, rompe con la simetría, qué, en últimas, coloca "en cuestión la subjetividad cartesiana del "ergo cogito" y la reemplaza por una pasividad más pasiva que la pasividad" (Levinas, 1987; 2002).

2.3 Responsabilidad y pasividad

***

La sensibilidad, como intencionalidad que desborda los sentidos, tenemos que buscarla no en el sentir, ni en el vivir la sensibilidad *per se*, sino en la "responsabilidad" como significación. ¿Qué indicación señala la responsabilidad como significación? La responsabilidad en tanto significación es una forma de libertad que nos viene de la no-libertad de la misma forma que le viene la donación de la Ley a los judíos. Se expresa a través de las sentencias "La Torá o la muerte". Toda intencionalidad carga sobre sus espaldas la intención de algo, es la voluntad convertida en intención. La sensibilidad intencional no puede ser la excepción, pues hace de la responsabilidad algo irrecusable de la que no podemos ni apostatar ni renunciar ¿qué relación subsiste entre la responsabilidad irrecusable y la significación a-Dios? ¿por qué la responsabilidad es la obsesión por el otro al punto de convertirnos en sus rehenes? ¿esta responsabilidad irrecusable no es acaso una desigualdad consigo mismo?

Es precisamente en la relación con el Otro, relación original por demás, donde hay que auscultar para entender lo que Levinas comprende como responsabilidad irrecusable. En *Difícil libertad*, por ejemplo, aparece una conferencia de suya de 1957 titulada *Una religión para adultos*, en ella, nuestro filósofo indica que en la relación ética se siente la presencia de Dios a través de la relación con el hombre. Esta relación, aparece en el judaísmo de manera excepcional, pues "el contacto con un ser exterior, en lugar de comprometer la soberanía humana, la instituye y la inviste (Levinas, 2005b, p. 97).

La relación ética levinasiana, además de ser una relación del hombre con Dios, también expresa el espíritu de la justicia social que yace en la Biblia judía. De allí radica el hecho qué para

los profetas y para Moisés no les interese la inmortalidad del alma tal como la entendían los griegos, sino que su preocupación se centra en el pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero (Levinas, 2005b). Esta es, pues la idea que Levinas desarrolla en *Totalidad e infinito* a la que se refiere como "la apertura en un movimiento que, de inmediato, es responsabilidad por el prójimo, en vez de asirse a cierto «contenido» de conocimiento" (2002, p.9).

"La responsabilidad es la existencia obligada", dice Levinas (2002). El miedo a la muerte, es siempre desconocido. El miedo a la muerte, siempre futura, es reemplazado por la responsabilidad irrecusable, en tanto es un despojamiento de la libertad propia en detrimento de uno mismo. Esta responsabilidad no constituye ninguna abstracción, sino que indica un don del que no se puede apostatar así se quiera renunciar a él. Si la muerte implica aceptar un poder-no-poder sobre ella, la responsabilidad se convierte en el asedio sofocante del Otro al punto de convertirnos en sus rehenes.

La responsabilidad engendra la relación intersubjetiva levinasiana, suerte de pasividad más pasiva que la misma pasividad y constituye, en palabras de Levinas, "la estructura, esencial, primera, fundamental, de la subjetividad" (1991, p.89). Es pasiva, precisamente porque este tipo de responsabilidad ética no es simétrica. Todo lo contrario, es asimétrica. No existe reciprocidad alguna cuando nos convertimos en sujeción de los demás, es un mandado, una orden que recibimos en el momento en el Otro nos mira (Levinas, 1991). La responsabilidad indica pedir y ordenar, "su significación es una orden significada" (Levinas, 1991, p.92). La intersubjetividad ética que nos propone Levinas se resume en el acusativo "Heme aquí" señalando nuestra condición de rehenes pasivos.

***

¿Qué tiene que decir Enrique Dussel sobre la responsabilidad ética? La responsabilidad también entraña para Dussel una relación extraordinaria que ya se puede sentir en *Pobreza y civilización*, aquel pequeño texto de 1962, publicado en París. En él, entiende Dussel, que la libertad judía compulsa una relación que no es ni ontológica ni griega, pues indica el impulso opcional por el pobre del que los profetas y el mismo Moisés ya nos han hablado. El tono mesiánico y profético con el que Dussel escribe esta pequeña obra da cuenta que es la pobreza la condición auténtica de la forma de ser judía y su "fuente existencial" (1962), pero sólo en el *Humanismo semita* es donde se refiere a la responsabilidad como "servilismo y pasividad en la evolución de la vida" (Dussel, 1969, p.161).

Las dos referencias anteriores son necesarias sólo para precisar y reiterar que las significaciones: responsabilidad y pasividad, si bien son de origen judío, estas aparecen muy temprano en la obra de Dussel, incluso, antes de la lectura de *Totalidad e infinito* y le servirán, entre 1969 y 1975, eso sí con una determinación inusitada, para fundamentar la ética y la Filosofía de la liberación. De esta manera, en *Método para una filosofía de la liberación*, 1972, aparece la primera referencia a la responsabilidad irrecusable por el Otro a la que se refiere Levinas en *Totalidad e infinito* y en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia.*

La responsabilidad es para Dussel también una significación anterior a toda forma de libertad, pues empieza en el "hacerme cargo" del Otro. Esta responsabilidad "no viene de responder a sino responder por-ante" (Dussel, 1973a, p. 46). Es en esta responsabilidad, anterior a la libertad, desde donde emerge la praxis auténtica de la liberación, que no es otra cosa que el origen de "nuestra esencia misteriosa que nos lanza a nuestro ser y nos abandona en el mundo a nuestra libre determinación" (Dussel, 1973a, p. 95). La responsabilidad es el fundamento de la no-libertad

(Dussel, 1973b) y se expresa en la apertura al Otro absoluto, que, a su vez, es la voz que clama desde el desierto. Ante esta plegaria, indica Dussel (1973b), no tenemos otra respuesta que la responsabilidad histórica, política, pedagógica y erótica.

¿Qué formas asume la responsabilidad ética en la *praxis* latinoamericana? La significación "tomar a cargo" indica hacerse responsable de una persona, por lo tanto, significa hacerse cargo del pobre que se encuentra en la exterioridad del sistema (Dussel, 1977a). La proximidad al Otro, señala Dussel, es la raíz de la praxis y de la responsabilidad por él. La significancia de la anterioridad anterior a toda anterioridad le sirve a Dussel (1977a) para afirmar que anterior al mundo está el pueblo y la responsabilidad por el más débil.

Sin embargo, la liberación concreta como responsabilidad absoluta por el Otro sólo es posible desde el nivel religioso que es de donde proviene la irrecusabilidad por el Otro. Sobre la responsabilidad por el oprimido como punto de partida de la praxis de la liberación, Dussel afirma:

> La relación o religación absoluta indica justamente el nivel práctico religioso. En concreto, sin embargo, hemos mostrado cómo lo religioso propiamente tal se da en la responsabilidad del oprimido, en tomarlo a cargo. Ese "tomar a cargo" del oprimido -que es ateísmo práctico del sistema y materialismo del servicio de darle de comer- es el punto de partida de la praxis de liberación radical o arqueológica (meta-física), que en con-creto es el arranque de toda praxis de liberación erótica, pedagógica o política. (1980, p. 91).

En América, Bartolomé de las Casas acaso si fue el primero que escuchó las plegarias de aquellas universas gentes que llamaban indias y se hizo responsable de ellas liberando a muchos de la violenta muerte (Dussel, 1980). Para que la responsabilidad sea responsabilidad ética requiere

ser irrecusable y convertirnos en rehenes de los Otros. ¿Es, entonces, Bartolomé de las Casas el primer filósofo de la liberación?

***

La responsabilidad alterativa, dice Levinas (1998), pone en tela de juicio el "para mí" y el mí "en sí". Así es. El asedio del Otro nos toma como rehén y esta es, precisamente, la condición incondicional, que nos hace obsesivamente responsables del Otro. Dussel, por su lado, cree encontrar en *La cláusula del testamento* que escribió Fray Bartolomé de las Casas, *el apóstol de los indios*, en el ocaso de su vida, el testimonio más cercano y el primer atisbo en América Latina de esta responsabilidad anterior a toda libertad. La voz rehén del Otro de Bartolomé de las Casas afirma:

> …Por la bondad y misericordia de Dios que tuvo por bien de elegirme por su ministro sin yo se lo merecer, para procurar y volver por aquellos universos gentes de las que llamamos Indias, poseedores y propietarios de aquellos reinos y tierras, sobre los agravios, males y daños nunca otros tales vistos ni oídos, que de nosotros los españoles han recibido contra toda razón e justicia, y por reducillos a su libertad prístina de que han sido despojados injustamente, y por librallos de la violenta muerte que todavía padecen, y perecen, como han perecido e despoblándose por esta causa muchos millares de leguas de tierra, muchos dellos en mi presencia (De las Casas, 2010, p.3).

La responsabilidad ética de Bartolomé de las Casas por "aquellos universos gentes de las que llamamos Indias", constituye para Dussel el significar del significar, es decir, el "tomar a cargo al otro" que no es otra cosa que el "uno para el otro" de Levinas. En ambos casos, este significar

es huella de la sensibilidad del que vive y siente la significación a-Dios. El *Testamento* de Bartolomé de las Casas es el testimonio del que vivió, sintió y sufrió los vejámenes, y "agravios, males y daños nunca otros tales vistos ni oídos, que de nosotros los españoles han recibido contra toda razón e justicia".

En el ocaso de su vida el fraile dominico sufre el dolor de los que sufren la violenta muerte, padece el dolor de los que "padecen y aún perecen". El significar a-Dios, relación con Dios y con el otro hombre, es una manera de comprender otro tipo de libertad que le *viene* a Bartolomé de las Casas de la misma forma que les *viene* la Torá a los judíos. No es una opción que, ni De las Casas ni los judíos, puedan elegir más que después de recibir la responsabilidad por el Otro o la Ley mosaica, respectivamente.

La donación de la Ley es la responsabilidad que tienen los judíos de aceptarla antes de asumirla. No es algo difícil de entender: La donación de la Ley transformó en el Sinaí a un puñado de esclavos en un pueblo libre, por consiguiente, la Ley exterior, *mandamientos*, es la heteronomía que explica porque la experiencia hebrea encuentra la libertad en la no-libertad. De este modo, la sentencia sartreana que convierte a los otros en el infierno, supera su negatividad porque es, precisamente, la responsabilidad por el Otro, la que nos hace libres. Libres, pero de otra manera.

La responsabilidad que nos viene con la significación a-Dios es una "difícil libertad" qué, por un lado, denota el modo de ser judío y por el otro, manifiesta la proximidad obsesiva que hace a Bartolomé de las Casas rehén y prisionero de los "indios". Este significar también nos aleja, por demás, de la idea del Infinito cartesiano, así como también de la muerte de Dios. Entonces ¿qué Dios es el que ha muerto?

La responsabilidad de Bartolomé es irrecusable, no puede huir ni sacar el cuerpo, señala Dussel (1980). Esta libertad que proviene de la no-libertad es anterior a toda conciencia subjetiva, pasividad más pasiva que toda pasividad que se me impone con la sola visitación del rostro del

Otro. Es pasividad absoluta, "res-ponsabilidad pro-curante" que procura por el pobre o el oprimido, significa exponerse por la condición humana de aquellos que también son de carne y sangre (Dussel, 1980). La responsabilidad como exposición es una forma de desigualdad consigo mismo, en la medida en que quien es convocado irrecusablemente se expone a la persecución "es más, la res-ponsabilidad por el Otro incluye siempre la tensión persecutoria" (Dussel, 1980, p. 92).

La responsabilidad que nos viene con el significar a-Dios, "significa sufrir por los demás sufriendo por los demás" (Levinas, 2005, p.215). Por ello, el *testamento* de Bartolomé de las Casas, en consecuencia, se yergue como el testimonio más representativo de América Latina de la responsabilidad alterativa, en tanto que la sentencia "Torá o muerte", nos llega de otro modo para comprender la difícil libertad que implica ser judío. Levinas (1998), agrega que esta responsabilidad es substitución, suerte de sensibilidad que no es otra cosa que "una vulnerabilidad que se plasma como el otro en mí" (p. 215). En la *substitución* "el-otro-en-mí" siempre hay una derrota que se vive y se siente a través de «una desigualdad consigo mismo [,] en la sensibilidad que sufre por encima de su capacidad de sufrir" (p.215).

A-Dios es la apertura a un movimiento contrario a la intencionalidad fenoménica de Husserl, es, por el contrario, exposición a los otros de carne y sangre que nos vienen del *más allá* a través de una tensión externa ejercida por el mandato anterior y viril del otro sobre mí. Es, ante todo, anterior a toda anterioridad al fetichismo de la Totalidad y anterior al antifetichismo que anuncia la Filosofía de la liberación, porque la significación a-Dios es la exterioridad misma.

La fenomenología ha encontrado sentido a lo que no es cognoscible. "Todo sentimiento es el sentimiento de algo sentido. La intencionalidad significa, pues un «fuera de sí»" (Levinas, 2005b, p.223), sin necesidad de perder su carácter cognoscitivo. Sentirse siempre extraño, sin techo ni abrigo, hablando una lengua que los demás no entienden porque el extranjero soy yo; vivir la angustia del desamparo, del "no saber qué hacer" que vive la viuda y sufrir el abandono, el

hambre y el frío que sufre el huérfano sólo se puede vivir, sentir y sufrir, viviendo, sintiendo y sufriendo con ellos.

La sensibilidad del que vive, siente y sufre, es la responsabilidad extraordinaria del que flota por encima de las aguas de la ontología. Allí las sensaciones sensibles no tienen nada que hacer ante el rostro de ébano del esclavo africano, ni ante el rostro aceitunado del hindú, ni ante el rostro amarillo del chino. La sensibilidad intencional, sentimiento de lo que sienten los viejos indios de los Andes y sufrimiento de lo que sufren los pobres y oprimidos de América Latina, sólo es posible sufrirla antes de todo lo visible y de todo lo audible a través de una relación ética, anterior a toda anterioridad, que aquí hemos presentado como a-Dios.

Aquello que denominamos Dios, dice Levinas (2005b), sólo puede tener sentido a partir de la responsabilidad extraordinaria hacia los otros. La palabra Dios, el nombre de Dios, adquiere sentido a partir de las relaciones humanas con lo extraordinariamente exterior, es decir, a través de la significación a-Dios de la que Bartolomé de las Casas sólo es un testimonio.

2.4 Heme aquí y la gloria del Infinito

***

La responsabilidad ante el Otro es un requerimiento. Lo que requiere es una exigencia y tiene el subrayado de extrema urgencia. Como mandato anterior, expresión del Otro sobre mí, sugiere una obediencia anterior a la palabra y a la escucha, que solo puede tener sentido a través del acusativo “heme aquí” porque ello implica una exposición al Otro. Sobre este particular, Levinas (2005b) dice:

> Estamos expuestos al otro sin ninguna escapatoria. Una exposición sin reserva o «la mejilla lista para recibir el golpe», donde se presenta la primera mejilla, en un gesto que designa al justo. …Al contario que Giges que ve sin ser visto, aquí yo soy visto sin ver (págs. 234-235).

Exponerse no sólo significa, para Levinas, "heme aquí", vulnerabilidad y desigualdad consigo mismo, expuestas bajo la fórmula: "la mejilla lista para recibir el golpe". También significa un "yo soy visto sin poder ver", lo cual me hace más vulnerable ante el Otro que me aborda y me ordena mediante la responsabilidad ética que he aceptado sin aceptarla.

"El Infinito no es la excepción a la esencia y, no obstante, me concierne y me aborda y me ordena a través de mi propia voz" (Levinas, 2005b, p. 235). Este exceso de orden y de exigencia que me impone el Otro, en el que soy más pasivo que la misma pasividad (lo que hemos llamado responsabilidad ética), es el testimonio por medio del cual se manifiesta la *gloria de Dios*. El Infinito, ocurre en el Decir, por lo tanto, es la primera palabra, que luego entrará a la ontología como lo Dicho, a través de un sistema de palabras que construirán las categorías, conceptos y teorías, etc., propias del sistema de la Totalidad ontológica. La glorificación del Infinito, cree Levinas (2005b), sólo es posible bajo la significación a-Dios, en cuyo caso, debe existir una obediencia anterior a todo entendimiento y anterior a cualquier orden escuchada.

Resulta, por lo menos, paradójico que la ética levinasiana sea una relación del Infinito con lo finito sin que aquel se desmienta en esta relación (Levinas, 1991), pero es gracias a esta correlación, donde podemos entender la significación "heme aquí". Este "heme aquí", dice Hilary Putman en la introducción que realiza en *Difícil libertad*, no es otra cosa que el acto del habla de "presentarme a mí mismo, de ponerme a disposición del otro" (Levinas, 2005a). "Heme aquí", constituye un dar-se al Otro, al punto de terminar sustituidos por este Otro. Sólo así se vive la responsabilidad por el Otro. Es una condición difícil que Levinas no tarda en llamar *incondición*

rehén. La sensibilidad intencional ética, significa vivir y sentir la *indcondición* rehén, lo cual quiere decir, en otras palabras, "responder hasta expiar por los otros" (Levinas, 1991, p. 94).

Esta *incondición* es lo que Levinas llama psiquismo humano, pues en ella, el ser termina deshaciéndose en "su condición de ser: el des-interés" (1991, p.94). La relación ética es una relación original porque el desinterés en el que se deshace el ser, desdeña por sí mismo la simetría y, acepta la asimetría con relación al Otro, que se impone y me vuelve su rehén. ¿Dónde radica la gloria del Infinito?

La gloria al Infinito yace en la misma relación ética. Levinas enfatiza en que rostro significa Infinito. Esta idea no puede ser un develamiento, ni ninguna manifestación, porque "lo propio de la relación con el Infinito consiste en que no es develamiento" (Levinas, 1991, p.98). El Infinito no es visible a los sentidos porque no constituye ningún dato tematizarle, por el contrario, Dios entra en el lenguaje a través de la significación "heme aquí", pero sin darse a ver (Levinas, 1991). De tal suerte, que cuando decimos: "Heme aquí", aquí estoy, estamos dando testimonio de la gloria de Dios, pero este sigue sin representarse y sin ser percibido, "por este testimonio, la misma gloria del Infinito se glorifica" (Levinas, 1991, p. 99).

***

No existe en la obra de Enrique Dussel, escrita entre 1969-1975, significaciones asimétricas y de una vulnerabilidad irrecusable como las de "heme aquí" y la gloria del Infinito. Sin embargo, aunque después de 1975 Dussel emprende otros desarrollos filosóficos, pues como él mismo dice: "Levinas no pudo responder a nuestras esperanzas" (Dussel, 1993, p.43). No es para menos, Levinas le había mostrado el camino de la "irrupción del Otro" a Dussel, pero no pudo contener la fuerza que lo arrastraba hacia la construcción de una política, erótica, pedagógica, etc., y,

además, condujo al filósofo argentino no sólo a cuestionar la Totalidad vigente, sino a construir una *nueva Totalidad*. El mismo Dussel, refiriéndose al particular, dice: "Esta puesta en cuestión crítico-práctica y la construcción de una nueva Totalidad, era, exactamente, la cuestión de la "liberación". En ello Levinas no podía ayudarnos" (Dussel, 1993, p.43).

"Heme aquí" y la gloria del Infinito aparecen tardíamente en *Filosofía ética latinoamericana*, 1980, obra escrita en el exilio. Ello demuestra que, a pesar de éste "no podía ayudarnos", Dussel no renuncia a la lectura de la obra de Levinas. No significa, tampoco una vuelta a Levinas, sino la inagotable presencia del pensamiento levinasiano en la obra del filósofo argentino.

Para Dussel la responsabilidad significa también, responder por alguien. Esta indica, por demás, un "tomar a cargo" a alguien que no puede ser, otro que el pobre. "Tomar a cargo" al pobre que ha sido vulnerado por el hambre y por el sufrimiento constituye para Dussel una exposición anterior a toda anterioridad, suerte de "subjetividad pre-original, subversiva y real" (1980, p.117) que Dussel presenta, también, bajo la forma del acusativo "heme aquí". Exponerse significa también para el argentino, hacerse responsable del pobre sin que él lo haya solicitado. Exponerse es, en Dussel, una forma de aceptación irrecusable de la que no podemos soslayarnos:

> Esta aceptación "a pesar mío", en la paciencia absoluta, es siempre una re-ligación de ex-posición re-sponsable. La palabra "ex-poner" significa aquí: poner delante desde el origen (como cuando se dice: "expuso el pecho abriendo su camisa ante los que lo iban a fusilar"). Ex-posición es: "- ¡Heme aquí! -"; el decir meta-físico antes que lo dicho ónticamente. Pero " ¡Héme aquí: por el Otro!", por el que me pro-voca históricamente como pobre suplicante. El llamado a la ex-po- sición es al mismo tiempo re-sponsabilidad ("responder-por" el que se me ha dado a cargo): por el Otro que necesita

> protección, ayuda, so- corro. Oír su voz provocante, hemos dicho, es la "conciencia ética"(Dussel, 1980, p.200).

¿Cómo se glorifica el Infinito? Testimoniar al Infinito, es para Dussel, un exponerse con obsesión al Otro. La gloria del Infinito es asumir la responsabilidad irrecusable por el Otro. En últimas, glorificar al Infinito implica reconocer su condición absoluta de Absoluto, pero también indica la responsabilidad con el Pobre. En esta misma dirección, Dussel (1980), agrega:

> Expo-sición es: "-¡Heme aquí!-"; el *decir* meta-físico antes que lo *dicho* ónticamente. Pero "¡Heme aquí: ¡por el Otro, por el que me pro-voca históricamente como pobre suplicante!" El llamado a la exposición es al mismo tiempo responsabilidad ("responder-por" el que se me ha dado a cargo): por el Otro que necesita protección. Ayuda, socorro. Oír su voz provocante, hemos dicho es la "concierna ética". Sólo el que tiene conciencia ética *escucha* la voz que lo elige por la epifanía del clamor del pobre a tomar re-sponsablemente a cargo la vida del perseguido, el alimento del hambriento, la opresión del dominado (p.201).

Dussel (1980) ha señalado que separar una palabra con guiones es un llamado a entender que estamos frente a una forma de escritura que *viene* de *más allá*, que no es ontológica, sino que es anterior a la anterioridad del ser. "Heme aquí", entonces, es anterior a toda tematización y conceptualización, es, por lo tanto, una significación que, como vimos en el capítulo anterior, se presenta como *pro-logo*, situado en la anterioridad de lo *Dicho*, es decir, del ser. La responsabilidad, en tanto conciencia ética, fue la voz que escuchó Moisés en el Sinaí y Bartolomé de las Casas en América al ser elegidos sin ninguna escapatoria. Oír la voz del eterno es reconocer la ausencia de aquello que se revela sin aparecer, ello constituye la gloria del Infinito. El testimonio

del que da fe de la voz del Infinito, glorificación del eterno, no se da bajo la forma de diálogo sino mediante la fórmula heme aquí.

La gloria, agrega Dussel (1980), no es sino el reconocimiento de la absolutez de lo Absoluto, que se expresa en el testimonio del pobre y del oprimido de la Totalidad del sistema que necesita afrontar el "heme aquí", sin ninguna evasión y sin quedarse callado por la defensa del Otro. El acusativo "heme aquí" es la sensibilidad en la que se vive y se siente el Otro en mí, en la que siempre somos vulnerables y desiguales consigo mismos.

***

El acusativo heme aquí es exposición al Otro. Es, a la vez, una significación que significa *substitución* del "uno para el Otro" y el "tomar a cargo al Otro". Heme aquí, además de significar desigualdad consigo mismo, constituye la pasividad del que recibe con hospitalidad al rostro que lo visita, suerte de traumatismo que corta el hilo con la conciencia subjetiva. Heme aquí no es reversibilidad, ni el eterno retorno sobre sí mismo, porque este se sitúa *más allá* de los límites de la identidad ontológica para venir "desde allá", como un estallido. Es, por naturaleza, "responsabilidad pro-curante". En esta responsabilidad, el ver sin ser visto que recrea el mito de Giges, es posterior a la exposición ante los otros. Exponerse también indica el significar de lo que significa la desigualdad consigo mismo y vulnerabilidad que se manifiesta como el otro en mí.

Heme aquí y la gloria del Infinito, son para nuestros filósofos, dos significaciones muy importantes para comprender las subjetividades alterativas de sus sistemas filosóficos. Ambas significaciones convergen en una asimetría que anuncia una desigualdad consigo mismo en la medida que se asume una responsabilidad que no hemos solicitado y nos vuelve vulnerables ante

el Otro (Levinas) y ante el pobre (Dussel). Exponerse al Otro, al pobre, indica que se glorifica al Infinito a través de la responsabilidad que nos vulnera y nos hace vivir una verdadera relación ética.

Ya hemos visto cómo la ética, como filosofía primera, en las obras de Levinas y de Dussel, no se basa en la reciprocidad, sino en la asimetría desigual que nos vulnera. Es en el sentido de la asimetría donde las significaciones heme aquí y la gloria del Infinito se vuelven obligación fundamental y nos convierte en responsables del Otro. Glorificar al Infinito signfica aceptar con anterioridad la responsabilidad de "tomar a cargo" al Otro, al pobre, tanto como lo hace el judío al aceptar la Torá.

La responsabilidad fundamental, es para nuestros filósofos, la obligación de ponernos a disposición del Otro sin ninguna reserva, como escribe Putman en la introducción de *Difícil libertad*. Obedecer el mandato ético de la asimetría que nos vulnera, es, en consecuencia, vivir la gloria del Infinito.

2.5 Profetismo y escucha

***

Lo que *viene* del *más allá,* es decir, de los dos no-lugares, no-griegos, son el *hay* y la *novedad creadora*. En estos no-lugares, las cosas han vaciado todas las formas haciendo que sus siluetas, no sean más las siluetas que determinan el contorno de sus formas. El *hay* y la *Novedad creadora* son un estallido. De ellos, nos viene "algo", no a la usanza del eterno retorno, sino como una "vuelta de la heteronomía a la autonomía" (Levinas, 2005, p.238). Quien obedece a esta "vuelta", con obediencia anterior a toda forma de entendimiento, está, a su vez, significándola. Este entregarse a obedecer antes de escuchar la voz que ordena, es lo que en *De otro modo que ser, o*

más allá de la esencia Levinas llama *substitución*. Es decir, el "Otro en el Mismo", pero que, en *Dios, la muerte y el tiempo* se refiere en los términos de "profetismo e inspiración".

Profetismo e inspiración son dos significaciones muy importantes para entender la ética asimétrica, en tanto filosofía primera. Esta relación ética, entre lo finito y lo Infinito aparece excepcionalmente en toda la obra de Levinas y es, particularmente, el judaísmo la fuente de donde abreva. En el judaísmo: "el objetivo de la educación consiste en instituir una relación entre el hombre y la santidad de Dios y mantener al hombre en esta relación" (Levinas, 2005, p.94). Pero esta relación con el Infinito no es un develamiento, porque como hemos dicho, no es tematizable, porque Dios es invisible y no se puede comprender. Levinas (1991) indica que la significación ¡heme aquí! es por donde el Infinito entra en relación con el otro, pero sin dejarse ver.

Levinas afirma que cuando el sujeto dice: "¡Aquí estoy! *da testimonio* del Infinito" (1991, p. 99). Testimoniar indica glorificar al Infinito y es, en todo caso, un testimonio ético, que solo en la subjetividad del testigo o profeta donde se produce la inspiración. Es ante el otro que reconocemos la responsabilidad irrecusable, desigual y asimétrica. La significación ¡heme aquí! es, para Levinas (1991), la manifestación de algo superior a la vida y a la muerte y, agrega:

> Pienso el profetismo como un momento de la propia condición humana. Asumir la responsabilidad para con el otro es para todo hombre una manera de dar testimonio de la gloria del Infinito y de ser inspirado. Hay profetismo, hay inspiración en el hombre que responde por el otro, paradójicamente, antes, incluso, de saber lo que, en concreto, se exige de él. Esta responsabilidad *anterior* a la Ley es revelación de Dios (Levinas, 1991, p.105).

El profetismo, en tanto inspiración, no se confirma ni en el saber ni en la conciencia donde se estructura el Mismo y la subjetividad, por el contrario, es lo que Levinas nos presenta como

"sucederse del Infinito". En este sucederse, el Otro no está en el Mismo, sino que lo agita al punto de romperlo y desbordarlo, allí el tiempo diacrónico cuenta con la imposibilidad de terminar y se convierte en la subida hacia el Infinito. Como ascensión hacia Dios, señala Levinas, el tiempo "es el paso al *más allá del ser*, la salida del «es»" (2005, 241). El profetismo es la subida hacia la espiritualidad que desborda la comprensión fenoménica.

Este "paso hacia el *más allá*" lo presenta Levinas (2005) como un "des-inter-és" que es como una irrupción, agitación, que ocurre en el hombre que responde a su prójimo, que siempre tendrá la condición de extranjero y, agrega, además, que: "oír una voz que os habla es *ipso facto* aceptar la obligación para con el que habla" (1996, p.85). De aquí se desprende que la donación del Otro es como la donación de la Torá para los judíos. El acto de la aceptación de la Torá en el Sinaí les otorga a los judíos un profundo sentido ético, allí decidieron su ser y renunciaron a su no-ser. No haberla aceptado, agrega Levinas (1996), habría sido su aniquilación.

Esta es la responsabilidad irrecusable como "respuesta al imperativo de un amor gratuito que viene a mí del rostro del otro" (Levinas, 2001, p.9). La responsabilidad ética no es recíproca, es decir, no tengo que esperar la responsabilidad del Otro para conmigo, para poder darle amor. Es una relación que no demanda correlación alguna, como un amor sin eros. Así es el amor por el prójimo que sentimos en el significar a-Dios. En ello consiste la "vuelta de la heteronomía a la autonomía".

***

La noción del profetismo aparece muy temprano en la obra de Enrique Dussel. En *Pobreza y civilización*, 1962, escribe: "Quisiéramos determinar la relación existente entre la pobreza, la libertad y la creatividad profética" (págs. 144-145). Se refiere Dussel a una "pobreza escatológica" consistente en un dejarlo todo, como lo hizo Abraham cuando abandonó Ur y creyó en el poder del

creador del Abosulto-Alguien. Dejarlo todo, indica la desposesión de sí mismo, pero también la desposesión de todo lo material en procura del bien común. La pobreza escatológica, entendida como desposesión, señala Dussel, no es otra cosa que la "libertad de los hijos de Dios". Pero es en la fe en el Absoluto-Alguien donde se da la relación intersubjetiva de la libertad y el amor divino.

En el primer tomo de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 1973a, el filósofo argentino se refiere a Moisés y a la importancia que la escucha tiene para la experiencia judía. Profetismo y escucha serán, desde entonces, dos significaciones que recorrerán el universo filosófico no sólo de la *ética de la liberación*, sino también de la *filosofía de la liberación y* del *método para una filosofía de la liberación*.

Desde la significación cara-a-cara o lo que es lo mismo para el hebreo "*paním el-paním*", es que Dussel afirma haber tomado prestada de Levinas (1972; 1973a; 1973b; 1975; 1979,), "se abre la exterioridad meta-física o ética" (Dussel, 1973a, p.121). El cara-a-cara, dice Dussel, es la experiencia originaria y constituye el desde-donde pre-ontológico de la *Novedad creadora*. Este desde-donde es el *más allá* de la totalidad mundana, desde allí Yahveh habla con Moisés (Dussel, 1973a). Moisés en el silencio pudo oír la voz que le hablaba (Dussel, 1975).

En el Sinaí Moisés escucha la voz "del que habla por primera vez", esta es la Ley que convierte un puñado de esclavos en un pueblo libre. Escuchar, es pues, el mandamiento y Ley exterior. Escuchar "la voz del que habla por primera vez" es la vuelta de la heteronomía a la autonomía, mandamiento supremo que garantiza la libertad, entendida aquí como responsabilidad ética irrecusable, origen radical del amor sin eros que se escapa a toda comprensión fenomenológica en tanto que es profetismo e inspiración.

"Shemá Israel", "Escucha Israel", es la plegaria que hace del que escucha el testigo que escucha al Ausente y logra, a su vez, que la escucha connote *libertad*. No en vano Dussel afirma que "el saber-oír es el momento constitutivo del método [de la liberación]" (1972, 184) y es por

ello que "oír la voz del Otro, de Otro que está más allá de la visión" (Dussel, 1975, p.25), se convierte en *liberación*.

El oído no sólo es símbolo de la escucha, sino también de la libertad y de su corolario: La liberación. Escuchar es la significación que significa para Enrique Dussel, Filosofía de la Liberación. "El Otro habla y su palabra no encuentra en mí, no un ojo, sino un oído" (Dussel, 1979, p.89). La palabra del Otro nos viene no como reversibilidad reflexiva, sino como una vuelta a la autonomía desde *más allá* de la luz, desde la oscuridad, desde la heteronomía. Desde este *más allá* irrumpe la voz del "Otro en su libertad, en su palabra" (Dussel, 1979, p.90).

Escuchar-la-voz-del-Otro que me interpela constituye para Dussel la ascensión del tiempo hacia el profetismo, entendido como "el pasaje diacrónico, desde el oír la palabra del otro" (1972, p.*192*). Oír-la-voz-del-Otro, reitera Dussel (1977a), es la conciencia ética que debe tener el filósofo de la liberación y agrega que: "La *apertura del oído* que nos permite oír al Otro es posibilidad por el sí-al-Otro" (p.57). La conciencia ética es la anunciación de la negatividad negativa que Levinas presenta en el principio "no matarás", pero, además, significa escuchar-la-voz que nos llama desde el *más allá* y sobre lo que Dussel afirma que es "La voz-del-Otro [que] es analéctica […] El "profeta" es el que sabe oír al Otro" (1973b, págs., 59-60).

Entonces ¿qué relación existe entre el profetismo y el filósofo de la liberación? Dussel cree que el servicio del profeta hebreo es como el oficio del filósofo de la liberación, relación inequívoca del trabajo de la partera con el trabajo del filósofo al que se refiere Sócrates. Dussel afirma que el rey Salomón pidió tener como don supremo "un corazón que *sepa escuchar*" (Dussel, 1977, p.52). En este sentido, "el filósofo, el que quiera pensar metódicamente, debe ya ser un «servidor» comprometido en la liberación" (1972, p. 184).

La función liberadora de la filosofía latinoamericana es pedagógica cuya función es "saber creer la palabra del otro e interpretarla" (Dussel, 1972, p. 194). El maestro de la liberación, señala

el argentino, debe comenzar por "ser discípulo actual del futuro discípulo, [por lo tanto], La liber.-,ación es la condición del maestro para ser maestro" (Dussel, 1972, p. 194). En otro lugar de su obra, Dussel (1977a), convierte al filósofo de la liberación en "Héroe liberador", pues este debe escuchar la voz que lo interpela, que lo hace sentir, vivir y sufrir como sufre, vive y siente el pobre y el oprimido. Sensibilidad que sólo es posible desde la significación ética del significar a-Dios.

***

¿Por qué tenemos que ponernos a disposición del Otro sin ninguna reserva? La ética que nos proponen Levinas y Dussel es una relación entre el Infinito y el hombre. Esta relación con un ser exterior es extraordinaria, pues es además de ser el espíritu mismo del judaísmo, origen de la justicia social que aparece en la Biblia judía. Los profetas judíos no tienen la preocupación por la inmortalidad del alma que sí tuvieron los filósofos griegos. Moisés, por ejemplo, se preocupó por el pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero (Levinas, 2005a). Esa misma inquietud preocupante la comparten Levinas y Dussel a través de la responsabilidad irrecusable de "hacerse cargo del otro".

Pero esta relación ética, extraordinariamente asimétrica y desigual, sólo es posible a través del contacto de lo humano con lo divino. Esta no es una "amistad espiritual", insiste Levinas, sino que "se manifiesta, se experimenta y se realiza en una economía justa, de cuya carga cada hombre es plenamente responsable" (Levinas, 2005a, p.99-100). Dussel (1973a; 1973b; 1975) también encuentra en el Sinaí, el estallido, el desde-donde, como el origen de la Filosofía de la liberación. Cuando Moisés escucha, en el silencio del desierto la voz de Dios, la orden de recibir las tablas de la Ley, se convierte, entonces, en rehén del Absoluto-alguien.

El profeta es quien da testimonio de esta relación ética entre el hombre y Dios. Este testimonio ético entra a nuestro lenguaje a través del acusativo "heme aquí", porque al decir "aquí estoy" damos cuenta de algo que, aunque está ausente, ha dejado, a su vez, su propia huella. Por ello, la responsabilidad es la estructura fundamental de la subjetividad sensitiva intencional de Levinas y de la subjetividad ética del filósofo de la liberación de Dussel.

Responsabilidad irrecusable y escucha analéctica, como la hemos denominado aquí, es lo que Moisés nos ha dejado como enseñanza. El profeta judío vive y siente la pobreza, porque se ha desposeído de todo lo material para vivir en "el uno para el otro" en tanto, el filósofo de la liberación ha decidido hacerse "cargo del otro" para vivir y sentir su pobreza. El universalismo judío, es decir, la universalidad de la religión abierta para todos a la que se refiere Levinas en *Una religión para adultos*, 1957, compilado en *Difícil libertad*, indica el sentido profundo de lo divino con lo humano. Esta relación extraordinariamente original del judaísmo sólo se puede llegar a comprender en toda su dimensión cuando logremos entender la pregunta que un romano le hacía a un rabino judío: ¿Por qué tu Dios, que es el Dios de los pobres, no alimenta a los pobres?

Á-gape

Nadie desconoce el valor gnoseológico de la gramática de las *significaciónes* y, por lo tanto, la valía ontológica que estas han tenido para la filosofía occidental. Existe, incluso, una *significación* intencional dominante de lo sensible que logra hacer de las sensaciones un "fondo de experiencias sensibles" con un valor incalculable para la intuición que no se reduce a la idea. Ello, hace pensar que detrás de la puerta de la *significación* dominante, justo donde su umbral comienza, se prevé la sensibilidad, entendida como vulnerabilidad o responsabilidad ética. No obstante, la *significación* sigue siendo concebida dentro de la tradición filosófica como "*modalidad* de su manifestación, como una luz de «otro color distinto» a aquella que plenifica la intencionalidad teórica; pero sigue siendo luz" (Levinas, 1987, p.123).

Levinas cree que, así como existe una *significación intencional dominante*, también hay una *significación secundaria* de la sensibilidad situada *más allá* de la esencia, que supone una ruptura con la sensibilidad dominante y con la inmediatez que desparraman las sensaciones, con lo cual reduce las funciones gnoseológicas de lo sensible. Esta *significación secundaria*, es la *intencionalidad otra* a la que nos referimos en el capítulo anterior y es, la sensibilidad en la que el Yo se expone a la ofensa del Otro, sintiéndose vulnerable ante él, desigual consigo mismo. Esta es a la que hemos venido apelando en esta investigación y desde este momento bien podemos llamarla "sensibilidad intencional alterativa".

El Yo es ofendido a partir de este movimiento intencional de la alteridad, se siente vulnerable frente a un dolor que se puede entender como un "desbordamiento del sentido por el no-sentido para que el sentido sobrepase el no-sentido. El sentido, es decir, el-mismo-para-el-otro" (Levinas, 1987, p.121). La sensibilidad intencional alterativa es pasividad, en tanto es sentida por el Otro, para lo Otro y por el Otro. De tal manera, se entiende que mirar y escuchar no equivale, en la *sensibilidad dominante*, al ver ni al oír, porque ninguna de estas significaciones constituye un movimiento inmanente, son por el contrario, sensibilidades trascedentes. Nos vienen del rostro

como ofensas que nos vulneran, siendo estas el origen de toda exterioridad y una clara vuelta de la heteronomía a la autonomía o lo que es igual, un movimiento analéctico que sólo la sensibilidad intencional alterativa puede lograr.

Desde este análisis, la sensibilidad no puede ser más que "sustitución" expresada a partir de las fórmulas "uno-para-el-otro" y "tomar-a-cargo-al-otro" de nuestros filósofos, respectivamente. ¿Existe un acto de mayor sensibilidad intencional alterativa que estas formas de responsabilidad ética? ¿no son acaso el "uno-para-el-otro" y el "tomar-a-cargo-al-otro" gestos de lo femenino que caracteriza el eros de lo Otro?

La significación: "del que siente, vive y sufre" es la responsabilidad anterior del "uno-para-el-otro" y del "tomar-a-cargo-al-otro". Manifestación de la pasividad pasiva entendida como un desapego que *va más allá* de la desnudez, en tanto en cuanto, es "un sacrificio no-voluntario, un sacrificio de rehén designado que no es elegido como rehén, sino elegido por el Bien con una elección involuntaria que no es asumida por el elegido" (Levinas, 1987, p.60).

La sensibilidad intencional alterativa, *intencionalidad otra*, en tanto *significación*, es otro rostro distinto de las sensaciones sensibles que reducían la visión a la intuición y a la idea de la tematización ontológica. Ahora, la responsabilidad para el Otro en la que el tiempo diacrónico que reina con discontinuidad en el *hay* y en la *Novedad creadora* reemplaza al tiempo sincrónico y se expresa a través de las significaciones: el "uno-para-el-otro" y el "tomar-a-cargo-al-otro". Estas, en tanto pasividad son, como dice Levinas, "la donación del propio pan que yo como" (1987, p.130).

"El gozo es un momento inevitable de la sensibilidad" (Levinas, 1987, p.130). Las imágenes de sabor, gusto, olor, ver y oír, que acompañan a las sensaciones gustativas en la *significación dominante* son superadas ahora por la sensibilidad intencional alterativa del hambre que queda saciada. Gozo, entonces, significa colmar, saciar. La sensibilidad como gozo sólo tiene sentido en

tanto que es pasividad del "uno-para-el-otro" y del "tomar-a-cargo-al-otro" que engullen la vida. Allí la hemorragia de la vulnerabilidad permite arrancarse el pan de la boca de aquel "que lo saborea en pleno gozo" (Levinas, 1987, p. 132) haciendo que la vida goce de la vida.

Saciar el hambre es una ruptura que en palabras de Levinas significa que "el saciamiento se sacia de saciamiento" (p. 131), lo cual quiere decir, también en palabras del mismo Levinas, "que la vida goza de su propia vida, como si ella se alimentase de vida tanto como de aquello que hace vivir" (p. 131), porque el alimento es grande, tan grande como el hambre. "El hambre del otro ──ya sea apetito carnal o hambre de pan── es sagrado; sólo el hambre de un tercero pone límites a ese derecho" (Levinas, 2005a, p.78). El hambre del otro, momento inevitable del gozo, es el origen de la desigualdad primera, es decir, de la responsabilidad ética manifestada en las significaciones "el-uno-para-el otro" y "tomar-a-cargo-al-otro".

Decir que la vida se alimenta de todo aquello que la hace vivir, significa hacer del alimento el revigorizante natural que permite la "substitución" que, tanto Levinas como Dussel, presentan como el "uno-para-el-otro" y el "tomar-a-cargo-al-otro", respectivamente. "Substitución" significa, entonces, sentir, vivir y sufrir al "Otro en el Mismo". Vivir, sentir y sufrir son el alimento del que goza al Otro, son también la transmutación de las sensaciones sensibles ──ver, oír, gustar, oler y palpar──. Ahora, mirar y escuchar constituyen sólo una parte, aunque muy significativa, de la energía que alimenta la vida y que se desborda por todos los costados de la sensibilidad alterativa. Aunque, es preciso aclarar que el sufrir indica renunciar a la alegría y a la felicidad que trae consigo la vida, pero paradójicamente, este sufrimiento forma parte de la vida misma.

El gozo llena la vida de alegría. Dice Levinas (2002) que "la relación de la vida con las condiciones mismas de su vida llega a ser alimento y contenido de esa vida. La *vida es amor a la vida*" (p.131). De tal suerte que ver el rostro de quien se ha dado vuelta para mirarme implica la alegría y el amor de escuchar su voz. Alegría y amor por el Otro es mi respuesta al amor que me

viene de su rostro que no es ni concupiscente ni erótico, es por el contario, "ágape" y "amor de servicio", en palabras de Dussel (1973a; 1973b; 1977a, 1980). Dice Levinas (2002), que este amor por la vida es el "gozo en la relación con el alimento que es *lo otro*" (p.134). Queda claro cómo el gozo es un momento clave de la sensibilidad intencional alterativa que, no sólo se reduce al mirar y al escuchar, sino que es la vida viviente que se nutre de la misma vida. Vivir es gozar la vida porque la vida, enfatiza Levinas (2002), es originariamente felicidad.

Vivir, es entonces, sentir, en tanto que gozar, es vivir la vida viviente. De lo anterior, se infiere que la sensibilidad intencional alterativa, en tanto *intencionalidad otra*, permite entender que mirar al Otro, ese que se ha dado vuelta hacia mí, signifique siempre algo: ver en su rostro a la viuda y al huérfano, al pobre y al oprimido, al negro y al indio, a la mujer y al varón, etc., trae consigo el deseo de vivir y sentir para vivir la vida viviente. De esta manera, el rostro, plena exterioridad del Otro, no sólo abarca al hombre, a la mujer, a lo femenino, sino que aborda a todos los otros. Escuchar su voz interpelante significa vivir viviendo lo que él escucha, porque soy su rehén, por tal razón, obedezco su mandato antes de haberlo escuchado.

El Yo, siempre está bajo la acusación del Otro aunque sin ninguna culpa, es un Yo desgarrado y desequilibrado, que, entre otras cosas, anuncia que mi responsabilidad para con el Otro no es otra que vivir la vida viviente del rostro que siempre anuncia la presencia y la voz de todos los otros. Entonces, bien pudiéramos también decir que "quien vive al Otro es quien puede, en tanto gozo, vivir la vida viviente del Otro" (Levinas, 2002, p. 137).

Gozar la vida significa vivir la vida, "mamar su sabia". La vida se alimenta de aquello que la hace vivir tanto como el Yo se nutre haciéndose rehén del rostro del Otro, en el que siempre ve y escucha lo que siempre ha estado ausente. Ahora, ¿cómo vivir y gozar la vida a través de un amor sin *eros* que me viene del Otro? ¿la alegría de amar al Otro, en tanto femenino, está más acá del

amor del varón-mujer? ¿sólo el Yo vulnerable y desigual consigo mismo es capaz de amar a su prójimo? ¿el ágape es amor sin Eros, aunque sigue siendo amor por lo femenino?

2.2.1. Lo femenino, lo esencialmente Otro

***

Lo femenino trasciende en la epifanía del rostro del Otro haciendo que el acontecimiento metafísico de la trascendencia del Eros, encuentre en las significaciones "visitación", "recibimiento" y "hospitalidad" la oscura luz que me viene de *más allá* del rostro, de "lo que *aún no es*, de un futuro bastante futuro, más lejano que lo posible" (Levinas, 2002, p.265).

Lo femenino indica, desde la perspectiva de Levinas, la presencia de una desnudez exorbitante que viene de *más allá* de la sinceridad del rostro, forzando así el develamiento del misterio que se cubre con un secreto que ya está ausente. Este secreto es lo "esencialmente Otro", suerte del *porvenir* del tiempo anacrónico que está protegido por la clandestinidad amenazante del Eros. Es, por consiguiente, un "no aún". Es decir, interioridad y virginidad son los símbolos de la profanación del amor. Virginidad quiere decir origen clandestino, amenazante, que nos recuerda nuestra debilidad. Es la noche oscura a la que no entramos ni con los ojos, ni con los oídos, sino con el tacto y el contacto de la caricia y de la voluptuosidad sensible. La virginidad señala prohibición y provocación, todo aquello que se puede tocar y no tocar. Profanar y no profanar, son significaciones que indican la violabilidad e inviolabilidad de lo clandestino, secreto oculto donde yace el origen anónimo. Lo femenino es lo "Eterno Femenino, es lo virgen o un volver a comenzar incesante de la virginidad, lo intocable en el contacto mismo de la voluptuosidad" (Levinas, 2002,

p.268). De esta manera, el amor que socava la desnudez erótica de ese "aún no es" apunta al Otro indicando su debilidad.

"Lo Otro es el Otro" (Levinas, 2002, p.262). La presencia del Otro es la discreción absoluta de la ausencia a partir de la cual se llevan a cabo la "visitación", el "recibimiento" y la "hospitalidad". Es decir, la epifanía del Otro. Las tres son significaciones de una misma significación al punto que "visitación", "recibimiento" y "hospitalidad" son expresiones de la misma epifanía. De esta manera, se puede decir que la "hospitalidad", por ejemplo, recrea la intimidad de la mujer, en tanto en cuanto, "la mujer es la condición del recogimiento de la interioridad de la Casa y de la habitación" (Levinas, 2002, p.173). La mujer es quien recibe en casa y da la bienvenida al extranjero que nos visita.

***

Dice Dussel, que "la casa rompe el pleno de los elementos donde el hombre estaría a "la intemperie"" (1973a, p.135). La aproximación entre casa y mujer le sirven a Dussel para indicar que lo "femenino" de *lo Otro*, si bien se cimienta en la tradición judía, esencialista y patriarcal, no deja de ser interesante el hecho de cómo el recogimiento al interior de la casa indica que el interior de sus habitaciones, connotan intimidad.

Intimidad y mujer, tanto como morada y habitación, son nexos de la misma familiaridad, significaciones últimas de un "recogimiento, una idea *hacia sí*, una retirada hacia una casa como a una tierra de asilo, que corresponde a una hospitalidad, a una espera, a un recibimiento humano" (Dussel, 1973a, p.136). Vivir en la casa significa vivir en la intimidad y sentir lo femenino del rostro del Otro. La intimidad de la casa, dice Dussel (1973a), le devuelve al feto la seguridad que sólo este tenía en el útero materno.

***

La huella de lo femenino como significación del Eros presente en las obras de Levinas y de Dussel toca buscarlo en el murmullo anónimo y en la anarquía del *hay* y de la *Novedad creadora* que logra fracturar la "oscura luz" del rostro del Otro. En la anterioridad anterior de estas dos grandes significaciones nada tiene que ver lo femenino con la diferencia sexual, ni con la noción de la mujer deseada o amada, sino en la forma particular y extraordinaria que este tiene de ocultarse, de "hurtarse a la luz". Ocultarse no significa aquí, ocultarse en el plano de la fenomenología de la imagen en el que lo oculto se des-oculta, sino en otro plano, en el plano de la alteridad, donde lo presente ya está ausente, es decir, el tercero que es capaz de abarcar al Yo y al Otro. En otras palabras, lo femenino se realiza en *lo Otro*. ¿Cómo vivir y sentir lo femenino donde siempre veo la viuda, el huérfano, el pobre, el oprimido, el negro y el indio?

Lo femenino está, para nuestros filósofos, entonces, más acá del amor que trenzaron los dos amantes más famosos de la historia humana: Romeo y Julieta, también más acá del amor entre María y Efraín, así como del amor entre García Márquez y Mercedes Barcha. Estos "amoríos", por el contrario, se sitúan en el Eros griego y en el mito del *andrógino* que recrea Aristófanes en *El Banquete* de Platón. El amor alterativo va *más allá* de lo amado.

Irene y su hermano, en *Casa tomada*, la obra de Cortázar, por ejemplo, se sienten seguros en el recogimiento al interior de la casa familiar, viven la vida como si vivieran el gozo del útero materno, se ocultan del mundo exterior en la intimidad femenina que le brindan sus habitaciones. Los dos hermanos se han retirado "hacia sí", pues viven la energía de la hospitalidad que sólo el útero puede darles. Así, de esta manera, la alteridad entendida como lo femenino, se sitúa en un campo distinto del lenguaje, pues la familiaridad y la intimidad que connota la visitación, en tanto

rostro, es la condición de la mujer que sólo se expresa en un "lenguaje sin enseñanza, lenguaje silencioso, entendimiento sin palabras, expresión en lo oculto" (Levinas, 2002, p.173).

Recogerse en su propia interioridad constituye la segunda dimensión de lo femenino porque la primera no puede ser otra que el recibimiento del "no-ser-aún". En ambos casos, se vive la alegría. El amor que me viene del "no-ser-aún", así como la seguridad que siento al recogerme en la casa, son el alimento que necesito para ser feliz.

El Eros de la alteridad, es decir, lo femenino en lo Otro, recuerda que el "Otro ya no es el infierno" como creía Sartre. Ahora, el Otro es la posibilidad que se le abre al Yo para romper las cadenas que lo atan a sí mismo y poder liberarse de ese retorno angustioso para luego lanzarse a una aventura sin retorno. ¿Hacia dónde? Pues hacia lo Otro, hacia lo esencialmente femenino, "hacia su placer, su dolor, [en tanto] es placer del placer del otro o placer de su dolor […] El Yo por la relación con Otro en la feminidad puede ser Otro a partir de sí como origen" (Levinas, 2002, p.282). La casa, la morada, señala Levinas, no cambia la dimensión de la feminidad porque al permanecer abiertamente hospitalaria seguirá pasiva, frágil, vulnerable frente a la receptividad y visitación del Otro.

2.2.2. Deseo y misterio

***

Lo esencialmente femenino se retira en el misterio, constituye por excelencia, un "hurtarse a la luz", un "fugarse ante la luz" (Levinas, 1993). De esta manera, lo Otro, en tanto que el Otro, que nos amenaza y nos vulnera es el mismísimo misterio de la alteridad. La alteridad, por lo tanto,

es lo absolutamente original del Eros. A renglón seguido tenemos que afirmar que la alteridad es el misterio y que el misterio, es la alteridad.

Ahora bien, el misterio que rodea a lo absolutamente femenino es un amor que nos viene, como dice Levinas (2002), para saciar un "hambre sublime". Por ello, siempre será deseable. El deseo no es, por ejemplo, como el pan que como, pero al igual que éste, también puede nutrirme. Tampoco es retorno, porque no demanda de mí reciprocidad hacia lo deseable, el deseo metafísico, por el contrario, tiene la intención de desear "el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. Es como la bondad […] El Deseo es deseo de lo absolutamente otro" (Levinas, 2002, p.58). El deseo metafísico, entonces, se encuentra *más allá* de las satisfacciones, *más allá* del hambre que se satisface o de la sed que se calma. Es un movimiento hacia el Otro que no debiera comprometernos, pero termina haciéndonos rehenes, pues "en el deseo, el Yo se dirige hacia el Otro" (Levinas, 1974, p.55).

Misterio y deseo están trenzados, deseable y misteriosamente trenzados por la alteridad. Este trenzado sólo es posible por la idea de lo Infinito en mí. Estas significaciones nos vienen bajo la forma de Eros con un movimiento que no exige retorno alguno, ni ninguna reciprocidad, salvo la "responsabilidad que es respuesta al imperativo de un amor gratuito que viene a mí del rostro del otro en el que se significan" (Levinas, 2001, p. 227). Sin embargo, "El amor no es una posibilidad, no se debe a nuestra iniciativa, es sin razón, nos invade y nos hiere y, sin embargo, el yo sobrevive en él" (Levinas, 1993, p.132).

En el plano de la *sensibilidad intencional alterativa* esto significa que el gozo de amar indica que amando a quien me ama, puedo vivir viviendo lo que vive el Otro como respuesta al amor gratuito que me viene de su rostro. Vivir significa, desde esta perspectiva, amar lo que el Otro ama. En ello consiste la responsabilidad, pues es un abandono y desigualdad consigo mismo, orden irrecusable expresada en las significaciones el "uno-para-el-otro" y el "tomar-a-cargo-al-otro". "El

amor sólo es posible por la idea de lo Infinito ──por lo Infinito puesto en mí── "(Levinas, 2001, p.101). En tanto amor que me viene del Infinito, es un amor sin concupiscencia, "amor sin eros", señala Levinas (2001). El amor que me viene del rostro del Otro, por la idea de lo Infinito puesta en mí, explica el sentido de la aseveración: "el Otro es un santo" a la que recurre frecuentemente Levinas (2002).

***

Las significaciones deseo y misterio aparecen en la obra de Dussel (1973a, 1973b). Están marcadamente determinadas por las mismas significaciones metafísicas de la misma significancia. Para Dussel, *más allá* del horizonte ontológico, donde la luz de la visión no alcanza a llegar, se yergue la exterioridad, es decir, la apertura y exposición al misterio: el Otro.

El Otro, en tanto misterio, es para Dussel, lo incomprensible. El Otro, no es tematizable, no se puede conocer, por lo tanto, no se puede comprender. Esta incomprensión le otorga al Otro, la significancia del misterio. Sin embargo, el misterio se revela a través del rostro y "por medio de su palabra: abierto a la escucha, con atento oído que invoca, de la propia vocación que desde "el Otro" se revela como lenguaje" (Dussel, 1973a, p.123).

El deseo metafísico tal como lo comprende Dussel aún en esta obra (1973a, 1973b) no tiene la musculatura filosófica que ha podido leer en *Totalidad e infinito*. Sin embargo, se puede ver que esta significación no tiene nada que ver con el Eros platónico, sino con un "amor de justicia" (Dussel, 1973b).

La significancia del deseo indica otro modo de ser, dice Dussel, pues se nos "implanta desde el misterio del Otro. […] El hombre perfecto será aquel que, por su bondad, su plenitud antropológica, puede abrirse al Otro" (Dussel, 1973a, p.37). Apertura que sólo es posible través de un amor que ama alterativamente al que Dussel denomina "amor de justicia". Allí, en el Otro, es

donde siempre veo la viuda, el huérfano, el pobre, el oprimido, el indio, el negro, etc. Allí es donde veo su amor que me vulnera haciéndome su rehén.

***

La significación lo femenino nos ha enseñado que el amor ético nada tiene que ver con el amor platónico. Ya no podemos decir, con Borges, que todo lo que es el amor está contenido en la palabra amor, porque lo contenido siempre estará presente en lo que se contiene. En cambio, el amor meta-físico está ausente, tiene una extraña manera de "hurtarse a la luz" que sólo puede ser profanado por el Eros. Lo que se ausenta es, lo que en los sistemas filosóficos de Levinas y Dussel, bien podríamos recoger en la significación misterio.

2.2.3. Amor al prójimo y ágape

***

El Amor al prójimo es para Levinas la revelación del amor producto de la relación "a-Dios". Relación ética, extraordinaria y asimétrica, qué, como hemos visto, es entre los hombres y Dios, lo que señala que "la responsabilidad no es una fría exigencia jurídica. Es toda la gravedad del amor al prójimo" (Levinas, 2001, p.213). Este amor, no es un hecho menor, léase en Mateo 22: 36-40, por ejemplo, lo siguiente:

> Más los fariseos al enterarse de que había tapado la boca a los saduceos, se reunieron en grupo, y uno de ellos le preguntó con ánimo de tentarle: «Maestro, ¿cuál es el mandamiento mayor de la Ley?» Él le dijo: «*Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda*

> *tu mente*. Este es *el mayor* y primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*. De estos dos mandamientos cuelgan toda la Ley y los profetas (Biblia de Jerusalén Latinoamericana, 2007, p.1465).

Felix Duque, en la amplísima introducción que hace de *El tiempo y el otro*, reconoce tres interpretaciones para la cita anterior: amar a Dios y amar al prójimo es lo mismo, el prójimo es amable sólo por ser mi semejante, excluyendo al ajeno como indeseable y la orden gira en torno al máximo objeto del amor, es decir, Uno Mismo. Agrega que: "«Me amo a mí mismo» significa: absorción de lo otro y de los otros en el agujero negro del «estar siéndome», del «ser-me»" (Levinas, 1993, p.10). Faltaría por señalar una cuarta interpretación a las tres ofrecidas por Duque a saber: El amor a Dios y el amor al prójimo. Estas constituyen el punto de inflexión que acaba con el anonimato y con la anarquía que caracterizan a las dos significaciones centrales de la presente investigación: El *hay* y la *Novedad creadora*. Es el amor, como mandamiento del absolutamente Otro, la "oscura luz" que nos viene del *más allá*, que ilumina con otra luz a la "noche creadora".

Amar a Dios no sólo significa amar al prójimo como a ti mismo, significa también que, amar al prójimo como a ti mismo, es Amar a Dios. El amor es, por consiguiente, el punto sublime de la *sensibilidad intencional alterativa*.

Dice Levinas (2001), que amar a tu prójimo es como amarse a uno mismo, "ama a tu prójimo; eso eres tú mismo" (p.128). La significación amor al prójimo tiene toda la novedad del rostro y toda la novedad del hambre que el deseo comporta en cuanto este es necesidad de lo deseable. Este amor que nos viene, según Levinas, del deseo de lo absolutamente Otro es un "desinteresamiento" porque "sólo un yo vulnerable puede amar a su prójimo" (2001, p. 128). En otras palabras, la responsabilidad que me vulnera es la manifestación irrecusable del amor al prójimo, en tanto que esta es sensibilidad alterativa.

***

El amor al prójimo es ágape porque es "un amor que va más allá de sí mismo" (Dussel, 1979, p.92). Dice Dussel, que este amor es un acto creativo, supremamente humano, constituye un "amor de justicia" por el hecho de ser un amor que además de amar al Otro puede aceptar su palabra. No amar al Otro, en consecuencia, se explicita con el hecho de no aceptar su palabra. Aceptar la palabra del Otro significa confiar en ella.

El amor de justicia es ágape porque este es un amor al Otro como Otro "por el hecho de ser alguien, es decir, de ser hombre, aunque todavía no lo conozca; aunque de él no sepa nada, porque el respeto del Otro como otro es un acto que no puede ir en la línea de la razón" (Dussel, 1979, p.92). La palabra del Otro como ágape no es ojo sino oído, está *más allá*, en la oscuridad- Escucharla significa, entonces, amor, pero también libertad.

Escuchar al Otro, significa también para Dussel, amar profundamente la relación a-Dios en la que el principio no matarás es la significancia de la sensibilidad intencional que, en últimas, es el mismo rostro. Irene y su hermano, los emblemáticos personajes del cuento de Cortázar, prefirieron renunciar a la hospitalidad y a la intimidad de la *Casa tomada,* porque decidieron no escuchar el ruido interpelante. Renunciar al "ruido interpelante" y a la hospitalidad indica que también desistieron de amar al prójimo. Renunciar a lo femenino, a la hospitalidad y a la visitación del rostro, como lo hicieron los dos hermanos, significa para la sensibilidad alterativa, dimitir al ágape y al principio no matarás.

***

El Eros profana el misterio y lo revela a través de lo esencialmente femenino cuyo deseo no es más que el deseo de lo absolutamente Otro. En cambio, el principio "no matarás" es la significancia del rostro y no constituye ningún misterio (Levinas, 2002). No matarás, señala Dussel, significa escuchar, por lo tanto, "ver un rostro es ya escuchar" (1973b, p.36).

Amor al prójimo y ágape son dos de las significaciones más significativas de la Filosofía de la Alteridad de Levinas y de la Filosofía de la liberación de Dussel. Son la revelación misma de la pasividad, de la hospitalidad, de lo femenino y de la responsabilidad que nos viene del rostro del Otro en forma de Eros sin retorno. Son la manifestación más sublime de aquello que Levinas denomina "amor sin concupiscencia" y "amor sin eros", pero que Dussel prefiere llamar "amor de justicia" para con el pobre y el oprimido.

Es la significación a-Dios donde se produce el contacto con lo divino donde se revela la justicia social y donde la responsabilidad se vuelve irrecusable, porque indica que esta es la responsabilidad del hombre respecto del hombre. Tan poderosa es esta responsabilidad personal que ni siquiera Dios, dice Levinas, puede anularla, "porque ni siquiera Dios, puede sustituir a la víctima" (Levinas, 2005, p.100).

2.2.4. Voluptuosidad, caricia y fecundidad

***

La voluptuosidad, la caricia y la fecundidad profanan. No ven, ni oyen, ni tocan, porque en *la sensibilidad intencional alterativa* no se produce ninguna luz, ni ninguna comprensión, ni ningún

contacto. Alimentan el hambre sólo con aproximarse al rostro. Si lo femenino es lo Otro, la voluptuosidad, la caricia y la fecundidad son revelaciones de esta feminidad. No son, afirma Levinas, claridad en el rostro, sino oscuridad y "como en el vicio de lo clandestino o en ese futuro que se mantiene clandestino en el descubrimiento que, precisamente por esto, es fatalmente profanación" (Levinas, 2002, p.275).

Voluptuosidad, caricia y fecundidad son significaciones que en un primer orden pertenecen a la sensibilidad dominante, pues son tematizaciones de la conciencia. El sujeto entra en contacto con otro sujeto recordando que el contacto pertenece a la luz del ser. Sin embargo, en el plano de la *sensibilidad intencional alterativa* que nos propone Levinas, el contacto va *más allá* de las sensaciones que provocan el calor de la mano sobre la piel o del roce corporal.

Es un tipo de sensibilidad que proviene del ingreso a la noche oscura y virginal donde lo femenino se yergue con rostro amenazante. Este ingreso virginal es, antes que "tanteo", pues es una búsqueda que indica un "no saber" en las tinieblas de la clandestinidad que siempre estará "por venir".

Voluptuosidad, caricia y fecundidad anuncian, en su infatigable búsqueda, lo que está por venir, es decir, lo "eternamente femenino". Buscar en lo invisible es como arar en el desierto. Voluptuosidad, caricia y fecundidad, siempre que signifiquen buscar, señalan la intención de un hambre que se necesita saciar en lo deseable, en lo absolutamente Otro. Son significaciones que no apresan nada, porque apresar aparece con la luz de los conceptos que agrupan las categorías. Por el contrario, invitan a la profanación de la virginidad de la que sólo lo deseable es anticipación y ausencia.

***

La intención sexual para Dussel, siguiendo a Levinas, comienza por el contacto, la caricia y el tacto porque "la caricia es aproximación o proximidad presentida; es progresión a la que retiene el pudor y tienta la profanación; es un creciente y voluptuoso "tanteo"" (Dussel, 1977a, p.102). Desde esta perspectiva, Dussel (1977a), señala que la voluptuosidad, la caricia y la fecundidad están *más allá* de la luz de la ontología y, por lo tanto, avanzan "en el ámbito de las sombras donde el otro habita" (p.102). La cercanía entre ambos pensadores es evidente, las palabras del filósofo argentino constatan tal aseveración: En "el clandestino avanzar [de] la mano en la noche más allá del ser y de la luz, sin buscar ni esclarecer ningún sentido […] La caricia avanza evitando encontrar" (Dussel, 1977a, p. 103).

En la fecundidad, señala Levinas, el Yo va *más allá* del mundo de la luz, trasciende la misma luz. Dussel agrega que el hijo fruto de la fecundidad es exterioridad, ese Otro que acaba de nacer, es libertad creada "pero jamás retorno, repetición, ciclo, recuerdo. Dis-tinto por origen tiene una vocación a ser "lo Mismo" que sí, es decir, el Otro para todo otro" (1973a, p.137). En el amor a la amada se vive la voluptuosidad y la caricia de toda sensibilidad alterativa, ese amor que la amada me tiene es la posibilidad, además de amarme en el amor, de la fecundidad y, que en palabras de Dussel no es más que la distinción originaria entre varón-mujer y "unidad equívoca del eros que anuda la alteridad mínima de la pareja" (1973a, p. 138).

La experiencia judía y patriarcal a la que recurre Levinas es una diferencia profunda que tiene con Dussel, lo femenino, desde la perspectiva del franco-lituano, es fragilidad y debilidad de la amada, vulnerable y virginal. El argentino, en cambio, exige que el varón liberador deberá escuchar la voz de la mujer oprimida en una cultura patriarcal. Escuchar su voz, es libertad, suerte de *sensibilidad intencional alterativa* que nos enseña a vivir la vida de la mujer oprimida. Un

patriarcado que es la herida abierta de una mujer que sigue oprimida y que Dussel no pudo decirlo mejor que Hernández (1997) en el Martín Fierro:

Y la pobre mi mujer
¡Dios sabe cuánto sufrió!
Me dicen que se voló
Con no sé qué gavilán
Sin duda a buscar el pan
Que no podía darle yo

***

La alteridad supone que el Yo, continúe siendo Yo frente al misterio que lo vulnera, pero puede prestarse para equívocos al creerse que puede quedar absorbido por lo extraño y perdido en la novedad. La posibilidad de convertirnos en diferentes de nosotros mismos es, para Levinas y para Dussel, la paternidad. La profanación de la virginidad del rostro no queda develada *más allá* del rostro, aunque si descubre al hijo. Levinas (2002) presenta al hijo como una trascendencia de la "sustanciación" en la medida que "el yo es, en el hijo, otro" (p. 276).

Entonces, la alteridad no constituye para nuestros filósofos ningún "junto al otro". No son dos libertades, una junto a la otra. Es, por el contrario, una colectividad de libertades que están "frente-a-frente", que no demandan ninguna reciprocidad, como Buber expone en la relación "yo-tú". Este "frente-a-frente", tanto para Levinas como para Dussel, es el cara-a-cara que busca desde

un presente, la trascendencia. En otras palabras, el cara-a-cara es un viaje hacia el misterio del porvenir en el que no existen ni intermediarios, ni reciprocidades.

En este cara-a-cara, sin intermediarios, encontramos la proximidad del Otro, es decir, el Eros. En él, hay ausencia del Otro, pero paradójicamente esta ausencia constituye su presencia. En la alteridad se vive al Otro que, aunque extraño y extranjero, me nutre y alimenta mi necesidad. Vale decir, me hace gozar.

La paternidad, para Dussel (1973a), en cambio, es creación y revelación porque "generar un hijo en el Yo-el Otro erótico es pro-creación como fecundidad" (p.136). El filósofo argentino, en su tránsito hacia la praxis, va incluso *más allá* cuando dice qué "el hijo propiamente dicho es el mestizo latinoamericano que de generación en generación va creando una cultura nueva" (1991, p. 20). Luego, en su *Filosofía de la liberación* agrega: "el hijo es la exterioridad de toda erótica, su superación metafísica, su cumplimiento real" (Dussel, 1977c, p.111).

Pero en ambos casos, no constituye ninguna "substitución", la misma que aquí hemos presentado como "uno-para-el-otro" y el "tomar-a-cargo-al-otro", porque el hijo es posibilidad de mí mismo, pero también posibilidad de lo Otro. De esta manera, "la fecundidad continúa la historia, sin producir la vejez" (Levinas, 2002, p.278), porque "crea un nuevo tiempo, una nueva historia" (Dussel, 2014, p.136). En el hijo, el padre y la madre, viven la vida del "Yo es", pero en el "Otro es", que a su vez vive y se nutre de su propia vida. "El yo se libera de sí mismo en la paternidad de sin dejar por eso de ser un yo, porque el yo *es* su hijo" (Levinas, 2002, p. 286).

Fi-leo

El *expresarse*, muy en contra de la visibilidad de los objetos, es toda una manifestación que muestra la experiencia absoluta de lo Absolutamente Otro. La visibilidad de los objetos constituye un develamiento, en tanto que lo que se manifiesta es ya una revelación. Lo expresado anuncia la presencia viva de aquel que lo expresa. En ello, consiste la exterioridad. Decir que "el rostro habla" significa señalar, no sólo que el rostro es expresión y, por lo tanto, algo vivo, sino que lo hablado es "discurso".

Expresar y hablar son significaciones que conducen a escuchar la voz de aquel que se ha expresado y ha hablado. Escuchar siempre indicará la aceptación forzosa de la donación de la Torá, en la que la plegaria "Escucha Israel" connotará libertad. Aunque no deja de ser paradójico que la libertad empiece en aquello que tiene apariencia de amenaza. Esta coacción sólo tiene sentido en el modo de ser judío, para quienes la libertad "empieza en la no-libertad que, lejos de ser esclavitud o infancia, es un más allá de la libertad" (Levinas, 1996, p.73).

La plegaria "Escucha Israel" significa que la libertad en la no-libertad anuncia que escuchar está *más allá* de las sensaciones, de esas sensaciones que Aristóteles en su *Metafísica* consideraba como: "el modo de conocimiento por excelencia". Todo lo contrario, escuchar en tanto libertad no-libertad pertenece al terreno de la sensibilidad intencional alterativa.

Libertad en la no-libertad, como un *más allá* de la libertad al referirse a la profunda experiencia que experimentó aquel puñado de esclavos en el Sinaí qué, al inclinarse ante la Ley, se convirtieron en un pueblo libre, revela además la significancia de la poderosa significación a-Dios. Libertad que el mismo Borges, como Tiresias, pudo ver en la oscuridad y la plasmó en el poema *A Israel*:

En ese libro estás, que es el espejo
De cada rostro que sobre él se inclina
Y del rostro de Dios, que en su complejo

Y arduo cristal, terrible se adivina.

La significación a-Dios recoge, acaso bajo amenaza y coacción, esa particular forma de entender la responsabilidad que hace al hombre rehén de todos los otros hombres y que, a partir de los sistemas de nuestros filósofos, hemos presentado como responsabilidad ética e irrecusable donde la libertad encuentra sentido, lo que en palabras de Levinas sería, entonces, ese "más allá de la libertad" que "sobrepasa mis poderes".

Esta responsabilidad ética nos coloca en una posición incómoda al hacernos vulnerables, por lo tanto, desiguales frente a nosotros mismos, al recibir al Otro. Recibimiento y visitación de un rostro que nos amenaza desde su exterioridad, que como vimos en el apartado dedicado al *Á-gape*, es una hospitalidad que convierte a esta exposición en una extrapolación de la intimidad y del recogimiento en el útero materno, lo femenino a través de una pasividad más pasiva que la propia pasividad, manifestación sublime de la sensibilidad intencional alterativa.

Lo femenino siempre será virginal, la virginidad se yergue siempre ante nuestros ojos como algo que no puede ni debe tocarse, porque es todo un misterio. Lo femenino, misterioso y virginal, es lo que revela el rostro del Otro. El Otro, su rostro, siempre será extrañamente misterioso porque paradójicamente revela la presencia de lo Ausente. Es decir, anuncia algo que ya se ha retirado. ¿Existe un sentimiento más sublime de sensibilidad que la exposición al Otro?

El rostro de Dios que se adivina, como dice Borges, es la huella del Ausente que produce la epifanía del rostro. La significación a-Dios y específicamente las significaciones voluptuosidad y misterio, anuncian no sólo que el tacto no puede tocar nada en la "oscura luz", sino que al no hacerlo señala la imposibilidad del saber en la anarquía del *hay* y de la *Novedad creadora*. El misterio, concretamente, es el "complejo y arduo cristal" al que se refiere Borges en el poema *A*

Israel y avisa sobre lo extrañamente anacrónico del tiempo, porvenir sin futuro, no presente, donde lo infinito revela toda su trascendencia.

Ahora, el cara-a-cara, cuya primera aproximación es el estar frente a frente al Otro, significa por demás tener la idea de lo Infinito, lo cual significa que es una relación ética, o lo que es lo mismo, un a-Dios. En esta significación se vive, se goza y se sacia nuestra necesidad del Otro. Lo deseado que nos viene de *más allá*, aunque misterio, es una enseñanza, lo que para Dussel no es otra cosa que la *pedagógica*. ¿Qué enseña el rostro? ¿lo enseñado por lo Otro es el Otro? ¿lo enseñado por el Otro lo convierte en maestro y a nosotros en sus discípulos?

2.3.1. La revelación y lo revelado

Quién enseña y el enseñado, en el proceso educativo de la Totalidad, están involucrados en un movimiento ontológico. La ontología siempre será el retorno de lo Otro a lo Mismo. Esta, dice Levinas, fue la lección de Sócrates al "no recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me viene de fuera. No recibir nada o ser libre" (2002, p.66). La libertad socrática no conduce, por ningún lado, a la "libertad que surge en la no-libertad judía" en la que terminamos siendo responsables de los otros hombres.

El sentido último de la libertad que encierra la noción de Sócrates reside en la permanencia en el Mismo que no es más que la razón. Identidad es libertad. El ideal socrático, enfatiza Levinas, es la suficiencia ideal de lo Mismo, es identificación e *ipseidad* en su egoísmo. De esta manera, "la filosofía es una egología".

En la *sensibilidad intencional alterativa*, en cambio, el movimiento se desplaza a través de un tiempo anacrónico haciendo que el rostro nos venga amenazante desde el *más allá.* Decir que

el "rostro habla" es aceptar, por un lado, que este es un movimiento contra la ontología, por consiguiente, la noción de verdad que este expresa es *revelación* en oposición a la fenomenología y, por el otro, es visitación, recibimiento y visitación de un misterio que está *más allá* de nuestro entendimiento y comprensión. La revelación que viene del rostro nos viene a modo de interpelación, nos encuentra pasivos, expuestos. No es por ningún lado mayéutica, porque "viene del exterior y me trae más de lo que contengo" (Levinas, 2002, p.75).

Lo que se revela, desde este punto de vista, nos viene de arriba, nos "enseña su novedad misma". El rostro de nuestro interlocutor es lo que se revela, es lo enseñado y, lo que interpela, es la enseñanza, Sólo el interlocutor, indica Levinas, "es el término de una experiencia pura en la que el otro entra en relación, al mismo tiempo que permanece" (2002, p.90). El Otro, agrega, es la primera palabra y hace posible todas las demás. Su enseñanza es un tipo de saber no precedido, es anterior a toda idea, a toda hipótesis, a toda duda, a todo ensayo, es como un "saber de ángeles", dice Levinas, porque es un saber "cuyo mensajero es, a la vez, el propio mensaje" (Levinas, 1996, p.85). Es en el "cara-a-cara" donde se vive al Otro como Absolutamente Otro. En este, frente-a-frente, el interlocutor es la revelación, "nuestro maestro que hace posible la verdad" (Levinas, 2002, p.95).

***

Para Dussel también "lo Otro es lo nuevo" (Dussel, 1973a, p.134). En esta afirmación yace la significación de la revelación y su significancia. Lo nuevo trae consigo el misterio de lo que se revela. Decir misterio indica que lo nuevo no puede ser fenomenología porque la significancia del mismo misterio se escapa de lo que se conoce y de lo que se comprende. La revelación, en tanto un nuevo misterio es, entonces, incognoscible e incomprensible.

Lo nuevo viene con el rostro del Otro. Su rostro revela el misterio que jamás llegaremos a comprender, porque es anterior a todo saber y a todo conocer. Lo que el rostro revela es la significación de la palabra que nos interpela:

> Desde la extrema ex-terioridad aparece en el mundo el rostro del Otro y se expresa como revelación. En el orden de la constitución real el Otro libre es mucho más real y exterior que la mera cosa (física, vegetal, animal: reino de la necesidad). La Alteridad, analécticamente, se refiere a la exterioridad de la constitución real eventual, humana. La manifestación cósica se produce desde o en vista de una revelación del Otro, en el orden de la verdad el ser (el mundo como Totalidad) (Dussel, 1973a, p.136).

En palabras de Dussel, en la Totalidad de las cosas sólo pueden manifestarse porque éstas corresponden al hecho fenomenológico de la percepción y del conocimiento que se puede conocer. Acto seguido, reconoce que es en la exterioridad donde se puede hablar de revelación. La revelación es, en consecuencia, la alteridad analéctica donde el Otro se nos revela y nos vuelve responsables de él. Dussel también indica que la revelación es palabra que irrumpe desde el misterio del Otro por medio del "amor-de-justiica" (1973a).

Dussel acepta que el Otro se revela con su palabra. Por lo tanto, el Otro es *primera palabra*. El Otro es, de esta manera, primera persona, también es:

> Alteridad, en su ser como Otro, como persona. Desde el amor- de-justicia al Otro la con-fianza en el pobre es fe en su futuro, en su libertad, es acreditarle la veracidad de su palabra, de su revelación: más, es hacer posible la revelación como revela-ción (y no como mera manifestación cósica o delación en la tortura) (Dussel, 1973b, p. 116).

La revelación, en tanto significación que significa, se revela como misterio y no como conocimiento. La revelación no puede ser otra, para Dussel, que palabra que necesita ser escuchada: "la palabra como revelación del Otro ha sido negada como la palabra vista y leída dentro de la Tota-lidad de la interpretación óntica y ontológica (Dussel, 193b. p. 117). Partir de la revelación y escuchar la palabra del Otro constituye, según Dussel, la Filosofía latinoamericana "única y nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad" (1973b, p,162).

***

La ética, relación extraordinaria entre el hombre y el Infinito, rompe con la idea socrática del sujeto que conoce. El conocimiento en tanto saber fenomenológico suprime la alteridad ética que nos proponen Emmanuel Levinas y Enrique Dussel.

La relación con el Otro indica la salida del ser, porque anuncia otra forma de relación distinta como es la filialidad. Esta "filialidad" no se da precisamente, juntos, bajo la forma del Otro junto a mí, sino estar frente a frente, cara-a-cara. La analéctica pedagógica de Dussel "se funda sobre un cierto amor paterno, filial […] del que es más hacia el que es menos" (1973a, p.139). No es Eros, sino Fileo, amor de amistad. Este amor filial es para Dussel la razón por la que el maestro ama genuinamente al discípulo, relación a la que Levinas no parece referirse en su obra. El hijo, el Otro nuevo, indica el argentino, tiene su propio proyecto histórico, el maestro, por lo tanto, "no puede *depositar* un cierto número de conocimientos ya adquiridos […], sino que debe transmitir lo ya adquirido, pero desde la situación existencial del discípulo" (1973a, p.141). Lo enseñado, es decir, lo que nos viene del Otro, del discípulo y que lo hace maestro de su maestro es, para Dussel,

la situación existencial, la misma vida del Otro discipulante. “El maestro aprende concomitantemente del pro-yecto del discípulo” (1973a, p.141).

El ser que se deshace de sí, recuerda lo que Levinas presenta como des-interés e indica el abandono del interés ontológico que lo caracteriza. El rostro, en tanto cara-a-cara, no describe porque no aparece, por lo tanto, no es fenomenología. El rostro, se revela. Es decir, no es ni conocimiento ni percepción.

Cuando el rostro se revela se expone. La exposición del rostro anuncia su desnudez y desprotección. Las significaciones desnudez y desprotección revelan la pobreza y la fragilidad del Otro que también anuncia la imposibilidad de matar al Otro. Ello no quiere decir que se acaben los asesinatos, porque la prohibición de matar no termina con el crimen, sino que nos propone otro tipo de humanidad distinta, cual es la de una extrañeza extraordinariamente ética. Levinas y Dussel nos señalan que la desnudez que revela el rostro del Otro se convierten en discurso, en tanto primera palabra. Ello recuerda otras dos significaciones: *el decir* y *lo dicho*. El decir, es pre-ontológico, anterior a toda forma de saber, por ello, el otro es primera palabra. Lo dicho es ontología, es saber que nos encierra en la misma mismidad del ser. ¿El decir ontológico constituye el testimonio y la glorificación del Infinito? ¿La revelación, en oposición, a la manifestación de lo que se percibe, señala el tránsito de la vista y del oído hacia la palabra y hacia la escucha?

2.3.2. Palabra y escuchar-la-voz-del-Otro

***

La relación con lo extrañamente Otro otorga una noción distinta a la trascendencia y nos coloca frente a una relación diferente frente a la experiencia sensible que sólo el gozo y el deseo son capaces de asumir. La trascendencia, misteriosamente extraña, anuncia el "desencanto de las sensaciones". Esta trascendencia nos invoca, nos convoca a hablar, pues su palabra conserva toda la magistratura de la enseñanza misma. "La relación con el otro, nuestro maestro, hace posible la verdad" (Levinas, 2002, p.95), pero la verdad desde la intencionalidad alterativa es la revelación de lo Ausente que, además, de no estar ya presente, se erige como maestro. ¿El otro, extrañamente ausente, invierte el ciclo gnoseológico del proceso de la enseñanza? ¿la sensibilidad intencional alterativa indica que en el proceso educativo aprender no es más reverso del enseñar?

Ahora bien, la palabra nos enseña la esencia original de nuestro compromiso con el prójimo delante del tercer excluido, dice Levinas. A diferencia de Wittgenstein Levinas cree que la función original de la palabra no consiste en designar un objeto en el juego de la comunicación, sino en "asumir respecto de alguien una responsabilidad ante alguien […] La responsabilidad sería la esencia del lenguaje" (Levinas, 1996, p. 40). La *sensibilidad intencionalidad alterativa* es un compromiso incorruptible anterior a la humana aventura de vivir la vida, por eso decir que el rostro habla es una significación puramente humana, constituye una verdadera rectitud, es decir, justicia que sólo puede tener sentido en la afirmación: "Oír una voz que os habla es *ipso facto* aceptar la obligación para con el que habla" (Levinas, 1996, p. 85).

El rostro es vida, es presencia viva. Lo Mismo se deshace en el Otro precisamente porque encuentra en la significación la posibilidad de expresarse, de hablar. La expresión es el lenguaje del rostro. La intuición racional y empírica se corta en la significación del rostro. Con hablar, el rostro del Otro invoca a alguien que es interpelado, a este no le queda otro camino que escuchar la voz de su trascedentalidad. Sobre este particular, Levinas (2002) afirma que:

> En su función de expresión, el lenguaje mantiene precisamente al otro al que se dirige, a quien interpela o invoca. Ciertamente, el lenguaje no consiste en invocarlo como ser representado y pensado. Pero por esto el lenguaje instaura una relación irreductible a la relación sujeto-objeto: la revelación del Otro. En esta revelación, el lenguaje, como sistema de signos, sólo puede constituirse. El otro interpelado no es un representado, no es un dato, no. es un particular, por un lado ya ofrecido a la generalización (p.96).

De tal manera que para Levinas el lenguaje hace posible la expresión que describe el rostro que ha volteado a mirarme. Supone, por consiguiente, la existencia de dos interlocutores desiguales entre sí: uno que amenaza y se impone y, el otro, que es amenazado y vulnerado. Sin embargo, esta relación entre interlocutores es extrañamente alterativa y es así como se le revela el Otro al Yo. ¿Cómo puede un ser extrañamente misterioso instruirnos, enseñarnos? Precisamente es la desnudez del rostro la que se nos ofrece para ser revelada. La instrucción, lo que enseña el Otro, "sobrepasa mis poderes" (Levinas, 2002).

Escuchar significa escuchar la palabra divina. La voz del Otro me suplica y me exige revelando su hambre, su necesidad, su frío, que, a la vez, es mi propia hambre, mi propia necesidad, mi propio frío. Su presencia es arrolladoramente ensordecedora y "no puedo hacerme el de las gafas". Su palabra es la garantía de su vida y su vida es mi garantía para vivir el gozo de la sensibilidad. No hace falta que sea audible, a veces:

> La palabra que se refiere a otro como tema parece contener el otro. Pero ya se dice a otro que, en tanto que interlocutor, ha dejado el tema que lo englobaba y surge inevitablemente detrás de lo dicho. La palabra se pronuncia aún en el silencio cuyo embarazo reconoce esta evasión del Otro […] Hablar,

> en lugar de «dejar ser», solicita al otro. La palabra resalta sobre la visión (Levinas, 2002, p.208).

El decir es anterior a lo dicho. Este pertenece al plano de la ontología en tanto aquel corresponde a la anterioridad del *más allá*, como lo hemos señalado más arriba. Es en este último plano donde la palabra se vuelve *dabar* y resalta, en consecuencia, por encima de la visión. La palabra contiene al Otro tanto como el Otro contiene a la palabra anunciando la presencia de algo que ya se ha retirado. El vocablo *dabar* como palabra reveladora es la revelación de lo Ausente.

Decir y lo dicho son dos significaciones realmente interesantes en Levinas. Constituye la superación del entrampamiento en el que quedó atrapado en *Totalidad e infinito* al pretender superar a Heidegger, usando categorías heideggerianas y, que Derrida, en *Violencia y metafísica*, anunciara como fracaso de no lograr desenredarse del lenguaje ontológico de este filósofo alemán. En *De Otro modo que ser, o más allá de la esencia*, aceptando la crítica de Derrida, logra desprenderse del lenguaje heideggeriano y, es entonces cuando empieza a utilizar la significación *decir* para referirse a la relación ética y lo *dicho* para dar cuenta de lo ontológico.

Aunque en el capítulo anterior nos referimos a las significaciones *decir* y lo *dicho,* es necesario precisar en este apartado que para Levinas (1991) *lo dicho* corresponde al lenguaje de la fenomenología, en tanto visión, percepción, es decir, en tanto conocimiento que aparece ante nuestros ojos. En cambio, *el decir* describe la relación ética porque es una relación auténtica que requiere de las significaciones. Afirmar que el rostro habla quiere decir que el rostro es discurso. "El discurso y, más exactamente, la respuesta o la responsabilidad es esa relación auténtica" (Levinas, 1991. p.82) que solo se queda en el hecho de escuchar lo que dice el rostro, sino que requiere también de responderle. Dice Levinas: "El decir es una manera de saludar al otro, pero saludar al otro es ya responder de él" (Levinas, 1991, p.83). ¿El discurso, relación auténtica que describe la relación extraordinaria con el Otro es la salida definitiva de la ontología y el camino

hacia las significaciones? ¿sale Levinas del lenguaje ontológico por el camino de las significaciones, acaso hacia la construcción de una escritura palimpsesta? ¿hablar y escuchar además de anunciar el testimonio ético indica que ver y oír no tienen ninguna posibilidad en esta relación extraordinaria porque estos dos esquemas pertenecen al orden fenomenológico?

***

Dussel encuentra en la voz hebrea *dabar*, palabra, una significación distinta del logos griego. Con ello, indica que la significación *palabra* es una voz reveladora del Otro. En este sentido, *dabar*, en tanto palabra reveladora, constituye la revelación pedagógica que patentiza la ausencia de lo presente y se convierte en provocación de amor por el hijo, que luego será hermano, discípulo, ciudadano y padre a través de una relación filial. Sólo confiando en la palabra reveladora del Otro se avanza hacia su liberación al tiempo que se alcanza la propia liberación (Dussel, 1973a).

Dabar es la palabra reveladora: "Dicha palabra irrumpe desde más allá del mundo (desde el mundo del otro)" (Dussel, 1972a, p. 191). ¿Qué dice la palabra del Otro? Dussel cree que muy a pesar que esta palabra es aún imprecisa e inverificada, se requiere que quien la escuche tenga fe en lo que dice el Otro. *El decir*, también para Dussel, va *más allá* de la comprensión ontológica, pues lo que el Otro revela "abre el proyecto ontológico pasado, de la patria vieja, de la dominación y alienación del otro como «otro» al proyecto liberador" (Dussel, 1972a, p.192).

Lo que provoca la palabra reveladora es el proyecto liberador (Dussel, 1972a). La palabra, se convierte así, desde la opinión de Dussel, en el tránsito que inicia en el oír lo que dice el Otro hasta su adecuada interpretación.

> La filosofía latinoamericana es el pensar que sabe escuchar discipularmente la palabra analéctica, analógica del oprimido, que sabe comprometerse en el movimiento o en la movilización de la liberación, y, en el mismo caminar va pensando la palabra reveladora que interpela a la justicia; es decir, va accediendo a la interpretación precisa de su significado futuro. La filosofía, el filósofo, devuelve al otro su propia revelación como renovada y re-creadora crítica interpelante (Dussel, 1972a, p. 195).

La irrupción del Otro no es visión, porque no es fenomenológica. El Otro, por el contrario, irrumpe como lo oído. El trabajo del filósofo de la liberación implica el compromiso de escuchar la palabra analéctica del oprimido, porque, según Dussel: "la apertura del Otro como otro es la posibilidad de escuchar su voz" (Dussel, 1972b, p.67). Escuchar es una significación trascendental para la Filosofía de la liberación de Dussel, viene acompañada de la significación cara-a-cara que, a su vez, viene de la tradición hebrea, en concreto del Éxodo. Dice Dussel (1972b) que, si bien la tragedia de Edipo expresa mejor el ethos griego, es la Biblia el libro que mejor lo hace con el ethos judeo-cristiano.

En la obra de Dussel (1972a; 1972b; 1973a; 1973b; 1975) aparece con reiterada frecuencia la alusión al *Llamamiento de Moisés* para indicar que en el silencio del desierto es donde se halla, no sólo la palabra reveladora, sino también la significación "escuchar". De esta manera, "la voz del Otro irrumpe en mi mundo como revelación" (Dussel, 1972b, p.67). El relato bíblico nos dice que Moisés escuchó una voz que le decía "Moisés, Moisés" y este llamado, es para Dussel, el origen de la liberación de Israel y, por antonomasia, el origen de su Filosofía de la liberación (Dussel, 1972b).

¿Qué es liberación? se pregunta Dussel al final de *Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana,* 1972b, "En la tradición hebreo-cristiana el término usado es *Pehatsiló* (*Éxodo* 3, 8): "estoy resuelto a liberarlos"" (Dussel, 1972b, p.85). A renglón seguido escribe:

> En el *Ex*. 3,8 cuando Moisés oye la palabra que Dios pronuncia, como el Otro: le dice en otras palabras: "Yo el que no puedes ver, he visto y ahora por mi revelación tu puedes ver (el profeta) que mi pueblo está esclavizado en Egipto; y es por ello que te ordeno, a ti, profeta, que lo liberes" (Dussel, 1972b, p.86).

La cita anterior es reveladora. Primero, porque anuncia que la significación de la palabra que revela es la forma como el rostro del Otro nos habla. Segundo, porque al escuchar lo que dice el Otro nos hacemos responsables de él porque nos está ordenando y tenemos que obedecerle y, tercero, porque escuchar indica el camino para su liberación. No podemos finalizar este apartado sin preguntarnos: ¿Constituye para Dussel el escuchar la salida definitiva de la ontología de Heidegger*?* ¿escuchar en tanto liberación es el tránsito de la filosofía teorética a la filosofía de la praxis latinoamericana? ¿mientras que Levinas sale de la ontología hedeggeriana hacia el discurso, Dussel lo hace hacia la praxis liberadora? ¿escuchar es para Levinas discurso, en tanto que para Dussel es liberación?

***

La *sensibilidad intencional alterativa* es la significación del amor por lo Otro y por el Otro. La palabra se mantiene en la heteronomía, pero se lleva a cabo en la relación con el Otro que es

donde se desarrolla el lenguaje, cuya esencia es el vocativo, es decir, la interpelación. Quien interpela y el interpelado revelan el señorío de la palabra, la hace magistral, a la vez que expresan la pretensión de escuchar-la-voz del Otro. El invocador nos convoca a hablar, nos reclama en tono amenazante la necesidad de vivir y sentir la relación con el Infinito, con el prójimo, con el hijo-hermano-discípulo y profiere las significancias mismas de las significaciones que componen este capítulo: a-Dios, á-gape, fi-leo y hospitalidad.

La palabra y escuchar-la-voz-del-otro, enseñan la enseñanza misma, gracias a ellas, se puede enseñar lo que no se enseña en la ontología. Además, de expresar lo que es el lenguaje, estas dos significaciones reciben con hospitalidad al invocador abriendo la exterioridad a la coincidencia de la enseñanza y del que enseña que para Levinas es el maestro. Por lo tanto, no son cualesquiera estas significaciones que, aunque "no despiertan nada en mí" como en la mayéutica, por lo menos revelan lo extrañamente Otro. No es capricho, entonces, que Dussel eleve a la condición de maestro, al filósofo de la liberación, filósofo analéctico por demás, quien debe saber-oír-la-voz-del-otro que viene de *más allá*. Por ello, "la filosofía latinoamericana es el pensar que sabe escuchar discipularmente la palabra analéctica, analógica del oprimido" (1973a, p.172). Las significaciones palabra y escuchar-la-voz-del-otro están trenzadas fraternalmente de la misma manera que están trenzados Levinas y Dussel y sus sistemas filosóficos.

Hos-pitalidad

Rehén es la significación de la primera esencia de la responsabilidad ética. La preocupación por esta responsabilidad primera nos coloca en condición de prójimo ante nuestros prójimos. Su desconocimiento nos conduce a la egología que sólo puede ser superada con el acontecimiento metafísico del recibimiento del Otro. Es decir, con la hospitalidad. La hospitalidad, el deseo metafísico de lo Infinito, es ya nuestra propia responsabilidad. El Otro siempre es extranjero, es como dice Derrida (2006), un *recién llegado* que ordena una acogida sin condición. Acogerlo significa, entonces, un *don* a manos llenas como lo indica Marcel Mauss en su *Ensayo sobre el don*, pues expresa, además, la subjetivad del desposeimiento frente a aquel que tiene menos que nosotros.

Este extraño recibimiento constituye la hospitalidad del Otro, significancia de nuestra responsabilidad irrecusable que nos aborda desde la altura y nos domina, en tanto responsabilidad, por lo tanto, significa pasividad. Pero es una pasividad, como indican Levinas y Dussel, más pasiva que la misma pasividad, pues sólo se puede significar frente al rostro amenazante que nos vulnera y se impone sin que podamos hacer nada. Es la acogida del Otro la que nos recuerda que somos desiguales con nosotros mismos, esta es una desigualdad de la desigualdad que tiene sentido en el amor al prójimo que siempre será extranjero.

El recibimiento es deseo y lenguaje, porque nos viene en forma de discurso desde la trascendencia, pues la esencia de la relación con el Otro es sólo lenguaje, sólo palabra. Esta desigualdad, paradójicamente, es la que instaura la igualdad, pues nace allí donde el Otro se impone y manda a ese Mismo pasivo y, se revela en la responsabilidad, siempre irrecusable. La hospitalidad no significa solamente ser un buen samaritano, como dice Dussel (1973a, 1973b), sino que indica un duro cuestionamiento a nuestra propia libertad al tiempo que anuncia la obligación de rectitud, servicio, amor, justicia, etc., frente al recibimiento del rostro del Otro, según dice Levinas (2002).

La igualdad que nace en la desigualdad es una igualdad que va *más allá* de la igualdad, como la difícil libertad que afrontan los judíos al nacer. Es, también, una igualdad que nace en la no-igualdad. La *sensibilidad intencional alterativa* se nutre y se alimenta del hambre que cuestiona la libertad y la igualdad que, a su vez, se producen en la no-libertad y en la no igualdad, respectivamente. El gozo, satisfacción de necesidades (Levinas, 2002), encuentra en la igualdad y en la libertad relación con el primer acuerdo: *Vivir*. Vivir significa felicidad, alegría qué, aunque no lo parezca, en el sufrimiento y el dolor, también florece la alegría de vivir que se expresa en el "estar-contento".

De tal suerte que en la desigualdad y en la no-libertad, así como en el sufrimiento y el dolor, significaciones profundamente alterativas, por demás, la vida se regodea de alegría no sólo porque sus contenidos significan felicidad, sino porque en la vulneración, en la debilidad, en el dolor y el sufrimiento, también se vive la vida. ¿Quién si no es el que se siente en condiciones de desigualdad, el no-libre, el que sufre y el que siente dolor puede sentir y vivir la vida en cada uno de estos estados?

Se vive en la satisfacción de las necesidades tanto o más que en la insatisfacción de las mismas. "El amor a la vida no ama el ser, sino la felicidad del ser" (Levinas, 2002, p.163), por lo tanto, el hecho de amar la vida, cuya expresión es el gozo de las necesidades, satisfechas e insatisfechas, que se viven en la sensibilidad va *más allá*. Levinas, refiriéndose al particular, señala que "el dolor, lejos de cuestionar la vida sensible, se coloca en sus horizontes y se refiere al gozo de vivir. […] Toda oposición a la vida se refugia en la vida" (2002, p.163).

La intencionalidad secundaria, *sensibilidad intencional alterativa*, nos enseña que en la relación con Dios, el amor por el prójimo y el amor por el discípulo expresado a través de las significaciones escuchar-la-voz y su palabra interpelante, nos sitúa *más allá* de la esencia y de las sensaciones sensibles en tanto se vive la vida. El amor por la vida, gozo de vivir la vida misma, es

la *sensibilidad intencional alterativa* más sublime de amor por la vida propia y por la de los otros. En tanto intencionalidad secundaria, veremos en las próximas líneas, como se vive este *vivir* en otras significaciones tales como: servicio, rectitud, justicia, etc. Estas significaciones las hemos agrupado aquí en la significación hospitalidad.

2.4.1. Justicia y amor-de-justicia

***

En el *Tratado del sanedrín*, Levinas dice que este [sanedrín] es el tribunal supremo de la justicia judía. La palabra *sanedrín*, aunque originariamente es griega, significa en hebreo lo mismo que en Delfos: Ombligo del mundo, lo que de entrada supone que "el universo únicamente subsiste por la justicia que se hace en el sanedrín" (Levinas, 1996, p.134). Lo importante del sanedrín, en un primer momento, es que está construido en forma de semicírculo para que sus miembros puedan verse unos a otros, nunca de espaldas, la gente se da la cara, es, como dice Levinas (1996), una "asamblea de rostros, y no sociedad anónima" (p.124). La arquitectura del sanedrín no sólo indica que los jueces están abiertos al universo, en tanto ombligo del mundo, sino que la justicia judía empieza por la experiencia del cara-a-cara como relación opuesta al estar juntos. Estar frente-a-frente, según Levinas, aleja a la justicia del peligro que la acecha: el vicio de lo privado.

Curiosamente para la tradición judía la injusticia no es la tentación de la justicia como aparece en *La república* de Platón. La justicia judía exige de sus jueces la virtud de lo público, por lo tanto, no puede existir separación entre la vida pública y la vida privada de un juez. El sanedrín, ombligo del mundo, exige una clase de hombres excepcionales, de esta manera, para ser juez en

Israel se necesita que “el hombre que juzga hombres debe ser mejor que los hombres” (Levinas, 1996, p.136.).

Existe, incluso, un tercer momento en el sanedrín que es de vital importancia para el pueblo judío y es, precisamente, cumplir la Torá, es decir, la justicia absoluta. El sanedrín es la jerarquía absoluta del orden que sólo la justicia garantiza. El cara-a-cara, la epifanía del rostro del Otro que anuncia su misterio, es la relación inicial de una justicia que reclama la exigencia de hombres excepcionales, cuyas vidas privadas no deben guardar ninguna diferencia con sus vidas públicas, y, el cumplimento de la Torá, libertad de la no-libertad, es la garantía del orden universal. De esta manera, la vida judía se nutre y se alimenta de la alegría que se hace presente en una “asamblea de rostros” donde se revelan la excepcionalidad de la vida de los participantes en el sanedrín, al tiempo que se vive y se siente la relación a-Dios a través del cumplimiento de la Torá. La justicia es, por consiguiente, un acceso al Otro, a Dios, situado *más allá* de la ontología del ser.

El cara-a-cara del Otro se nos impone con una exigencia que clama justicia y nos señala el camino que indica escuchar su voz, por ello, para Levinas (2002), es el acceso de cara al discurso lo que llamamos justicia. Acceso que no es otra cosa que estar frente-a-frente en una asamblea de rostros dispuestos a escuchar la palabra que nos interpela, invocación del Otro que más arriba señalábamos con la sentencia: “la justicia consiste en reconocer en otro a mi maestro”. En la rectitud del recibimiento del rostro, la justicia se revela como significación de la alteridad, ello quiere decir, en otras palabras, que mi relación con el Otro es lo que funda la justicia. Sentir la felicidad que se expresa en la relación con el Otro, indica un “estar-contento”. Por consiguiente, vivir la alegría de esta relación, significa vivir la justicia.

Lo que expresa el rostro del Otro es lenguaje (Levinas, 2002). Es la franqueza de lo femenino que hay clandestino en el amor por el Otro. En esos ojos que nos miran, la significación de la justicia se vuelve lenguaje. “El lenguaje es justicia”, dice Levinas (2002, p.226), porque la

justicia es la significación de su rostro. Escuchar su miseria indica nuestro amor más puro por el Otro y es el anuncio que cuestiona nuestra libertad. La justicia nos obliga a ir *más allá* de los límites que la bordean. Por último, afirma Levinas (2002), que gracias a nuestra relación con el rostro y con lo que este expresa es que el lenguaje se presenta como justicia. Así, de esta manera, el deseo de lo Otro también es bondad.

***

La justicia, como expresión del rostro del Otro, es un tipo de amor sin concupiscencia, sin eros. Es un amor alterativo. Decir justicia significa amar al Otro. Amar al Otro significa, entonces, alteridad. Para Dussel, la justicia es igualdad, por lo tanto, quiere decir que amar al Otro como Otro, significa "deseo", *ágape* […] [es] amor-de-justicia" (1973a, p. 147). En el amor-de-justicia se vive una tensión del Otro como Otro que se escapa de todo saber y de toda comprensión y, como dice Dussel, quedamos expuestos ante su rostro. Amar su alteridad implica amar su proyecto, al hacerlo, encontramos el camino para respetar al Otro. En otras palabras, para Dussel el amor-de-justicia significa amar al Otro como Otro, que no es otra cosa que respetar su alteridad.

El amor-de-justicia es "amor al Otro como exterioridad [cuando] se tiende a un Otro postrado en la miseria" (Dussel, 1973a, p.149). El cara-a-cara es el advenimiento de un amor que ama la condición itinerante del extranjero, la desprotección de la viuda y del huérfano, es un amor sin concupiscencia que está frente-a-frente con el que sufre la opresión, así como también frente al pobre que lucha en las calles latinoamericanas para granjearse el pan. El amor-de-justicia también es benevolencia (Dussel, 1973a, p. 2014) que se expresa a través de la irrupción del Otro.

***

La irrupción es la voz interpelante de aquel que exige ser escuchado, es su palabra que se vuelve ruptura en el *hay* y en la *Novedad creadora* acabando con la anarquía que antes reinaba. La voz-del-Otro- es expresión y, en la medida que expresa, también es lenguaje. El lenguaje, es justicia, por lo tanto, expresar y escuchar son dos significaciones que están entrelazadas por la justicia y por el amor-de-justicia. La exigencia de justicia del Otro, señala Dussel, "es proferida por su voz y sólo puede aceptar ese reto el que no teme al riesgo, el que teme dejar de escuchar al Otro" (1973b, p.58). El amor-de-justicia, en tanto escuchar al Otro, es liberación del Otro.

El amor primero es el amor-de-justicia porque como sensibilidad intencional es la presentación del Otro que exige justicia. La vida del que vive el amor-de-justicia es la vida del pedagogo de la liberación o maestro del bien, como dice Dussel, aquel que es capaz de escuchar al Otro como otro mundo que espera la revelación de su palabra, "se abre a él por el amor-de-justicia, lo que le permite escuchar su reclamo" (1973b, p.39). El amor-de-justicia es la posibilidad afirmativa, aquello que Dussel presenta como "ama al Otro con justicia" que para él es lo mismo que el principio no matarás.

El espíritu de la Biblia judía, nos recuerda Levinas en *Una religión para adultos,* 1957, es el de la justicia social. Moisés y los profetas judíos encuentran en la relación de lo divino con los hombres un compromiso con la viuda, el huérfano y el extranjero (Levinas, 2005a). Esta relación se manifiesta en una economía justa en la que cada hombre es plenamente responsable del otro hombre. Por ello, la importancia del *sanedrín,* esa extraordinaria asamblea de rostros, va *más allá* de la experiencia originaria del cara-a-cara, pues, los jueces deben comportarse en privado como lo hacen en público. En últimas, el universalismo judío que nos propone Levinas expresa todas estas cosas y sólo se pueden entender a partir de la relación ética que, en últimas, es una relación religiosa (2005a).

2.4.2. Hospitalidad y servicio

***

La subjetividad intencional indica un des-interés por uno mismo. Levinas al presentarnos la necesidad de la salida del ser nos invita a deshacernos de la condición ontológica de la subjetividad. Esta es la idea central que nos presenta en *Totalidad e infinito*:

> Este libro presentará la subjetividad, recibiendo al Otro, como hospitalidad. En ella se lleva a cabo la idea de lo infinito. La intencionalidad, en la que el pensamiento sigue siendo adecuación al objeto, no define la conciencia en su nivel fundamental. Todo saber en tanto que intencionalidad supone ya la idea de lo infinito, la *inadecuación* por excelencia. (Levinas, 2002, p.52-53).

La *adecuación* de la conciencia es el estatuto ontológico del ser. Esa es su condición. En cambio, la *inadecuación* corresponde a una "incondición humana" que logra hacer que el ser humano viva "como si fuera un ser entre los entes" (Levinas, 1991, p. 95). La *inadecuación* es, para Levinas, el porvenir que inaugura una nueva subjetividad: La subjetividad rehén.

La subjetividad rehén es intencional. La responsabilidad para con el Otro hombre nos obliga a asumir esta nueva condición subjetiva que Levinas no tarda en llamar: psiquismo humano. ¿Por qué es una *inadecuación subjetiva* la responsabilidad rehén? En el psiquismo humano el ser se deshace de su condición de ser (Levinas, 1991) mediante un des-interés que deshace la condición de la conciencia humana en su nivel fundamental.

La responsabilidad rehén, inadecuación humana, en tanto subjetividad rehén, constituye un recibimiento del rostro del Otro como hospitalidad. Este extraño recibimiento "me *incumbe* y que, *humanamente*, no puedo rechazar" (Levinas, 1991, p. 96). Recibir al Otro que nos ordena es, en

últimas, el significar de las significaciones *discurso* y deseo. Además, se vive el acogimiento verdadero del extranjero que llega a nuestra casa. Casa y acogida son, entonces, la expresión de lo femenino, porque es la mujer la que le da la bienvenida a un extranjero que, con el sólo cruzar el umbral del hogar, ya nos habla y nos ordena. Dice Levinas que "el recogimiento en una casa abierta al Otro -la hospitalidad- es el hecho concreto e inicial del recogimiento humano de la separación, coincide con el Deseo del Otro absolutamente trascendente" (2002, p.180).

El acontecimiento ético más trascendente, luego del advenimiento del rostro del Otro, es el recibimiento del Otro, es decir, la hospitalidad (Levinas, 2002). El extranjero siempre será extranjero en otra tierra. La esencia del rostro es la extranjería que exige recibimiento y, por lo tanto, demanda de una subjetividad que entienda la esencia de la hospitalidad como relación con el Otro. La hospitalidad del Otro es lo que exige su rostro, es el acontecimiento ético más significativo de la sociabilidad, pues recibir significa desposeernos. Levinas dice que "a partir de este recibimiento de lo infinito del Otro es como tiene la libertad frente a sí que exige este desposeimiento" (2002, p.223).

El deseo de lo Infinito no nos viene como una limitación porque es algo que "sobrepasa mis poderes", sino de una excedencia de la idea de lo Infinito. La hospitalidad es desprendimiento de lo que ni siquiera sabíamos que teníamos. El recibimiento del Otro es pasividad. Al recibir al Otro subordinamos nuestra libertad, esta subordinación se produce en el Yo. El recibimiento del Otro por el Mismo "se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro" (Levinas, 2002, p.67), es el hecho último de lo que se regala como *don*. La hospitalidad nos hace rehenes, suerte de subordinación insoslayable frente al Otro que nos obliga a servirle y a trabajar para él y nos hace disponibles también para él.

***

La disponibilidad, entendida como hospitalidad, es silencio y esperanza, dice Dussel (1973a). Servir y trabajar son significaciones que cuestionan nuestra libertad de la misma forma que el recibir al Otro indica el cuestionamiento del Mismo por el Otro. Dussel encuentra en la voz hebrea "habodáh" la conjunción entre servicio y trabajo para luego referirse a la exigencia de escuchar al Otro y de jugársela por el Otro que está a la intemperie (1979). Servicio y trabajo serán los actos trans-ontológicos de la liberación.

"Liberación" como "trabajo" es estrictamente el acto trans-ontológico del que en la totalidad escucha la palabra del Otro" (Dussel, 1979, p.102). El servicio para la Filosofía de la Liberación, que tiene por tema al pobre y al oprimido, en tanto filosofía de la miseria, se presenta no como hospitalidad en América Latina sino como servicio al pobre. Recibir al extranjero equivale, por demás, recibir al oprimido. El servicio al Otro nos hace rehenes del Otro. Así se vive la sensibilidad intencional alterativa de este lado del Mar Océano. El servicio es la mayor significación, indica Dussel, del amor-de-justicia que nos coloca en el camino de la liberación. Por lo tanto, el servicio necesita de hombres que no teman dar la vida en el servicio al Otro: "Servicio" hasta la muerte", enfatiza Dussel (1973a, p.126). Sobre esta consigna a la que volverá en su *Método para una una filosofía de la liberación*, será el método del servicio al Otro por excelencia.

***

La extraña visitación del rostro nos obliga a recibirlo. Este recibimiento es lo que Levinas nos da a conocer como hospitalidad, pero que Dussel, por su lado, prefiere hablar de servicio y trabajo en favor del oprimido y en detrimento de la libertad del filósofo de la liberación. Visitación,

servicio y trabajo, son significaciones de la inadecuación de la que habla Levinas, pues se refieren a otras subjetividades distintas de la subjetividad ontológica del ser encerrado en su mismidad.

Las nuevas subjetividades que nos proponen, Levinas y Dussel, son subjetividades intencionales alterativas en las que nos volvemos responsables rehenes del Otro, del oprimido. En ellas, el ser a través de un des-interés que anuncia el inicio de su propia humanidad, se "des-posee" de sí mismo para recibir al Otro. El Otro, desde la perspectiva de nuestros filósofos, siempre tendrá la condición de extranjero, forajido, indigente, pero al llegar a nuestra casa, revela, además de la significancia de lo femenino, su orden sobre nosotros. El extranjero llega a nuestra propia morada para darnos órdenes y, no nos queda otro camino distinto que obedecerle, servirle y trabajar para él.

Este recibimiento, tan extraño como asimétrico que Levinas nos da a conocer como la hospitalidad constituye, para Dussel, la significancia del servicio y del trabajo por el oprimido. Entonces, también son significaciones del acontecimiento ético en el que ambos filósofos insisten. Acerca de esta visitación asimétrica, Derrida también se ha pronunciado:

> Decimos sí, *al recién llegado*, antes de cualquier determinación, antes de cualquier participación, antes de cualquier *identificación*, se trate o no de un extranjero, de un inmigrado, de un invitado o de un visitante inesperado, sea o no el recién llegado un ciudadano de otro país, un ser humano, animal o divino, un vivo o un muerto, un vivo o un muerto, masculino o femenino. (Derrida, 2006, p.81).

Derrida se encuentra en la misma línea de nuestros filósofos. El *recién llegado*, no obstante, si es persona, animal o cosa, o sí es femenino o masculino nos ordena recibirlo. Su llegada, indica, según Derrida, una "acogida sin condición". Su condición de recién llegado se anuncia a través de

la significación de la hospitalidad señala un sí o un sí. Su llegada, es anterior a todo lo anterior es, en términos de Levinas y de Dussel, una pasividad anterior a toda pasividad.

2.4.3. Conciencia moral y conciencia ética

Conciencia moral es para Levinas la conciencia que cuestiona nuestra libertad ¿cómo se produce este cuestionamiento? La hospitalidad, recibimiento del Otro, nos viene del *más allá* y nos hace sus rehenes. Recibir significa para Levinas (2002) responsabilidad irrecusable. La libertad, en la que el Otro nos vulnera y nos hace desiguales con nosotros mismos, surge en la no-libertad, nos subordina y logra que nuestra subjetividad reciba el misterio amenazante del rostro. Es una subordinación que se produce en el Yo y se logra gracias a que este recibe al Otro sin haberlo solicitado. De esta manera, el Otro cuestiona nuestra propia libertad. La conciencia moral es una forma de significación intencional alterativa en la que el Mismo, consciente del cuestionamiento que el Otro hace de su libertad y, en un extraño gesto de des-interés, es capaz de recibirlo.

La subjetividad, en tanto recibimiento, es una orden que se cumple con obediencia antes de ser escuchada (Levinas, 1974). No constituye ninguna tematización ni ningún valor porque es pura pasividad. Tampoco posee presente alguno porque es más antigua que el mismo principio. La subjetividad ética es, para Levinas, conciencia moral porque está *más allá* del horizonte ontológico y por ese hecho es la misma bondad. El cuestionamiento del Mismo por el Otro surge a partir de una pasividad radical de la misma subjetividad, pues desborda nuestra libertad y nos confronta a través de una obediencia anterior a la misma orden. Se obedece antes de escuchar la orden, en eso consiste la conciencia moral.

La orden que me ordena no nos deja ninguna posibilidad. La conciencia moral no puede pasar del derecho al revés (Levinas, 2001). Es una orden que precede a la escucha y a la que

debemos entregarnos. Es el mandato que cuestiona nuestra libertad y en la que el Mismo le debe fidelidad al Otro. ¿Se puede ser más sensible que el hecho de obedecer antes de escuchar la misma orden?

***

La conciencia moral, en tanto *sensibilidad intencional alterativa*, es anterior a la conciencia moral ontológica, esa misma que Dussel denuncia por óntica. Dussel parece no estar dispuesto a aceptar esta ambivalencia y prefiere utilizar la significación: conciencia ética por considerarla metafísica y por ser la significancia de la significación de la voz-del-Otro. Sin embargo, la conciencia moral de Levinas también es metafísica y se adentra a entender cómo se produce el cuestionamiento del Otro en el Mismo, resultado de una subjetividad radical.

La conciencia ética, dice Dussel (1973b), es "el corazón que sabe escuchar" (p.54) en alusión al deseo de Salomón y a la exigencia que nos hace el Otro para ser escuchado. Oír-la-voz-del-Otro es el cuestionamiento del Otro en el Mismo. Afirma Dussel:

> La "conciencia ética" es entonces *oír-la-voz-del-Otro*; voz o palabra que exige justicia, que exige su derecho, ya que el Otro es "Santo", mejor: "el Santo", el sagrado por excelencia, y, por ello, quien oye su voz no puede sino lanzarse en el camino de justicia (1973b, p. 57).

La santidad del Otro se revela en lo ausente, en aquello que se ha retirado, es decir, lo Infinito. Por lo tanto, escuchar su voz indica un acto de justicia. La conciencia ética significa justicia con el Otro que nos interpela, lo opuesto sería, entonces, la injusticia. Es decir, no escuchar su voz. Guardar silencio frente al que nos convoca a hablar es la oportunidad para escucharlo, pero no es cualquier silencio, porque lo que se expresa en lo inaudible es la revelación de lo que está

ausente. La conciencia ética transforma al hombre, como dice Dussel, incluso contra su propia voluntad, porque esta es una responsabilidad irrecusable como lo ha indicado Levinas.

***

Conciencia moral y conciencia ética son dos significaciones que cuestionan la libertad del Otro en el Mismo como forma de subjetividad radical que sólo puede entenderse a partir de la pasividad que enseña la hospitalidad. Hospitalidad, recibimiento del Otro, es la significación de la subjetividad radical que caracteriza la exterioridad.

Ambas significaciones, mientras mantengan la significancia de lo que significan, no pueden ser entendidas como conocimiento porque sería recaer en la cuestión fenomenológica de Husserl. Constituyen, en cambio, el acontecimiento ético mismo, anterior a cualquier forma de tematización de la conciencia ontológica del ser. Conciencia moral y conciencia ética están *más allá*, se encuentran en relación directa con el Otro, del objeto conocido, de la comprensión, del conocimiento.

Estas dos significaciones son la revelación misma de la relación ética entre el hombre y el Infinito. Sólo allí el mandato del Otro nos hace rehenes de él y nos obliga a recibirlo sin antes preguntarnos si podemos acogerlo. Su voz es escuchada porque ella trae consigo la primera palabra. Conciencia moral y conciencia ética, son significaciones pre-ontológicas, anteriores a toda tematización ontológica. Se ubican en el *hay* y en la *Novedad creadora*, no-lugares, no-griegos y corresponden al ámbito de la intencionalidad de segundo orden, es decir, son *sensibilidades intencionales alterativas*.

2.4.4. Guerra y paz

***

La violencia ontológica no consiste en aniquilar y exterminar al Otro como ocurre en la praxis, sino que destruye la identidad del Mismo (Levinas, 2002). Lo que es, constituye el poderío del ser puro en detrimento de la identidad misma del ente. El ente renuncia a su propia identidad porque no tiene otro camino distinto que ser el eterno sustantivo del verbo ser. Incluso, el dominio que ejerce el ser en la filosofía occidental es tan violento como la relación entre saber y conocimiento que, en últimas, logra que el no-saber sea el origen del saber filosófico. ¿Cómo salir de esta violencia que engendra todas las guerras ontológicas y de dominación?

La política es para Levinas (2002) el arte de prever y de ganar la guerra. Es la imposición misma de la razón que se opone a la moral. La ley de la guerra no es otra cosa que un poderío absoluto del subjetivismo que no se puede desligar del ser porque esta es una relación original que logra que la paz de los estados más poderosos esté cimentada en la guerra. El ser, dice Levinas, a propósito de la declaración de Heráclito, "se revela como guerra al pensamiento filosófico" (2002, p. 47).

El sujeto hispostásico de Levinas, al que ya nos referimos, quiebra la violencia que ejerce el ser sobre la identidad del ente. En el acontecimiento de la hipóstasis, ahora "existe alguien, que asume el ser, en adelante *su* ser" (Levinas, 1993, p.113), es el existente que asumiendo su propio ser, anuncia que no es más el sustantivo eterno del ser, ni siquiera un nuevo sustantivo de este, sino un ente que no necesita del ser para reclamar su propio ser. Por lo tanto, el ente inaugura en el *hay* y en la *Novedad creadora* una subjetividad, radical y pasiva, recibimiento del Otro, que nuestros

filósofos reconocen con las significaciones hospitalidad, servicio, justicia y amor-de-justicia. ¿Si la guerra es el padre de todo en la Totalidad ontológica, hay *paz* más allá, en la exterioridad?

***

Dussel (1977a) afirma que desde Heráclito hasta von Clausewitz o Kissinger: "la guerra es el origen de todo, si por todo se entiende el orden o el sistema que el dominador del mundo controla por el poder y los ejércitos (p.11). La anarquía que reina en la *Novedad creadora* cede ante la epifanía del rostro, no violentan al Mismo porque la pasividad, en tanto responsabilidad irrecusable, es una libertad-no-libertad que nos viene con el rostro interpelante de lo Otro. Esta es una nueva metafísica o una ética de la paz, como dice Dussel (1973b). No-libertad situada *más allá* de la libertad e inaugura una nueva relación entre el Otro y el Mismo, no obstante, la subordinación de éste ante aquel.

Pero esta no es una subordinación violenta como la que declara el ser sobre el ente, sino que, gracias a la revalorización de la hipóstasis que realiza Levinas, obedece a una subjetividad radical y pasiva en la que el sujeto hipostásico en su relación con el Infinito logra el recibimiento del Otro. De esta forma, "no hay paz sin alteridad", dice Dussel (1973b, p.145). Hay paz porque la hipóstasis revalorizada logra que el sujeto entre en una relación no-alérgica con el Otro, inaugura una nueva relación con la palabra que sólo puede ser escuchada desde la exterioridad con respeto.

***

Heráclito creía que "la guerra es el padre de todas las cosas", escribe Dussel en su *Filosofía de la liberación*. Es inevitable no acercarse a la noción ontológica de la guerra e imaginarse la

barbarie cometida por el hombre en las guerras de dominación y colonización. Ontología y praxis de una misma realidad que hacen de la guerra la existencia del ser puro y despliegan su sombra sobre la Totalidad ontológica. La hipóstasis, antes de Levinas, es la manifestación violenta del existir sobre el existente. No es para menos. La subordinación del sustantivo ente al verbo ser, expresado a partir de la fórmula "lo que es", es la noción óntica más difundida de la filosofía occidental, cuyo pasado remoto se des-oculta en la declaración de Heráclito. El "Yo conquiro" es la praxis del *cogito ergo sum* cartesiano (Dussel, 1977a; 1992).

La relación a-Dios confronta al ser y cuestiona la ontología y la praxis de la guerra, en tanto que es una significación que excede a la Totalidad. El *hay* y la *Novedad creadora*, origen y hontanar del *más allá*, siempre un *más acá* que anuncia el ser de otro modo u otro modo de ser, indican que los seres viven en una relación anterior, en un antes de toda anterioridad, antes del tiempo sincrónico y de la eternidad, antes de la historia y del principio, cuya forma de interactuar no es ontológicamente violenta ni obedece a una praxis bélica. Es, por el contrario, una relación pacífica porque entre el Mismo y el Otro la subjetividad, recibimiento del Otro, no puede ser violenta dado que en el rostro que nos vulnera se revela Lo Otro. Ante el subjetivismo el *más allá*, es decir, la Exterioridad, antepone la subjetividad. Levinas, afirma (2002):

> El rostro en el que se presenta el Otro -absolutamente otro- no niega el Mismo, no lo violenta como la opinión, la autoridad o lo sobrenatural taumatúrgico. Permanece al nivel de quien lo recibe, sigue siendo terrestre. Esta presentación es la no-violencia por excelencia, porque, en lugar de herir mi libertad, ·la llama a la responsabilidad y la instaura. No-violencia, mantiene sin embargo la pluralidad del Mismo y del Otro. Es paz. (p. 216)

El principio no matarás, negación de la negación, ahuyenta de la muerte a todo aquel que se aleja de la guerra. La política anula la moral, cuyo sino es la ontologización y praxis de la guerra

desde donde irrumpe la violencia esencial del ser. La paz, en cambio, es la conciencia ética que inaugura una nueva subjetivad, recibimiento del Otro, fundada en la idea de lo Infinito. La paz, situada *más allá* de la esencia, es un "otro modo que ser", por lo tanto, logra que la ética se convierta en una responsabilidad trascendental de *sensibilidad intencional alterativa* para que nadie pueda ver, ni oír, sino que aprenda a vivir y a sentir en el disfrute del gozo de la vida misma. Tal vez, por eso, entre otros, Demócrito de Abdera se arrancó los ojos.

3. SENSIBILIDAD

No matarás

Las imágenes de la muerte son las imágenes del fin. El fin anuncia el ocaso de todo. De esta manera, las imágenes de la muerte indican que la vida es la lenta senda hacia al fin. La muerte, desde esta perspectiva sería, entonces, el fin del sujeto. La existencia, en consecuencia, abandona al existir. La orfandad del existir es la imagen del fin. La muerte sería la duración de la vida y, con ello, cualquier intento de retorno desaparece. El fin del retorno es el fin del movimiento, es el umbral entre la vida y la muerte que Borges (1998) presenta como *Límites*:

Hay una línea de Verlaine que no volveré a recordar,
hay una calle próxima que está vedada a mis pasos,
hay un espejo que me ha visto por última vez,
hay una puerta que he cerrado hasta el fin del mundo.
Entre los libros de mi biblioteca (estoy viéndolos)
hay alguno que ya nunca abriré.

La muerte es para Borges la imposibilidad de la posibilidad de recordar. La memoria cesa, los pasos se vuelven anonadamiento y la imagen deja de ser reflejo de la imagen. La puerta de la vida misma se cierra por última vez. La voz del poeta anuncia su tristeza ante los libros de su biblioteca que nunca más volverá a abrir porque el movimiento dejará de moverse. La muerte borgeana es el tiempo que desgasta, duración incesante de una vida que sólo puede avanzar hacia su propio fin. La idea que tiene Borges de la vida es un constante fluir hacia la muerte, como si el río de Heráclito fluyera hacia el fin.

El río de Heráclito, con la sola idea del fin del todo, pierde su nombre. El fluir de este río de sangre anuncia el fin. Su anuncio es la proximidad de la muerte, de la otra muerte, de las muertes de Banquo y Fleance que Macbeth presiente:

> Ven noche cegadora, véndale los tiernos ojos al día compasivo y con tu mano sangrienta e invisible anula y destruye el gran vínculo que tanto me horroriza. La noche se espesa y hacia el bosque tenebroso vuela el cuervo. La bondad del día decae y reposa, y acechan los negros seres de las sombras (Shakespeare, 2006, p.18).

Presentir lo irreversible es sensibilidad pura. Lo que ha de pasar, que pase. Ante la muerte sólo nos queda morir. Nuestra idea de la muerte nos viene de la muerte de los demás, de la muerte de los otros, es decir, de la otra muerte. Nunca nos viene de nuestra propia muerte. Por lo tanto, lo que ha de pasar que le pase al Otro, porque como dice el poeta: "Al otro, a Borges, es a quien le ocurren las cosas".

La experiencia de la otra muerte constituye nuestro conocimiento de nuestra propia muerte. Aunque la sensibilidad intencional alterativa, en tanto pura sensibilidad, que anuncia el ocaso del despotismo de los sentidos, se nos presenta como sufrimiento por la partida de los demás. La muerte sólo es posible, desde la perspectiva del fin, desde la des-tiranización de los sentidos. Sin embargo, el anuncio de lo inminente, como lo es el presentimiento de la muerte, nos coloca en situación de vulnerabilidad e indefensión frente a lo cual no podemos hacer nada. La muerte es inminente y sólo nos queda morir. No se puede huir del destino final. Martín Fierro, el personaje de Hernández (1997), también presiente el fin:

Pegué un brinco y abrí cancha
Diciéndoles: «Caballeros,
Dejen venir ese toro.
Sólo nací…, sólo muero» (p.49).

Aunque la alusión al toro que hace Fierro es con relación al negro con el que sostiene un combate a muerte, no deja de ser tentador el hecho de pensar en el toro infernal que nos enviste

hasta matarnos. El toro nos enviste, como nos enviste la muerte, hasta el punto de no poder hacer nada ante su envestida. El no poder hacer nada ante el advenimiento de lo irreversible nos deja en estado de anonadamiento, petrificados, sin poder movernos. El "no poder poder" es la manifestación de la pasividad. Así, de esta manera, la muerte no es la única que anuncia la significancia del "no poder poder", sino que el Otro, su rostro, en tanto extranjero, nos obliga a acogerlo a través de una responsabilidad rehén. El acogimiento del *recién llegado* es la nueva significación del "no poder poder".

Ahora bien, en el *hay* y en la *Novedad creadora*, seres puros, en todo caso y, para el caso, situados antes del saber, son significaciones en las que la pregunta ¿qué es la muerte? señalan la reducción de ésta al saber y al dilema de la ontología entre el ser y la nada. Pensar la muerte como saber es una noción que aparece en *el Fedón* de Platón y ya ha sido ampliamente trabajada, tanto o más, como que la idea que Heidegger tiene de ésta, es equivalente del ser respecto de la nada. Lo que nos plantean el *hay* y la *Novedad creadora* es un problema distinto del saber, del ser y del no-ser. Es un problema anterior a la pregunta por la muerte.

La pregunta por la muerte es la pregunta por el ser de la muerte. La diacronía del tiempo, dada la característica de la inmemorialidad de estas dos grandes significaciones, en cambio, señala que la pregunta por la muerte debe ser con arreglo a la perspectiva de esta en el tiempo, tiempo compuesto de "de repentes" y no de instantes. Con ello, esperamos demostrar, al finalizar este capítulo, que lo que le ocurre "al otro Borges también le ocurre a Borges"; que la muerte del Otro, "la otra muerte" es "mi propia muerte"; que la pasividad ante la muerte expresada a través de la significación "no poder poder" es la obsesión por los demás bajo la forma de responsabilidad rehén y de la escucha analéctica. Es decir, un dejar ser de otro modo distinto del ser. Entonces, ¿por qué la muerte? ¿acaso, la muerte es otro modo de ser o ser de otro modo? ¿qué es lo que se abre con la

muerte en las dos significaciones sensitivas alterativas principales de este trabajo: el *hay* y la *Novedad creadora*?

3.1.1. Mi muerte y la muerte del prójimo

***

¿A caso la muerte del prójimo es mi propia muerte? ¿se puede morir en lugar del otro? La muerte, dice Levinas (2005b), posee un carácter negativo que se inscribe en el deseo de morir o en el miedo a la muerte. Inscripción, en todo caso, que nos llega "de a oídas", de la vida empírica, de la muerte de los otros. No hablamos de la muerte por haber experimentado nuestra propia muerte sino por haber vivido la muerte de los demás. Por consiguiente, para Levinas es a través de la relación con el prójimo como entendemos la muerte y el carácter negativo que tenemos de ella.

La muerte es partida hacia lo desconocido, como dice Platón en *el Fedón*, es paso y partida, hacia lo desconocido. Por ello, la noción platónica de la muerte es una relación con el saber fundado en la idea de la partida hacia lo que no se conoce. Este paso hacia lo que no se sabe es el que provoca que las mujeres y el mismo Apolodoro lloren más de la cuenta la partida de Sócrates. Sin embargo, el llanto de estos también es una expresión de la sensibilidad humana por la muerte de los demás. Se vive el dolor de los otros. Duele la desaparición de los demás porque no sabemos para donde se van, también porque es el fin, tensión entre el ser y la nada.

En el marco de la *sensibilidad intencional alterativa* la muerte es, por el contrario, la no respuesta de la expresividad del rostro. El movimiento, es decir, la significación del rostro, desaparece con la muerte. Los momentos expresivos, virtud de la expresividad del rostro, manifiestan la existencia de un ser biológico desnudo, situado *más allá* de la desnudez. Es el Otro.

Otro que no soy Yo, diferente de mí. Su expresividad es tan poderosa que no podemos ser indiferentes ni resistirnos ante él. El Otro es alguien que nos afecta al punto que el sujeto hipostásico pierde su último dominio sobre sí, se hace desigual consigo mismo en beneficio del prójimo.

De tal tamaño es el grado de afectación en la *sensibilidad intencional alterativa* que cuando el Otro muere, la expresividad de su rostro desaparece y termina por afectar nuestra propia identidad en tanto somos responsables de él. Decir, que afecta nuestra identidad, significa afirmar que el sujeto ya no tiene poder sobre sí mismo, se vuelve pasivo, entra en la pasividad del "no poder poder". Dice Levinas que la experiencia de la muerte del prójimo, que no es mi propia muerte, es "la experiencia de la muerte de alguien, uno que, de golpe, está más allá de los procesos biológicos, que se relaciona conmigo en forma de alguien" (2005b, p.23).

La relación con"la muerte del prójimo" es la significación más pura de la sensibilidad intencional de segundo orden a la que nos referimos en el capítulo anterior. Pureza que se caracteriza porque el prójimo nos constituye como individuos:

> El morir, como morir del otro, afecta mi identidad como Yo, tiene sentido como ruptura del Mismo, su ruptura de mi Yo, su ruptura del Mismo en mi Yo. Con lo cual, mi relación con la muerte de los otros no es ni únicamente conocimiento de segunda mano, ni experiencia privilegiada de la muerte (Levinas, 2005b, p.24).

La desigualdad consigo mismo, en tanto afectación del Otro, se expresa en la ruptura del Yo consigo Mismo. El Yo deja de pertenecerle al Mismo y cede su virilidad en favor de Otro. El Sujeto ya no tiene poder sobre sí, esta pérdida de dominio sobre sí es lo que Levinas indica con la significación "no poder poder". De esta manera, la muerte del prójimo se convierte en el acontecimiento más significativo para la nueva identidad que asume el sujeto desposeído de sí. Así,

la experiencia de la muerte del Otro no es para Levinas una experiencia negativa como usualmente se le ha atribuido al hecho de morir. La relación con la muerte del prójimo es más antigua que la relación con el ser, con la nada y con la angustia a la que nos remite esta, por ello, nos afecta tanto. Su muerte es nuestra responsabilidad en tanto se nos ha confiado, "constituye, en mi relación, mi deferencia hacia alguien que ya no responde, mi culpabilidad de superviviente" (Levinas, 2005b, p. 24).

La muerte del prójimo, desaparición de la expresividad en el rostro, es la modalidad de la alteridad que afecta y vuelve rehén al Mismo y hace estallar su propia identidad. La muerte del rostro del otro hombre provoca la sustitución del sujeto, la esencia de la mismidad no puede ser más ni el Yo ni el ser, ahora, la *esse* humana es ser rehén de los demás. El sujeto al perder su virilidad, el dominio sobre sí, mediante la sustitución que se manifiesta a través de la "entrega de sí". Esta condición fractura al Yo en el Mismo. No es un "otro Yo", expresión de la conciencia del *alter ego*, metáfora del eterno retorno, sino un "Otro en mí" que anula el regreso a sí mismo. Somos rehenes del Otro, esta es nuestra "entrega de sí" y por ello, nuestra responsabilidad nunca cesa. La "entrega de sí", significación del "Otro en mí", inaugura otro modo de ser, un ser de otro modo, situado *más allá* de la *esse*: El Otro. Sustitución que sólo es posible gracias a la sensibilidad intencional que se vive en el "ser puro".

¿Por qué soy culpable de la muerte del Otro si yo no le he dado muerte? Para la *sensibilidad intencional alterativa* lo que se expresa, que no es más que el rostro, nos hace, como ya hemos visto, responsables de él. Es, en todo caso, una responsabilidad rehén. El Otro se nos ha dado bajo nuestra responsabilidad sin haberlo solicitado, así que tenemos que responder por él. Si el Otro muere bajo nuestro cuidado es nuestra culpa no la de él. El morir del Otro nos revela el sentido de la responsabilidad irrecusable que hemos asumido.

La muerte, cualquier muerte, indica Levinas acusa la cercanía del prójimo. La responsabilidad es signo de este acusamiento y, como signo no es tematización, ni intencionalidad en el sentido de Husserl, sino que es significación de la significación sensible intencional alterativa y es allí, donde la culpabilidad de superviviente, dice Levinas, hace que "la muerte del otro es asunto mío" (2005b, p.54). En la intencionalidad de Husserl se puede entender que sentir dolor y compasión por la partida del otro son sentimientos hacia el prójimo que nos acerca y nos coloca cerca de su desgracia, pero ni siquiera, indica Levinas: "morir mil muertes por el otro" podrá compararse con la proximidad que se vive en la sensibilidad intencional de segundo orden, donde sobrevivimos como culpables.

La compasión frente a la desgracia por la muerte del Otro es muy distinta del sacrificio que asumimos con su muerte. En este sentido, la relación con la muerte del Otro también es muy distinta, por ello, es que su muerte es "asunto mío". Dice Levinas que "mi muerte es mi participación en la muerte de los demás, y en mi muerte, muero esa muerte que es culpa mía" (2005b, p.53). De tal manera, que la muerte del Otro es nuestra propia muerte porque al morir éste, morimos con él porque él era nuestra responsabilidad.

La muerte del Otro, en tanto el Otro es mi responsabilidad, siempre será nuestra culpa. La culpa de superviviente es nuestra muerte con relación a la muerte del Otro. La muerte del Otro es mi muerte, es la fractura del Yo consigo Mismo, por ello es que para Levinas la muerte es otro modo de ser distinto del ser y de la nada situado *más allá* del deseo de saber, en el *hay*.

***

¿Qué tiene que decir Dussel sobre la muerte? Entiende, Dussel (1973a), que la muerte constituye la imagen de la finitud humana y que ella misma comprende el fin del círculo vital del hombre:

> El hombre no es totalidad dada; es apertura a la Totalidad. Es finitud. Alguno podría pensar que, al llegar al fin de la vida, con la muerte, el hombre alcanza la totalidad, como la planta el fruto. Pero no es así, la muerte fáctica indica simplemente que alguien ha dejado de ex-sistir, de ser en el mundo. El "hombre de la calle", el "científico" interpretan y trivializan el hecho de la muerte para guarecerse de su inquietante interpelación (Dussel, 1973a, p.48).

La muerte es el fin de la Totalidad ontológica. La pregunta por la muerte es también para Dussel la pregunta por el ser de la muerte. Preguntar por el ser de la muerte significa preguntar por la ontología de la Totalidad, sin embargo, *más allá* del umbral de la Totalidad se revela el misterio de la muerte del Otro, que anuncia la muerte de la Totalidad ontológica. Es decir, las imágenes del fin que se desprenden de la misma muerte, revelan la finitud del ser y la muerte de la luz totalizadora.

En la Totalidad ontológica, afirma Dussel, el sabio, héroe totalizante, mata al Otro porque no es capaz de comprender su misterio. En cambio, en la exterioridad, el profeta en vez de matarlo, lo libera. ¿Cómo logra el profeta liberar al Otro? La liberación del Otro es la significancia de la significación irrecusable de hacerme-cargo-del-otro. Dussel, afirma:

> El profeta instaura una analéctica pedagógica de la liberación, en la que no está exenta una cierta violencia, pero en la que jamás puede incluirse

> la muerte del Otro. El "no matarás", negación de negación, es lo mismo que: "ama al Otro con justicia"" (1973b, p.39).

El Otro, con su rostro, anuncia la imposibilidad de matarlo, porque el amor por él, indica la relación con la significación de "amor de justicia". Pero Dussel reconoce por igual que la analéctica pedagógica, propia de la liberación, no acaba definitivamente con los asesinatos. La posibilidad de la imposibilidad de la muerte del Otro es, entonces, el hontanar de la Filosofía de la liberación, porque "la muerte es el límite de todas las posibilidades y heroísmos, nos paraliza en nuestra posibilidad misma de poder, ya sea como tomar o conocer" (Levinas & Guillot, 1975, p.72).

En América Latina, la muerte del Otro no es trágica como sí lo es en la Totalidad ontológica. Dussel afirma que en la Exterioridad del Otro la muerte no constituye las últimas imágenes donde "no podemos poder", pues en el Tomo III, *Filosofía ética Latinoamericana* indica que en especial el mexicano con frecuencia se burla de la muerte y: "la acaricia, duerme con ella, la festeja, es uno de sus juguetes favoritos y su amor más permanente [...]. La contempla cara a cara con impaciencia, desdén e ironía: -Si me han de matar mañana, que me maten de una vez"" (1977d, p.181).

***

Estar *más allá* de los procesos biológicos que anuncia el fin de la existencia, indica que el problema que se plantea en las significaciones del *hay* y de la *Novedad creadora* con relación a la muerte y con relación específicamente a la muerte del Otro, es un problema anterior a la pregunta por el ser o no-ser.

La culpa por la muerte del Otro no se puede saldar ni muriendo mil muertes por el Otro, enfatiza Levinas. La muerte, como pregunta sin datos, anterior a toda ontología y a todo saber, supone que al morir el Otro nos incluimos por aquello de la responsabilidad irrecusable, en su

propia muerte. Por tal razón, "la muerte del otro es la propia muerte" (Levinas, 2005b, p.57). Así, de esta manera, la *sensibilidad intencional alterativa*, sensibilidad de segundo orden, muestra que el acontecimiento de la muerte es un movimiento que se produce en mi interior, fracturando mi mismidad, indica por demás, que la significación del "no poder poder" es la posibilidad de la posibilidad de la muerte, en tanto es, otro modo de ser. La sensibilidad alterativa como significación del "ser puro" ante el hecho de morir, morir la muerte del Otro, sugiere que existimos para la muerte, porque somos responsables, como dice Levinas (2005), en la medida que este es mortal.

En el ser puro, entonces, se experimenta una relación sin precedentes con la muerte del prójimo. La muerte del Otro es el cese del movimiento de su rostro, es la expresividad como ausencia de movimiento y la señal de la muerte de su muerte. En este morir, hay un morir que va *más allá* de la idea de que al morir el Otro hay algo nuestro que muere con él, es algo intransferible y no delegable: La responsabilidad. Esta es la que nos hace "culpables supervivientes", deuda insaldable que constituye nuestro sacrificio por el Otro.

¿Cómo vivir con el peso de la culpabilidad por la muerte del Otro y que no es mi propia muerte? La culpabilidad por la muerte del que nos ha sido puesto a nuestro cuidado es la señal inequívoca que anuncia la imposibilidad de la posibilidad de matarlo. Matar al Otro, además de acabar con la expresividad de su rostro, constituye un atentado contra sí mismo en el entendido que la muerte del Otro es nuestra propia muerte. ¿Matar al Otro? ¿cómo vivir con la culpabilidad de superviviente? ¿no matar es también un asunto mío? ¿acaso el principio "no matarás" es la manifestación más alta de la sensibilidad intencional de segundo orden?

3.1. No matarás

***

No matarás, en principio, es el principio. No matarás significa mandamiento. La transitividad del verbo mandar nos afecta, por ello, los signos que se desprenden del rostro del Otro indican que somos rehenes de los demás. Mandar, señala que la responsabilidad por el prójimo constituye nuestra "difícil libertad". No matarás es la imposibilidad de la posibilidad de matar al Otro, suerte de prohibición que se presenta en la desnudez del rostro del pobre, de la viuda, del huérfano, del indio, del negro, del pobre, del oprimido. Aunque la imposibilidad como prohibición de matar al Otro, constituye la posibilidad de esa imposibilidad, también alberga la posibilidad de matarlo.

En *Ética y espíritu*, un texto escrito en 1952, publicado en la revista *Evidences* y condensado más tarde en *Difícil libertad*, 2005a, Levinas afirma que el rostro es "la parte más desnuda del cuerpo humano" (2005a, p.88), este hecho se convierte en la tentación para asesinarlo. Sin embargo, esta misma desnudez del rostro, paradójicamente, ofrece otra tentación opuesta al deseo de acabar con él. Es, en todo caso, la tentación de una negación absoluta para asesinarlo. La posibilidad y la imposibilidad de asesinar es la característica que constituye el rostro. Ver un rostro, dice Levinas, "ya es escuchar: "No matarás"". (Levinas, 2005, p.88).

La tentación de matar al Otro, si bien no acaba con el asesinato, por lo menos si engendra la "extrañeza ética" de no matarlo. Esta extrañeza ética, a la que ya nos referimos en el capítulo anterior, aparece en el ser y es para Levinas el origen de la humanidad del hombre (Levinas, 1991). Recordemos, pues que Levinas (1991) enfatiza en la afirmación de que el rostro habla, constituye la primera palabra y esta no puede ser otra que: "No matarás". No matarás, es una orden. "Hay en la aparición del rostro, un mandamiento, como si un amo me hablase" (Levinas, 1991, p.83).

***

La primera interpretación que Dussel realiza del mito adámico, por su parte, es la del mal. En esta, Adán, el hombre encarna, por un lado, el bien en tanto la serpiente, siempre tentadora, es el mal. Dice Dussel (1973b) que "el mito adámico indica la estructura del mal: la "serpiente" es el Otro como maestro del mal y tentador en la libertad" (p.37). Más tarde, agrega: "La serpiente es "el todo que tienta", nada más que el "sistema" que tienta. El que tienta le propone a Adán ser como Dios" (Dussel & Guillot, 1975, p.27). De allí se desprende la idea que el filósofo argentino tiene sobre la ontología occidental y la construcción de la idea del bien, en detrimento de la *ética de la alteridad* sobre la que descansa la noción del Mal. Bien y Mal, maniqueísmo adámico, le sirven a Dussel para decir que Adán es el origen del "héroe dominador que muere matando al Otro", así como también, es el origen del sabio de la filosofía que se encierra en el horizonte ontológico de la verdad (Dussel, 1973b). El Yo, lo Mismo y el Otro, se encuentran así, de esta manera, atados en el mito adámico cuya relación disonante es la característica más sobresaliente de un maniqueísmo sobresaliente.

Entonces, desde la hermenéutica que Dussel hace del mito adámico, "el Bien es "lo Mismo"; el Mal moral es "lo otro" como sociedad histórica, como institución social" (1973b, p.33). El horizonte ontológico de la verdad, del ser y del no ser yace en la mismidad de Adán, mientras que la alteridad adquiere el mal que el mito le confiere. El Otro que tienta aparece por fuera del proyecto ontológico, se degrada en beneficio del bien instituido por lo Mismo. El Otro, ahora es misterio.

Sin embargo, la bipolaridad entre el Bien y el Mal, que encuentra Dussel, primero en el mito adámico y más tarde con la muerte de Abel, dista en gran medida de la interpretación que hace Levinas del Bien. Para el filósofo franco-lituano la idea del Bien se halla en la "pasividad del

soportar", es decir, en la situación de la responsabilidad rehén y, por lo tanto, es anterior a la bipolaridad Bien y Mal. En palabras de Levinas: "El Yo se ha comprometido con el Bien antes de haberlo escogido" (2005b, p. 211). De tal suerte, que la libertad, así como la no libertad no es una distinción entre lo humano y lo no humano y qué, entre otras, el Bien y el Mal no se encuentran en el mismo plano (Levinas, 2005b).

Indica Dussel que el bien es, para la *ontología de la Totalidad*, la perfección del hombre. Es el resultado de las auténticas posibilidades que este posee. Ser lo que se puede ser es, en últimas, la obra. Este es, su fin último. Ser lo que se puede ser constituye una larga tradición que va desde lo que los griegos llamaban *telos o eudaimonía*, pasando por lo que algunos autores medievales presentaron como *finis*, hasta llegar a lo que Kant denomina bien supremo, que no es otra cosa que la coincidencia entre felicidad y virtud. "El poder-ser es el horizonte de la Totalidad" (Dussel, 1973b, p.35). La realización de este poder ser, agrega, es el fin, el bien. Por lo tanto, podemos afirmar que, si el bien es la mismidad misma del Yo, la alteridad, en cambio, es un *no-al-Otro* por ser este, no idéntico al bien. El mal, en consecuencia, es la *meta-física de la alteridad*.

Sin embargo, Dussel propone negar la "*perfección de la Totalidad*" a partir de un movimiento que abra la misma Totalidad hacia la Exterioridad del Otro. ¿Cómo se produce este paso? La crítica innovadora al Todo es un movimiento de apertura que sólo se puede realizar a través de la analéctica y en:

> El crecimiento que sabe "hacer lugar" para el acto creador que perfecciona más allá del horizonte de la verdad del ser. Se trata de pensar de qué manera el *sí-al-Otro* es el bien supremo del hombre, la eticidad positiva desconocida por el pensar trágico o moderno de la Totalidad sin Alteridad y, por lo tanto, sin eticidad ontológica, ni libertad meta-física o personal como último polo de referencia (Dussel, 1973b, p.35).

Hacer lugar es la intención inicial que tiene Dussel para abrir la Totalidad. Abrir, significa, entonces, salir del ser. ir *más allá* del horizonte ontológico indica un salir de la mismidad y del eterno retorno de sí. Salir de la verdad del ser es el acto creador más significativo de la Ética de la Alteridad y de la Filosofía de la Liberación, creación que aquí hemos presentado como el *hay* y la *Novedad creadora*, donde surge lo que Dussel denomina *sí-al-Otro*. El Otro para Dussel es la Exterioridad situada en la *Novedad creadora* donde el *sí-al-Otro* obnubila al *no-al-Otro* de la Totalidad que engendra el mito adámico.

Pero la idea del mal también le sugiere a Dussel una segunda interpretación más cercana al principio no matarás. La muerte del Otro aparece ya en el mito de Caín y de su hermano Abel: "El fruto del pecado es la muerte del Otro" (Dussel & Guillot, 1975, p.29), dice. El maniqueísmo que encierra el mito de Adán sufre una metamorfosis radical con la muerte de Abel, ahora, no es la serpiente el Otro, sino que es el hombre quien recoge en su mismidad la posibilidad del bien y del mal al mismo tiempo. Caín, hombre, al matar a Abel, hombre también, hace que todas las muertes recaigan sobre los hombros de Adán por intermedio del pecado original. Dice Dussel (1973b), que "el pecado de Adán ("el" hombre) es también su propio pecado" (p.33).

¿Cuál es el mal ontológico anterior: la serpiente tentadora o la muerte de Abel? ¿cuántos males existen? ¿el bien y el mal pertenecen sólo al horizonte ontológico? ¿el principio no matarás es anterior a la noción ontológica del bien y del mal? ¿acaso la muerte de Abel es el anuncio de la muerte del otro hombre? ¿Caín, el hombre, mata, entonces, al otro hombre, Abel? El paciente arte de interrogar señala que para Dussel la muerte del hermano en manos de su propio hermano constituye un fratricidio y con ello se instaura la Totalidad solipsista. "Matar al hermano es aniquilar al Otro" (1973b, p.22). La muerte del hermano indica la urgencia de Caín para quedar solo él. El Todo no requiere del Otro por eso lo aniquila. Sobre este aniquilamiento, Dussel &

Guillot (1975), dicen que "para ser Totalidad hay que quedar solo. Para ser Dios es necesario matar al Otro" (p.27).

La muerte del Otro es la aniquilación de la Alteridad, en tanto la muerte de Dios es el desenlace final de este fratricidio (Dussel, 1973b). Para que pueda existir Alteridad debe acogerse el principio no matarás, porque desde el análisis del filósofo argentino el que mata al hermano comparte el horizonte ontológico de la Totalidad moderna.

> Por la matanza del Otro se instituye la identidad cerrada de lo "Mismo" como único: El asesinato del hermano (lo político) es totalitarismo, pero es al mismo tiempo el asesinato que comete el padre contra el hijo (lo pedagógico) como dominación, el varón contra la mujer (la casa) como patriarcalismo, y aún contra el absolutamente Otro (lo teológico alterativo) como ateísmo (Dussel, 1973b, p.22).

La cita anterior revela no sólo como surge la Totalidad ontológica y el reinado de la mismidad en la filosofía occidental, indica además que el principio no matarás no constituye únicamente la aniquilación física del Otro. Por el contrario, el totalitarismo, la dominación, el patriarcalismo y el ateísmo son formas de *no-al-Otro* y nuevas formas de aniquilamiento distintas a las que Caín perpetró contra Abel. No matarás abre la Totalidad y hace posible la Exterioridad, por ello, dice Dussel es que la muerte del Otro constituye una "filosofía de la guerra", es decir, una lucha a muerte contra el Otro, en tanto que es Otro.

Pero la muerte del Otro, cree Dussel, no sólo es la clausura, el cierre de la Totalidad, sino que representa la muerte de la misma Totalidad, en tanto esta es también la muerte de la historia y el regreso de lo mismo a través de del eterno retorno (1973b). La mismidad, desde esta perspectiva, no es más que el encierro de la Totalidad en sí misma gracias a la muerte del Otro. Por lo tanto, ¿el principio no matarás es el anuncio del fin de la guerra?

No matarás es el principio de la eticidad misma. Como Alteridad, el no matarás, indica Dussel, "relanza el proceso histórico" más allá del proyecto ontológico y de la aversión al Otro que instituye su muerte. El mito adámico, así como la muerte de Abel a manos de Caín, son "el mal originario, como eticidad negativa de la existencia, de lo ontológico, es un situarse contra el Otro" (1973b, p. 26). El Otro es el no-ser como negatividad del poder ser de la ontología. Para Dussel "el Otro *no-es-yo*", lo cual quiere decir en palabras de Levinas que este es un Otro modo que ser o ser de otro modo.

El no-ser ontológico es la negación del Otro. Este es un *no-al-Otro* que, además de clausurar la Totalidad, aniquila la Alteridad. Dussel (1973b), afirma que:

> El *no-al-Otro* sexuado, en la posición varón-mujer, es la instrumentación erótica del Otro como "ello" (el adulterio en todas sus formas es un cosificar al Otro como a-la-mano del puro placer egoísta de la Totalidad del dominador degradado); el *no-al-Otro* es la anteposición pedagógica del padre-hijo, es aniquilación del Otro como dentro de "lo Mismo" como maestro (desde el aborto del niño no esperado hasta la prepotencia del profesor sobre el alumno necesariamente pasivo); el *no-al-Otro* como hermano, la cuestión política, es la lucha a muerte de los ideales hasta la esclavitud de uno en favor del señor. El *no-al-Otro* es negación de exterioridad, esa afirmación totalitaria de la Totalidad, es matar al Otro. Por ello, el «no matarás», negación de la negación, es afirmación suprema del Otro como otro y apertura de la clausura (p.27).

El *no-al-Otro* al que se refiere Dussel, como negación de la Exterioridad y afirmación de la Totalidad, es la significancia más profunda de la muerte del Otro. Señala que el no matarás es idéntico al principio "amarás con justicia al Otro" al que ya nos hemos referido. En cada uno de

los cuatro momentos que constituyen la Ética de la Liberación, el filósofo argentino demuestra como la Totalidad ha hecho suya la negación del Otro, pero encuentra como superar ese *no-al-Otro* a través del principio no matarás que comparte con Levinas.

El *no-al-Otro* recoge todo lo que Sartre quiso decir con la afirmación: "el infierno es el Otro", en tanto que el principio "no matarás", es su crítica más resonante. Amar con justicia al Otro, por lo tanto, es una de las significaciones más interesantes del sistema filosófico de Dussel y, coincide felizmente con el principio no matarás que introdujera Levinas en su obra. No matarás, también se revela, para Dussel, en el rostro del Otro y me prohíbe matar. El rostro del Otro nos dice no matarás, ámame con justicia (1973b).

El asesinato de Abel constituye un "pecado óntico", pero no es el único. Antes de que Caín matara a su hermano, dice Dussel (1973b), debió rondarle por la cabeza la aversión y el odio hacia él, aunada a la envidia y al deseo de sentirse único para luego matarlo. Este, es para el filósofo argentino, el origen de la Totalidad cerrada. La tentación que heredamos de la serpiente, es la tentación de querer asesinar al Otro.

La tentación es la negación absoluta del Otro. "El Otro es el único ente que se puede estar tentado a matar… Ver un rostro es ya escuchar: ¡No matarás! Y escuchar: ¡No matarás!, es escuchar: ¡Justicia Social!" (Dussel, 1973b, p.36). Justicia social y Amar con justicia al Otro son la expresión de la "escucha analéctica" que el sabio no ha dimensionado aún porque está encerrado en la verdad del ser y que sólo el profeta hebreo, por lo menos así lo cree Dussel, es capaz de abrirse bondadosamente al Otro.

El principio no matarás, negación de la negación es, como ya hemos afirmado, lo mismo que amar con justicia al Otro, proposición ética afirmativa que surge en el mismo seno de la negación de la negación. Amar con justicia al Otro, es desde la perspectiva de Dussel, el bien supremo de la alteridad, cuya significación más profunda se encuentra en las siguientes palabras:

> No mates al Otro, ámalo con amor-de-justicia", "No lo mates" porque entonces permanecerá "solo"; la soledad del único es panteísmo, idolatría, totalitarismo, guerra, muerte. No sólo debes dejarlo vivir ("dejar vivir" es condición de la afirmación de la negación de la negación: "no mates"); es necesario todavía amarlo como Otro; sólo ama al Otro como otro y puede después darle lo que es justo (Dussel,1973b, p.40).

Con la significación "No mates al Otro, ámalo con amor-de-justicia", Dussel, en últimas, nos recuerda que el á-gape es la significación de la significación de *sí-al-Otro* así como también es la significación del *Otro-que-no-soy-yo*. De esta manera, el amor de justicia al que se refiere Dussel no es más que la responsabilidad rehén a la que recurre insistentemente Levinas: "El «No matarás» que esboza el rostro en el que se produce el Otro, somete mi libertad a juicio" (Levinas, 2002, p.308).

La responsabilidad rehén, tanto como la escucha analéctica son las expresiones de una libertad anterior a toda libertad. Sin embargo, en el principio no matarás, significación misma del rostro existe, según Levinas, la expresión de la dimensión de la altura, la eminencia divina de la cual desciende y, que Dussel no avizora, en buena medida porque su interés en los mitos adámicos de Caín y Abel, se centra en la búsqueda del bien y del mal como expresiones que configuran la Totalidad y la Exterioridad.

***

La muerte para E. Levinas es una experiencia distinta. La idea del fin y la noción del saber que sobre esta tienen Heidegger y Platón respectivamente, no satisfacen a la *sensibilidad*

intencional alterativa. E. Dussel, en cambio, encuentra en la idea del mal una experiencia negativa de la muerte, un interés acaso también distinto del que ofrecen Heidegger y Platón, una cierta interpretación afirmativa de esta. Aunque para el filósofo franco-lituano morir tiene un sentido muy lejano del que la filosofía y la religión le han atribuido a la muerte, pues la presenta como cese del movimiento, como una sin-respuesta de la expresividad del rostro, mientras que para el pensador argentino la muerte es aniquilamiento del Otro, fin del ser y origen del no-ser y de la nada. La muerte del Otro es para Dussel el origen del solipsismo de la Totalidad.

Como principio, "no matarás", es una significación anterior al ser y no-ser, indica Levinas, por lo que, tanto el uno como el otro dejan de ser la cuestión. No matarás es la responsabilidad irrecusable frente al otro hombre de la que es imposible sustraerse porque es la apertura que conduce a la Exterioridad (Levinas, 2002; Dussel, 1973a, 1973b). Sobre la prohibición de matar al Otro, dice Derrida que "el rostro del otro me prohíbe matar, me dice «no matarás»" (1998, p.16). La muerte del Otro es la muerte primera (Levinas, 2005), eso es lo que anuncia su desnudez.

No matarás es la significación de la exterioridad del rostro. Exterioridad que es inviolable, pero ello mismo indica que puede ser violada. La imposibilidad de matar al Otro es la apertura de la Exterioridad, en contra, entonces, la Totalidad es la muerte del Otro. Matar es la negatividad de la Exterioridad y afirmación positiva de la Totalidad, apertura y cierre de lo Otro y de lo Mismo, respectivamente. El movimiento de apertura que compulsa la exterioridad trae consigo, de inmediato, la responsabilidad irrecusable por el prójimo. El movimiento de cierre de la Totalidad es el surgir de la conciencia, del Yo, del solipsismo de la mismidad, cuya característica principal es la del eterno retorno (Dussel, 1973b).

Tanto la apertura, origen radical, anterioridad absoluta del rostro del otro, significación de las significaciones del *hay* y de la *Novedad creadora*, como el cierre, tematización y categorización

del saber, del ser y del no-ser, encuentran en el mito adámico la noción que tienen nuestros filósofos acerca de la muerte y sobre el principio no matarás.

A Caín le gustaría, de acuerdo con Levinas, identificar la muerte con la nada, por lo tanto, al asesino le interesa que el aniquilamiento de su hermano constituya el paso a la nada, pero en dado caso la muerte de Abel le confiere a su verdugo cierto saber sobre la muerte (Derrida, 1998). A Levinas, el mito adámico le sirve para criticar la interpretación platónica y heideggeriana sobre la muerte, el saber, el ser y el no-ser, perspectivas ontológicas del morir, que anunciábamos al principio de este apartado y propone, en cambio, la muerte como una perspectiva del tiempo al punto de definirla como paciencia del tiempo. En otras palabras, la muerte como perspectiva del tiempo señala nuestra relación con la muerte del prójimo e indica la relación con nuestra propia muerte, toda vez que la muerte del Otro es la muerte primera. La muerte del Otro, entendida como no-respuesta, nos hace culpables supervivientes por su deceso. Es decir, responsables en tanto que el Otro es mortal.

3.3. *Responsabilidad rehén y la escucha analéctica*

La responsabilidad rehén es el juego de la entrega de sí en detrimento de sí cuya significación más sencilla es el dominio del otro en mí y, en todo caso, esta nueva responsabilidad es irrecusable tanto como irreversible. En esta entrega de sí, lo último que existe es la idea de la posesión. La posesión se abandona. La entrega de sí es anterior a la libertad en tanto es responsabilidad rehén, pues esta me ha sido asignada antes de solicitarla. Ser responsables rehenes indica ser bondadosos antes que ser libres (Levinas, 2005b).

> Esta anterioridad de la responsabilidad respecto a la libertad significa la bondad del Bien: el Bien debe elegirme antes que yo lo pueda escoger; el Bien debe elegirme en primer lugar (Levinas, 2005b, p.212).

La asignación del Bien como asignación anterior a toda anterioridad, pasividad pasiva, es la asignación de la responsabilidad de los otros. Sobre la asignación del Yo al Otro, dice Levinas (2005b):

> Existe, pues, en el fondo de mi interior una suscepción preoriginal, una pasividad anterior a toda receptividad, un pasado que jamás fue presente. Pasividad que trasciende los límites de mi tiempo y anterioridad anterior a toda anterioridad representable. Como si el yo, en calidad de responsable por el otro, tuviera un pasado inmemorial, como si el Bien existiese antes que el ser, antes que la presencia (p.212).

La idea del Bien es anterior a la bipolaridad del Bien y del Mal y, en consecuencia, también es anterior a toda forma de libertad y de no libertad. El Bien significa bondad, por lo tanto, el hombre bondadoso es aquel que acepta la responsabilidad rehén sin chistar. Esta pasividad sólo tiene sentido en las significaciones el uno-para-el-otro y tomar a cargo al otro donde se es para el otro sin regreso a sí mismos. ¿Se puede sufrir mayor sensibilidad que en la desigualdad consigo mismo? ¿existe mayor sensibilidad que aquella que se sufre por encima de la capacidad de sufrir?

En el *hay* se vive a plenitud el "sufrir *para* los demás sufriendo *por* los demás" (Levinas, 2005b, p.215). Este sufrimiento no es más que vivir viviendo, porque sufrir indica el hecho de vivir la vida, la libertad deja de ser así, la libertad tal y como siempre la hemos conocido. Esta es otro tipo de libertad, libertad limitada, le llama Levinas. La voluntad que anima a la libertad limitada se encuentra en el fondo de la pasividad pasiva, anterior a toda pasividad y, en todo caso, es limitada

porque es nuestra relación con los otros, pero aún así sigue siendo libertad porque ese otro es el prójimo (Levinas, 2005b, p.214).

Tal es el tamaño de la importancia de responsabilidad rehén para Levinas que, aunque ontológicamente no tenga ningún valor, ella anuncia la ruptura indesgarrable del ser (2005b, p.214). De tal suerte, que esta responsabilidad libera al Yo del encadenamiento que lo mantiene atado en sí mismo. La responsabilidad rehén es el salvavidas del ser en tanto lo libera de su aburrimiento (Levinas, 2005b), porque procede de la heteronomía de donde también proviene la escucha analéctica. La significación rehén, rehén de los demás, constituye para Levinas (2005b), la *esse* humana, mientras que la libertad limitada que engendra la responsabilidad, es el desgarramiento de la esencia del ser.

***

La responsabilidad del filósofo de la liberación es su relación del Bien consigo mismo, en tanto que los otros ──indios, negros, pobres y oprimidos latinoamericanos── le han sido asignados antes de haberlo pedido y, en palabras de Levinas, sería como debilitar su yo de filósofo de la liberación al inclinarlo hacia el prójimo. El Yo del filósofo de la liberación se ve afectado por el Otro: pobre, oprimido, latinoamericano.

La responsabilidad rehén es la posibilidad de una subjetividad que no proviene ni de los números ni de los seres que es de donde proviene la filosofía occidental. Es una subjetividad extraordinaria porque su origen es escatológico, allí nos hacemos rehenes de los demás mucho antes de requerirlo y, aceptamos el dominio del otro sobre mí. Para Dussel esta subjetividad extraordinaria se encuentra en la figura del profeta hebreo, de quien dice ser el hombre perfecto de la meta-física de la Alteridad (1980, p. 38) y, lo opone al sabio, filósofo de la Totalidad cerrada porque este “repudia con violencia”.

El profeta es rehén del Otro, porque su escucha analéctica es la significación del que tiene "oídos prestos para escuchar la palabra del Otro". Su subjetividad extraordinaria, entrega de sí mismo al Otro, "se deja interpelar, llamar, cuestionar por el Otro. De esta manera [,] el profeta llega a ser, por su apertura al Otro, el hombre *nuevo*. Discípulo del Otro" (Dussel, 1980, p.40).

El que oye el lamento, grito de dolor del Otro, escucha la voz de alguien. "El alguien significado, por su significante: El grito nos exhorta, nos exige hacernos cargo de su dolor, de la causa de su grito. El "tomar a cargo" es hacerse responsable" (Dussel, 1980, p.77). No sólo comparte Dussel con Levinas la importancia de la responsabilidad para su Filosofía de la liberación, sino que hace suya la noción de la *esse* rehén, propia del profeta, como subjetividad extraordinaria del filósofo liberador. Agrega Dussel:

> Responsable por el otro en y ante el sistema es la anterioridad a toda anterioridad; pasividad que es casi actividad metafísica (más activa que el respeto, pero todavía más pasiva que la praxis de liberación) … Es anterioridad a la apertura ontológica al mundo, por cuanto la hace posible, es un *a priori* real… La responsabilidad es obsesión por el otro (1980, págs. 77-78).

El profeta es el testimonio responsable por el otro. Esta es la significancia de las significaciones la escucha analéctica de Dussel y de la responsabilidad rehén de Levinas. Es la manifestación de otra subjetividad, anterior a la del sabio, héroe, conquistador, propios de la ontología de la guerra que engendra el ser en su fundamento. La anterioridad y la pasividad, también indican, entre otras cosas, que Dussel, también comparte con Levinas, la idea del presente sin presencia que caracteriza el *hay*, lo que supone que la temporalidad anacrónica es la atmósfera de su *Novedad creadora*.

El profeta, así como el filósofo de la liberación, dice Dussel, son los testigos del Otro, pobre y oprimido, en él se cumple la sustitución del el uno-para-el-otro y la del tomar a cargo al otro y, comparte su piel, su en sí, como lo hace el filósofo de la liberación, del que dice (1972a):

> El filósofo antes que un hombre inteligente es un hombre éticamente justo; es bueno; es discípulo. Es necesario saber situarse en el cara-a- cara, en el êthos de la liberación, para que se deje ser otro al otro. El silenciarse de la palabra dominadora; la apertura interrogativa a la provocación del pobre; el saber permanecer en el «desierto» como atento oído es ya opción ética. El método ana-léctico incluye entonces una opción práctica histórica previa (págs.183-184).

Saber oír es la significancia de la significación de la escucha analéctica. Quien desee servir como filósofo de la liberación, indica Dussel, debe saber escuchar analécticamente e interpretar la palabra que se manifiesta en el rostro del Otro. La palabra del Otro es la primera palabra, quien logre interpretarla podrá ser rehén de aquellos que necesitan ser liberados. La escucha analéctica es, entonces, el momento discipular de la Filosofía de la liberación. En el Sinaí, enseña la historia hebrea, un pueblo esclavo se convierte, por medio de la escucha, en una nación libre. Escuchar, significa, entonces, *libertad*.

***

Decir responsabilidad rehén significa sufrir hasta las llagas el peso del Otro y vivir esta afección a través de una escucha analéctica eterna. Ambas significaciones constituyen subjetividades extraordinarias, suerte de sustituciones, que para nuestros filósofos suelen ser el uno-para-el-otro y tomar a cargo al otro. La sustitución es pasividad en tanto es entrega de sí al

Otro. Es el movimiento en el que el Yo comparte su piel, su propia piel, su en sí, con alguien que ni siquiera ha pedido que se le comparta. Esta es la subjetividad, acaso la subjetividad extraordinaria que, según Dussel, debe asumir el filósofo de la liberación.

3.4. *Pasividad y despertar*

La muerte señala el fin de la soberanía del sujeto sobre sí mismo. Pierde su virilidad y heroísmo, dice Levinas (1993). Ante la muerte, la significación ya "no podemos poder" que Levinas utiliza para describir cómo el sujeto pierde su dominio de sujeto, gracias al sujeto hipostásico, es donde surge la pasividad y se pierde toda esperanza. La proximidad de la muerte, además de ser el fin de la virilidad del sujeto, frente a la que ya no podemos poder indica que estamos frente al acontecimiento de algo Absolutamente Otro que nos deja quietos, sin poder reaccionar.

La pasividad, como escribimos en otro lado de este texto, es una anterioridad pre-original y anterior al plano ontológico. Entonces, ¿qué es lo nuevo de la pasividad frente a la muerte? La pasividad desborda nuestra propia libertad en el entendido que también es responsabilidad que me obliga a aceptar algo que se aproxima. La pasividad, señala Levinas (1974), es bondad, por lo tanto, es el lugar del Bien: "la pasividad es el ser de más allá del ser, del Bien" (p.103). ¿Entender la pasividad como el Bien es aproximarnos a la noción del Infinito?

La pasividad es paciencia. Es, entonces, extensión del tiempo que se estira hacia el Infinito y que no podemos comprenderla. Constituye la significación misma de la responsabilidad rehén, de allí, de esta pasividad rehén, nos viene la culpabilidad del superviviente. La muerte del Otro hombre, por intermedio de la pasividad rehén afecta al Mismo hasta hacer estallar su identidad de Mismo. Este estallido impide que mi muerte no sea razón suficiente para el cese de mi

responsabilidad. La pasividad, paradójicamente, desde la sensibilidad intencional que propone Levinas, no es un estado de anonadamiento como al que acude Heidegger para referirse a la experiencia de la muerte, por el contrario, indica un despertar que no termina nunca (Levinas, 2005b). Un despertar que Levinas (1974) presentó en otro momento bajo la significación *recurrencia*, que no es más que el movimiento en el que el sujeto, es decir, el Yo, se hace rehén del Otro.

¿El despertar, el estar despierto es acaso la situación de un presente eterno sin recurso posible del sueño? Levinas recurre desde muy temprano en su obra al insomnio para referirse al *hay*, esa plenitud del silencio donde la pasividad y el despertar son significaciones de una vulneración eternamente consigo mismo. Pasividad y el despertar sólo son posible en el *hay*. En el *hay* no hay nada, ni nadie, únicamente: "una atmósfera densa, plenitud del vacío o murmullo del silencio" (Levinas, 1993, p.84). En el *hay* los ojos no parpadean ni descansan, siempre están abiertos, en un estado anterior a la conciencia. Un despertar sin antes haber estado dormido que grita: "no lucharé contigo". En palabras de Levinas el despertar sería como:

> Un mantenerse despierto, la vigilancia (que no es una vigilancia de…), el despertar del «por sí», autosuficiente en su identidad por la alteridad inadsorbible del otro, desengaño incesante del Mismo embriagado de sí mismo. Dicho despertar debe concebirse como un despertar en el despertar: el despertar se convierte en un estado en sí mismo y, por consiguiente, es necesario de ese despertar. Despertar. Despertar por la desmesura o lo infinito del Otro (2005b, p.34).

Estar despierto indica nuestra responsabilidad con los demás. Es nuestra responsabilidad rehén que no termina nunca como si lo hace el despertar. "Te falta la sal de la vida, el sueño", dice Lady Macbeth. El insomnio es la posibilidad del estar despierto y la imposibilidad "de dormir, de

descanso, de desidia, de ausencia, no se hace en instantes distintos, como un flujo y reflujo. El ritmo le falta al *hay*" (Levinas, 2000, p.90). En la pasividad y el despertar reside mi responsabilidad por el Otro. La significancia de estas dos significaciones, en tanto somos rehenes del misterio nos obliga a responder por el Otro es, en este sentido, que se entiende por qué la muerte del prójimo nos afecta y esta afectación, en últimas, constituye nuestra relación con su muerte. Levinas señala que:

> La afección por la muerte es, afectividad, pasividad, efecto de la desmesura, conmoción del presente por el no presente, más íntima que cualquier intimidad, hasta la ruptura, en un *a posteriori* más antiguo que todo *a priori*, diacronía inmemorial que no se puede remitir a la experiencia (2005, p.25).

La pasividad indica nuestra cercanía con la muerte del prójimo desde mucho antes que el antes. A esta pasividad escatológica es a la que Levinas le llama "responsabilidad de superviviente", en el entendido que soy responsable de la muerte del Otro, porque su muerte es la primera muerte. Despertar, por lo infinito, es la forma irresistible de la responsabilidad rehén es, en todo caso, una pasividad, también irresistible, como el estar ante Dios, como estar ante el prójimo, como un "no lucharé contigo" y, por lo tanto, "dejen venir a ese toro".

***

Pasividad es la significación de la anterioridad ontológica. Su significancia aparece, acaso tardíamente, en *Filosofía de la liberación*, 1977 y en *Filosofía ética latinoamericana*, 1980, de Enrique Dussel:

> El respeto es la posición de metafísica pasividad con la cual se rinde culto a la exterioridad del otro: se lo deja ser en lo que es como distinto. El respeto es la actitud metafísica como punto de partida de toda actividad en la justicia. Pero no es respeto por la ley (que es universal o abstracta), ni por el sistema o su proyecto. Es respeto por alguien, por la libertad del otro (1977a, p. 78).

En la Exterioridad del Otro se encuentra la *Novedad creadora*. Este, como hemos venido insistiendo, es un no-lugar, no-griego, donde la metafísica es anterior a toda anterioridad ontológica. En esta anterioridad, afirma Dussel, el respeto se convierte en la actitud metafísica que engendra la justicia por aquel que se nos revela como distinto. No es un respeto por la Ley o por el sistema, sino un respeto por el rostro del Otro que se nos presenta como misterio.

El respeto por el Otro es de orden metafísico y no ontológico. Dussel, comparte con Levinas, la creencia que el Otro es sagrado, acaso santo y esta sacralidad aleja al respeto de toda moral griega y lo acerca, en cambio, a las significaciones que surgen de la *Novedad creadora*. Escribe Dussel (1977a) que el respeto por el Otro, en tanto significación, significa silencio, pero no del que calla porque no tiene nada que decir, sino que forma parte del silencio metafísico, pues constituye la significancia del que escucha la voz del Otro, porque este Otro es, en todo caso, la primera palabra.

Para Dussel, el héroe liberador, profeta y filósofo de la liberación es responsable del Otro. El primero de estos héroes, acaso si fue Bartolomé de Las Casas, quien asumió con pasividad metafísica la responsabilidad ineludible de "hacerse cargo" y rehén de aquellas "universas gentes" (Dussel, 1980).

De esta manera, cree Dussel, que Bartolomé se hizo responsable del Otro ante el sistema, pues recibió la orden irrecusable del oprimido. La orden es, ante todo, un mandamiento anterior a

toda anterioridad, en tanto es significancia de la pasividad. La responsabilidad rehén en el proyecto de liberación de Dussel (1977a), es pasividad anterior a la anterioridad ontológica de la apertura del mundo.

***

La pasividad es la significación de lo que significa la responsabilidad irrecusable, ineludible y rehén. Se es pasivo frente al *recién llegado* que nos ordena en nuestra propia casa, recibirlo. En la pasividad, significancia de la anterioridad anterior a la ontología clásica, se nos revela el mandamiento de esa extraña acogida que es la hospitalidad. Recibir al Otro que nos ordena sólo es posible en el *hay* y en la *Novedad creadora* porque es en estos no-lugares, no-griegos es, donde las significaciones, que nos proponen Emmanuel Levinas y enrique Dussel, tienen significancia.

Por ello, cuando Macbeth le dice a Macduff: “No lucharé contigo” lo que está anunciando no es la imposibilidad de la posibilidad de la lucha, sino que anuncia su pasividad ante la presencia de algo que terminará imponiéndose a él por más que resista. Macbeth está expuesto. La esperanza que aún le quedaba ha sido derrotada. Es “un has conmigo” lo que te provoque porque no puedo resistirme por más que lo intente. Ante Macduff, Macbeth experimenta la pasividad más pasiva que la pasividad. De la misma manera, Martín Fierro también siente como su libertad empieza a no ser no libertad cuando dice: “Dejen venir a ese toro. Solo nací… Solo muero”. La muerte es la inmovilización de lo que expresa el rostro. La pasividad, por su lado, es la inmovilización ante el rostro que amenaza con hacernos sus esclavos.

A-narquía

La muerte del Otro, la otra muerte, es la imposibilidad de la muerte. El ya no podemos poder es la superación heideggeriana del poder ser y es lo que revelan las significaciones "no lucharé contigo" y "dejen venir a ese toro" que hemos tomado prestadas de la literatura universal. La imposibilidad de la muerte es la manifestación de un "no podemos morir" ¿cómo puede morir la trascendencia? El prójimo, interpuesta persona de la elleidad que, cómo hemos visto, no es un *alter ego*, sino la sustitución del "Otro en mí y, recoge en su alteridad, gracias a esta trascendencia, la imposibilidad de morir.

Este es el resultado de indicar que la muerte del Otro es la "primera muerte", de la misma manera que la palabra del Otro es la primera palabra. La trascendentalidad del Otro, de la elleidad, es la primeridad primera en un antes anterior a toda anterioridad. En la otra muerte, es decir, la muerte del Otro, recibimos algo que está *más allá* de la *esse* del ser y, por lo tanto, está *más allá* de la comprensión: La trascendencia. La muerte del Otro, como dice Levinas, anuncia un Otro modo que ser.

El sistema filosófico de Levinas no es tan sólo un paso hacia atrás, hacia el ser. Tampoco es un paso hacia adelante, hacia la nada, hacia el no ser. Es un paso al costado, es decir, hacia la trascendencia. El paso de la filosofía de Dussel, por su lado, no es tampoco hacia atrás, es decir, hacia la ontología. Tampoco es un paso al costado, hacia la trascendencia. Es, en cambio, un paso hacia adelante, hacia el pobre, hacia el oprimido. Es, por consiguiente, un paso trans-ontológico, hacia la ἀναρχία, anarkhia.

No obstante, aunque Levinas avance hacia el costado y Dussel lo haga hacia adelante, lo cierto es que ambos avanzan hacia un principio pre-original, origen radical, pre-ontológico, no-griego. En esto consiste el "estallido anónimo" de Levinas y el "desde donde" de Dussel. Tanto el uno como el otro, avanzan hacia el *hay* y hacia la *Novedad creadora*, respectivamente. Es decir,

hacia el Otro. Acaso el avance de nuestros filósofos significa ¿una evasión del ser? ¿una salida del ser? ¿la ἀναρχία es el punto de llegada de esta evasión?

La ἀναρχία se vive en el antes del saber, se siente en el antes de la presencia del ser y, se levanta en las tinieblas novedosas de la pureza de los no-lugares no-griegos, justo allí donde los ojos dejan de ser la burla de los otros sentidos, como cree Macbeth. En realidad, todos los sentidos y las sensaciones se enfrentan, ahora, a la altura de la *sensibilidad intencional alterativa*, donde el habla, primera palabra del Otro y la escucha analéctica son las significaciones anteriores a la anterioridad del imperio de los sentidos.

Pensar fuera del ser señala que la náusea no es más la imposibilidad de la imposibilidad del deshacerse de sí mismo ni la imposibilidad de ser. La ἀναρχία es la posibilidad del pensar desde la Exterioridad, *más acá* y *más allá* de la Totalidad. Pensar "desde fuera" significa, en el argot de Dussel, pensar desde la Totalidad abierta. En el *hay* no hay nada ni nadie por lo que la muerte no puede ser nada. Así, entiende Levinas, que no se puede morir. Lo cruel no es mi propia muerte, lo terrible es la muerte del Otro, porque sufriremos hasta las llagas la culpabilidad del superviviente.

¿Si la *Novedad creadora* es la nada, entonces, la muerte es la posibilidad de morir? ¿la significación "ya no podemos poder" de Levinas se transforma en el poder ser de Heidegger? ¿la historia de América Latina durante La Conquista y La Colonia no es acaso la posibilidad de la muerte? ¿el fin señala la duración y el distanciamiento entre el *hay* y la *Novedad creadora?* ¿la temporalidad señala la diferencia entre ambas significaciones? ¿la nada y el no ser no están acaso en relación con el ser, con la historia, con el tiempo lineal? ¿queda Dussel entrampando en el tiempo del ser anunciando la imposibilidad del más allá trans-ontológico? ¿cómo sale Dussel de este entrampamiento?

En el origen radical de la "an-arquía", el "desde donde" de Enrique Dussel, se revela la epifanía del rostro del Otro, las sensibilidades y significaciones que hemos presentado a lo largo

de este trabajo. Para E. Levinas, en cambio, la "an-arquía" es la responsabilidad irrevocable, *esse* de la nueva subjetividad. La responsabilidad rehén es, por lo tanto para Levinas, la sensibilidad más significativa de las significaciones que hemos estudiado. ¿Por qué está diferencia entre ambos filósofos? ¿acaso hizo una lectura impetuosa Dussel de la obra de Levinas?

La subjetividad del "en-sí", señala Levinas, constituye una orden que se cumple antes de haberse escuchado, es una obediencia que indica la anarquía misma. Este estar obligado, mucho antes que se imparta la obligación, es un avasallamiento de nuestra propia integridad al punto de llegar a la servidumbre. La responsabilidad descubre lo anárquico pre-original, anterior a todo compromiso (Levinas, 1974). La anarquía logra que la responsabilidad sea más antigua que la servidumbre, dice Levinas. Las dos citas siguientes confirman tal aseveración:

> Es a partir de una pasividad radical de la subjetividad que recuperamos la noción de una pasividad que desborda la libertad (cuando sólo la libertad debería poder justificar y limitar las responsabilidades), de una obediencia anterior a la recepción de ordenes desde esta situación anárquica de la responsabilidad, el análisis ──por abuso del lenguaje, sin duda── nombra el Bien (Levinas, 1974, p.102).

Más adelante, agrega:

> A partir de la responsabilidad siempre más antigua que el *conatus* de la sustancia, más antigua que el comienzo y el principio, a partir de lo an-árquico, el Yo vuelto a sí responsable del Otro ──es decir rehén de todos── [,] es decir [,] sustituto de todos por su intercambiabilidad misma (1974, p.111).

Antes que lugar, la responsabilidad es subjetividad. No tiene comienzo porque es anterior a todo comienzo. La responsabilidad es el Bien. El Bien, entonces, nos domina. Como Bien, la

responsabilidad indica que este Bien es anterior a la bipolaridad axiológica del Bien y del Mal que anuncia el mito adámico. La responsabilidad es pasividad, y esta pasividad, es bondad. Dice Levinas que "la pasividad es el lugar ──o más exactamente, el no-lugar── del Bien" (1974, p.103).

Ahora bien, concebir la muerte como nada es asumir la sincronía del tiempo, del horizonte ontológico y de los instantes tiránicos de la historia. La sincronía del tiempo siempre cuenta sus instantes, la anacronía, en cambio, pierde la noción de cada momento histórico, no tiene recuerdo porque no hay recuerdo alguno. En el *hay* la temporalidad es inmemorial. En la *Novedad creadora*, en cambio, la historia de América Latina es la posibilidad de la liberación y del "orden nuevo" que anuncia la creación novedosa. El tiempo que reina en la ἀναρχία, del orden nuevo, que anuncia Dussel, es tan enigmático como la paradoja que caracteriza la temporalidad del *hay*. Sin embargo, existe una diferencia tan compleja como la que existe entre *Borges y Yo*:

> Spinoza entendió que todas las cosas quieren perseverar en su ser; la piedra eternamente quiere ser piedra y el tigre un tigre. Yo he de quedar en Borges, no en mí (si es que alguien soy), pero me reconozco menos en sus libros que en muchos otros o que en el laborioso rasgueo de una guitarra. Hace años yo traté de librarme de él y pasé de las mitologías del arrabal a los juegos con el tiempo y con lo infinito, pero esos juegos son de Borges ahora y tendré que idear otras cosas. Así mi vida es una fuga y todo lo pierdo y todo es del olvido, o del otro (1960, p.18).

El *conatus* de Spinoza mide la obediencia del ser al ser lo que de inmediato nos sitúa en el tiempo ontológico, histórico. La piedra y el tigre fueron, son y serán piedra y tigre. El pasado señala el presente de la misma manera que este construye el futuro. La sincronía es el tiempo del

ser. Sin embargo, el tiempo del Otro de Borges es un tiempo otro, otro tiempo, pero sigue siendo fuga y olvido. Borges también queda atrapado en el tiempo del ser. La proximidad entre Borges y Yo, es proximidad que aleja y acorta distancias espaciales, no es la proximidad del cara-a-cara que anuncia la responsabilidad en la que nos hacemos cargo de la indigencia del Otro. En últimas, el tiempo de Borges es el tiempo del Yo, del ser, su tiempo es como el tiempo de Penélope cuya posibilidad de destejer en la noche es la misma posibilidad de lo que ha tejido durante el día.

El tiempo que nos proponen, Levinas y Dussel, es, en cambio, anarquía y aunque existan profundas diferencias, es el tiempo de la pasividad más pasiva, es la temporalidad de la responsabilidad, anterior al *conatus*. En él la *esse humana* es rehén, rehén de los demás. El tiempo que caracteriza sin caracterizar el *hay*, incluso el tiempo de la *Novedad creadora*, son sendas críticas al tiempo vulgar de Heidegger, constituidos por "ahoras" que se despliegan en el horizonte ontológico en formas de instantes y en todo caso, diferente del tiempo eterno.

La apertura de *Cien años de soledad* da cuenta de estas otras maneras del tiempo:

> Muchos años después, frente al pelotón de fusilamiento, el coronel Aureliano Buendía había de recordar aquella tarde remota en que su padre lo llevó a conocer el hielo. Macondo era entonces una aldea de veinte casas de barro y cañabrava construidas a la orilla de un río de aguas diáfanas que se precipitaban por un lecho de piedras pulidas, blancas y enormes como huevos prehistóricos (García, 2001, p.9).

El tiempo circular también es ontológico, así el retraimiento se presente como una alternativa diferente a la linealidad temporal. La serie de nuevos comienzos que indica García Márquez en su obra, aunque siguen siendo distintos entre sí, lo cierto es que cada comienzo que se inaugura deja la sensación de ser el mismo. La eternidad del tiempo es, en últimas, lo que revela

la cita anterior, siempre vuelve a ser noche y siempre vuelve a ser día, es un movimiento que se sucede eternamente. Sin embargo, la noche de ayer no será nunca la misma noche de hoy y, por supuesto, no será igual a la noche de mañana. Lo mismo sucede con los días.

El tiempo eterno también siempre será el tiempo del horizonte del ser, aunque la sucesión de instantes describa un orden cíclico. La relación del coronel Aureliano Buendía con la muerte, por su lado, es una relación con el fin, con la duración, pero no con el Infinito. El tiempo circular no es otra cosa distinta que los "ahoras" de Heidegger, pero a la inversa. Entonces, la pregunta por el tiempo no puede ser ¿qué es el tiempo? porque ella conduce a considerar el tiempo como un ser.

Las significaciones *hay* y *Novedad creadora* obligan a interrogar al tiempo de otra manera: ¿qué es lo que abre la relación a-Dios y cuál es su relación con la muerte? ¿cómo puede existir otra forma de interrogar al tiempo en la ἀναρχία? La intencionalidad cognitiva, en la que siempre están conectados sujeto-objeto gracias a la luz de la ontología, sufre en la ἀναρχία, un paso hacia la trascendencia. Sin duda, un golpe lacerante.

La trascendencia, *elleidad*, es la posibilidad de todas las posibilidades, entre ellas, las del tiempo segmentado en instantes, pero principalmente la de un tiempo inmemorial, así como la de una sincronía acrónica. Estos son tiempos anacrónicos y acrónicos que "no dejan ir hacia la luz", por lo que el Yo sufre un proceso de sustitución al que nos hemos referido como el uno-para-el-otro y el tomar a cargo al otro. El paso a la trascendencia, además de lograr la refracción de la intencionalidad, logra que la escatología coloque al Otro en una relación *más acá* y *más allá* del pasado y del presente. La escatología, entonces, es el *más allá* de la Totalidad y de toda experiencia objetiva. Es el no-lugar, no-griego de la ἀναρχία donde emerge nuestra obediencia irrecusable, subjetivad alterativa y, donde el tiempo es presente sin presencia, sin datos, sin contenidos. Es decir, un tiempo pre-fenomenológico. ¿La sensibilidad intencional alterativa es la relación de la vivencia con la existencia que inaugura una nueva temporalidad?

3.2.1. Diacronía y acrónica

El porvenir auténtico, dice Levinas, es "aquello que no se capta, aquello que cae sobre nosotros y se apodera de nosotros" (1993, p.117). El porvenir, anuncio que ha de venir sin que podamos hacer mayor cosa, es el misterio de aquello que siempre ha estado ausente, pero que es una suerte de presencia a la que no podemos rehuir. El porvenir, como el tiempo misterioso que no podemos controlar, es la imposibilidad de huir del rostro al que le debo obediencia. El porvenir es, el Otro. Sin embargo, agrega Levinas, para que este porvenir se convierta en la presencia de un presente sin devenir, se debe liberar al presente de toda anticipación. Es decir, el presente sin presencia, que pretende significar Levinas a través de la diacronía, debe realizar un movimiento inverso al que el tiempo sincrónico le confiere al presente y asumir, otro movimiento como el que provoca la experiencia de la muerte. En otras palabras, el tiempo diacrónico para que pueda permitir la visitación del rostro del Otro, necesita un "dejar venir" el porvenir sobre el que no tenemos ningún control, en vez de un "dejar ir" el presente hacia un futuro que hemos proyectado.

El rostro, el Absolutamente Otro, siempre ha estado ausente, pero, paradójicamente, en esta ausencia radica su presencia. Su huella. La "diacronía", como tiempo del Otro, es un tiempo inmemorial, no hay ni historia ni recuerdo. El tiempo diacrónico del *hay* deshace el nudo de la historia a la vez que anuncia la trascendencia. Diacronía que, en todo caso, se encuentra desprendida de toda proyección futura y abre, no la imposibilidad de bañarse dos veces en el río de Heráclito, sino la posibilidad de no bañarse siquiera una sola vez (Levinas, 1993). La diacronía no es fluir es, por el contrario, fijeza. Es un presente cuya presencia siempre es la de ser presente. Vivir siempre el mismo presente. Un presente que no hace acto de presencia, se repite sin cesar. La diacronía es la imposibilidad de la irreversibilidad. Es un presente sin pasado.

El flujo no es la condición de la diacronía. No puede ser repetición porque siempre es presente. Una presencia sin presente, presente sin presencia, que Levinas específica como el insomnio, un estado de vigilia permanente, sin ninguna alteración. Así, de esta manera, el tiempo diacrónico es el tiempo de la alteridad humana, donde el Otro se expresa, sin duda en el principio no matarás (Levinas, 1993). La diacronía se hace patente en el rostro del Otro, patencia de un tiempo que se impone ante la imposibilidad de resistir, que me prohíbe matar, porque su silencio nos dice no matarás.

***

La anarquía, señala Dussel, es el origen mismo de la significación, es un presente "anterior a toda presencia; es un significar significándose" (1980, p.29). Esta es la evidencia irrefutable del origen común que comparte con Levinas, fuente de la alteridad liberadora. Pero a diferencia de Levinas, Dussel entiende que el tiempo no puede ser anacrónico porque borra, de un solo tajo, la historia y el recuerdo, habida cuenta que la anacronía es la expresión de la inmemorialidad del tiempo. Dussel, es consciente que no puede proponer una Filosofía de la liberación sino a partir de la historia, de la historia de América Latina, por tal razón, propone una inmediatez histórica donde se juega la reciprocidad: El cara-a-cara.

La reciprocidad, esto es "el dar la mano, la caricia suave, la lucha cruel, la colaboración fraterna, el diálogo amistoso, el beso apasionado… reciprocidad originaria de la proximidad" (Dussel, 1980, p.31). En la proximidad, dice Dussel, "se vive el instante absoluto donde el tiempo no es sino un lejano contexto" (p.31), por lo que la sincronía acrónica es la alternativa a la diacronía.

La acrónica, indica Dussel, es un tiempo que supera la temporalidad abstracta propia de la ontología del ser. Constituye una relación entre distancia y lejanía, proximidad, que hace de esta algo inespacial del instante, anterior a toda tematización de la conciencia. La acronía del instante, es "el punto de referencia de la historia: es donde comienzan las edades y las épocas, y donde terminan" (p.31). La acrónica es la relación escatológica con la realidad de América Latina, en tanto Otro es, como dice Dussel, "el comienzo del discurso filosófico de la liberación" (1980, p.33).

***

Diacronía y acrónica son las significaciones del tiempo del Otro. Este es el tiempo del *hay* y de la *Novedad creadora*. La diacronía es la temporalidad, modalidad de la elleidad, que se anuncia como porvenir, significación de las significaciones de "no lucharé contigo" de Macduff y "dejen venir a ese toro" de Martín Fierro. El misterio se abre a la muerte al anunciarse el ya no podemos poder. Es sin lugar a dudas, el porvenir.

Diacronía y acrónica son, por consiguiente, no sólo las significaciones del tiempo del Otro, sino la «ἀναρχία» de los sistemas filosóficos de nuestros filósofos. Ambas significaciones son el porvenir y la proximidad que reinan en el *hay y* en la *Novedad creadora*, las dos significaciones centrales de este trabajo.

3.2.2. *El tiempo y la muerte*

***

La diacronía, dice Levinas, es como el hecho de "Otro en el Mismo sin que el Otro pueda entrar en el Mismo" (2005b, p.30). El tiempo, agrega, es la inquietud del Mismo por el Otro, pero

es una relación desigual, lacerante, porque el Otro nunca será el Mismo. La vulneración constituye la *esse* del otro hombre.

El tiempo y la muerte es la relación del Infinito con lo finito. Es la relación a-Dios que nos recuerda que estamos ante otro modo que ser y ante la inauguración de la subjetividad alterativa que nos hace rehenes del Otro al punto de obsesionarnos con él. Por consiguiente, nuestra relación con la muerte es más antigua que la muerte misma, es una relación de mandato anterior, que obedecemos antes de haberla escuchado. De la misma manera, nuestra relación con el tiempo es tan antigua que, por un lado, es diacrónica, es decir, inmemorial y, por el otro, gracias a la intencionalidad es acrónica, es decir, anárquica, inespacial del instante.

La muerte del Otro nos hace saber que estamos ante una experiencia anterior al saber y al ser, al no ser y a la nada. Cualquier muerte nos "acusa la cercanía del prójimo, la responsabilidad de superviviente" (Levinas, 2005b, p.29).

***

La responsabilidad de superviviente es la responsabilidad que siente Dussel caer sobre sus hombros al entender que La Conquista de América Latina, la colonización africana y asiática es la expresión de los rostros asesinados por la dominación europea (1980). La responsabilidad, obediencia anterior a la servidumbre, indica la relación del tiempo con la muerte.

El tiempo en tanto anuncia la presencia de la ausencia señalan nuestra relación con el Infinito. Esta es la prohibición que dice el rostro del Otro: no matarás. Podemos morir mil veces por el Otro, pero ello nunca minimizará la responsabilidad de la culpabilidad superviviente. ¿No, es acaso, la vulneración que sufrimos con la muerte de alguien que se nos confía la expresión más alta de amor por el Otro? ¿amor de justicia indica una relación desigual con el Otro? ¿la condición

de rehenes anuncia el paso del amor a la filosofía y la filosofía del amor? ¿se puede vivir una sensibilidad distinta a aquella que me conduce y me obliga a ser rehén del Otro? ¿rehén y escucha analéctica son las significaciones más significativas de la sensibilidad que, en todo caso, son incomprensibles para el ojo y el oído humano?

El tiempo y la muerte indican la significancia de la relación a-Dios. Una relación donde sólo existen las significaciones como forma de expresión de un rostro desnudo, anterior a todo lenguaje hablado y escrito, que dicen en silencio no matarás.

***

La muerte anuncia un misterio irreversible, el tiempo también anuncia el porvenir del misterio de la ausencia de algo que ha estado siempre ausente: el Infinito. No es la duración ni de lo uno ni de lo otro lo que se expresa, sino el misterio de la revelación de lo Absolutamente Otro. El estudio de la muerte con relación al tiempo significa entender la muerte como paciencia que se describe en la diacronía y en la acrónica. ¿Qué es lo que se abre con el tiempo del Otro? ¿la Exterioridad? Más arriba vimos como para Levinas la muerte no posee ningún carácter negativo, mientras que para Dussel forma parte de la anfibología de la moral que abre el mito adámico. Ambas posturas, aunque distantes entre sí, manifiestan nuestra relación con la muerte del prójimo. La muerte del prójimo nos afecta en la medida que el movimiento de su rostro cesa. La expresividad desaparece.

Nuestra relación con la muerte del Otro es la afectación que sufrimos en tantos somos responsables de él. Responder por él, en tanto muere, nos hace vivir una culpabilidad de supervivientes que nos oprime con su peso, como un pesado fardo. Entonces, la relación escatológica entre la muerte del prójimo, la otra muerte, construye nuestra identidad rehén, una

entrega de sí mismo en beneficio del Otro. Esta es la subjetividad que se abre sin regreso a sí mismo, suerte de sustitución y expresión de la significación uno en el otro y hacerse cargo del otro.

Por ello, tal vez, indicará Levinas (1974), que las significaciones son las formas ocultas de una escritura igualmente oculta, escritura de Dios, es decir, la otra escritura, donde "la tinta del mundo manche los dedos que ponen entre paréntesis este mundo" (p.127), escrita en pergaminos diluvianos que luego serán almacenados caprichosamente en la Biblioteca de Babel por las manos diligentes de su bibliotecario ciego. Allí, Borges podrá volver a leer, esta vez con ojos sin luz, el mensaje babélico de unas letras que no se han fijado aún sobre el papel y el Martín Fierro podrá convertirlas en canciones de libertad.

II. METAFÍSICA

Sobre el ver y el oír

Ver

Dice Platón en *La República* que cierta vez en Lidia se abrió la tierra ante los ojos de Giges —un pastor que servía al rey— en el lugar donde pastoreaba el ganado luego de una grande borrasca y un poderoso terremoto que rasgó la tierra. Ante el asombro, el pastor decidió descender al abismo y halló, entre otras maravillas, un caballo de bronce en cuyo interior reposaba el cadáver de un hombre más grande de lo normal que tenía un anillo de oro en una de sus manos. El pastor se hizo al anillo. Días después con ocasión de la reunión periódica que realizaban todos los pastores para dar cuenta al rey de los asuntos de su hacienda, Giges, que había llegado al encuentro con el anillo, accidentalmente movió el engaste de éste hacia el interior de su mano y se hizo invisible para el resto de los pastores. Luego, dio vuelta al engaste hacia afuera y volvió a ser visible. Asombrado, dio muchas vueltas al engaste del anillo hacia adentro y hacia afuera cerciorándose de sus propiedades. Así que Giges se hizo incluir entre los que fueron a los aposentos del rey a rendirle cuentas, una vez en el lugar, aprovechándose del poder que le confería el anillo, sedujo a la reina, con su ayuda mató al rey y se apoderó del reinado.

El mito de Giges es la referencia que Glaucón utiliza para plantear la tesis que "los que cultivan la justicia no la cultivan voluntariamente sino por impotencia de cometer injusticias" (Platón, 1998, p.107), entendiendo así, que los hombres obran bien hasta que pueden obrar mal por el castigo que la Ley impone. Es decir, cuando se hacen invisibles ante ella. El mito de Giges, también recoge una creencia muy difundida entre los *filósofos del inicio*, Heráclito y Parménides, primero y, luego, entre los pensadores más representativos de la filosofía helénica, cuál es la de otorgarle a lo visible cierta facultad positiva en detrimento de los opuestos atributos que le conferían a lo invisible. Para Platón lo visible y lo invisible son determinaciones del ver.

Lo invisible, como determinación del ver, por ejemplo, dejó de ser el simple miedo a lo desconocido, surgido, en todo caso, por aquellos tiempos en los que apareció en Grecia esa forma particular que tuvieron Sócrates, Platón y Aristóteles de preguntar y, que los griegos tuvieron el tino de llamar φιλοσοφία. Desde entonces, es uno de los temas del pensamiento filosófico occidental bajo las formas de la nada, acaso el no-ser; de la αλήθεια que se oculta detrás de las apariencias con las que se presentan los entes, así como de lo inexistente como oposición a lo existente. No obstante, la literatura universal (Tolkien, 1991; Wells, 1991) parece haber recogido de lo invisible la tesis de Glaucón elevándola a la condición de lo "criminalmente monstruoso". Lo visible, en cambio, tuvo un camino más prominente en la filosofía y en la formación de los conceptos fundamentales de ésta: λόγος, αλήθεια, ser, ente, *noéin*, inteligir Σοφία, etc. Sin embargo, lo visible y lo invisible, como determinaciones del ver, hicieron que la vista desempeñara "el papel principal en el domino de la filosofía y en la formación de sus conceptos" (Gadamer, 2002, p.67).

Se trata, entonces, de emprender el camino de lo visible y de lo invisible en tanto determinaciones del ver. ¿Qué es ver? La pregunta por el ver anuncia el sentido del preguntar por lo que se ve, advirtiendo así que hablaremos del ver y no del oír, ni de ningún otro sentido humano. Seguir el camino de la pregunta por el ver también es seguir el sendero de la luz que abre, con su claridad, la seguridad de los pasos que se emprenden cuando se adentra en el ver. La pregunta ¿qué es ver? indica, entonces, el camino a seguir que en todo caso no puede ser otro que el de la visión. Hablar del ver es hablar de la vista, de la visión, de lo visible, y, por oposición a éstos, de lo invisible.

Heráclito se preguntaba en el inicio del pensar "¿cómo podría uno ocultarse de lo que nunca tiene ocaso?" (Mondolfo, 1971, p.33) Sin duda, se refiere al *λόγος* que para los tiempos de "el oscuro" empezaba a agruparse bajo las denominaciones de ocultar y des-ocultar. ¿Qué oculta y

des-oculta el *λόγος*? Lo que se oculta, pero también lo que se des-oculta, lo hace "ante los ojos". El ojo, entonces, empezó a constituirse como la potestad sobre lo uno y sobre lo otro, sobre lo que se oculta y sobre lo que se des-oculta. Heráclito creía que sólo aquellos hombres, que, como él, son capaces de ver y explicar la naturaleza de las cosas que son "comunes a todos" son los únicos que pueden ver lo que se oculta y se des-oculta "ante los ojos". Lo común a todos es lo más general a todos, pero aun así no puede ser visto por todos. Como Heráclito, Parménides era de la idea qué

sólo los iniciados en la Σοφία podían ver lo común y lo general a todos. La sabiduría encontró, de ésta manera, un lugar preminente alrededor del *λόγος*, del ente y del ser que, incluso, hoy perdura. Sobre ésta relación, en el *Ser y el tiempo* Heidegger se refirió con las siguientes palabras: "La tradición filosófica buscó desde un principio su orientación primariamente en el ver como forma de acceso a los entes y al *ser*" (2010, p.165). La ontología antigua con arreglo al *λόγος*, al ente y al ser constituye, desde Heráclito y Parménides, un ver aparecer "ante los ojos" el "hecho visible", y será el hilo conductor que nos lleve a comprender el ver como estructura fundamental del "ser ahí" de Martin Heidegger, pasando, primero, por dialéctica ontológica platónica, la metafísica aristotélica, la patrística y el *ergo cogito* cartesiano. Más tarde, Nietzsche acuñará que "el concepto de «ser» se sigue, deductivamente, del concepto de «yo»..." (2000, p.14).

En el *Fedon* Platón recomienda "mandar a pasear el cuerpo" para ver las cosas visibles, es decir, aquellas que en su dialéctica ontológica se conocen como las "cosas en sí". Sólo al alma le es dado conocer las "cosas en sí", mientras que el cuerpo es sometido al engaño de las apariencias con las que se presentan, a primera vista, las cosas en sí". Por consiguiente, en la metafísica platónica "el alma es más afín que el cuerpo a lo invisible, y éste lo es a lo visible" (Platón, 1998c, p.70). Los sentidos, incluido la vista, sólo pueden ver las características mutables de las cosas, es decir, eso que Platón denomina lo desemejante de las cosas. Al alma, en cambio, le es permitido ver todo aquello que no cambia en las cosas, es decir, las "cosas mismas", lo idéntico. Lo visible a

lo mortal y corpóreo, y al alma lo invisible, divino y eterno. Existen pues en la dialéctica ontológica de Platón dos tipos de ver: el ver con los ojos del cuerpo y el ver con los ojos del alma.

No cabe duda que la ontología clásica le debe a Aristóteles, no sólo la determinación de lo visible como el objeto de la vista, sino la primacía sobre los otros sentidos (Aristóteles, 1962, 1978, 1994), reconocida también por otros autores (San Agustín, 2010; Heidegger, 2010; Gadamer, 1993, 1998, 2002). Es ya muy célebre la afirmación que hace en su *Metafísica*: "Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales" (Aristóteles, 1994, p.69). ¿A qué llama Aristóteles sensaciones?

Las sensaciones pertenecen al alma y al cuerpo. Son afecciones o alteraciones que "se producen en el alma a través del cuerpo como medio transmisor" (Aristóteles, 1962, p.17). Como alteración también son modificaciones que pueden ser positivas algunas de ellas y otras tienden a preservar la vida. ¿Por qué se aman más las sensaciones visuales que las otras?, "la razón estriba en que ésta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias" (Aristóteles, 1994, p.70). Más tarde, en su tratado *Acerca del alma* agregará que lo visible es el color, éste "es lo que recubre a todas aquellas cosas que son visibles por sí" (Aristóteles, 1978, p.67).

El color pone en movimiento lo transparente. Aristóteles entiende por transparente lo que es visible no por sí mismo, sino gracias al color que, en todo caso, es ajeno a la visibilidad. El color no puede, según Aristóteles, ser visible si no hay luz, en ese sentido, la luz, es acto de lo transparente en tanto transparente y, la oscuridad será, entonces, la potencia de los cuerpos trasparentes (Aristóteles, 1978). La teoría de la visión aristotélica se realiza a través de un medio: lo transparente, que en potencia se encuentra en cuerpos como el agua y el aire y, en acto, es la luz.

El color, por tanto, actúa en acto sobre lo transparente que, a su vez, actúa sobre el ojo. En resumen, la vista nos hace conocedores de muchas diferencias pues todos los cuerpos participan del color y es por este medio que percibimos lo visible (Aristóteles, 1962).

En *Confesiones* San Agustín, refiriéndose a la concupiscencia de los ojos, recoge la primacía de la vista sobre los otros sentidos a la que se refiere Aristóteles y afirma que: "a la hora de conocer, son los ojos los primeros entre los sentidos" (San Agustín, 2010, p.523). Si bien a los ojos les corresponde ver, San Agustín señala que también a los otros sentidos se les atribuye esta facultad cuando son destinados a la tarea del conocer. Por lo tanto, parafraseando a San Agustín, no decimos: "oye que brilla", "huele como destella", "gusta como resplandece", "toca como reluce", por el contrario, decimos "mira qué suena", "mira cómo huele", "mira a qué sabe", "mira qué duro es", "porque, por similitud, también el resto de los sentidos se arrogan la tarea de ver cuando investigan algún conocimiento, tarea en la que los ojos poseen la primacía" (San Agustín, 2010, p.524).

En adelante, se exploran algunos conceptos filosóficos agrupados alrededor del ver y de sus corolarios, la vista, la visión y lo visible. Si bien, no son todos, por lo menos, servirán para allanar el camino de la investigación que se propone.

1.1. Heráclito también juega a los dados

Es poco lo que sabemos de la vida de Heráclito, los datos biográficos con los que contamos hasta hoy dicen que vivió entre 540 y 480 a.C., gracias a Diógenes Laercio (1991) no resulta nada difícil identificarlo de los otros cuatro Heráclitos que existieron por el tiempo en que este vivió. Pensar en Heráclito implica no hacerlo desde los pocos datos biográficos que existen sobre él,

aunque la historia de su vida puede indicar el camino de su pensar. Dos "historias" recoge Diógenes acerca de su vida que, si bien ambas son dudosas, son de un valor incalculable para acercarse a su pensamiento. "Y retirándose al templo de Artemisa, jugaba a los dados con los muchachos. A los efesinos que estaban a su derredor les dijo: ¿Qué os admiráis, perversos? ¿No es mejor hacer esto que gobernar la república con vosotros?" (Laercio, 1991, p.225). Su tono es agresivo, repudia a los suyos con vehemencia, es implacable. No acepta intermediaciones. La sorpresa de sus coterráneos no tardaría en asomarse, sus ojos serían la expresión del asombro como la del que mira por primera vez. No es para menos ¿Qué hace un filósofo jugando a los dados con los niños? ¿Por qué juega a los dados en el templo de Artemisa?

De antiguo existía en Efeso en honor a Ἄρτεμις un templo de pequeñas dimensiones rodeado por un majestuoso bosque en el que sus habitantes le rendían culto a la "cazadora" de los dioses. No es gratuito, entonces, el asombro de los "perversos" efesios que miran al filósofo jugar a los dados. Por un lado, a nadie le puede caber en la cabeza que el pensador esté "jugando a los dados con los muchachos" y por el otro, que lo haga en el templo de la diosa de Efeso. Heráclito es severo con los suyos, el deterioro y la depravación de las costumbres en las que ha caído la ciudad es el sino de su repudio. Su tono fustiga, desaprueba y condena. Sin embargo, el asombro de quienes lo observan se mantiene.

¿Por qué juega Heráclito? ¿Qué significa el juego? El juego es la metáfora de lo ordinario, retrae al pensador de su oficio cotidiano, es decir, lo aleja de su pensar. ¿Qué mensaje quiso enviarles Heráclito a sus observadores? ¿el juego es susceptible de ser pensado? Jugar a los dados es como jugar con palabras. Colocar esta palabra aquí, la otra allá y separarlas por signos de puntuación es un juego en el que no solo aquel que escribe está involucrado, pues al jugar con la disposición de estas en la oración que se construye también incluye a todo aquel que la escucha,

que la oye. De esta manera, cuando Heráclito dice: ¿Qué os admiráis, perversos? Está jugando con palabras de la misma forma que los efesios que son interpelados por él. Ellos, también juegan. Los efesios juegan al escucharlo, al asombrarse. El mismo juego lingüístico involucra al pensador y a sus observadores, es un movimiento que va y viene de un lado a otro que también aparece en la pregunta: ¿No es mejor hacer esto que gobernar la república con vosotros?

Jugar a los dados con los muchachos es la metáfora de jugar con palabras. También lo es el juego de las miradas que se cruzan entre Heráclito y los efesios. Los ojos fulminantes del que cuestiona se intersectan en un lugar del horizonte inmediato con la mirada de los observadores sorprendidos. Pensador y efesios se hallan envueltos en una relación entre el ver y el verse con reciprocidad. Por un lado, la mirada que reprocha con severidad y por el otro, aquella que mira con asombro. El que reprocha ve con iracundia mientras juega a los dados, los que observan, ven con asombro al pensador que juega, lo ven por fuera del ambiente natural del que se imaginan para el pensador. Reproche y asombro juegan entre sí de la misma manera que Heráclito juega a los dados con los muchachos. Los ojos curiosos de los efesios ven al pensador por fuera de su ambiente natural, en tanto, los ojos reprochadores de Heráclito ven a la muchedumbre que lo observa a través de un movimiento visual propio del esquema de la visión.

Existe en la "historia" que relata Diógenes otra intención que no puede pasar desapercibida y es la relación de Heráclito con la diosa Artemisa. El ambiente sagrado rodea a Heráclito, aún estamos muy lejos de saber si este ambiente se debe al hecho de ser efesio como todos sus conciudadanos o a la presencia de "lo divino" en su pensamiento. No está en la órbita de nuestro interés descifrar tal propósito. Artemisa por ser melliza de Apolo comparte con él las mismas señas de este. Arco y lira comparten ambos dioses como figuras externas. "La lira es la seña del juego de las cuerdas" recuerda Heidegger, los dedos que rasgan las cuerdas es la expresión de lo lúdico, los

movimientos de los unos con las otras se encuentran involucrados en una relación que forma parte de la esencia del jugar y Artemisa es la mediación divina de esta relación.

Artemisa es para los griegos la diosa de la caza, es la "cazadora" de los dioses. La caza y lo cazado forman parte del mismo universo: La naturaleza, Φυσις. Esta extrapolación supone que para los griegos Artemisa es la diosa de la naturaleza, de la Φυσις. Φυσις es una voz griega que proviene de otro vocablo, también griego, ***phyo*** que significa crecer, brotar, surgir. Lo que crece y brota de la Φυσις aparece, se muestra, es decir, usando una expresión griega: se *desoculta*. De esta manera, no es difícil imaginar que la relación de los efesios con Artemisa es con la ἀλήθεια, con "verdad", con aquello que no está oculto, qué es evidente, con lo que es verdadero. Así las cosas, Artemisa es para los griegos de Efeso la diosa de la ἀλήθεια, la diosa de la verdad. Tenemos, hasta aquí, tres señas que posee Artemisa: "Diosa de la caza", "diosa de la Φυσις" y "diosa de la ἀλήθεια". Esta trilogía significativa comprende una asociación lingüística con el esquema de la visión, toda vez que la caza y el animal cazado forman parte de la naturaleza; la naturaleza en el sentido griego es Φυσις, la Φυσις aparece, surge y se desoculta ante los ojos, es decir, se vuelve ἀλήθεια, desocultamiento, descubrimiento. Los ojos ven surgir ante sí aquello que se muestra por encima de la apariencia.

Artemisa como hermana gemela de Apolo también comparte con este, además del arco y la lira, la luz que emana del Sol, por eso aparece sosteniendo antorchas en ambas manos. Apolo, su hermano es el dios del Sol, los griegos lo identificaban con la luz de la verdad y de la razón cuya conexión con la naturaleza representaba la cercanía y el vínculo fraterno con su hermana. Las antorchas en sus manos fue la seña para que los griegos identificaran a Artemisa como la diosa portadora de luz. Heidegger (2014) nos recuerda que "la esencia de la luz (φως) es la claridad sin

la cual nada aparece, sin la cual nada puede salir de lo oculto a lo desoculto" (p.37). Las voces griegas φως y Φυσις comparten la misma esencia. Esta significa surgir, explayarse en la claridad, en tanto aquella, se refiere a la luz, brillar, aparecer. Surgir, claridad, luz, brillar y aparecer son voces lingüísticas que comparten la esencia encubierta de lo que los griegos llamaban ἀλήθεια. Así las cosas, Artemisa como diosa de la φως, también es la diosa de la Φυσις.

Según la leyenda, Artemisa nació primero y ayudó a su madre Leto a dar a luz a Apolo, está acción hizo que fuera considerada por los griegos como diosa partera o comadrona. Entonces, la diosa de los efesios posee una doble esencia, por un lado, es la diosa portadora de la luz y por el otro, es la diosa que ayuda a "dar a luz". Portar la luz es el vínculo fraterno que comparte con su hermano gemelo en tanto diosa de la verdad y de la razón ante la que se des-oculta lo oculto y como diosa partera o comadrona que ayuda a "dar a luz" para que su madre pueda ver el rostro de Apolo. Ver el rostro es una acción relacionada con el des-ocultar lo oculto que yace en el vientre de la madre, apacigua los dolores del parto. Ayudar a "dar a luz" también implica ayudar a parir la verdad como lo hace Sócrates al comparar el oficio de comadrona de su madre, Fenarete, con el trabajo del filósofo o como el prisionero que liberándose de sus amarras en el mito de la caverna de Platón logra ver ante sus ojos la realidad luego de dejar atrás la gruta. Artemisa como diosa de la luz también será la diosa del fuego, *πῦρ*, las antorchas en sus manos así lo señalan. *πῦρ* también significa luz *φως*, ardor.

Tenemos a Artemisa como diosa de la naturaleza *Φυσις*, de la luz *φως*, del juego de las cuerdas, de la *ἀλήθεια* y ahora como diosa del *πῦρ*. Pero no se puede dejar de lado su arco, el arco que lanza flechas y mata. La muerte que surge ante la flecha que mata. Vida y muerte son contrarias, Heráclito piensa los contrarios como una lucha y la diosa en cuya esencia yace la vida y la muerte es Artemisa. En el fragmento cuarenta y siete que recoge Mondolfo de Diels-krannz, Heráclito

señala: “El arco, pues, tiene nombre de vida, pero obra de muerte” (Mondolfo, p.36); “El nombre del arco, biós, es vida, bíos; la obra, muerte” (Gaos, 1940, p.47).

1.2. Fragmentos De la naturaleza

La otra “historia” contada por Diógenes también manifiesta la cercanía de Heráclito con la diosa del arco y la lira. Según Diógenes, el libro que nos queda de Heráclito se intitula *De la naturaleza,* está dividido en tres partes: *Del Universo, De política y De Teología.* “Lo depositó en el templo de Diana; y según algunos, lo escribió de industria obscuro para que sólo lo entendiesen los eruditos, y por vulgar no fuese desestimado” (Laercio, 1991. P.226). De todos es conocido que a Heráclito se le conoció como “El oscuro” en buena medida gracias al carácter oracular y enigmático de este escrito. Diógenes presenta su obra como un libro del que solo nos han llegado fragmentos o ¿acaso sólo escribió fragmentos? compuesto de sentencias aforísticas de difícil comprensión para aquellos “hombres incapaces de comprenderlos”. Esta idea sobre Heráclito permaneció más o menos incólume hasta que veinticuatro siglos después, Nietzsche, otro pensador tan enigmático y aforístico como él, escribiera de él: “Es muy probable que jamás haya existido un hombre que escribiera de manera tan clara y brillante” (Nietzsche, 2003, p.71). Nietzsche ve en los *fragmentos* de Heráclito la palabra que se des-oculta ante los ojos de aquellos hombres que “no yacen dormidos”.

La palabra de Heráclito se expresa en sus *fragmentos* no como un hecho fonético sino como discurso que necesita ser escuchado para ser comprendido. Lo que deposita el pensador en el templo de la diosa es su palabra, la deja al cuidado de esta. Su palabra, bajo el cuidado de la diosa,

ya no es oscura ni enigmática, de tal suerte, que se vuelve clara, aparece ante los ojos de aquellos que no leen con descuido. La claridad hace surgir lo que Heráclito quiso decir, la luz que envuelve al templo de Artemisa es la manifestación más clara de lo que Nietzsche quiso decir cuando refiriéndose a Heráclito afirmó que no ha existido un hombre que haya escrito de manera tan clara y tan brillante. La diosa de la luz devela lo que ha sido oscuro para los demás, hace brotar el rayo de luz que se adentra hasta lo oculto de las sentencias del pensador y las desoculta haciéndola visibles y entendibles para aquel que quiera verlas.

Con ayuda de la diosa la esencia de la palabra de Heráclito se vuelve naturaleza, Φυσις. Lo que ella contiene aparece, se muestra, se vuelve *ἀλήθεια*. La esencia del pensar de Heráclito no puede ser otra cosa que la del surgir, su palabra es la primera manifestación de este surgimiento en lo que lo oculto, es decir, lo que está oculto aparece ante los ojos, ante el mirar de aquellos que no yacen dormidos. La noción de estar dormidos recrea la metáfora literal del que cierra los ojos, es decir, del que no ve porque está en estado de sosiego, en oposición a este, el estado de vigilia representa los ojos abiertos, bien abiertos, del que ve surgir ante sus ojos lo que la palabra del pensador quiere decir. Al que duerme se le oculta la esencia de los fragmentos, en tanto, al que se encuentra en estado de vigilia se le revelan los brillantes y la claridad del pensador.

Φως, Φυσις, *πῦρ* y *ἀλήθεια* son voces griegas que merodean el espacio sagrado del templo de Artemisa, las cuatro son realidades lingüísticas vinculadas con el esquema de la visión. La exegesis de cada una de estos vocablos antiguos, luz, naturaleza, fuego y verdad denotan la esencia del mirar en la medida en que cada una de ellas es señal de la claridad sin la cual nada aparece. La esencia de estos arcaísmos griegos, por decirlo de otra manera, no es otra cosa que surgir, la misma que otros llaman verdad. Aún queda la pregunta si la esencia de la palabra del pensador es próxima

a la luz, por ende, al mirar, gracias a la proximidad a la diosa portadora de luz o si por el contrario las voces griegas Φως, Φυσις, *πῦρ* y *ἀλήθεια* poseen en sí la esencia del ver.

1.3. Λόγος

Hablar de *λόγος* es pensar en Heráclito. En la palabra que este pensador depositó en el templo de la diosa "portadora de luz" se encuentra la respuesta de lo pensado por este en torno a la esencia del *λόγος* y de la visión. Pensar la esencia del *λόγος* tal como la pensó Heráclito no ha de ser tarea fácil pues como el mismo efesio dice "siendo este logo real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo" (Mondolfo,1971). ¿Por qué algo que es real es difícil de comprender por los hombres? ¿qué es lo real en el logos? Algo único posee el *λόγος* que se presenta de esta manera ante los ojos de los hombres con la dificultad de su comprensión. Lo anterior suena paradójico porque algo que es real debiera ser materia compresiva, por lo menos si no lo es como una acción sencilla del conocer, bien pudiera ser aprehendido por los hombres luego de una reflexión profunda sobre la esencia real que posee. ¿Acaso la dificultad de la comprensión del *λόγος* radica en el hombre y no en éste? el hombre posee la dificultad para des-ocultar la esencia del *λόγος* porque al *λόγος* le gusta ocultarse. En ambos casos, bien sea esta la naturaleza del *λόγος* o la incapacidad del hombre por comprender su esencia, el *λόγος* al final se hace manifiesto. ¿Qué ha de suceder para que se manifieste la esencia del *λόγος*? ¿qué tiene que hacer el hombre para comprender lo oculto que está en el *λόγος*?

El fragmento completo que provoca las anteriores disquisiciones es el número uno según la clasificación que presenta Mondolfo (1971):

> Aun siendo este logos real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez. Pues a pesar de que todo sucede conforme a este logos, ellos se asemejan a carente de experiencia, al experimentar palabras como las que yo expongo, distinguiendo cada cosa con su naturaleza y explicando como está. En cambio, a los demás hombres se les escapa cuanto hacen despiertos, al igual que olvidan cuanto hacen dormidos (p.30).

Lo real posee una existencia material ¿es tangible? Está allí afuera, se muestra a los ojos de los hombres, un árbol, una manzana, una nuez, etc., son tan reales como a quien se le presentan. Son una realidad porque se presentan ante los ojos de alguien. El *λόγος* es real, está ahí afuera, en el mundo exterior, constituye una forma de percepción e intelección que surge ante los ojos de alguien ¿el *λόγος* solo se encuentra en el mundo exterior? ¿constituye el *λόγος* una intelección? ¿por qué algo que es real como el *λόγος* se muestran los hombres incapaces de comprenderlo? ¿oír el *λόγος* es comprenderlo? No es suficiente con tener oídos para comprenderlo. Algo posee el *λόγος* de Heráclito que no se deja escuchar por los oídos de los hombres, de "los hombres incapaces". Oír no significa, entonces, oír, el *λόγος* es la excepción a la facultad que posee el oído ¿si el *λόγος* es real, puede ser visto? ¿es el *λόγος* algo que sólo puede ser oído?

Cuando Heráclito dice "siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez" está anunciando que el *λόγος* puede ser oído porque es algo real, aunque no necesariamente puede ser oído a pesar de ser real. Oír el *λόγος* significa que este puede emitir sonidos, voces, gritos, palabras, ello, desde luego, no implica que quien no oiga sus sonidos, voces, gritos, palabras es porque esté sordo, pues la afirmación

"antes de haberlo oído" sugiere que, si es oído, pero no es comprendido por quien la ha oído. La dificultad de comprenderlo no radica en la primera vez que el *λόγος* es oído sino en la enunciación "después de haberlo oído por primera vez". Es decir, es difícil para los hombres comprender el *λόγος* cuando lo oyen por primera vez, pero estos se vuelven incapaces de comprenderlo cuando lo oyen después de una primera vez.

Heráclito es severo con "los hombres incapaces" que no pueden comprender el *λόγος* después de haberlo oído, tanto como con los efesios que lo ven jugar a los dados con los niños en cercanía al templo de Artemisa. Su crítica no es sutil, por el contrario, es mordaz, así lo deja ver cuando dice: "todo sucede conforme a este logos". Si todo tiene que ver con el *λόγος* es porque es lo común a todos lo cual sugiere que no solo son incapaces los hombres que al presentárseles este *λόγος* ni lo ven ni lo oyen, sino que también duermen ante lo que es común a todos. ¿Acaso la incapacidad de los hombres se encuentra en el hecho de no ver y no oír lo real? Heráclito, en cambio, se presenta con la experiencia necesaria para oír y comprender el *λόγος*, "los hombres incapaces", por el contrario, son carentes de esta experiencia.

El efesio cree que al distinguir la naturaleza de las cosas y explicar cómo está le confiere a él lo que los "hombres incapaces" no poseen, es decir, él posee la capacidad para comprender el *λόγος*. Aunque aún estamos muy lejos de entender si la comprensión lograda por Heráclito sucede antes de haberlo oído [el *λόγος*] o después de haberlo oído por primera vez, lo cierto es que este fragmento no nos alcanza para interpretar el sentido de lo que quiere decir con "distinguir la naturaleza de las cosas" ¿acaso distinguir la naturaleza de las cosas significa comprender la esencia de las mismas? Lo que expresa la palabra de Heráclito frente a la esencia de las cosas emerge de las profundidades oscuras de este primer fragmento para develar la primera acepción, acaso la más original de todas las que conforman la voz griega *λόγος*, lo que surge es, entonces, una revelación.

Lo que se comprende antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez no puede ser otra cosa que "el habla". Hablar es un fenómeno comunicativo en el que se emiten sonidos, voces, gritos, palabras, etc. La revelación la hace el mismo Heráclito: "experimentar palabras como las que yo expongo". Lo que "los hombres incapaces" no pueden comprender ni antes ni después de haberlo oído por primera vez es "el habla". De esta manera, antes de que la significación de *λόγος* llegue a ser razón, juicio, concepto, definición, razón de ser o fundamento, proposición, primero es "habla".

Sobre la consideración de *λόγος* como razón, juicio, proposición, razón de ser, palabra, fundamento, Heidegger señala que estas significaciones no terminan por apresar adecuadamente su significado fundamental. En Heidegger la significación fundamental de *λόγος* es "habla", las otras significaciones ulteriores corresponden a equívocos de Platón y Aristóteles. Por ejemplo, no es correcta la interpretación de *λόγος* como juicio, en el entendido de que "juicio" sea una proposición, pues la significación fundamental de esta no quiere decir unir. "*λόγος* no quiere decir, o en todo caso no quiere decirlo primariamente, juicio, si por éste se entiende un "unir" o un "tomar posición" (reconocer-rechazar)" (Heidegger, 2010, p.43). Existe en el "habla" como significación fundamental de *λόγος* un importante hallazgo para este trabajo en la medida que para Heidegger el "habla" permite ver al que habla. "Permitir ver" al que habla es a lo sumo otro significado distinto de la voz griega que nos ocupa y un acercamiento fundamental al esquema de la visión. "El *λόγος* permite ver algo, a saber, aquello que se habla, y lo permite ver al que habla (voz media) o a los que hablan unos con otros. El habla "permite ver" al que habla" (p.43).

El habla posee la facultad de emitir voces, sonidos, palabras, etc., entonces, lo que se ve, lo que aparece ante los ojos, son los sonidos, las voces, las palabras que vienen con el habla. Esta significación fundamental del "permitir ver" hace que el *λόγος* posea un alcance apofántico, es

decir, lo que se permite ver con el habla puede ser verdadero o falso. En resumen, el habla apofántica como función del *λόγος*, según Heidegger, "consiste en el simple permitir ver algo, en permitir *percibir* los entes, puede *λόγος* significar también percepción racional y razón" (p.44).

Esta significación de *λόγος* como "habla" también aparece en Zubiri bajo la forma de "decir". "El decir" y "el hablar" comparten entre sí la declaración apofántica que posee el *λόγος*. Zubiri (1982) cree que el *λόγος* posee dos significados de decir *légon* y de lo dicho *legómenon* expresados bajo la figura de un *λόγος* declarativo que no es más que el *λόγος* por antonomasia en la que éste "declara algo acerca de algo" (p.48) y el *λόγος* como intelección en la que éste no reposa sobre sí mismo. De esta dualidad Xubiri comparte con Heidegger la declaración apofántica del *λόγος* y se distancia de la noción intelectiva del mismo. No es del interés de este trabajo demostrar la cercanía o la distancia entre ambos pensadores, pero las significaciones que ambos aportan me sirve para apresar el *λόγος* en dos significados próximos entre sí: "El decir" y "el hablar".

Tanto el que "dice" como el que "habla" se deja ver, con lo cual hace del "permitir ver" de Heidegger la significación fundamental del *λόγος*, así como la importancia del esquema de la visión en el modo de pensar de Heráclito. Ver y hablar están envueltos en una relación tan significativa de la misma manera que lo hacen ver y decir, el develamiento de esta correlación solo es posible ante los ojos de alguien. Cuando Heráclito afirma que es capaz de distinguir cada cosa con su naturaleza está señalando que la naturaleza posee un grado de magnitud que solo puede ser comprendido desde la noción griega de *Φυσις*. Los griegos no entendían por naturaleza lo que hoy se entiende por la misma, para éstos la esencia de *Φυσις* apresaba el significado de surgir, explayarse en la claridad y la acercaban con la esencia de la palabra ἀλήθεια cuyo significado no es el de verdad, como hoy se traduce, sino como el de desocultamiento y descubrimiento. En la

esencia encubierta, recuerda Heidegger (2014), de ἀλήθεια y de *Φυσις* "tienen el fundamento de la unidad oculta de su esencia" (p.37). En últimas, la esencia de los vocablos *Φυσις* y ἀλήθεια encuentra unidad en el vocablo φως y los tres forman parte del esquema de la visión, del ver, porque lo que surge y se explaya se desoculta y descubre con la luz que entra por el ojo del que se permite ver algo.

1.4. λόγος como visión

La cercanía que Heráclito tiene con Artemisa quizá sea una razón, aunque de orden mítica, para declarar que el vocablo *λόγος* si bien no forma parte del esquema de la visión, la idea del ver, en tanto, φως que entra por los ojos, fenómeno que entre otras consideraciones conocemos como percepción, sí apresa la significación fundamental de la *Φυσις* y de la ἀλήθεια. Heidegger ya demostró que la primera significación de este arcaísmo griego es "el habla" y quien habla se deja ver al hablar a través de un "permitir ver" al que habla. Xubiri, en cambio, traduce la voz *λόγος* como "decir" pero al decir también se puede ver al que dice.

"La naturaleza suele ocultarse" dice Heráclito en el fragmento ciento veintitrés. Lo que se oculta lo hace de los ojos, de la visión. Ocultarse en natural para la naturaleza y por antonomasia para el *λόγος*. Decir "la naturaleza suele ocultarse" significa que otra de las acepciones de este vocablo no es el de surgir ni el de explayarse sino todo lo contrario, el de no-surgir, no-explayarse. El fragmento de la referencia será, entonces, la palabra de Heráclito en torno al ser y no-ser. La naturaleza no siempre se permite dejarse ver ¿qué es lo que oculta la naturaleza? La *Φυσις* como surgir, explayarse, devela la esencia del *λόγος* que no solo es surgir o explayarse, sino que es

ocultarse. Esta doble esencia es la significación fundamental de la naturaleza y se hace ante los ojos, ante el esquema de la visión. Por un lado, la naturaleza, el *λόγος* se oculta de la vista y por el otro surge, se explaya, ante los mismos ojos. Surgir y no-surgir solo se comprende a partir de lo que Jaspers (1998) ha llamado "el camino que vuelve sobre sí mismo".

El camino que propone Jaspers se encuentra en el fragmento 101 de Heráclito: "Me he investigado a mis mismo", afirma el pensador de Efeso. Conocerse así mismo es una aspiración individual, es la señal que indica el camino de la luz. La claridad que brilla en la búsqueda de sí mismo es el camino del que conoce lo desconocido. Conocerse a sí mismo es la significación fundamental del desocultarse, pues según Heráclito "a todos los hombres les está concedido conocerse a sí mismos y ser sabios" (Mondolfo, 1971, 44). Buscarse a sí mismo constituye un auto-explorarse, es como abrir la manigua, espesa y oscura, para llegar al final del camino donde se puede ver el claro, la claridad explayada para poder "cultivar". Conocerse a sí mismo es el develamiento de lo oculto lo cual se logra, según Heráclito, con el rayo del fuego. Develar significa ver aparecer, surgir, ante los ojos lo que estaba oculto. Ello, solo se logra con la luz. La luz, es fuente de sabiduría.

"Todas las cosas las gobierna el rayo" señala Heráclito. Las cosas son reales, es el λ*όγος*. Es decir, eón, lo que es. El rayo es luminoso, trae consigo la luminosidad del Sol, de Apolo. Entonces, si todo lo domina el rayo, y su corolario el fuego (*πῦρ*), quiere decir, entonces, que la luz lo domina todo, tanto el ser y como el no ser. *πῦρ* significa luz, ardor, y la esencia de la luz es la claridad, desde este punto de vista, la exégesis emparenta la palabra griega φως (phos), *ver*, con la voz λευκός cuya primera acepción también es *ver*. Sin el *πῦρ*, φως y λευκός nada aparece, nada puede descubrirse, nada puede desocultarse. Estas tres voces antiquísimas hunden las raíces de su esencia en lo esencial de los vocablos *πῦρ*, φως y λευκός.

El rayo luminoso del calor se compenetra con el rayo luminoso del mirar a través de la esencia de las voces: *πῦρ*, φως, λευκός, *Φυσις, πῦρ*, φως, ἀλήθεια y λευκός. Ahora, cuando Heráclito afirma que "el logos es lo común todo" está afirmando que, por fuerza de la esencia de la luz, lo común a todos es el pensar. El estar despiertos para Heráclito significa pensar, los que duermen por el contrario se reducen a su propio mundo. La metáfora de "estar despiertos" se refiere no solo al que tiene los ojos abiertos sino, por el contario, a aquel que además de ver entrar la luz por sus ojos, es capaz de ver surgir, aparecer y desocultarse las cosas mismas.

"Ser sabio es virtud máxima, y sabiduría es decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza escuchándola" (Mondolfo, 1971, p.44). La virtud máxima es para Heráclito la sabiduría, pero esta solo se logra estando despiertos para ver surgir la *Φυσις*. Escuchar la *Φυσις* no es oírla sino comprenderla, distinguir cada cosa conforme a su naturaleza lo que nos conduce al significado fundamental de la palabra λ*όγος*: "habla", es decir, "permitir ver".

La importancia que Heráclito le atribuyó a la visión no solo se encuentra en los vocablos griegos que se agrupan al derredor del λ*όγος*, también en la necesidad de obrar y de hablar conforme a la condición de hombres despiertos: "No conviene obrar y hablar como dormidos, pues aún entonces creemos obrar y actuar" (Mondolfo, 1971, p.39). Estar despiertos, implica actuar conforme a lo que es común a todos, es decir, conforme al saber. Tener los ojos abiertos por donde entra el rayo de luz del saber obliga a no actuar como aquellos hombres que aún duermen, pues los que lo hacen, no son capaces de ver lo que aparece ante sus ojos.

En la palabra del pensador de Efeso también se vislumbra la importancia que éste le atribuye al otro sentido, el oído, al que me referiré oportunamente. En estos dos, ver y oír, radica la aprensión: "De cuantas cosas hay, vista, oído, aprehensión, a estas tengo mayor estimación" (Mondolfo, 1971, p.37). El respeto por estás tres cualidades que yace en la palabra revela otra

realidad: la primacía. La aprehensión solo es posible si media uno, acaso los dos sentidos más importantes que posee el hombre, pero el efesio también deja ver que el lugar que ocupa la vista en su palabra no es caprichoso, como tampoco lo es el hecho de estar jugando a los dados con los niños en el templo de la diosa, pues nada en él es albur. La vista posee, entre los sentidos, la primacía por encima del resto de los demás. Por ello, la *Φυσις,* φως, ἀλήθεια no aparecen ni surgen ante los oídos ni ante los otros órganos, solo se develan ante la mirada, Heráclito lo corrobora al decir: "Los ojos, pues, son testigos más exactos que los oídos" (Mondolfo, 1971, p.42).

1.5. Lo ausente en lo presente

Algunos de los que tienen ojos son incapaces de ver, otros aun teniéndolos no pueden ver lo que tienen ante sí. Los griegos, en cambio, que de ver sí que supieron, pudieron además de ver el color verde de las hojas de los árboles, como lo hacen aquellos que tienen ojos para ver, también se detuvieron a ver la esencia de las cosas, es decir, las cosas en sí como las llamaba Platón. Los griegos pudieron ver con visión auténtica lo ausente que se oculta en lo presente ¿cómo lo hicieron? Sea cual fuere la forma singular como lo hicieron, el hecho de haber visto lo que otra civilización nunca pudo ver, fue una de las características más notables de la filosofía griega. El mérito de Heráclito y Parménides como pensadores del inicio del pensar tiene acaso el mismo valor que posee la filosofía que se detuvo a ver con visión auténtica lo ausente en lo presente.

Se ha dicho que aún estamos muy lejos de determinar si la cercanía de Heráclito con Artemisa, diosa dadora de luz, pudo haber incidido en su palabra positivamente para conducirlo por el camino del esquema de la visión. Las voces: *πῦρ*, φως, ἀλήθεια y λευκός relacionadas entre

sí por ver surgir ante el mirar lo que se oculta detrás de las cosas, aproxima al pensador de Efeso a Parménides en la medida que ambos comparten esa singular forma de ver con visión auténtica lo ausente en lo presente.

La palabra de Parménides, a diferencia de la de Heráclito, aparece entre versos y estrofas construidas convenientemente en su poema doctrinal. Este ha servido para encontrar los primeros atisbos de la relación entre el ser, la verdad y la razón. Estas trilogías de vocablos griegos hacen parte del esquema de la visión tan característico en los primeros años del pensar inicial. En el proemio, Parménides deja ver esta relación cuando afirma que:

> Las doncellas indicaban el camino. En los cubos del eje con estridente sonido rechinaban ardiendo (acelerado por dos vertiginosas ruedas, de ambos lados) cuando se apresuraban a escoltar las doncellas Helíadas, abandonadas ya las moradas de la noche hacia la luz, habiendo con sus manos los velos de la cabeza retirado. Allí [están] las puestas de los senderos de la noche y del día (s.f. p.2).

Los griegos llamaban "hijas del sol" a las helíades, hijas de Helios, dios del sol, y la oceánide Clímene. Eran hermanas de Faetón por lo que también eran conocidas como Faetóntidas. Las Faetóntidas son la revelación del paso del mythos al *λόγος* tan característico en aquellos años del inicio del pensar. Parménides como Heráclito, aunque intentaron dejar atrás la etapa mítica, no pudieron desprenderse totalmente de ella. Sin embargo, en esta imposibilidad ante el desprendimiento con las deidades surge el conocimiento de lo que está ausente en lo presente. Esta dificultad desvela que el sol como fuente de energía también es la declaración de lo que se percibe a través de los ojos mediante la acción de la luz. Sol también significa *πῦρ*, luz, calor, soporta el rayo luminoso del mirar. La esencia de la luz del sol constituye la esencia de la claridad sin la cual

nada aparece, sin esta esencia lo oculto no puede desocultarse. Lo que se desoculta por la acción de la luz es lo ausente que subyace en lo presente, que solo aquellos iniciados en el saber cómo Heráclito y Parménides, por ejemplo, pueden ver.

Al abandonar "las moradas de la noche hacia la luz" Parménides enfatiza que el camino de aquellos iniciados en el saber, en el saber filosófico, está mediado por la luz. La oscuridad no permite ver lo que se oculta en la cosa presente haciendo que aún sigue estando ausente. La noche no permite ver. La oscuridad es sinónimo de ceguera, así como también es de todo aquello que no es susceptible de ser visto por los hombres no iniciados en el saber. La luz, en cambio, para los pensadores griegos era el *nous* que permite ver lo ausente en lo presente. El vocablo *nous* posee la connotación necesaria del esquema de la visión. Remite a significados relacionados con la visión, pensamiento, reflexión, se deriva a su vez, de la voz, igual de antigua, noéin, que suele traducirse como tener el pensamiento en la mente, inteligencia, espíritu, intelecto. Parménides entiende que el manto oscuro de la noche aleja a los hombres del *nous*, facultad que sólo se devela ante la luz pues se percibe a través de los ojos. Ante la vista emergen los senderos que conducen hacia la noche y hacia el día siendo el *nous* el umbral fronterizo divisorio en el que aparece o se oculta la verdad.

El proemio del poema doctrinal de Parménides es la declaración de la visión como esquema trascendental del pensamiento filosófico occidental: primero, como facultad de percibir con los ojos los objetos mediante la acción de la luz, segundo, como *nous* y *noéin*, vocablos griegos relacionados entre sí por una derivación significativa asociada con el pensar y la intelección. ¿La intelección es la facultad que permite ver lo ausente en lo presente? ¿puede la intelección develar la esencia de lo que se encuentra ausente en lo presente? La intelección abre el entendimiento a

través de la acción de la luz para desocultar lo que yace oculto en las cosas, también desoculta de estas cosas, su esencia.

¿Qué es lo ausente en lo presente firmemente para el *nous*? El pensador ha dejado atrás el manto impenetrable para la luz, ahora, ante sus ojos surge una bifurcación, dos caminos aparecen ante la advertencia de la deidad:

> Pues bien, yo te diré -cuida tu de la palabra escuchada- las únicas vías de indagación que se echan de ver. La primera, que es y que no es posible no ser, de persuasión es sendero (pues a la verdad sigue). La otra, que no es y que es necesario no ser, un sendero, te digo, enteramente impracticable. Pues no conocerías lo no ente (no es hacedero) ni decirlo podrías en palabras (Parménides, s.f. p.2).

Es evidente que la palabra del pensador de Elea se expresa en forma de versos. Siglos después se ha aceptado la idea de que la diosa que aparece en el poema doctrinal de Parménides es ἀλήθεια, una personificación abstracta de la verdad convertida en divinidad que llevaría a pensar en "la postura de aquellos que creen saber tanto lo que es la verdad, como también lo que es la esencia propia de la divinidad griega" (Heidegger,2005, p17). Ambas, aunque imposible de saber de ellas, develan la encrucijada de la que le habla la diosa a Parménides, cada una de las vías "se echan de ver" advierte la diosa, la primera, es y no es posible que no sea, en tanto la segunda, no es y es necesario que no sea. Aquella es digna de la persuasión y de ser conocida; esta no se puede decir ni siquiera con palabras. El ente se conoce en lo que es, no en lo que no es. Aunque ser y no ser son vías de indagación susceptibles de ver, sólo al ser le corresponde la posibilidad de desocultarse y de surgir ante los ojos. Entonces, ¿lo ausente en lo presente firmemente para el *nous* es el ser, en tanto lo que no está ni ausente ni presente es el no ser?

La revelación de la diosa de lo que *es*, constituye el principio de cómo es todo ente consigo mismo en lo que se ha denominado principio de identidad al que me referiré en las páginas que siguen, por ahora, bastará con decir, que el principio de identidad es la declaración del ser del ente. Está dicho que tanto al ser y al no ser le corresponde la acción de "echarse ver", o lo que es lo mismo "dejarse ver" pero que existen diferencias entre uno y otro, pues al uno le atañe "el decir" en tanto al otro el "no decir", pero lo importante aquí es que ambas vías de indagación están estrechamente relacionadas con la luz y con el ver. "El decir" de Zubiri comparte con "el hablar" de Heidegger la misma aproximación significativa expresada bajo la forma de "permitir ver" al que dice lo que dice. Por el contrario, en el extremo opuesto está el "no decir", el "no permite ver" al que no dice nada. Por lo tanto, lo que es y que no es posible no ser, es la declaración del "decir" y del "permitir ver" en cuya afirmación el esquema de la visión forma la trascendental tarea de dejar ver lo que es. Desde este momento, el ser será para la filosofía occidental el fundamento mismo de la luz. Dicho de otra manera, ser y luz compartirán una co-pertenencia mutua, tanto como identidad y diferencia, a la que se han referido Heidegger (2010) y Dussel (2011) cuando han intentado definir lo que es el ser.

> Conocerás la phísis etérea y en el éter todos los signos, y del resplandeciente sol, pura antorcha, las obras devastadoras, y de dónde llegó a ser (Parménides, s.f., p.2).

La *phísis* surge. Para los griegos la palabra *Φυσις* apresaba el significado del surgir muy cercano a la esencia de la palabra ἀλήθεια. Tal vez el poema doctrinal de Parménides sea la manifestación más contundente de tal relación. Surgir constituye un explayarse ante la luz, los rayos de esta aclaran, develan, lo que está ausente en lo presente. Ante el sendero que se bifurca la divinidad advierte al eleata lo que "se echa de ver", lo cual no es otra cosa que lo que está ausente

en todas las cosas y que sólo aquellos iniciados en el saber, en el saber filosófico, son capaces de ver.

De la luz resplandeciente del sol, como gran antorcha surge el ser que no se mantendrá oculto para el hombre gracias a los rayos incandescentes del pensar. Lo que revela la diosa ἀλήθεια a Parménides es la visión de que el ente es un ente que se desoculta ante la mirada del hombre iniciado en el saber. Ante los ojos del pensador aparece la clarividencia de que el ser es, luego, la diosa lo aparta del camino de la indagación de la nada que no es, así como de aquellos hombres que "nada saben", pues "sordos a la vez que ciegos, estupefactos, masas indecisas para quienes ser y no ser son lo mismo y no lo mismo" (Parménides, s.f., p.3). ¿*λόγος* y ser se ocultan a los hombres que son incapaces de comprenderlo porque son sordos a la vez que ciegos? ¿por qué el *λόγος* y el ser surgen ante aquellos hombres iniciados en el saber?

1.6. ἀλήθεια

Una de las voces griegas más significativas heredadas desde la antigüedad hasta el día de hoy es ἀλήθεια. Los griegos, probablemente fueron los primeros que sintieron la magnífica afinidad entre el hombre y las cosas, siendo ἀλήθεια el término preciso para describir esta admirable relación que abre y clarifica la esencia misma de las cosas. Por ἀλήθεια entendemos hoy, "verdad", pero para los griegos apresaba otra significación muy distinta a esta, pues ἀλήθεια expresaba el significado inicial que le atribuían los pensadores iniciales, Heráclito y Parménides, cuál era la de la esencia encubierta de la Φυσις (naturaleza) Φως (luz) (Heidegger, 2014).

Platón, más tarde Aristóteles, creía que la filosofía comenzaba con la admiración, entendida esta como el deseo de saber. Admirarse ante la esencia encubierta de la Φυσις no es más que el

proceso de develamiento de la Φως, que abre y clarifica lo que yace oculto en la naturaleza. Entendida la filosofía como admiración, hace que la esencia inicial de la ἀλήθεια termine formando parte de lo que se admira. Aristóteles en su *Metafísica* llegó a decir que los pensadores iniciales se admiraron tanto con la esencia de la ἀλήθεια que lo que constituyó el término de su pensamiento fue la verdad. De allí su afirmación de que los primeros filósofos griegos "filosofaron acerca de la verdad" y que la filosofía se caracterizaba por ser la "ciencia de la verdad".

Antes de ser verdad, ἀλήθεια fue, para los primeros pensadores, la esencia de todo aquello que despeja, abre y clarifica su esencia misma, pero fue gracias a la exegesis que realizó Heidegger (2014) que ἀλήθεια empezó a atrapar el significado de desocultamiento y descubrimiento. Sobre las indicaciones literales de la traducción de la palabra desocultamiento, Heidegger afirma:

> Las primeras dos indicaciones se pueden mostrar y fiar mediante el cambio de énfasis de la palabra «desocultamiento»: *desocultamiento* y *des-ocultamiento*. *Des-ocultamiento* remite primero a «ocultamiento». Donde hay ocultamiento, tiene que acontecer o haber acontecido la ocultación. …En segundo lugar, la palabra traducida *des-*ocultamiento al hecho sorprendente de que los griegos piensan en la esencia de la verdad algo así como superación, cancelamiento o aniquilamiento del ocultamiento. Correspondiente a esta negación del ocultamiento, la verdad para los griegos es, como quien dice, algo «negativo». Con ello sale a luz un hecho extraño, con respecto al cual la palabra corriente y sin-negación «verdad» (así como *veritas y verité*) extravía todo el camino (Heidegger, 2005, p.24)

Heidegger al dividir, con un guion la palabra desocultamiento. hace aparecer el prefijo “des” y en el sufijo “ocultamiento”. Más allá de una división metodológica Heidegger, está llamando la atención de las dos connotaciones significativas que esta posee para los griegos. Primero, el desocultamiento remite a la ocultación, a aquello que se encuentra oculto, encubierto, en las cosas mismas, es decir, se refiere a aquello que se oculta de nosotros y para nosotros. En segundo lugar, remite a la esencia de la verdad como consecuencia de aniquilar el ocultamiento mismo. Así, las dos acepciones de la palabra descocultamiento dan cuenta de la diferencia que existe entre ocultar y desocultar, así como el interés griego por llegar a la esencia de aquello que se oculta. La esencia misma de lo que se oculta constituye la misma esencia de la verdad.

El λ*όγος* aunque es algo real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo, recuerda Heráclito y acto seguido se inquiere ¿cómo podría uno ocultarse de lo que nunca tiene ocaso? Por su lado, Parménides en su poema doctrinal atenderá la advertencia de la diosa cuando esta lo conmina a mirar lo ausente que está firmemente en lo presente para el noûs. La incapacidad de comprender el λ*όγος* por parte de aquellos hombres que no son capaces de distinguir cada cosa de acuerdo con su naturaleza, así como la incapacidad para ver lo ausente en lo presente que poseen aquellos hombres que “nada saben”, porque son ciegos y sordos para quienes ser y no ser son lo mismo, son las expresiones de las palabras de Heráclito y Parménides que se sitúan a la vera del camino de la primera connotación que señala Heidegger sobre la ocultación a la que remite el significado de desocultación.

Lo oculto se esconde ante los ojos de los hombres, pero no de todos los hombres, Heráclito y Parménides resuelven tal dificultad al atribuirle a aquellos hombres iniciados en el saber, en el saber filosófico, la habilidad necesaria para desocultar lo que se encuentra oculto en la naturaleza de las cosas mismas. ¿Qué es lo que posee el saber filosófico que permite desocultar lo oculto que

yace en las cosas mismas? Desocultar las cosas mismas, su esencia, es un hecho sorprendente para los griegos, para ello tenían dos vocablos: Φυσις (naturaleza, Φως (luz). Por acción de la luz la ocultación se clarifica, se abre ante los ojos dejando de ser ocultación para ser desocultación mediante la acción del noûs. En cambio, para los hombres que "nada saben" la naturaleza de las cosas mismas tendrán que vivir con la imposibilidad de no ver lo ausente en lo presente que yace en las cosas mismas. Desocultación y ocultación fueron objeto de admiración para los griegos por allá en los albores de la filosofía.

La esencia del concepto fundamental de ἀλήθεια como des-ocultamiento que hace aparecer ante los ojos lo que yace oculto, apresa las determinaciones del esquema del ver. Sin embargo, esta esencia que viene de los tiempos de Heráclito y Parménides recibe con Platón y Aristóteles otra nominación. Ahora, lo desoculto se transforma en develarse, lo desvelable también aparece ante los ojos de los hombres por lo que sigue formando parte de las determinaciones de la visión. Desde este momento lo desvelable y lo descoulto empiezan a compartir la misma esencia, así "la ἀλήθεια se presenta de ahora en adelante sólo en esta forma esencial y es tomada solamente de ese modo" (Heidegger, 2005, p. 66).

La esencia de ἀλήθεια sufrirá con los romanos otra transformación que la distanciará de su exegesis original como desocultamiento. La tradición latina acercará a la voz *veritas* el vocablo *rectitude,* visto así, la esencia de la ἀλήθεια se presentará para los latinos como corrección, como lo correcto. Es decir, "tomar algo como algo y aceptarlo de este modo" (Heidegger, 2005, p. 67). En latín existe la palabra *reor* para dar cuenta de la sentencia "Tomar algo como algo", cuyo sustantivo, también latino, más inmediato es *ratio,* razón. De esta manera, la esencia original de la palabra griega ἀλήθεια agrupa para los romanos una serie de determinaciones en las que las palabras verdad y lo correcto llegan a transformarse en razón. Esta transformación hace decir a

Heidegger que la "*ratio* es un ajustarse a lo que es correcto". Sea como fuera las transformaciones que alejan a la ἀλήθεια de su comprensión exegética inicial, lo cierto es que ésta no puede alejarse del esquema del ver, desocultar lo que yace oculto, así como develamiento hasta llegar a la razón son mediaciones de la luz.

a. Einai y to ón

Si existe un concepto célebre en el marco del círculo de los conceptos fundamentales de la filosofía griega este es el del ser. Dado a conocer, no porque Shakespeare lo expresara bajo la forma "ser o no ser, esa es la cuestión" en Hamlet en plena época barroca, sino porque Parménides fue capaz de verlo para toda la filosofía occidental. El eleata pudo ver lo ausente en lo presente bajo la sentencia "El ser es". Desde entonces, la pregunta ¿qué es el ser? se convirtió en una de las preguntas más provocadoras para la filosofía. ¿Qué tiene que ver el ser con el ver?

En el proemio del *Poema doctrinal* de Parménides, también llamado *Poema del ser*, el eleata afirma que fue escoltado por las Helíadas, hijas de Helios, al tiempo que era llevado por hábiles corceles. Luego, de ver el dintel, umbral de piedra, límite infranqueable entre lo que aparece y desaparece agrega:

> Y abandonadas ya las moradas de la noche hacia la luz, habiendo con sus manos los velos de la cabeza retirado. Allí [están] las puestas de los senderos de la noche y del día (Parménides, s.f., p.2).

Existe un umbral natural entre la noche y el día. Es un punto en el horizonte que Parménides logra ver, el uno es el símbolo de la luz, la otra lo es de la oscuridad. La luz, toma la forma de la

vigilia, en tanto la noche, lo hace con el sueño del que duerme. Día y noche hacen pensar en el que tiene los ojos abiertos y en el que los tiene cerrados, así como en aquellos que, aun teniendo los ojos abiertos, no son capaces de ver lo ausente en lo presente. A ello se refiere Parménides al decir "habiendo con sus manos los velos de la cabeza retirado", pero en realidad ésta es una afirmación más común de lo que el eleata podía llegar a imaginar. En el argot cotidiano la expresión "quítese el velo de los ojos" es la más cercana al hecho de "quitar con sus manos los velos de la cabeza", sin embargo, ambas sentencias dan cuenta de lo mismo: "Permitir ver".

Lo que yace oculto detrás del "velo" sólo puede desocultarse una vez sea este retirado de los ojos. Retirar el "velo" parece una metáfora sencilla, empero, ella esconde el hecho revelador de la cercanía del ser con el esquema de la visión. El ser sólo se desoculta, es decir, se deja ver una vez se retira el "velo" de los ojos, ante los iniciados en el saber. Iniciarse en el saber es ver la luz que emana del ser, su lugar es el lugar de la luz que entra por los ojos. Existen, desde la cita seleccionada de Parménides, dos caminos: uno, el sendero de la luz y dos, el sendero de la noche. Este es el camino del no ser, en tanto aquel, es el camino del ser. La primera de esta vía, recuerda Parménides, a través de los labios de la deidad, es y no es posible no ser; la otra, no es y es necesario que no sea. Entonces, atrapado entre versos yace el ser y el no ser, a uno le corresponde el camino de la luz y de la visión, al otro, en cambio, le pertenece el de la oscuridad y la ignorancia. Se podría decir, que entre los versos del poema doctrinal de Parménides yace atrapado el "*einai" y "to ón"* el ser y "lo que es" pero también el no ser y "lo que no es".

Platón al referirse a *to ón* "lo que es" manifiesta que nuestro razonamiento puro sólo ve "lo igual en sí" en lo "bello en sí" y "lo bueno en sí", es decir, lo idéntico en las cosas. Corresponde al alma y no al cuerpo observar "lo que es" pues a este le corresponde a través de la vista, el oído u otras sensaciones ver lo que no permanece idéntico en las cosas, en tanto a aquella, le atañe todo

lo que es idéntico a sí mismo "orientándose hacia lo puro", hacia lo existente e inmortal. En el *Fedón,* Platón coloca en los labios de Sócrates, lo siguiente:

> Si de todo lo dicho se nos deduce esto: Que el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo (1998, vol. III, p.71).

Al alma le corresponde lo idéntico, "lo que es" idéntico; al cuerpo le atañe lo desemejante, lo que nunca está idéntico. Ver lo invisible en las cosas es tarea del alma inmortal e inelegible mientras que lo visible en estas le corresponde al cuerpo irracional y soluble. El ser de las cosas, de las cosas idénticas, equivale a todo aquello que está ausente en lo presente y en ambos casos, bien lo visible, bien lo invisible, están determinados por la luz de la visión expresada en dos niveles distintos. Ver lo visible y desemejante en las cosas es una mediación que le corresponde al cuerpo a través de la vista, el oído o cualquier otra sensación, mientras que ver lo invisible, es decir, lo idéntico a sí mismo en las cosas, es una facultad de aprehensión dada al entendimiento. ¿Qué es lo visible? ¿qué es lo invisible? ¿si "lo que es" es invisible, entonces, lo que no es, es visible? Sobre lo idéntico en sí y lo desemejante, como atributos del ser, así como de la ontología de Parménides y de Platón, son significaciones, como se ha mostrado aquí, del esquema del ver a las que me referiré en las líneas que siguen, por ahora, es necesario continuar en este apartado sobre "lo que es".

La vía del ser en la que éste es, así como la vía del no ser y que no es posible que no sea, es la declaración que hace que Parménides desconozca la multiplicidad del ser. Desde este punto de vista, el ser es y no puede no ser, el ser se vuelve uno. Aristóteles, en cambio, distingue múltiples sentidos del ser "einai" y lo que es "to ón". Es decir, el verbo "einai" y su participio "to ón"

adquieren un sentido polisémico que difiere con el de la univocidad de Parménides. Sobre los múltiples sentidos del ser, Aristóteles (1994), afirma:

> Pero puesto que "lo que es" sin más precisiones, se dice en muchos sentidos: en primer lugar, está lo que es accidentalmente; en segundo lugar, lo que es en el sentido de «es verdadero» y lo que no es en el sentido de «es falso»; además, están las Figuras de la predicación (por ejemplo, qué (es), de que cualidad, de qué cantidad, dónde, cuándo (es), y cualquier otra cosa que signifique de este modo), y aún, además de todos estos (sentidos), lo que es en potencia y en acto (p.270).

La expresión: "lo que es" se dice de muchos sentidos, es la revelación de la significación más profundo de la noción que Aristóteles tiene sobre el ser. Así se inicia con el estagirita una larga aceptación sobre la multiplicidad del ser, vigente hasta los tiempos del "ser ahí" de Heidegger (2010) y el "ser para sì" de Sartre (1993). No obstante, esta polisémica noción constituye la característica más notable de las significaciones del ser aristotélicas. Ahora bien, en primer lugar, sobre el sentido de "lo que es" accidentalmente, Aristóteles cree que cuando decimos que el matemático es músico, o que éste es aquel, no existe ninguna conexión entre el ser músico y el ser matemático, pues que el hombre sea músico o matemático no ocurre "ni siempre ni la mayoría de las veces" (p.271). Es, en últimas, una consecuencia que ocurre casualmente, por lo tanto, no puede tener un tratamiento científico porque no constituye ningún principio que nos pueda conducir a una ley general.

En segundo lugar, las Figuras de la predicación expresan por sí mismas también múltiples significaciones del ser: cantidad, cualidad, donde, cuándo, etc. En tercer lugar, el ser se usa como "es verdadero" en el sentido de la verdad y "no es" en el sentido de "es falso", así ante la pregunta ¿Sócrates es músico? nuestra respuesta es "sí, es músico". El participio *es* del verbo ser adquiere

el sentido de lo veritativo en la medida que es verdad que Sócrates es músico. Si nuestra respuesta, en cambio, fuera decir que Sócrates no es músico, el sentido de "no es" es falso. Sin embargo, el sentido del "ser verdadero" es excluido por Aristóteles del contexto de la ontología al considerar que el lugar de la verdad es el pensamiento, en él se afirma y se niega. La afirmación y la negación no puede ocurrir ni en las cosas ni en la realidad.

"Si «lo que es» se dice tal en todos estos sentidos, es evidente que lo que es primero de todos ellos, es el qué es referido a la entidad" (p.280). Aristóteles utiliza el vocablo *ousía* para referirse a la entidad. ¿Qué es la entidad? acaso sea mejor preguntar ¿qué es el ente? ¿cuál es el ser del ente? De los distintos sentidos que adquiere el ser, la *ousía* es de todos ellos el primero por cuanto ella expresa "lo que es" de cada cosa. Sobre el particular Aristóteles, dice:

> En efecto, ninguna de las otras cosas que se predican es capaz de existencia separada, sino solamente ella. Y también ella es primera en cuanto a la noción (ya que en la noción de cada una de las demás) está incluida necesariamente la de entidad (1994, p. 281).

Cree Aristóteles tener la evidencia que el "ser entidad" corresponde a los cuerpos, "por eso decimos que son entidades" (p.282), señala. De esta manera, se entiende que los animales, las plantas, el fuego, el agua, los astros, el firmamento, la tierra, etc., son entidades. Pero Aristóteles va más allá, al decir que de cuántas maneras definen la entidad, la más importante, es la esencia. La esencia de cada cosa se dice que es por sí misma y agrega: "Desde luego, aquello en que consiste lo que tú eres no es aquello en que consiste «ser músico» ya que no eres, por ti mismo, músico. Así pues, (tu esencia es) lo que, por ti mismo, eres" (p.287).

Lo afirmado hasta aquí, corresponde a los comienzos griegos de la exégesis del ser, uno de los conceptos fundamentales de la ontología antigua. En otro tiempo, Heidegger, interrogándose

también por la pregunta por el ser señala que la pregunta por éste que se formularan Platón y Aristóteles es superflua, no obstante, reconoce la universalidad de la misma:

> "Ser" es el más universal y vacío de los conceptos. En cuánto tal, resiste a todo intento de definición. Este, de los conceptos el más universal y, por ende, indefinible, tampoco ha menester de definición. Todos lo usamos constantemente y comprendemos también lo que en cada caso queremos decir con él (Heidegger, 2010, p.11).

El ser se convirtió desde la antigüedad en la inquietud filosófica y se mantuvo hasta nuestros días. Posee una ambivalencia notable, por un lado, es universal y por el otro es indefinible. Lo universal como problema filosófico es un hecho que se le atribuye a Sócrates en su búsqueda de la virtud, hoy es aceptado, como creía Aristóteles, que este término se refiere a todo aquello que es común a los entes, es decir, lo que se predica de varios entes. En la base de la filosofía se encuentra la universalidad del ser, éste, como se ha evidenciado en este apartado, es uno de los conceptos fundamentales de la ontología. Sobre lo indefinible como aquello que no se puede definir representa la dificultad que posee el ser para apresarlo en una sola definición, máxime si "lo que es" se dice en muchos sentidos. Su indefinición también pasa por el hecho que todos sabemos lo que es cuando nos referimos a él.

Al tenor de la universalidad del concepto ser, Heidegger afirma que esta condición no lo hace ser el más claro de los conceptos. Entonces ¿el ser no es luz? y agrega: "El concepto del "ser" es más bien el más oscuro" (2011, p.13). ¿La oscuridad de la que habla Heidegger aleja al ser del esquema de la visión? ¿cómo un concepto que puede ser el más comprensible de los conceptos termina siendo el más oscuro de los conceptos?

La oscuridad del ser a la que se refiere Heidegger, si tal aseveración es correcta, tiene que ver con su indefinición. Su indefinición pasa por el hecho de que el ser no es un ente, por tal motivo

sus límites no se pueden determinar de la misma manera que se hace con estos. Determinar los límites del ente, constituye precisamente lo que se ha llamado “definición”. El ser no posee esta facultad, sus límites no son convencionales. ¿Cuáles son los límites con los cuales se pueden determinar las formas del ser? Los enunciados: el hombre *es* un ser vivo o el cielo *es* azul son de manera sencilla comprensibles por todos. El término medio *es*, según Heidegger, lo hace más incomprensible que comprensible, en ello radica la oscuridad del concepto. Entonces, Heidegger, sugiere que la oscuridad del concepto viene desde la antigüedad en la forma de preguntar ¿qué es el ser?

La pregunta que interroga por el ser es incomprensible, oscura, porque para Heidegger carece de dirección, por lo tanto, se ve en la obligación de formular una pregunta que interrogue nuevamente por el sentido del ser. El ser sigue siendo uno de los conceptos fundamentales de la ontología vinculado al esquema de la visión como lo he venido planteando a lo largo de este trabajo, salvo que, a juicio de Heidegger, el sentido y el horizonte de la pregunta que interroga por el ser no es clara. La ausencia de claridad es la presencia de la oscuridad. Para Heidegger volver a preguntar ¿qué es el ser? constituye una búsqueda, en la que todo buscar significa “dirigir la vista” nuevamente hacia el ser. Interrogarse otra vez por el ser implica “ver a través del mismo ser”. Dirigir la vista a la pregunta por el ser, aunque es algo que no es completamente desconocido, significa encontrar el sentido y el horizonte que le devuelva la claridad a un concepto vinculado al esquema del ver. Volver a preguntar por el ser es preguntar por el ente del ser, éste ente, recuerda Heidegger, se designa como el “ser ahí”.

b. Lo mismo, lo idéntico y lo desemejante

El principio de mismidad tiene lugar en el poema didáctico de Parménides: τὸ γὰρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι "...pues lo mismo es inteligir y ser". Por experiencia se sabe que intelegir y ser son diferentes pero el eleata los piensa como lo mismo "...pues lo mismo es inteligir y ser". ¿Qué es, entonces, lo que hace que dos conceptos diferentes entre sí terminen por ser lo mismo? Pensar y ser son tan distintos como el hombre, animal racional, ente por naturaleza, sobre quien recae la facultad de pensar y sobre quien también recae el ser. Es decir, la relación que media entre el pensar y el ser es la misma que media entre el hombre y el ser. ¿El principio de mismidad constituye el ser del ente?

En la sentencia τὸ γὰρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι la palabra τὸ αὐτό, "lo mismo" es la declaración de la mismidad entre pensar y ser. La interpretación de "lo mismo" que se encuentra en ambos términos toca buscarla en la unidad de cada uno ellos, con lo cual se dice que pensar es él mismo lo mismo consigo mismo, de la misma manera que el ser es él mismo lo mismo consigo mismo. Esto también se puede decir del hombre y del ser en la medida que el hombre es él mismo lo mismo consigo mismo, tanto así, como el ser del hombre es él mismo lo mismo consigo mismo. De esta manera, el fragmento de Parménides no sólo constituye los albores de lo que más tarde se llamará principio de identidad, sino que también manifiesta que tanto la mismidad como la identidad pertenecen desde un principio al ser del ente. Esto es a la metafísica.

Pensar y ser son tan distintos como el hombre y el ser. Sin embargo, media entre ellos, lo que Heidegger ha llamado un "nexus y connexio", es decir, una mutua pertenencia. Lo mutuo yace en el hecho que, así como al pensar le corresponde a él mismo lo mismo en sí mismo, al ser también

le corresponde a él mismo lo mismo en sí mismo. La mutua pertenencia señala el camino de la unidad que a su vez indica el sendero del principio de identidad, también señala, por demás, la pertenencia entre ser y ente. Sobre lo anterior, Heidegger señala:

> Nos la da el principio de identidad si escuchamos cuidadosamente su tono fundamental y lo meditamos, en lugar de repetir irreflexivamente la fórmula «A es A». En realidad, ésta reza: A es A. ¿Qué escuchamos? Con este «es», el principio dice cómo es todo ente, a saber: él mismo consigo mismo lo mismo. El principio de identidad habla del ser de lo ente. El principio vale sólo como ley del pensar en la medida en que es una ley del ser que dice que a cada ente en cuanto tal le pertenece la identidad, la unidad consigo mismo (1957, p.5).

El principio de identidad señala que todo ente es "él mismo consigo mismo lo mismo", lo cual quiere decir que la unidad que hace de este un principio se encuentra en el hecho de que a cada ente le pertenece la unidad consigo mismo. De lo anterior, se infiere que el principio de mismidad de Parménides deriva posteriormente en la unidad del principio de identidad que se expresa en la forma A es A.

Platón, por su lado, considera en el *Fedón* que al alma le corresponde todo aquello que es idéntico consigo mismo y recomienda "mandar a pasear el cuerpo" para lograrlo, en cambio, al cuerpo por ser mortal, soluble le atañe aquello que nunca permanece así mismo. Lo idéntico es sólo atribuible al alma, aquí el participio "lo que es" demuestra su condición eterna también devela su invisibilidad. "Lo que es" sólo se des-oculta ante el alma inteligible y eterna, en esto consiste el

principio de la identidad consigo mismo de Platón. En todo caso, estas cosas "invisibles" vienen con nosotros antes de nacer, mucho antes de que:

> Empezáramos a ver, oír, y percibir todo lo demás, era necesario que hubiéramos obtenido captándolo en algún lugar el conocimiento de qué es lo igual en sí mismo, si es que a este punto íbamos a referir las igualdades aprehendidas por nuestros sentidos (Platón, 1998c, p.62.63).

Antes de ver y oír todas las cosas y captarlas tuvieron que haber existido en un lugar del conocimiento que se escapa del horizonte de los sentidos. Ver, oír y todas las sensaciones son facultades que corresponden al cuerpo, a ellas, según Platón, no les es dado la posibilidad de conocer lo igual en sí mismo. Ver, oír o recibir cualquier otra sensación obedece al hecho de recordar lo que habíamos olvidado, de tal suerte que aprender desde esta perspectiva consiste en recordar. Para el idealismo platónico las sensaciones visuales y auditivas y todas las otras sensaciones se ubican en un plano inferior. La luz que entra por los sentidos sólo es la facultad inferior que logra ver lo desemejante en las cosas, de tal suerte, es bueno preguntar ¿existe un estado superior que permite ver las cosas en sí? Sobre la facultad de ver las cosas en sí, Platón afirma:

> Así que si, habiéndolo adquirido antes de nacer, nacimos teniéndolo, ¿sabíamos ya antes de nacer y apenas nacidos no sólo lo igual, 10 mayor, y [o menor, y todo lo de esa clase? Pues el razonamiento nuestro de ahora no es en algo más sobre lo igual en sí que sobre lo bello en sí, y lo bueno en sí, y lo justo y lo santo, y, a lo que precisamente me refiero, sobre todo aquello que etiquetamos con «eso lo que es», tanto al preguntar en nuestras preguntas como al

> responder en nuestras respuestas. De modo que nos es necesario haber adquirido los conocimientos de todo eso antes de nacer (1998c, p.63).

Existe en el idealismo platónico una clasificación frente al proceso de aprendizaje, al cuerpo, con las sensaciones que lo caracterizan, sólo le es posible conocer lo desemejante, por ello, estas sensaciones se encuentran en un estadio inferior. En un estadio superior, se encuentra el alma la que es capaz de ver lo semejante y lo desemejante al margen de las formas que asumen todas las cosas.

En la unidad (lo Uno) de lo semejante yacen las cosas en sí, estas son idénticas consigo mismas. En ésta "mismidad" se encuentra el principio de lo semejante, lo desemejante (lo múltiple), en consecuencia, se encontrará en lo múltiple, en lo diverso. Platón en el Parménides le pregunta, a través de los labios de Sócrates, a Zenón: ¿no crees que hay una Forma en sí y por sí de semejanza, y, a su vez, otra contraria a ésta, lo que es lo desemejante? Es conocido para quienes tienen un acercamiento a las ideas de Zenón que éste defiende lo Uno de la Formas en detrimento de lo múltiple de las mismas, Sócrates, en cambio, entiende que las Formas en sí de las cosas semejantes participan de la misma manera que lo hacen las Formas en sí de las cosas en sí. Es decir, desde el pensar socrático lo uno y lo múltiple, lo semejante y lo desemejante no se anulan entre sí, sino que participan de lo que son las cosas en sí. De esta manera, la Forma de hombre en sí no puede separarse de las Formas en sí de quienes también son hombres, porque:

> Siendo uno y el mismo, está simultáneamente por doquier, y no está, empero, separado de sí mismo; de ese modo, cada una de las Formas, como una unidad, sería también simultáneamente la misma en todas las cosas (Platón, 1998e, p. 45).

Desde la perspectiva socrática las Formas en sí mismas son divisibles en partes, así y sólo así, las cosas que de ellas participan de una de estas partes implica que en cada cosa hay una parte de éstas. De las Formas de hombres en sí, participa la Forma en sí de hombre, existe en aquellas una parte de lo que hay en esta y viceversa. En últimas, la unidad como esencia del principio de mismidad, también permanece en el principio de identidad tanto, así como en las Formas en sí de las cosas desemejantes. La mismidad, la identidad y lo desemejante participan de lo visible y de lo invisible, Platón le atribuye al cuerpo aquel adjetivo del ver, en tanto éste calificativo, se lo confiere exclusivamente al alma. Ver, oír y las otras sensaciones son del resorte de lo sensible mientras que ver las cosas en sí sólo pueden ser del ámbito de lo eterno.

1.9. Un gallo para Esculapio: Lo visible y lo invisible

"Critón, le debemos un gallo a Esculapio. Así que págaselo y no lo descuides" (Platón, 1988c, p.141) dijo Sócrates antes de morir por allá en el año 399 A. de C. Sus últimas palabras siguen siendo, aún hoy, un enigma, por un lado, se entiende que Critón y Sócrates comparten una deuda anterior a la que el moribundo no quiere dejar de pagar no obstante abandonar éste mundo y, por el otro, se infiere que se trata de una ironía en la que Sócrates manifiesta a Esculapio, hijo de Apolo y dios griego de la medicina, su agradecimiento por "haberlo curado". Platón (1981-1985,1998c) ha dejado ver que para Sócrates la muerte no es más que una curación para todos los males del cuerpo, por ello, en el *Fedón* recomienda "mandar a pasear al cuerpo" para ver las cosas invisibles, es decir, las cosas en sí. En este sentido, se entenderá lo que Critón y Sócrates adeudan.

En el idealismo platónico "el alma es más afín que el cuerpo a lo invisible, y este lo es a lo visible" (Platón, 1998c, p.70). Los sentidos sólo logran percibir lo mutable de las cosas, a ellos les

es dado ver, oír, etc., lo desemejante de las mismas; al alma, en cambio, le es permitido ver todo aquello que no cambia en las cosas, es decir, las cosas mismas, lo idéntico. Lo visible a lo mortal y corpóreo, y al alma lo invisible, divino y eterno.

En *Apología de Sócrates* yace la primera alusión platónica a lo invisible. En Atenas, nadie ha sido capaz de ver quien de todos los atenienses es el más sabio al punto que Querefonte se vio en la obligación de acudir al Oráculo de Delfos, allí Apolo, a través de los labios de Pitia, su sacerdotisa, le revela que el más sabio de todos es Sócrates. Ante la sentencia irrefutable del dios, Sócrates se da a la tarea de investigar y examinar a aquellos que se consideraban sabios. Primero, examinó a los políticos. Entonces, descubrió que estos hombres que creen saber algo no lo saben, "en cambio otros que parecían inferiores estaban mejor dotados para el buen juicio" (Platón, 1981-1985, p. 158). Después, lo hizo con los poetas y descubrió que a causa de la poesía "creían ser sabios respecto a las demás cosas sobre las que no lo eran" (p.158). Para Sócrates los poetas decían muchas cosas hermosas, pero no sabían nada de lo que decían. Por último, se encaminó a los artesanos, pero también con ellos descubrió que éstos incurrían en el mismo error de los políticos. La creencia de ser sabio terminaba por velar la sabiduría de aquellos que creían serlo, creían pues saber algo y no lo sabían.

¿Qué es ser sabio? sólo el dios Apolo por ser divino y eterno lo sabe. Él logra ver lo que incluso para Sócrates está vedado. Ver con los ojos de lo eterno no equivale a ver con los ojos de lo mortal. ¿Sócrates ve en los políticos, poetas y artesanos lo desemejante? Platón no se refiere en *Apología de Sócrates* a las cosas en sí ni a las cosas que no permanecen eternas e inmutables, pero la tarea de "examinar" al que cree ser sabio sin serlo también coloca a Sócrates en el camino de ver lo ausente en lo presente. Ver lo ausente en lo presente, equivale a decir en Platón, ver lo invisible. Esta afirmación si bien no se puede entender al margen de lo que éste expresa en el *Fedón* que lo invisible sólo es susceptible de ser visto por el alma, lo cierto es que ante los ojos de Sócrates

aparece lo que no es ser sabio, éste "aparecer" es una acción de lo visible, pues sólo aparece lo que es visible. Pero aquí la declaración "aparecer" no es el mismo "aparecer" para el que ve con los ojos del cuerpo. Éste es otro "aparecer". Sobre lo anterior, el siguiente diálogo es revelador:

> ──Por completo dices verdad ──contestó──.
>
> ──Admitiremos entonces, ¿quieres? ──dijo──, dos clases de seres, la una visible, la otra invisible.
>
> ──Admitámoslo también ──contestó.
>
> ── ¿y la invisible se mantiene siempre idéntica, en tanto que la visible jamás se mantiene en la misma forma?
>
> ──También esto -dijo- lo admitiremos.
>
> ──Vamos adelante. ¿Hay una parte de nosotros ──dijo él── que es el cuerpo, y otra el alma?
>
> ──Ciertamente ──contestó.
>
> ── ¿A cuál, entonces, de las dos clases afirmamos que es más afín y familiar el cuerpo?
>
> ──Para cualquiera resulta evidente esto: a la de lo visible.
>
> ── ¿y Qué el alma? ¿Es perceptible por la vista o invisible?
>
> ──No es visible al menos para los hombres, Sócrates ──contestó.
>
> ──Ahora bien, estamos hablando de lo visible y lo no visible para la naturaleza humana. ¿O crees que en referencia a alguna otra?
>
> ──A la naturaleza humana.
>
> ── ¿Qué afirmamos, pues, acerca del alma? ¿Qué es visible o invisible?
>
> ──No es visible (Platón, 1988c, p.69).

Ahora, ver aparecer lo invisible significa irónicamente ver que la sabiduría no consiste en verse como sabio sino todo lo contrario. Saber significa ver lo que el ignorante ignora en su ignorancia. De esta manera, se entiende como el decir socrático "mandar a pasear el cuerpo", presente en el *Fedón*, no implica sólo morir, sino que además sugiere que para ver lo invisible de las cosas, de la sabiduría, es necesario dejar de verlas con los ojos, oídos y de las otras sensaciones propias de lo sensible. Sócrates logra ver lo invisible de las cosas, lo que permanece idéntico en ellas, Meleto, Ánito, Licón y los atenienses que presencia su juicio sólo logran ver lo visible de las cosas, lo que muta en ellas. "Aparecer", en consecuencia, es ver surgir ante los ojos de lo inteligible todo aquello que es invisible a los hombres que sólo con capaces de ver con los ojos de lo corpóreo. Sobre lo invisible, eterno, y lo visible sensible, mutable, Platón afirma:

> ──¿No es esto lo que decíamos hace un rato, que el alma cuando utiliza el cuerpo para observar algo, sea por medio de la vista o por medio del oído, o por medio de algún otro sentido, pues en eso consiste lo de por medio del cuerpo: ¿en el observar algo por medio de un sentido, entonces es arrastrada por el cuerpo hacia las cosas que nunca se presentan idénticas? ¿y ella se extravía, se perturba y se marea como si sufriera vértigos, mientras se mantiene en contacto con esas cosas?
>
> ──Ciertamente.
>
> ──En cambio, siempre que ella las observa por sí misma, entonces se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico, y, como si fuera de su misma especie se reúne con ello, en tanto que se halla consigo misma y que le es posible, y se ve libre del extravío en relación con las cosas que se mantienen idénticas

> y con el mismo aspecto, mientras que está en contacto con éstas. ¿A esta experiencia es a lo que se llama meditación? (Platón, 1998c, p.70).

Pero también la expresión "mandar a pasear el cuerpo" significa que para que lo invisible deje ver las cosas en sí, el alma tiene que abandonar el cuerpo. Esto sólo será posible desde la visión platónica si el cuerpo muere. Así el cuerpo logra curarse y Critón pagará su propia deuda con Esculapio a la vez que pagará la de Sócrates. Saber, en consecuencia, no pertenece al ámbito de lo visible sino de lo invisible:

> Conque, en realidad, tenemos demostrado que, si alguna vez vamos a saber algo limpiamente, hay que separarse de él y hay que observar los objetos reales en sí con el alma por sí misma. Y entonces. según parece, obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría una vez que hayamos muerto, según indica nuestro razonamiento, pero no mientras vivimos. Pues si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente, una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber, o sólo muertos. Porque entonces el alma estará consigo misma separada del cuerpo, pero antes no, y mientras vivimos, como ahora, según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo, a ser en la estricta necesidad, y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él, hasta que la divinidad misma nos libere (Platón, 1988c, p.44-45).

Lo invisible consiste, entonces, en observar con los ojos del alma las cosas en sí de los objetos reales. Esto es sólo posible después de muerto porque al cuerpo no se le permite, por las

limitaciones de sus facultades sensoriales, ver las cosas reales en sí. Al mundo de lo sensible, desde la perspectiva platónica, no le corresponde captar la esencia de las cosas. ¿Cuáles son los ojos del alma? ¿cómo son los ojos con los que el alma capta la esencia de las cosas?

En el Libro II de la República, Platón vuelve a referirse a lo visible e invisible. Aunque el tema que aborda a través de los labios de Glaucón es la justicia y su corolario, la injusticia, no deja de ser interesante pues lo invisible posee una connotación totalmente distinta de la que avizora tímidamente en *Apología de Sócrates* y que luego amplía en el *Fedón.* Dice Platón que un buen día, luego de una poderosa tormenta y un fuerte movimiento telúrico, Giges, un pastor que servía al rey de Lidia, descendió hasta el fondo de la grieta que se había abierto justo donde él pastoreaba el ganado de su señor. Allí vio un caballo de bronce en cuyo interior encontró el cadáver de un hombre con un anillo de oro en su mano. Giges se lo quitó y salió del lugar. Con ocasión de la reunión mensual de pastores para darle cuenta al rey de su hacienda, Giges se hizo presente y tras sentarse al lado de ellos movió el engaste del anillo al interior de su mano haciéndose invisible. Su sorpresa fue muy grande. Después volvió el engaste del anillo hacia afuera y se hizo visible. Con el tiempo Giges terminó seduciendo a la reina, y con su ayuda asesina al rey apoderándose, finalmente, del gobierno.

¿Qué tiene lo invisible que vuelve a un hombre injusto cuando antes no lo había sido? ¿lo visible obliga a un hombre a ser justo? ¿lo invisible es el límite de la justicia? ¿además de ser justo toca aparentar ser justo? Platón no vuelve a referirse en este apartado a lo visible e invisible, pero el mito de Giges sirve para identificar que no se refiere a las Formas en sí ni a lo desemejante que poseen las cosas a las que se refiere en el *Fedón* y en el Libro VII de la República con su *Alegoría de la Caverna*. Lo invisible posee en el mito de Giges una connotación negativa porque vuelve a los hombres justos e injustos dada la posibilidad de ocultarse detrás de su invisibilidad. La invisibilidad del cuerpo en la teoría de las ideas platónicas no tiene nada que ver con lo invisible

que yace en las cosas, lo que permanece eterno e inteligible en ellas es lo que las hace idénticas así mismas. ¿Existe en Platón otra significación de lo invisible hasta ahora inexplorada? ¿por qué lo invisible transforma a los hombres justos en seres perversos? Sin embargo, la exposición sobre la invisibilidad de las Formas en sí es retomada por Platón en el Libro VII:

> Pues bien, querido Glaucón, debemos aplicar integra esta alegoría a lo que anteriormente ha sido dicho. Comparando la región que se manifiesta por medio de la vista con la morada-prisión, y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol; compara, por otro lado, el ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia el ámbito inteligible, y no te equivocarás en cuanto a lo que estoy esperando, y que es lo que deseas oír. Dios sabe si esto es realmente cierto; en todo caso, lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público.

Existen desde la perspectiva platónica dos regiones, una la de la morada-prisión y otra el ámbito de lo inteligible. Lo visible aparece en aquella por la luz y el poder del sol, en tanto ésta, es la región de lo cognoscible donde predomina la idea del bien. En esta última se engendra la luz y es el lugar donde se produce la verdad y la inteligencia que aparece ante la vista del alma inmortal. Existen, entonces, para Platón dos formas de ver las cosas, la primera son las cosas aparentes, mutables y sensibles que son propias de las sensaciones corporales y, la segunda, son observadas

por el órgano del alma inmortal donde surge la verdad y la inteligencia. De esta última forma de ver las cosas como son en sí surge el aprender y la sabiduría. Este ver es otro ver distinto del ver de los sentidos corpóreos. Constituye la significación de lo que Platón llama "captar la esencia".

> Pero en realidad se trata de algo no insignificante, pero difícil de creer: que gracias a estos estudios el órgano del alma de cada hombre se purifica y resucita cuando está agonizante y cegado por las demás ocupaciones, siendo un órgano que vale más conservarlo que a diez mil ojos, ya que sólo con él se ve la verdad. (Platón, 1988d, p. 357).

Captar la esencia de las cosas significa hacer visible lo invisible, esto se logra con un órgano ocular que sólo posee el alma porque a través de él se puede ver la verdad. Este órgano del que Platón no da mayores referencias conceptuales, pero si sobre el poder de sus consecuencias, es más valioso, que "diez mil ojos", pues a través de este se puede ver la verdad, la inteligencia y la sabiduría. ¿El órgano con el que el alma ve la verdad es similar a los órganos con los que ésta se oculta de los ojos del cuerpo?

> Da la impresión de que, así como los ojos han sido provistos para la astronomía, los oídos han sido provistos para el movimiento armónico, y que se trata de ciencias hermanas entre sí, como dicen los pitagóricos, y nosotros, Glaucón, estaremos de acuerdo. ¿O cómo procederemos? (Platón, 1988d, p. 362).

El órgano con el que el alma ve es capaz de mirar lo que es cada cosa en sí. La forma de proceder del idealismo platónico para ver la verdad, así como los ojos y los oídos están provistos para la astronomía y para el movimiento astronómico respectivamente, es la dialéctica. La dialéctica es el vehículo, elevado a la condición de método platónico, por el que se llega a lo que es en sí cada cosa sin que medien las sensaciones corporales. El método platónico es la forma de

proceder de Platón con el que se llega a la verdad por medio de la razón, sin sensación alguna, a través de este se capta la inteligencia misma de lo que es el bien mismo, con él se "llega al término de lo inteligible como aquel prisionero al término de lo visible" (Platón, 1988d, p.364).

1.10. Cogito ergo sum

¿Cómo derivó la metafísica de Platón y Aristóteles en metafísica de la subjetividad? Del autoexamen que propone Sócrates en defensa de la sabiduría que dice no poseer y, luego de un largo recorrido que atraviesa toda la Edad Media filosófica, se llega a la significativa noción del *cogito* cartesiano. El horizonte de la luz que atraviesa la retina ocular hasta llegar a la corteza cerebral, proceso que se ha denominado visión, cuyos corolarios platónicos son los desarrollos filosóficos visible e invisible, asume ahora, con René Descartes, la forma de sustancia pensante.

La base filosófica cartesiana se encuentra en el *Cogito ergo sum* "pienso, luego soy". La primera certeza a la que llega Descartes es a la existencia del "Yo pensante", si se quiere, del "Yo como pensamiento", ante esta verdad la duda metódica desaparece para tener la certeza del "pensar como puro pensar". El Yo cartesiano es una poderosa certidumbre que se convierte en otra evidencia: La intuición de mí mismo como pensamiento que contiene mi existencia. El "Yo pensante", así como la intuición de mí mismo, son verdades claras y distintas que suspenden la duda metódica para hacerlas certidumbres, realidades evidentes por sí mismas. ¿Las ideas claras y distintas de René Descartes forman, entonces, parte del esquema de la visión? ¿El "Yo pensante" es la certidumbre "clara y distintita" proveniente de la *res cogitans*? ¿la *res cogitans* posee la claridad para ver lo que la *res extensa* no puede ver? ¿el *cogito* cartesiano no sólo se asocia con el pensamiento racional sino con la conciencia? Entonces, ¿La conciencia forma parte de la visión?

Descartes (s.f.), afirma:

> Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: «yo pienso, luego soy», era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando (p.123-124).

Para Descartes la certeza de la propia existencia supera toda duda, es el primer principio de su sistema filosófico. Descartes entiende por certeza todo acto de la mente que nos permite conocer la verdad sin ninguna duda, es una evidencia total. De allí que la intuición de sí mismo es una completa evidencia que supera toda duda y es la primera acción de la mente humana, que, aunque es un acto simple, constituye la visión directa de la realidad. La intuición de sí mismo es, en consecuencia, la fuerza innata de la mente en la que somos conscientes de nuestra existencia. ¿Cómo llega a ser la intuición el primer acto de la mente? Descartes cree en la existencia de una *lumiere naturele*, suerte de luz interna que nos ilumina para conocer lo que él denomina "verdades eternas" por un lado, y por el otro, también nos permite conocer una idea verdadera a través de una evidencia interna. Conocer para Descartes es, entonces, un acto de la mente humana que está mediado por la luz, a través de esta última, se "puede ver" y tener la certeza total de las ideas claras y distintas. La intuición de sí misma es uno de los más grandes descubrimientos cartesianos:

> Y habiendo notado que en la proposición «yo pienso, luego soy» no hay nada que me asegure que digo verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podía admitir esta regla general: que las cosas que concebimos muy clara y distintamente

> son todas verdaderas, y que sólo hay alguna dificultad en notar cuáles
> son las que concebimos distintamente (Descartes, s.f., p.124.)

Superada la duda sobre la propia existencia, Descartes es consiente que para pensar necesitaba ser. ¿El ser es el Yo pensante? ¿la intuición de mí mismo es el camino del Yo pensante? El "Yo pensante" cartesiano es certeza, comprende la primera evidencia de la mente humana, es decir, la visión directa de la realidad. El "Yo pensante" como expresión directa de la intuición de mí mismo es el camino de la luz interna *lumiere naturele* que nos permite conocer a través de nuestra evidencia interna.

La duda cartesiana tiene una importante utilidad "en cuanto nos libera de toda suerte de prejuicios, nos prepara un camino muy fácil para acostumbrar nuestro espíritu a desprenderse de los sentidos" (s.f., p.161). Desde esta perspectiva, es el espíritu cartesiano y no los sentidos quien puede descubrir lo verdadero. Es cierto, que Descartes no habla de sensaciones como ver, oír, oler, etc., a las que platón les atribuía la facultad de ver lo visible en las cosas que mutan y cambian, sino que sus "sensaciones" poseen otro sentido distinto. Las sensaciones cartesianas están vinculadas con la mente, son las representaciones de las cosas que aparecen como contenidos de la misma que Descartes las denomina como *cogitationes*. Ahora bien, Descartes utiliza el término "mente" para referirse al espíritu, es decir, la condición intelectual que usa el entendimiento. El espíritu es la nueva forma que toma el vocablo alma proveniente de la antigüedad clásica y constituye el principio por el cual pensamos. Espíritu y alma poseen la cualidad de ver lo que los sentidos y las sensaciones no son capaces de ver.

Para Descartes pensar es un atributo que nos pertenece "sólo él no puede ser desprendido de mí. Yo soy, yo existo" (Descartes, s.f., p.172). La filosofía cartesiana es dualista, expuesta a través de la *res cogitans* y la *res extensa*, sin embargo, Descartes le atribuye a la primera una facultad que le da la posibilidad de tener la certeza de la propia existencia.

> En fin, soy el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como por los órganos de los sentidos, puesto que en efecto veo la luz, oigo el ruido, percibo el calor. Pero se me dirá que esas apariencias son falsas y que estoy dormido. Sea; sin embargo, por lo menos es muy cierto que me parece que veo, que oigo y que me caliento; y esto es propiamente lo que en mí se llama sentir, y esto, tomado así precisamente, no es otra cosa que pensar. Por donde comienzo a conocer lo que soy con un poco más de luz y de distinción que antes. (Descartes, s.f., p.174)

Ser consiente de sí mismo implica también para Descartes ser conscientes de sentir las cosas que recibimos por los sentidos. La luz que veo, el ruido que oigo y el calor que percibo son sensaciones propias del sentir pero que sólo pueden ser posibles gracias al hecho que el pensar es un atributo que nos pertenece. El pensar cartesiano es, entonces, posible por la luz que nos permite conocer lo que soy. ¿Es la luz o la luz natural la que hace aparecer la idea sustancia en Descartes? ¿pensar y conocer sólo es posible gracias a la luz natural.

Después de lograr la certeza de su propia existencia, Descartes procede a demostrar la certeza de la *res* divina:

> En cambio, si volvía a examinar la idea que yo tenía de un ser perfecto, encontraba que la existencia está comprendida en ella del mismo modo que en la idea de un triángulo está comprendido el que sus ángulos sean iguales a dos rectos, o en la de una esfera el que todas sus partes sean igualmente distantes del resto, y hasta con más evidencia aún; y que, por consiguiente, tan cierto es por lo menos que Dios, que

> es ese ser perfecto, es o existe, como lo pueda ser una demostración de geometría (Descartes, s.f.,126).

La idea de Dios para Descartes no proviene de "mí mismo". El Dios Cartesiano es una sustancia "infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, todopoderosa, y por la que yo mismo, y todas las demás cosas que existen (si es verdad que hay algunas que existen), han sido creadas y producidas" (Descartes, s.f., p.186). ¿Cómo existe Dios en mí? ¿cómo un ser finito, como lo es el hombre, puede tener la idea de un ser infinito? Descartes encuentra en la idea de sustancia, como quiera que somos nosotros mismos una sustancia, la certeza de que somos finitos y nuestra finitud sólo puede tener la idea de una sustancia infinita porque ha sido puesta en nosotros por la misma sustancia infinita.

La noción de sustancia es bien significativa en el pensamiento cartesiano, en la medida que la *res cogitans*, la *res extensa* y la *res divina* existen sin necesidad de otra cosa, entonces, ¿la sustancia sólo es posible por la luz natural que asegura la certeza de que algo existe? ¿ser consciente de mí mismo o tener la certeza de los sentidos corporales o tener la idea de Dios se debe a la luz natural? ¿de dónde proviene ésta luz natural? ¿la luz natural es la facultad que nos permite distinguir lo verdadero de lo falso y lo falso de lo verdadero? ¿se puede confiar plenamente en la luz natural?

La luz natural permite concebir todas las cosas que concebimos, es una facultad que forma parte de nuestra propia naturaleza, está en mí, pero ¿qué tal si algunas de esas cosas no estuvieran en mí, sino que estuvieran por fuera de nosotros? ¿la idea de Dios está en mí, pero Dios está por fuera de mí? Sobre la facultad de la luz como algo natural, Descartes, afirma:

> Cuando digo que me parece que esto me lo enseña la naturaleza, sólo entiendo con la palabra naturaleza una cierta inclinación que me

> lleva a creer eso, y no una luz natural que me haga conocer que eso sea verdad. Ahora bien, estas dos cosas difieren mucho entre sí; porque no podría poner en duda nada de lo que la luz natural me hace ver que es verdadero, como cuando ella hace poco me hacía ver que del hecho de que yo dudara no podía concluir que yo era. Y no tengo en mí ninguna otra facultad o poder para distinguir lo verdadero de lo falso, que me pueda enseñar que aquello que esta luz me muestra como verdadero no lo es, y en la cual me pueda confiar tanto como en ésta (s.f., p.181).

Ocupa un lugar central en la filosofía cartesiana la noción de *lumiere naturele*, primero para tener la existencia de sí mismo. Segundo, porque es una facultad que nos permite pensar y conocer todo lo que pensamos y conocemos. Tercero, porque nos hace consciente no sólo de nuestra finitud, sino que nos permite tener en nosotros la idea de un ser infinito. La luz natural como facultad interna, natural, es una de las categorías que forman parte de la red de conceptos que se vinculan alrededor del esquema de la visión. En Descartes, es claro que la luz, la luz natural, constituye un importante hallazgo para aceptar que el esquema de la visión está vinculado fuertemente con las facultades humanas de pensar y conocer.

Oír

¿Qué es oír? La pregunta anuncia que se va a hablar del oír. Se renuncia así a la idea de que se hablará acerca del ver o de otro sentido. De este modo, se sabe que se hablará del oír, acaso del escuchar, y no se hablará del ver, acaso de la visión, o de los otros sentidos. La pregunta por el oír nos coloca en el camino de la esencia del oír, pero antes nos sitúa, a nosotros mismos, a quienes preguntamos, dentro de la pregunta *¿Qué es oír?* En otras palabras, la pregunta por el oír nos "pone en cuestión", cómo afirma Heidegger (2003). Este "ponerse en cuestión" no es el develamiento desde afuera pues también implica un "introducirnos" en el oír mismo porque formamos parte del sentir la sensación que produce el oír en la medida que existimos. Al existir estamos reconociendo que además de oír estamos introducidos siempre en la pregunta por el oír. ¿Por qué? porque el hombre es un ente, entre otros muchos entes. Es el hombre quien decide oír lo que oye, también decide lo que no oye. Oír lo que oímos, tanto como lo que no oímos, no deja dudas de nuestra existencia dado al hecho de que oímos. En el existir, surge, de algún modo, el filosofar. En éste filosofar acontece la relación con el ente y con la verdad del ente. La metafísica, recuerda Heidegger (2003), es la historia de esta verdad. Entonces, en las líneas siguientes, las mismas que sirven de preámbulo al apartado dedicado a explorar algunos referentes sobre el oír, abordaremos dos cuestiones propias del pensar filosófico. La primera, comprender el oír como sensación sensible que produce el sonido que bien puede estar en potencia y acto y, la segunda, consiste en acercarnos a la relación entre el oír y el ente.

La pregunta: ¿Qué es oír? señala la dirección del preguntar cuál es la del preguntar por el oír. En este preguntar colocamos de antemano al oír como algo que "es". Pero, ¿si el oír "es", entonces, el oír es un ente? ¿Cómo se puede representar o producir el oír como un ente, esto es, como un objeto? El hombre es un ente, acaso el primer ente, en el que el oído y todos los otros sentidos, es una parte del todo-hombre. Aristóteles (1978) afirma que procede además aplicar a la

totalidad del cuerpo viviente lo que se aplica a las partes ya que en la misma relación en que se encuentra la parte respecto de la parte se encuentra también la totalidad (p.49).

El ente en cuanto ente se puede representar, el ser, en cambio, no se puede producir como un objeto. El oír como ente también es una sensación que se logra captar por el sentido del oído, entonces, en primer término, cuando preguntamos por el oír en realidad estamos indagando es por el sentir que se logra captar a través del oído. Oír es una declaración y, como tal, preguntar por su esencia significa que lo que se pregunta es por el sentido de lo que se oye. El oír no es un ente como si lo es el sentido que logra que se represente, es decir, el oído. El oído como ente, en cuanto ente, se puede representar con una oreja o con una mano alrededor del pabellón de la misma, pero, ¿el oír como sensación se puede representar como la actitud que Kublai Kan, rey de los tártaros, adopta ante los relatos que Marco Polo le narra de sus viajes en *Las ciudades invisibles* de Calvino? o ¿cómo la de Tiresias mientras Odiseo lo inquiere acerca de las circunstancias de su regreso a Ítaca en el Hades? o ¿cómo la de los acusmáticos situados del otro lado del velo mientras Pitágoras habla con los matemáticos? o ¿cómo la de Critón mientras Sócrates moribundo le recuerda la deuda del gallo que se le debe a Esculapio? o ¿como la de los peripatéticos mientras Aristóteles les refiere la distinción entre el ser y el ente y sobre el ser del ente?, etc. El oído, así como los otros sentidos, entonces, más allá de ser un ente, constituye una de las extensiones sensitivas de la entidad, "*ousía"*.

A través del oído y de los otros sentidos el hombre puede tener sensaciones. Aristóteles señala que existe un amor por las sensaciones, siendo la más amada las sensaciones visuales, dado que la visión es de las sensaciones la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias. "Preferimos la visión a todas —digámoslo— las demás. La razón estriba en que ésta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias" (Aristóteles, 1994, p.70). Este amor por las sensaciones es el origen de su ya reconocida sentencia "Todos los hombres

por naturaleza desean saber" (1994, p.69). Entonces, ¿en el amor a las sensaciones radica el amor por el deseo de saber? Para que puedan darse las sensaciones, recuerda Aristóteles (1978), el sujeto debe padecer una afección. Pero, ¿qué es una afección?

"Todo animal, en cuanto animal debe tener sensaciones" (Aristóteles, 1962, p.17). Las afecciones son padecidas por los seres animados, no existe un ser inanimado que pueda ser afectado porque las afecciones suelen ser un tipo de alteraciones que sólo mueven a los animales a través de sus sentidos. En algunos animales, por ejemplo, el olfato, el oído y la vista constituyen medios de preservación, pues, según Aristóteles, pueden conocer su alimento, bien antes de buscarlo o bien antes de andar detrás de él, mientras que, en otros animales con inteligencia, estos tres sentidos mejoran su existencia, gracias a que "aportan muchas diferencias de las cosas, de las cuales nace la comprensión de los objetos del pensamiento y de los quehaceres de la vida práctica" (Aristóteles, 1962, p.17).

Sin embargo, tanto en *Metafísica* como en *Del sentir y lo sentidos*, Aristóteles insiste en que de todas las facultades sensoriales la visión es la más importante directamente puesto que ésta "nos hace conocedores de muchas diferencias de toda especie, ya que todos los cuerpos participan del color, de manera que es por este medio principalmente como percibimos los sensibles comunes". (Aristóteles, 1962, p.17), mientras que de manera indirecta para la mente la más importante es el oído, porque "sólo comunica las diferencias de sonido y, respecto de unos pocos animales, las diferencias de la voz. Pero, de ésta manera indirecta, el oído es el que aporta la más amplia contribución a la sabiduría" (Aristóteles, 1962, p.18). La visión es, en consecuencia, la facultad que nos permite diferenciar el tamaño y la forma de las cosas, la magnitud, el movimiento y el número de las mismas, por su lado el oído, distingue las diferencias que existen entre las distintas voces de los animales, es decir, escucha lo que se le comunica. Entonces, ¿en qué consiste la importancia directa de la visión? ¿cuáles son las características de la importancia indirecta del

oído? ¿conocemos a través de la visión, pero logramos la sabiduría a través de la distinción de lo que comunican las diferentes voces? ¿quién ve puede llegar a conocer, pero si no escucha no llegará a ser sabio? ¿ello explica porque el rey y los ciegos suelen ser sabios en la literatura universal?

"La voz es un tipo de sonido exclusivo del ser animado" (Aristóteles, 1978, p.72). ¿Cómo se produce el sonido? ¿qué es la voz? El sonido, es propio de la audición de la misma manera que lo es de la visión el color y el gusto del sabor. De ninguna manera, el oído puede percibir el color ni el sabor. El gusto, por su lado, no puede recibir ni el sonido ni el color. Ello aplica también para la visión, pues ésta no puede percibir ni el sonido ni el sabor. No obstante, estas facultades propias de cada uno de los sentidos no supera el problema de la inexistencia de la percepción sensible de cada uno de los sentidos humanos. Es decir, el oído no puede oírse a sí mismo, tanto como el ojo y el gusto no pueden verse ni saborearse a sí mismos, respectivamente. ¿Por qué no hay percepción sensible de nuestros mismos órganos sensoriales? ¿por qué no hay sensación del oído mismo, ni de la visión ni del gusto mismos? ¿el oído, pero también la visión y la gustación, no produce sensación de sí mismo porque la afectación sólo es posible por las cosas externas que se encuentran en el mundo?

Es mérito de Aristóteles el hallazgo de la inexistencia de la percepción sensible de los órganos sensoriales mismos. No puede haber tal percepción de sí mismos porque el ojo y el oído, por ejemplo, no son objetos exteriores que provoquen las sensaciones, pues tanto el uno como el otro, son propiedad del sujeto. ¿Cómo se tiene la sensación visible y auditiva? Precisamente porque éstas son sensaciones que se perciben a partir de los objetos exteriores y no del ojo ni del oído mismos, "solemos, en efecto, decir que «ve» y que «oye» todo aquél que puede ver y oír, aunque acaso esté durmiendo, y también lo decimos del que está actualmente viendo y oyendo" (Aristóteles, 1978, p. 63). En el caso contrario no solemos decir, me veo el ojo ni me oigo el oído ni me gusta mi gusto salvo que exista una intermediación de objetos exteriores, por ejemplo, un

espejo para el caso específico de la visión. El tacto y el olfato poseen múltiples cualidades diferentes que no son del resorte de este trabajo, por lo tanto, no los hemos considerado.

"El sonido puede entenderse de dos maneras, en acto y en potencia" (Aristóteles, 1978, p.70). Acto y potencia, como es sabido por todos, son dos categorías centrales en la metafísica aristotélica. Por potencia, entiende Aristóteles, "el principio del movimiento o del cambio que se da en otro, o bien (en lo mismo que es cambiado, pero) en tanto que otro" (1994, p.235). Aristóteles, utiliza dos ejemplos para lograr el entendimiento de lo que es potencia: el arte de edificar es potencia que no se da en lo que es edificado de la misma manera que el arte de curar puede darse en lo que es curado, pero no se da en lo que es curado" (Aristóteles, 1994). Entonces, el arte de oír es potencia siempre que no se de en lo que es oído. Existen en estos ejemplos un tipo de relación entre edificar y lo edificado, entre la cura y lo curado, entre el oír y lo oído. Es una relación de alteridad, por un lado, pasiva ──el edificar, la cura, el oír── y por el otro, activa ──lo edificado, lo curado y lo oído──. En la alteridad pasiva surge de manera recurrente el principio de mismidad en tanto que el edificar, la cura y el oír son lo mismo en sí. En cambio, en la alteridad activa, en tanto que otro, emerge lo edificado, lo curado y lo oído.

El acto es anterior a la potencia afirma Aristóteles (1994). Con ello, señala la prioridad del acto sobre la potencia a través de tres puntos de vista: desde la noción o λόγος, desde el tiempo o *chrónóií* y desde el ser u *ousía*. En cuanto a la noción señala Aristóteles que la potencia o capacidad en sentido primario es potencia o capacidad porque le es posible actuar. "así, digo que es constructor el que puede construir, y capaz de ver el que puede ver, y visible lo que puede ser visto" (p.381). En nuestro caso, sería, entonces, "es capaz de oír el que puede oír y oído lo que puede ser oído". El acto es para Aristóteles la realidad propia del ser, es su propio principio, en la medida que una entidad es ahora por oposición a lo que puede ser después, es decir, su ser en potencia. El ejemplo más sencillo que podemos encontrar para simplificar la idea del acto como noción es el

siguiente: Un niño es un niño en acto, pero puede ser un hombre en potencia. En la actualidad es un niño, pero en el futuro será un hombre. Como tiempo, señala Aristóteles que el acto es anterior tratándose de lo mismo en cuanto a la especie, pero no numéricamente. Con ello, Aristóteles (1994) quiere decir que, con respecto del individuo humano, con respecto al trigo y con respecto a alguien que está viendo actualmente son, con relación al tiempo, anteriores a la materia, a la semilla y al que está actualmente viendo, aunque "estos últimos son en potencia, pero no en acto, hombre, trigo y alguien que ve" (p.381).

Por último, en el acto como *ousía* "todo lo que llega a ser, llega a ser algo, a partir de algo y por la acción de algo" (p.382). Es decir, en palabras del propio Aristóteles, el adulto es anterior al niño, en tanto que el hombre es anterior al esperma, "pues lo uno ya posee la forma específica de lo otro" (p.383). Entonces, ¿se puede hablar de acto pasivo y acto activo? ¿en el acto pasivo las cosas son posteriores en cuanto a la generación en tanto que en el acto activo son anteriores en cuanto a la forma específica? ¿el sonido como acto pasivo es anterior a la voz que a su vez es un acto activo? ¿el sonido es anterior al golpe que lo produce?

Pero, ¿qué es el sonido en acto?

> De ciertas cosas decimos que carecen de sonido, por ejemplo, la esponja y la lana; de otras cosas —por ejemplo, el bronce y los objetos duros y lisos— decimos que sí lo tienen porque pueden sonar, es decir, pueden producir un sonido en acto en aquel medio que se encuentra entre ellas mismas y el oído. El sonido en acto es siempre producido por algo, contra algo y en algo. El agente es, desde luego, un golpe y de ahí la imposibilidad de que se produzca un sonido si hay solamente una cosa, ya que el cuerpo que golpea y el golpeado han de ser distintos: luego lo que suena, suena contra algo. El golpe, a su vez, no se produce

> a no ser que haya un desplazamiento. Como acabamos de decir, el sonido no es el golpe de cualesquiera objetos; la lana, en efecto, no produce sonido alguno por más que la golpee, pero 15 sí lo producen el bronce y toda suerte de objetos lisos y huecos: el bronce, por ser liso, y los objetos huecos porque en virtud de la repercusión producen reiterados golpes además del primero al no poder escapar el aire puesto en movimiento (Aristóteles, 1978, p-70).

El sonido en acto requiere que objetos duros y consistentes se golpeen mutuamente y, a su vez, golpeen también el aire. Entonces, desde la perspectiva aristotélica para que se produzca el efecto sonoro "algo debe golpear sobre algo y en algo y en esto último en el aire" (Aristóteles, 1978, p.71). Esta es una afirmación que circunscribe a lo que el mismo Aristóteles escribiera en su *Metafísica* sobre el acto como entidad, *ousía*, en la medida que "todo lo que llega a ser, llega a ser algo, a partir de algo y por la acción de algo" (p.382).

Pero aún seguimos en el problema de no saber cuál es el agente principal del sonido, si es el aire o por el contrario es el golpe o ambos a la vez. Aristóteles señala que es el vacío el agente principal del oír ¿qué es el vacío? El vacío, es para el estagirita, el aire. A través del aire es que oímos lo que oímos porque al ser compacto se pone en movimiento produciendo el efecto sonoro. El aire sirve como caja de resonancia siempre y cuando el objeto sea capaz de ponerlo en movimiento con prolongación hasta el oído. Sobre el aire y el movimiento que lo mueve, dice Aristóteles (1978):

> El oído, por su parte, está naturalmente adaptado al aire y precisamente porque está inmerso en el aire, al moverse el de fuera se mueve el de dentro. He aquí por qué el animal no oye por todas las partes de su cuerpo, así como tampoco le entra el aire por todas partes, ya que el

> órgano que actúa como centro motor y que está animado no tiene aire por todas partes. El aire es de por sí insonoro por ser fácilmente disgregable, pero cuando se le impide disgregarse, su movimiento se convierte en sonido. En cuanto al aire que hay en los oídos, está encerrado con el fin de que permanezca inmóvil, de manera que pueda percibir con exactitud todas las variedades del movimiento (p.71).

Existen, desde la visión aristotélica, dos clases de aire: el que está por fuera del oído y el que está encerrado en el oído. La finalidad de éste es permanecer encerrado, inmóvil, con el fin de percibir todas las variedades del movimiento. Ésta es la razón por la que escuchamos debajo del agua. Aquel, es foráneo y debe ser tan compacto que al ser golpeado por objetos duros y lisos produzca un movimiento tal cuya continuidad pueda llegar hasta el oído. En consecuencia, el sonido es el movimiento de aquellos objetos duros y consistentes que, al chocar con otros, rebotan sobre una superficie lisa. Sin embargo, Aristóteles reconoce que no todos los objetos que golpean y son golpeados producen sonido, por ejemplo, una aguja que choca contra otra aguja.

Hemos dicho que para Aristóteles "la voz es un tipo de sonido exclusivo del ser animado: ningún ser inanimado, por tanto, emite voz" (Aristóteles, 1978, p.72). Exclusivo quiere decir que es propio de los animales y, en ningún caso, puede ser propio de los seres inanimados. La voz es un sonido que produce el animal. Esto, desde el punto de vista de Aristóteles, tiene sentido en la medida que el sonido, en cuanto acto como entidad, *ousía*, se produce cuando "algo golpea algo y en algo y esto último en el aire", por lo tanto, es de esperarse que sólo aquellos animales que reciban aire en su interior sean capaces de tener voz. En *Acerca de las partes de los animales* Aristóteles señala que el aire lo inspiramos por la laringe lo llevamos hasta los pulmones, lo distribuimos por toda la zona cercana al corazón. La voz surge, entonces, cuando el aire inspirado choca contra la tráquea. Aunque, usualmente, llamamos voz a todos los sonidos que producen los seres animados,

lo cierto es que, en términos concretos, la voz es un sonido que produce significación lo cual implica también aceptar que aquellas voces como la tos, por ejemplo, son sólo sonidos ocasionados por el aire que choca contra la tráquea.

Preguntar por el oír significa preguntar por uno mismo. Éste "ponerse en cuestión" del que habla Heidegger es el resultado de preguntarse por el oír, también nos indica el camino de la existencia del que oye. La existencia del hombre es el reconocimiento de la existencia del oír mismo en tanto que es un ser animado. Así, la pregunta por el oír es la pregunta por la indagación del que oye, así como del que no oye. De ésta manera, del que puede oír como del que está oyendo decimos que alguien oye, en primer término, como lo vimos arriba, el entendimiento aristotélico de la sensación auditiva que se encuentra en potencia y acto y, en segundo lugar, constituye uno de los valores polisémicos que Aristóteles le atribuye al ser. Efectivamente, para el estagirita "'ser' y ΄lo que es' significan tanto lo que se dice que es en potencia como lo que se dice que es ya plenamente realizado" (Aristóteles, 1994, p. 225).

¿Qué es lo que es? en el complejo léxico aristotélico 'lo que es', ocupa un lugar importante. 'Lo que es' en el griego de los tiempos de Aristóteles es '*to ón*' y constituye el participio del verbo 'eínai' '*ser*'; '*ón*' es la voz griega que la tradición latina tradujo como 'ente'. Ahora, decir que el verbo ser es polisémico es reconocer los distintos sentidos que este verbo tiene para Aristóteles consumados en su ya reconocida afirmación "la expresión 'algo que es' se dice en muchos sentidos". Acerca de los múltiples sentidos que tiene la expresión 'lo que es' ya nos referimos en el apartado dedicado al ver, basta, entonces, recordar rápidamente que estos son accidentalidad, cantidad, calidad y la forma predicativa. Sin embargo, Aristóteles agrega en el Capítulo Primero del Libro Séptimo de su tantas veces citada *Metafísica* que: "si «lo que es» se dice tal en todos estos sentidos, es evidente que lo que es primero de (todos) ellos, es el qué es referido a la entidad"

(1994, p. 284). Pero, ¿qué tiene que ver ‘lo que es’ con el oír? ¿Cuál es la relación entre el oír y el ente?

Hemos visto como los griegos utilizaban el vocablo *ousía* para referirse a la entidad. No obstante, en el apartado *Sobre el ver* no profundizamos sobre las distintas acepciones que Aristóteles le confiere a una de las categorías más importantes de su obra. En las siguientes líneas, entonces, haremos referencia a estas omisiones, en todo caso, se harán desde el acervo conceptual filosófico aristotélico como una doble noción: como sustrato físico de determinaciones y la otra, como sujeto lógico del lenguaje humano acerca de la realidad. Ésta aparece en el *Órganon* en el libro dedicado a las *Categorías*, en tanto aquella, en la *Metafísica*.

En *Categorías* Aristóteles afirma que la entidad, *ousía*, posee un alto grado de propiedad y “es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, el hombre individual o el caballo individual” (1982, p.34). En esta primera acepción del término entidad, Aristóteles hace mención a los individuos pertenecientes a una especie o a un género. En la segunda acepción del término entidad deja ver como ésta se convierte en los predicados esenciales que definen a un individuo: “el individuo humano está incluido en la especie "hombre" y el género a que esta especie pertenece es "animal" y de ahí que la especie "hombre" y el género "animal" se denominen entidades segundas (1982, p. 34-35). En tercer lugar, las entidades son capaces de existir con independencia, ni las especies son más que los géneros, ni éstos más que aquellas, “pues el que explica el hombre individual como hombre no dará una explicación más adecuada que el que explique el caballo individual como caballo” (1982, p.36). De esta manera, el hombre individual no es más entidad que el caballo individual y viceversa. Por último, la entidad, entendida en su forma gramatical donde las predicaciones se hacen de los individuos son sinónimas de lo que se predican de las especies.

Si bien las nociones aristotélicas de entidad que aparecen en su tratado de lógica son complejas, pues pasan por un conjunto de oposiciones de significado entre individuo como género-especie y predicados esenciales, no son menos complejas las nociones que aparecen en la *Metafísica.* La primera de las cuatro acepciones que presenta Aristóteles en el tratado de la referencia es la misma que aparece en *Categorías*: se dice que son entidad aquellas cosas que no se predican del sujeto. Explicita que la entidad son los cuerpos sensibles: tierra, fuego, agua y "en general, los cuerpos y sus compuestos, animales y divinidades, así con sus partes" (Aristóteles, 1994, p.226). El alma es la segunda de estas definiciones, sobre la cual afirma: "lo que es causa inmanente del ser de aquellas cosas que no se predican de un sujeto: así, el alma para el animal" (1994, p.226). Tercera, las partes inmanentes de tales cosas y, por último, "la esencia, cuyo enunciado es definición, también ella se dice que es la entidad de cada cosa" (1994, 226). A la esencia como entidad, Aristóteles agrega que la entidad también debe entenderse en dos sentidos. Primero, como el sujeto último que ya no se predica de otra cosa y, segundo, lo que siendo determinado también es capaz de existencia separada. Lo que posee existencia determinada no puede ser, en éste caso concreto, la materia, pues ésta es indeterminada y no puede existir separada de la forma específica de cada cosa. De estas cuatro definiciones es importante, para nuestra investigación, la primera de ellas, en tanto que la entidad, entendida como cuerpos sensibles ampliada a todos los cuerpos, sus compuestos e incluso a las partes de éstos, hace de los sentidos, en éste caso del oído, un ente.

Si el oído, y los otros sentidos, es un ente, en tanto es parte y extensión del sujeto que a su vez es un ente, entonces, ¿cuál es el ser del ente-oído? Aunque Aristóteles no se refiere a la esencia del oído, ello no implica dejarse de preguntar: ¿la esencia del ente-oído es el sentir? O en cambio, ¿la esencia del ente-oído es el oír? "La esencia se dice que es la entidad de cada cosa singular" (Aristóteles, 1994, p.294). Cada cosa, cada ente, el oído es un ente, se identifican con su propia

entidad, en la medida que la esencia es entidad y la entidad en esencia. En otras palabras, la entidad oída se identifica con la esencia oído puesto que "la esencia de cada cosa es lo que de cada cosa se dice (que es) por sí misma" (1994, p.287).

2.1. Ver, oír y aprehender

El *λόγος* tiene la capacidad de ocultarse ante los ojos de aquellos hombres que no están iniciados en el saber filosófico, éste *λόγος* posee la facultad de des-ocultarse ante los hombres iniciados en la filosofía. Ocultarse y des-ocultarse son voces atrapadas en el vocablo clásico griego de ἀλήθεια, cuya relación con la luz y con la inexistencia de ésta, es la declaración más íntima con el esquema de la visión.

Heráclito cree que el *λόγος* posee la capacidad de ser audible e inaudible al mismo tiempo. Lo audible tiene que ver con la comprensión, en tanto, lo inaudible con la no-comprensión. ¿Qué es lo que hace aparecer la comprensión? El oído que escucha se diferencia de aquel que no escucha cuando logra fijar lo que *λόγος* dice o tiene que decir. Fijar quiere decir que aquel que puede escuchar es capaz de aprehender los objetos sensibles. No escuchar, en contra, significa no poseen la capacidad de aprehender las cosas sensibles. La aprehensión de los objetos sensibles es dada a todos los hombres por igual pero sólo aquellos iniciados en el saber filosófico son capaces de ver y oír lo que es el *λόγος* y lo que éste dice. Entonces, ¿no existe la primacía de la vista sobre el oído? ¿de dónde proviene tal rivalidad entre los dos sentidos más humanos?

Oír lo que dice el *fragmento* de Heráclito en el que declara la comprensión e incomprensión del *λόγος* significa comprender el *λόγος*. Oír el *λόγος* es una poderosa facultad que sólo es posible gracias al lenguaje. Así, la palabra escrita de Heráclito señala que el fenómeno de la comprensión estuvo ligada a la capacidad de escuchar en la Grecia antigua, en éste sentido, el oído tuvo que

haber cumplido un papel realmente importante para las dinámicas propias del lenguaje clásico. Comprender lo que Heráclito quiere decir con la afirmación "aun siendo este logos real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez" implica interpretar su sentencia en la complejidad que articula el oír con el no oír para entender por qué el *λόγος* se hace audible e inaudible a la vez. Paradójicamente, la dificultad para escuchar, tanto como la habilidad para escuchar éste *λόγος*, está determinada por una estrecha relación que media entre el ver y el oír, entre el ocultarse y el des-ocultarse. En otras palabras, Heráclito no encuentra primacía alguna entre los dos sentidos más humanos, ver y oír, sino que existe entre ellos una relación horizontal, nada jerárquica, cuyo punto de encuentro se encierra en una de las categorías griegas fundamentales: ἀλήθεια.

La ἀλήθεια ilumina el camino para que se dé la escucha de la misma manera que los sonidos provocan la claridad necesaria para que surja ante los ojos el *λόγος*. Sin la ἀλήθεια no puede surgir ni se puede escuchar el *λόγος*. Ver y oír se encuentran en una co-dependencia necesaria en lo que lo último que prima es la primacía. Lo anterior, encuentra asidero en el enunciado que hace Heráclito en el parágrafo cincuenta y cinco: "De cuantas cosas hay, vista, oído, aprehensión, a éstas tengo en mayor estimación" (Mondolfo, 1971, p.37). Heráclito sitúa al ver y al oír en la misma horizontalidad de la aprehensión, no se detiene ante el lugar que ocupa el ver y luego el oír en la oración, éste es pues un aspecto meramente gramatical. No obstante, siempre quedará para quien lee y escucha la voz de Heráclito, a través de este fragmento, la sensación de no haber logrado comprender a cabalidad lo que éste quiso decir. Heráclito bien pudo haber escrito "oír, ver y aprehender" o "aprehender, oír y ver", sin embargo, no lo hizo. Lo escribió en el orden que ha llegado hasta nuestros días. La primera impresión que suscita el fragmento desde el punto de vista de la sintaxis es que existe para Heráclito un orden jerárquico entre la vista y el oído y entre éstos dos y el resto de los sentidos. Toma, entonces, relevancia la audibilidad e in-audibilidad a la que

se ha referido en las líneas anteriores sobre el fragmento uno de la clasificación que realiza R. Mondolfo, toda vez que, la importancia que Heráclito le confiere al oído en el ocultamiento y des-ocultamiento del *λόγος* manifiesta la inexistencia de la primacía de del oír sobre el ver en la medida que ambos sentidos se agrupan en una co-dependencia horizontal que obnubila toda jerarquización. Por ello, aunque la sintaxis del fragmento cincuenta y cinco ubique en la oración primero al ver, luego al oír y, por último, a la aprehensión, es un equívoco para la comprensión hallar una primacía de un sentido sobre el otro. ¿Cuál es la relación entre ver, oír y aprehensión? ¿qué es aprehensión? ¿aprehender sólo es posible a través del ver y del oír? ¿se puede aprehender a través el gusto, el tacto y el olfato?

La aprehensión es una declaración, un enunciado. No es un juicio. Es la forma simple del pensamiento griego. Es anterior a todo juicio o proposición. Los pensadores del inicio utilizaban la voz οίξις para referirse a toda forma previa a todo acto de la mente en el que se afirma o se niega algo. Aprehender para los filósofos iniciales es una facultad humana del orden y de la memorización sensible. Heráclito, por ejemplo, la sitúa en la misma dimensión y estimación del ver y del oír. Como facultad sensible, la aprehensión está vinculada estrechamente con la visión y la audición, de hecho, para que pueda existir aprehensión sensible debe haber mediación, por lo menos, de estos dos sentidos. Heráclito no se refiere a los tres sentidos restantes, tacto, gusto y olfato, aunque dada su condición sensitiva estos tres sentidos, pueden en un momento determinado generar otro proceso de aprehensión distinto.

El lugar que ocupa la aprehensión en la construcción sintáctica que realiza Heráclito en el fragmento 55 no permite la discusión acerca de la primacía de un sentido sobre otro o sobre la horizontalidad que obnubila la jerarquización entre ambos sentidos, pues para que se pueda dar la aprehensión sobre cualquier objeto del mundo real, necesariamente debe haber primacía de cualquiera de éstos dos órganos. Es decir, la visión de un objeto o la audición del mismo provocan

la aprehensión sensible sobre el objeto visto o escuchado. Ello, quiere decir que de ninguna manera podrá existir aprehensión sensible y luego visión o escucha del objeto.

2.2. Acusmáticos: De lo oído, las formas de oír y los oidores

Sobre el oír, Pitágoras tuvo mucho que ver. Según Jámblico, el filósofo griego (2003), a sus seguidores se les conocía como cooyentes, *homakóoi*. ¿Qué oían? ¿cuáles eran las formas que éstos tenían para oír? El mismo Jámbico señala que en la primitiva comunidad pitagórica existían dos clases de discípulos: Los matemáticos, *mathematikoi*, y los acusmáticos, *akousmatikoi*. Los *akousmatikoi* u oidores o que oyen sin ver, aunque no conocían a profundidad los rituales y creencias místicas del pitagorismo, fueron los llamados a preservar las enseñanzas tal como las recibieron directamente de Pitágoras. Los *mathematikoi* o conocedores, recibían los conocimientos científicos que el mismos Pitágoras les comunicaba, fueron considerados los continuadores del conocimiento pitagórico con el objetico de perfeccionarlo y continuarlo.

> Y de este modo, en ambas especialidades, se estableció esta transmisión de saberes por parte de Pitágoras. Por lo demás, había de otra manera dos especialidades de filosofía. En efecto, había también dos categorías de los que se dedicaban a ella: los «acusmáticos» y los «matemáticos». De ellos, los matemáticos eran reconocidos por los otros como pitagóricos; en cambio, éstos no aceptaban a los acusmáticos, ni tampoco que su temática perteneciera a Pitágoras sino a Hípaso. El tal Hípaso, dicen unos que era crotoniata y otros que metapontino. (Jámblico, 2003, p.70).

Pitágoras sometía a sus futuros discípulos a un riguroso examen fisiognómico. A través de la observación examinaba la figura, el andar y todo el movimiento corporal de los candidatos pues consideraba que éstos eran rasgos naturales que develaban el carácter oculto de sus almas. Una vez seleccionados los clasificaba en especialidades conforme con las habilidades que estos poseían. Así, mientras existieron especialidades al interior del pitagorismo como los *exótericos y esotéricos*, *pitagóricos y pitagoristas*, de los que Jámblico no aporta mayor información, salvo que coincidían con las diferencias entre los matemáticos y acusmáticos. Sin embargo, aunque las especialidades al interior de la comunidad primitiva del pitagorismo giraban alrededor de las matemáticas, las creencias, los ritos de iniciación, etc., lo cierto es que tanto los matemáticos como a los acusmáticos eran especialidades de orden filosófico.

Existía entre los filósofos pitagóricos una distinción particular. En el mismo salón, separados por un velo de lino negro, se encontraban ambos recibiendo las enseñanzas de Pitagoras, los matemáticos podían verlo y escucharlo de este lado del lienzo, los acusmáticos, en cambio, ubicados al otro costado del mismo, sólo podían participar de sus lecciones sin verlo "escuchándolo sólo, dando prueba, durante mucho tiempo, de sus comportamientos particulares" (Jámblico, 2003, p.66). De allí que la palabra *akousmatikoi* también signifique "los que oyen sin ver"

Los acusmáticos tenían que esperar pacientemente cinco años para estar del lado del velo en el que estaban los matemáticos. ¿Cuál es el valor de oír sin pronunciar palabra por tanto tiempo? Pitágoras era muy riguroso, consideró la educación sin vista como una herramienta necesaria para el aprendizaje; se cree que así los alumnos no se distraían por lo que veían o decían, y lograban concentrarse con mayor facilidad en lo sonoro, particularmente en la enseñanza (Fierro, 2014, p.1). Aprender demandaba de los filósofos acusmáticos un compromiso severo y duradero, se escucha para aprender al tiempo que se abstienen de hablar. Implica escuchar sin ver aun pudiendo ver a quien habla del otro lado del velo. A diferencia de los ciegos, quienes escuchando no pueden

ver aun deseando ver, los acusmáticos se les imponía la prueba de escuchar sin ver al maestro. ¿Se aprende escuchando la voz de quien habla sin necesidad de ver al que habla? ¿los matemáticos pitagóricos desde su lado del velo son la expresión de la metafísica mientras que los acusmáticos lo son de la metafísica de la alteridad?

Existían así dos formas de oír en la comunidad primitiva pitagórica: la de los matemáticos que podían escuchar y ver al maestro y la de los acusmáticos, quienes podían escucharlo, pero no podían verlo. Tanto los unos como los otros compartían el mismo lugar, pero estaban separados por un velo negro. Ahora, de éstas dos formas de oír, sin lugar a dudas, la primera se acerca más a la afirmación que Aristóteles hiciera en su *Metafísica* en la que sólo aquellos animales que pueden ver y oír pueden recordar, es decir, tener memoria. La memoria, es para Aristóteles, el inicio del camino que conduce a la experiencia para luego llegar a las artes y las ciencias. ¿Qué escuchaban los acusmáticos desde su lado del velo?

Desde su lado, según Jámblico, los filósofos acusmáticos escuchaban "sentencias indemostrables y sin argumentos". ¿Qué son sentencias indemostrables y sin argumentos? Pitágoras les trasmitía a los acusmáticos su palabra, el conocimiento que deberían conservar. Sobre lo que aprendían los acusmáticos, Jámblico (2003), afirma:

> Todas las sentencias así (llamadas) se dividen en tres clases: la primera, en efecto, corresponde a la pregunta «¿Qué es?», la segunda «¿Qué es en más alto grado?», la tercera «¿Qué se debe hacer o no hacer?». Tales eran, pues, las sentencias, como, por ejemplo, de la primera clase, «¿Qué son las islas de los bienaventurados?, el Sol y la Luna»; «¿Qué es el oráculo de Delfos?, la tetraktys»; «¿Qué es exactamente la armonía de las Sirenas?». En cuanto a las de «¿Qué es en más alto grado?», por ejemplo, «¿Qué es lo más justo?, hacer

> sacrificios»; «¿Qué es lo más sabio?, el número y, en segundo lugar, lo que pone denominaciones a las cosas». Así: «¿Qué es lo más sabio entre nosotros?, la medicina»; «¿Qué es lo más bello?, la armonía»; «¿Qué es lo más poderoso?, el pensamiento». «¿Qué es lo más valioso?, la felicidad. «¿Cuál es el dicho más verdadero?, que los hombres son malvados» (p.72).

Las sentencias pitagóricas que escuchaban los acusmáticos de la propia voz de Pitágoras no son más que las preguntas que indagan por el ser del ente. ¿Qué es? es la forma, como afirma Heidegger (1958), de preguntar que tuvieron los griegos, a esta forma de preguntar Pitágoras expuso a los acusmáticos, ¿qué es el sol y la luna? es la pregunta que indaga por las cosas no tan inmediatas; la pregunta ¿qué es el oráculo de Delfos? constituye el interés pitagórico por el conocimiento del misticismo que siempre lo caracterizó, pero también por las tetraktys, el cuaternario, es decir, la serie de los primeros cuatro números que sumados entre sí formaban el número diez. El número, constituyó para los pitagóricos la esencia de toda su doctrina.

2.3. ¿Las abejas no pueden oír?

Los apicultores de todo el mundo han manifestado recientemente que las abejas son los seres vivos más importantes del planeta. Su declaración constituye una alerta, dado que el 90% de las abejas del mundo han desaparecido. Las razones son diversas y complejas tanto como establecer si las abejas guardan alguna relación con el vocablo aristotélico *sophía*. ¿Cómo se puede determinar que un ser vivo es más importante que los demás? ¿existe alguna relación entre las abejas con la ciencia que se ocupa de las causas primeras y de los primeros principios? Quizá la deforestación, los pesticidas, el cambio de los usos del suelo y la perdida de los sitios de anidación, como

consecuencia de las anteriores, acaben primero con el resto de las abejas que aún quedan en el planeta, antes de que la filosofía agote todo lo que haya que decir sobre la relación entre la ciencia de los primeros principios y éstas. Aquí sólo podré decir algo de esta relación sin que se agote la comprensión sobre la misma.

La pregunta por la relación entre las abejas y las causas primeras y de los primeros principios conduce a la afirmación que Aristóteles hiciera en su *Metafísica*: "Todos los hombres por naturaleza desean saber" (p.69). Saber es connatural al hombre desde la noción aristotélica, es un hecho que el estagirita vincula a lo largo de la primera parte de su obra a través de dos vocablos *sophía* 'sabiduría' y *sophós* 'sabio'. Para Aristóteles saber y hombre están envueltos en una relación natural insoslayable, entonces, ¿los otros animales, como las abejas, por ejemplo, no desean saber por naturaleza? ¿existe en la filosofía aristotélica una clasificación del saber? Alrededor del saber median unas interacciones sensibles y cognitivas que aproximan o distancian a los hombres y a las abejas de la teoría del conocimiento que expone Aristóteles (1994):

> Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales. Y es que no sólo en orden a la acción, sino cuando no vamos a actuar, preferimos la visión a todas —digámoslo— las demás. La razón estriba en que ésta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias (pp. 69-70).

Se ha visto como para Aristóteles las sensaciones son un indicio que, a su juicio, es una señal del deseo del saber humano. Añade que el hombre ama a las sensaciones *per se*, indistintamente si les son útiles o no, pero de todas las sensaciones las que más ama ──agrega── son las sensaciones visuales. ¿Qué son las sensaciones? ¿existen otras sensaciones distintas de las

sensaciones visuales? Hume (2007) afirma que las sensaciones corresponden a la influencia del mundo físico sobre nuestros sentidos, constituyen nuestra primera relación con el mundo exterior y son el primer estadio del conocimiento humano, siendo el raciocinio el mayor de todos estos estadios, pues aquí, las sensaciones se convierten en conceptos, ideas, categorías, leyes, etc. Como influencia del mundo físico sobre nuestros sentidos, las sensaciones visuales no son las únicas, también tenemos sensaciones táctiles, olfativas, gustativas y auditivas, aunque para Aristóteles el hombre prefiere la visión sobre las cuatro sensaciones restantes. Su razón es sencilla, pues a través de la visión el hombre conoce e identifica las múltiples diferencias que distinguen una cosa de otra. Desde la perspectiva aristotélica el conocer, acaso el saber y la sabiduría, son consecuencia del amor humano por las sensaciones visuales.

En las páginas precedentes se señala que para Aristóteles la sensación "tiene lugar cuando el sujeto es movido y padece una afección: parece tratarse, en efecto, de un cierto tipo de alteración" (1978, p. 63). Desde ésta perspectiva no existe percepción alguna de los órganos sensoriales mismos, porque ojos, oídos, gusto, olfato y tacto no pueden generar una sensación de sí mismos, pues la afección sólo es posible gracias a los objetos exteriores. Aristóteles distingue dos tipos de alteración, uno consiste en un cambio de estados pasivos y de privación y el otro, hacia un estado activo, hacia su actividad natural. También distingue Aristóteles dos acepciones de la palabra "sensación", la una en potencia y la otra en acto (1978). Potencia y acto toman en la filosofía aristotélica un sentido distinto a *ousía*, entidad, para referirse al ser, ya no como sustancia sino como acción. Entonces, desde la perspectiva aristotélica existe una duplicidad de significaciones alrededor de la palabra "sensación": potencia sensitiva y sensación actual. No obstante, para el tiempo de Aristóteles los griegos tenían el vocablo *aisthesis* para referirse a esta duplicidad significativa.

Afección es un padecer, un ser movido, como acto. “Todos los seres padecen y son movidos” (Aristóteles, 1978, pp.63-64). La sensación como acto, es desde la visión aristotélica, parecido al hecho de ejercitar la ciencia, en la medida que al estar en acto los agentes sensoriales (lo visible, lo audible, etc.), son exteriores, también serán, entonces, particulares. En cambio, la potencia sensitiva una vez afectada “se asimila al objeto y es tal cual él”. Aristóteles utiliza la expresión “estar en potencia” para referirse a la posibilidad que tiene un niño de dirigir un ejercito tanto así, como la misma posibilidad que tiene un adulto de dirigirlo, “la facultad sensitiva lo es de esta segunda manera” (1978, p.65).

“Todo animal, en cuanto animal debe tener sensación” (Aristóteles, 1962, p. 17). Gracias a la sensación distinguimos lo que es y lo que no es una cosa, de allí se infiere que para el estagirita el hombre no es el único ser vivo que tiene sensaciones, el resto de los animales también las tienen:

> Pues bien, los animales tienen por naturaleza sensación y a partir de ésta en algunos de ellos no se genera la memoria, mientras que en otros sí que se genera, y por eso estos últimos son más inteligentes y más capaces de aprender que los que no pueden recordar: inteligentes, si bien no aprenden, son aquellos que no pueden percibir sonidos (por ejemplo, la abeja y cualquier otro género de animales semejante, si es que los hay); aprenden, por su parte, cuantos tienen, además de memoria, esta clase de sensación. Ciertamente, el resto (de los animales) vive gracias a las imágenes y a los recuerdos sin participar apenas de la experiencia, mientras que el género humano (vive), además, gracias al arte y a los razonamientos. Por su parte, la experiencia se genera en los hombres a partir de la memoria: en efecto,

> una multitud de recuerdos del mismo asunto acaban por constituir la fuerza de una única experiencia (Aristóteles, 1994, p.70).

En la teoría del conocimiento que propone Aristóteles, la memoria ocupa un lugar privilegiado. Ésta sólo es posible a través de las percepciones sensoriales, bien sean visuales, auditivas, olfativas, gustativas o sonoras, sin embargo, en algunos animales, aun teniendo sensaciones, no se produce la memoria ¿qué sensaciones generan la memoria? ¿cómo surge la memoria? Los animales que tienen la capacidad de recordar son más inteligentes que aquellos que no lo logran ¿qué tiene la memoria que hace que unos animales sean inteligentes y otros no? La facultad de poder retener las imágenes que se han logrado recibir a través de las distintas sensaciones hace que algunos seres vivos puedan memorizar y, en consecuencia, sean capaces de recordar haciéndose más inteligentes porque poseen la capacidad de aprender. Aquellos animales que no pueden recordar, porque no son capaces de retener las imágenes que reciben, no son inteligentes porque no poseen la capacidad de aprender.

Según Aristóteles, los animales que no pueden aprender son aquellos que no pueden percibir sonidos ¿aprender es una facultad propia del oír? ¿sólo aprenden aquellos animales que son capaces de ver y oír? ¿ver y oír son dos esquemas que los hombres aman porque les permite aprender? ¿la capacidad de memorizar, entendida como la facultad humana en la que se retienen las sensaciones visuales y sonoras, rompe con la creencia de que el esquema de la visión posee la primacía sobre el esquema de la audición? Las abejas, afirma Aristóteles, no pueden aprender porque no pueden percibir sonidos, los hombres, en cambio, son inteligentes porque, además de tener memoria, son capaces de percibir sonidos.

Los animales que si pueden recordar, gracias a la retención de imágenes y a la facultad de percibir sonidos, sólo pueden participar de la experiencia, *empeiría*. La experiencia es una declaración filosófica importante en la teoría del conocimiento del estagirita, surge, en el caso de

los animales, a partir del recuerdo de casos particulares sin que éstos lleguen a constituir una regla general que pueda ser aplicable a todos los casos. La *empeiría* humana también se genera a partir de la memoria, pero a diferencia de la de los animales, logra acumular recuerdos a partir de un conjunto de recuerdos sobre el mismo asunto.

El hombre, además de *empeiría*, posee arte, *téchné* y razonamiento, ciencia, *episteme*. Según Aristóteles, (1994):

> La experiencia parece relativamente semejante a la ciencia y al arte, pero el hecho es que, en los hombres, la ciencia y el arte resultan de la experiencia: y es que, como dice Polo, y dice bien, la experiencia da lugar al arte y la falta de experiencia al azar. El arte, a su vez, se genera cuando a partir de múltiples percepciones de la experiencia resulta una única idea general acerca de los casos semejantes. En efecto, el tener la idea de que a Calías tal cosa le vino bien cuando padecía tal enfermedad, y a Sócrates, e igualmente a muchos individuos, es algo propio de la experiencia; pero la idea de que, a todos ellos, delimitados como un caso específicamente idéntico, les vino bien cuando padecían tal enfermedad (por ejemplo, a los flemáticos o biliosos o aquejados de ardores febriles); es algo propio del arte (p.71)

Si bien en este apartado Aristóteles aún no distingue la diferencia entre *téchné* y *episteme*, pues su interés se centra en encontrar la universalidad de la regla por encima de la *empeiría* de los casos particulares, lo cierto es que, en el género humano media una semejanza entre la experiencia con el arte y con la ciencia. La *empeiría* da origen al arte, en tanto que la falta de ésta, origina el azar. El arte, es decir, la regla universal que se puede aplicar sobre los mismos casos, como la

enfermedad que se presenta por igual en Calías, Sócrates y otros hombres por igual, pueden ser curados también por igual.

Ahora bien, el objeto de la audición tanto como el objeto de la visión, es propio de las sensaciones sensibles. Aristóteles llama propio a aquello que no puede ser percibido por otra sensación, por ejemplo, la visión del color sólo puede ser percibida por la vista de la misma manera que la audición del sonido es recibida por el oído (1968). Existen otras cualidades de los objetos que pueden ser percibidos por accidente y son comunes a todos los sentidos, éstas son el movimiento, número, tamaño, figura e inmovilidad, "el movimiento es en efecto, perceptible tanto al tacto como a la vista. Se habla, en fin, de «sensible por accidente" (Aristóteles, 1978, p.62).

2.4. Oír: la comprensión del ser del "ser ahí"

Ciertamente Aristóteles se refirió al oír. No obstante, la tradición filosófica occidental centró su interés en la afirmación que éste hiciera al principio de la *Metafísica*, la misma que hemos citado en más de una ocasión, "de todos los sentidos el de la vista es el más importante" dado que éste, es de todos los sentidos humanos el más próximo al conocer. Ello fue creando entre el ver y el oír una rivalidad que colocó a éste en una posición jerárquica inferior con relación a la de aquel, rivalidad a la que, entre otras cosas se han referido algunos importantes pensadores (San Agustín, 2010; Gadamer, 1998, 2002; Heidegger, 2010)). En este trabajo se ha develado cómo por momentos esta jerarquización se hace muy notoria y en otros desparece dada la relación biunívoca que existe entre ambos sentidos. Tanto la primacía del ver sobre el oír, si tal jerarquización es considerada por alguien, así como la mutua relación entre estos dos sentidos, están cercanas a la noción del saber y del conocer.

La afirmación de Gadamer acerca de la jerarquización de los sentidos a lo sumo posee una grieta. Ésta se abre con los mismos lectores de la obra del estagirita. Si bien no es Aristóteles el responsable de crear la primacía del ver sobre el oír, la afirmación: "de todos los sentidos el de la vista es el más importante" se prestó para edificar el equívoco jerárquico que, incluso, hoy se mantiene. Afirmar que la vista es el sentido más importante de todos los que posee el hombre es una declaración filosófica que aparece en su *Metafísica*, una de sus obras más citadas y, es una sentencia tan contundente que Aristóteles amplia en otra de sus obras más leídas *Acerca del alma*. Sin embargo, en su *Parva naturalia*, pequeños tratados sobre la naturaleza, sobresale *De los sentidos y de lo sentido* donde Aristóteles le confiere un alto valor al oír, acaso el mismo en importancia que le atribuye al ver, en el que zanja la jerarquización gadameriana.

En el pequeño tratado acerca de los sentidos Aristóteles (1962), aunque insiste que la visión directamente nos hace conocedores de las diferencias que subsisten en toda la especie pues todos los cuerpos participan del color, también añade una grande manifestación: cual es la de hacer del oído el más importante de los sentidos, puesto que aporta de manera indirecta la más amplia contribución a la sabiduría. El oído, a diferencia de la vista, comunica las diferencias de sonido y, en el caso de algunos animales, la diferencia de la voz.

Afirmar que a un sentido le corresponde por vía directa el conocer, en tanto al otro, le es dado indirectamente el comunicar no deja de ser una provocación bien interesante. Se conocen directamente las diferencias y se comunican por vía indirecta las diferencias. ¿Cuáles son las diferencias que se conocen y cuáles las que se comunican? Para Aristóteles "Lo visible, pues, es el objeto de la vista" (1978, p.67), logra mostrar cómo a través de ésta el hombre por afectación sensitiva logra conocer los diferentes colores, magnitudes, cantidades, etc. En ésta misma dirección se puede decir que lo audible es el objeto del oído de donde se infiere que lo que comunican los sonidos son las diferencias que subsisten entre ellos.

Las diferencias entre uno y otro sentido *per se* no resuelven la importancia del conocer ni mucho menos las del comunicar que median entre éstos. Comunicar y conocer son dos acciones cognoscentes que están atrapadas en la órbita de los dos sentidos que las generan por un lado y, por el otro, se agrupan alrededor de la sabiduría. ¿Cómo se relacionan el conocer y el comunicar con la sabiduría? Aristóteles coloca lo directo y lo indirecto en el camino del conocer y del comunicar, respectivamente. Lo directo va en línea recta con la vista y se halla en el camino de lo que Platón llamó inteligir, *noeîn*, intelecto, *noûs*, al que nos referimos en el apartado sobre el ver. La noción platónica de inteligir como actividad de la inteligencia humana propone "ver con los ojos de la mente" para conocer o captar la idea que tienen en común los objetos. Captar directamente lo que tienen en común los objetos también implica conocer las diferencias de formas, esencias, magnitudes, colores, etc., que existen en la especie tal como lo afirma Aristóteles.

Ahora, lo indirecto, a diferencia de lo directo, es un proceso más tortuoso, menos directo y, por lo tanto, requiere de mayor atención. Sólo quien está atento es capaz de identificar las diferencias que existen entre los distintos sonidos y entre las distintas voces. Captar éstas diferencias no sólo implica reconocer las sensaciones sonoras, sino que también implica aceptar que al oído le atañe un proceso distinto del que le es dado al ojo y no por ello es inferior. Captar las sonoridades significa estar atento. Lo directo llega como un rayo de luz al intelecto, es sencillo y fácil, no necesita de un mayor esfuerzo. No sucede lo mismo con lo que se comunica pues para lograr captar lo que se comunica toca estar a la expectativa de lo comunicado. En otras palabras, la atención frente a lo que se comunica no es sólo dejarse afectar a través de las alteraciones visuales, sino que todo aquel que logra captar lo que se comunica y diferenciar lo comunicado se acerca a la *sophia*, es decir, a aquello que Aristóteles definió en su *Metafísica* como la ciencia que se ocupa de las causas primeras y de los principios. Entonces, captar con el oído, vale decir, comunicar, en

tanto ocuparse de las causas primeras y de los principios se encuentra a la misma altura, al mismo nivel del inteligir platónico, en el entendido de un "ver con los ojos de la mente".

No obstante, lo expuesto, la filosofía occidental se quedó con la noción del inteligir platónico y con la afirmación "el ojo fuera un animal, su alma sería la vista" (Aristóteles, 1978, p.49). El comunicar como función importante para la *sophia* entró en un largo proceso de desconocimiento y olvido. No fue sino hasta que M. Heidegger, recuperando al *ser* del "olvido" de donde había quedado por siglos, volvió a relacionar el oír con el comunicar, pero ésta vez bajo la forma del comprender. ¿Qué es comprender? ¿cómo el comunicar se convirtió en comprender?

La experiencia original del "ser ahí" que es con lo que Heidegger llama a la propia existencia, mantiene una preeminencia óntica sobre los otros entes que habitan en el mundo y es el hilo conductor de la ontología antigua con la dialéctica de Platón. El ser ahí como ser viviente "cuyo ser está definido esencialmente por la facultad de hablar" (Heidegger, 2010, p.36), declara un decir, un ¿decir qué? Heidegger encuentra en la dialéctica desarrollada por Platón una hermenéutica en la que el *λόγος* apresa el problema fundamental del ser. Así como el *λόγος* "permite ver algo" "ante los ojos de algo" también expresa el decir. Entonces, el *λόγος* también es habla. En la dialéctica del "habla platónica" surgen las voces y las diferencias entre ellas que sólo pueden ser identificadas indirectamente por el oído como señala Aristóteles. De ésta manera, el *λόγος* apresa tanto la noción del "permitir ver", "ante los ojos de algo", así como el "decir qué", en el que a éste último le atañe lo que se comunica a través del habla como característica en la dialéctica platónica.

Por lo tanto, cuando Carmides le pregunta a Sócrates, por ejemplo, si sabe de un remedio para el mal de cabeza, la acción dialéctica expresa "el decir" del joven que interpela al viejo. La voz de Sócrates, "su decir", se capta cuando le responde afirmativamente a Carmides y también cuando agrega que su remedio consiste en cierta yerba a la que toca añadirle ciertas palabras

mágicas. Carmides y Sócrates están trenzados en un diálogo en el que imperan sus propias voces que no son más que su propia facultad de hablar. Carmides es el ser ahí de la misma forma que Sócrates es el ser ahí, definidos, esencialmente, por la facultad de hablar. De esta manera, las voces de Sócrates y Carmides son captadas por el oído que escucha atentamente, aunque de forma indirecta, como señala Aristóteles. La voz de Sócrates, así como la de Carmides son diferentes, pero ningún sentido distinto del oído puede hallar la diferencia que subsiste entre ellas y mucho menos podrá identificar cuál es la voz de Sócrates y cuál le pertenece a Carmides.

Sobre lo que capta el oído y, que, en todo caso, no puede captar la vista, también se refirió Heráclito en los fragmentos de su obra *Sobre la naturaleza*. Señala Heráclito que "aun siendo este logos real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez" (Mondolfo, 1971, p.30). ¿Cuál es la relación del *λόγος* con el comprender a la que se refiere Heráclito? ¿Qué es lo que el oído comprende? El *λόγος*, en tanto palabra, posee la condición de lo "que se dice" y representa una invocación de lo que se quiere decir sin que aún esté presente a través del sonido de la voz. Las palabras, la voz, "lo que se dice" son invisibles a la visión y sólo pueden ser captadas por el oído. Las palabras, invisibles para los ojos, constituyen el amplio universo que crea el lenguaje sólo pueden ser comprendidas por el que tiene oído y las puedes escuchar. Entonces, ¿lo que se comprende es el lenguaje? ¿se comprende lo invisible? ¿comprender es más importante para la sabiduría que, incluso, conocer lo visible?

El hilo conductor de la ontología antigua que pretende seguir Heidegger para rastrear la experiencia originaria del "ser ahí" nos acercó a la dialéctica platónica para seguir la huella del comprender, pista que nosotros hemos llevado hasta el *λόγος*, en tanto palabra, de Heráclito. En todo caso, el comprender está más cerca del oído que del ojo conocedor de las diferencias que ve. Ahora, Heidegger (2010) señala que la preeminencia óntica que el "ser ahí" posee sobre los otros entes que habitan en la mundanidad es múltiple. La primera preeminencia es óntica, la segunda

ontológica y la tercera óntico-ontológica. En la primera, Heidegger afirma que el ser ahí en cuanto ente, en su ser, está determinado por la existencia; la propia determinación de la existencia del ser ahí le otorga un estatus ontológico que es su segunda preeminencia. La ontología, además, de comprender la existencia del "ser ahí" también se despliega hacia la comprensión del ser de los otros entes de forma distinta a la del "ser ahí". La tercera y última preeminencia tiene que ver con la posibilidad que ofrece el "ser ahí" de preguntarse con anterioridad a todos los otros entes. ¿Qué tienen que ver las tres preeminencias que señala Heidegger con la comprensión?

La idea que tiene Heidegger de la comprensión es óntica. Esto es que lo que se comprende cuando comprendemos lo que comprendemos, no es otra cosa que la existencia del ser del "ser ahí". Toca determinar, entonces, si la constitución existenciaria del ser del "ser ahí" heideggeriana constituye un comprender cercano a las declaraciones hereclítea y aristotélica sobre el oír o si por el contrario nada tiene que ver con la sensación auditiva.

Situar el comprender en la onticidad del "ser ahí" es, sin lugar a dudas, tan original como el mismo "ser ahí". Heidegger entiende que el "ser ahí" "es existiendo, su "ahí" quiere decir en primer término: el mundo" (2010, p.160). Si el "ser" constituye la existencia del primero de los entes, el "ahí" es el mundo, entonces, estamos ante el "ser en el mundo" o lo que es lo mismo el "ser en". Éste "ser en" posibilita la existencia del "ser ahí" en el mundo que, en cuanto ente, es un ser en el mundo. Para Heidegger esta condición posibilitaría el "ser posible" y recrea la noción existenciaria del "ser ahí" que surge "ante los ojos". La experiencia de "ante los ojos" representa la experiencia del "ser ahí" de mirarse a sí mismo antes que mirar a los otros entes que habitan el mundo, en tanto que el "ser posible" del "ser ahí" está entregado a la responsabilidad de sí mismo. Desde esta perspectiva el "ser posible" constituye un "ver a través" de sí mismo.

El saber de sí mismo es comprender que, en ningún caso, es una percepción inmanente de sí, sino que es inherente al "ser ahí", en la medida que éste "ser ahí" es esencialmente comprender. Heidegger (2010), aclara que "el comprender es el ser existenciario del "poder ser" peculiar del "ser ahí" mismo, de tal suerte que este ser abre en sí mismo el "en donde" del ser consigo mismo" (p.162). Ahora bien, la comprensión del sí mismo heideggeriana, como estructura existenciaria, es la proyección. La proyección como comprender constituye el "ver" del "ser ahí", representa el "ver a través" que no es más que el conocimiento de sí mismo. "Un ente se ve en tanto "ve a través" de sí" (Heidegger, 2010, p.164).

"ver a través" es la expresión que convertida en carácter de la proyección se convierte en comprensión y "constituye existenciariamente aquello que llamamos el "ver" del "ser ahí"" (Heidegger, 2010, p.164). "ver" como rasgo inherente al "ser ahí" es la primera fundamentación del comprender. Heidegger nos recuerda que la tradición filosófica desde el principio buscó "su orientación primariamente en el ver como forma de acceso a los entes y al ser" (p.165). Pero el "ver del "ser ahí" de Heidegger, en tanto comprender existenciario, revoca la primacía del intuir "que responde noéticamente a la tradicional primacía ontológica de lo "ante los ojos" (p.165) haciendo que el pensamiento y la intuición se conviertan en "derivados de la comprensión".

El proyectar, entendido como comprender, se puede desarrollar y al desarrollo del comprender Heidegger lo llama interpretación. El fenómeno de la interpretación heideggeriano, situado en la base del "ser ahí" cotidiano, constituye un "comprender el mundo" al que nuestro filósofo denomina como "comprender impropio". Éste comprender impropio expresado a través del "ver el entorno" permite ver los otros entes que habitan el mundo sin ninguna intervención lo que engendra un "aprender sin intervención". La vista dirigida sobre la mesa, el lápiz, el libro, etc., constituye una apropiación de lo comprendido, por lo tanto, el fenómeno

interpretativo se funda en el ver sin intervención que es accesible gracias al "ver previo". De ésta manera, "la interpretación puede sacar del ente mismo que se trata de interpretar los conceptos correspondientes" (Heidegger, 2010, p.168).

Cuando los entes son comprendidos, gracias a que son vistos en el fondo del mundo cotidiano y aprendidos sin intervención, surge el "sentido". "Sentido es aquello en lo que se apoya el "estado de comprensible" de algo. […] El concepto de sentido abarca la armazón formal de aquello que es necesariamente inherente a lo que articula la interpretación comprensora" (Heidegger, 2010, p.169). La comprensión y la interpretación como estructuras existenciarias del "ser ahí" hacen que el sentido también sea un existenciario del mismo "ser ahí" de donde se infiere que el "ser ahí" puede tener sentido o estar falto de él.

¿Cómo la experiencia ontológica "ante los ojos" permite el paso al "poder oír? Para Heidegger "el habla es la articulación de la comprensión" (2010, p.179). ¿Qué es la articulación? El habla sirve de base al fenómeno de la interpretación y lo que se articula en ella es la significación de donde brotan las palabras cuya fuente primaria es el ser en el mundo, de aquí se desprende que el habla también es mundana. El habla posee un estado, al que Heidegger ha llamado "estado de *expresada*", que no es otra cosa que el lenguaje. Este lenguaje se expresa en palabras, se despedaza como cosas "ante los ojos" (Heidegger, 2010), es tan existenciario como el habla porque el ente posee la facultad de articular significaciones cuya forma de ser es la de ser en el mundo.

Afirma Heidegger que al habla le son inherentes las posibilidades de oír y de callar. Ambas son modos de "ser uno con otro". El "ser ahí" como ser en el mundo posibilita la forma peculiar "poder ser" expresada "como un oír la voz del amigo que lleva consigo todo "ser ahí". El "ser ahí" oye porque comprende" (2010, p.182). Oír significa "prestar oído" al ser en el mundo, también significa "prestar oído" con los otros, en este "prestar oído" el "ser ahí" está

pendiente de sí y de los otros. Estar pendiente es, entonces, "prestar oído". "El "oír uno a otro", en que se despliega el "ser con", tiene los modos posibles del "seguir" a otro, acompañar a otro, los modos privativos de no oír a nadie, del oponerse a todos" (Heidegger, 2010, p.182). La experiencia originaria de Heidegger frente al oír tiene que ver con hacer de éste una posibilidad inherente al hablar, pero también al comprender. Oír posee dos valencias significativas hasta ahora no estudiadas en este trabajo, por un lado, el que oye es el "ser ahí", éste posee la capacidad de oírse a sí mismo en tanto que es ser en el mundo y, por el otro, también tiene la facultad de oír a los otros. Oírse y oír al otro son dos experiencias existenciarias muy relevantes para la comprensión, lo que explica en buena medida, aquel viejo manifiesto popular que dice que "no comprendemos cuando no hemos oído bien". Entonces, ¿Oír significa comprender?

El "ser ahí" es un ser en el mundo comprensor, se comprende a sí mismo y comprende al otro. ¿Si el "ser ahí" se comprende a sí mismo y al otro es capaz de comprender todos los entes que habitan en la mundanidad? El hilo conductor con la ontología antigua que habíamos hallado de la relación entre oír y comprender, desde Heráclito y Aristóteles, se hace fuerte en la filosofía heideggeriana en tanto que el "ser ahí", al oírse y oír al otro, se convierte en un ser comprensor que se comprende a sí mismo y comprende a los otros entes que habitan en el mundo.

Aunque, en ocasiones, no se comprenda inmediatamente lo "dicho" por el otro, como es el caso de una lengua extranjera, lo cierto es que siempre oímos el habla confusa del extranjero, por ejemplo. En este sentido, la siguiente afirmación de Heidegger (2010) es contundente: "Hablar y oír se fundan en el comprender. Éste no nace ni del mucho hablar, ni del afanoso andar oyendo. Sólo quien ya comprende puede "estar pendiente"" (p.183). El "poder oír" heideggeriano también posibilita el fenómeno del escuchar en el entendido que éste

tiene la forma del ser que comprende. “Sólo dónde se da la posibilidad existenciaria de hablar y oír puede alguien escuchar” (p.183). ¿Quién no puede oír, entonces, no puede escuchar?

Sí hablar y oír se fundan en el comprender también el “callar” es comprensivo, habida cuenta que “quien calla en el hablar uno con otro puede “dar a entender”, es decir, forjar la comprensión, mucho mejor que aquel a quien no le faltan las palabras” (Heidegger, 2010, p.183). De aquí se desprende que no por decir muchas cosas, quien las dice, avance en el fenómeno de la comprensión, logrando que lo “dicho” sea confuso y encubridor. Callar no significa no poder hablar pues sólo quien habla puede verdaderamente entender el significado de lo que es callar. Según Heidegger (2010) sólo el “ser ahí” con necesidad de decir algo puede callar, su silencio constituye un modo del habla de donde procede el ““poder oír” y “ser uno con otro” que permite “ver a través” de él” (p.184).

2.5. Habladurías y escribidurías

No existió en el universo griego de la antigüedad una palabra que hoy pudiéramos definir como “lenguaje”. Sin embargo, la tradición filosófica griega encontró en el *λόγος* el pariente más cercano a lo que entendemos actualmente como lenguaje al que, entre otras referencias, entendieron como “habla”. El habla, como dijimos anteriormente, se constituye como uno de los referentes existenciarios del “ser ahí” cuyas conexidades más inmediatas, también exisenciarios, son el oír y el callar.

El hombre es un ente que habla, hablando es como descubre el mundo y el ser del “ser ahí”. ¿Qué dice el hombre cuando habla? Hablar es “hablar sobre” nos recuerda Heidegger. “Lo hablado “en” el habla es siempre hablado “a…”” (Heidegger, 2010, p.180). Lo que se habla en lo hablado, es decir, lo que “se dice” siempre es hablado y dicho a alguien y se dice por algo.

De tal suerte que cuando se pregunta o se pronuncia algo constituye “lo dicho”. “Lo dicho” se comunica y, en tanto dicho, siempre será habla.

El hablar sobre algo se expresa y comunica sobre lo hablado. Lo hablado siempre tendrá “el carácter del expresarse”. Sobre el expresarse, Heidegger (2010), afirma: “hablando se expresa el ser ahí, no porque como algo “interno” empiece por estar recluso relativamente a un “afuera”, sino porque en cuanto “ser en el mundo” y comprendiendo es ya afuera”, (p.181). El habla se expresa, siempre se ha expresado, a eso que expresa el habla Heidegger le llama “habladurías” en tanto sean orales y “escribidurías” siempre que lo expresado se fije en el papel.

Las “habladurías” y “escribidurías” en la terminología heideggeriana poseen cargas positivas distintas de las que habitualmente se les atribuyen. Ellas constituyen formas del ser del comprender e interpretar del “ser ahí”. Gracias a la condición “expresa” del lenguaje, a la que Heidegger le confiere un “estado de interpretada”, el ser del lenguaje no posee la característica “ante los ojos” sino que su propio ser es el mismo del ser del “ser ahí”. Entonces, cabe preguntar: ¿Cuál es el ser existenciario del habla expresada? Lo que expresa el lenguaje es la comunicación, de allí se surge la relación del oír y del comprender con el habla. El “ante los ojos” como posibilidad de “ver a través de” cede ante otra posibilidad distinta, la de oír al “ser ahí”. Sólo oyéndose a sí mismo el “ser ahí” se entiende su capacidad de oír a los otros entes que viven en su propio mundo.

En últimas, lo que le interesa al ser existenciario del habla que se expresa es que se hable, primero que se hable del ser mismo del “ser ahí” y que se hable a través de la fórmula “uno con otro”. Sin embargo, el habla nunca llegó a tener la primacía sobre el ente del que se habla, por ello, no se comunica como una genuina expresión sobre el ente, ausencia que resolvió con el “repetir y trasmitir lo que se habla” (Heidegger, 2010, p.187). Repetir y trasmitir fijando

en el papel lo que se repite y se trasmite recibe el nombre de “escribidurías” y de “habladurías” siempre que sean orales.

2.6. El oír hermenéutico

Se ha visto cómo la experiencia ontológica heideggeriana “ante los ojos” hizo del comprender una estructura existenciaria del “ser ahí” en el entendido que la existenciaridad de éste último hace posible un “ver a través” de sí mismo. La metafísica de Heidegger hace del saber de sí mismo el comprender como algo inherente al “ser ahí”. “Ser ahí” es, entonces, esencialmente, comprender. El hombre, como un ente que habla, se expresa sobre lo hablado, en éste hablar, cree Heidegger, se expresa el “ser ahí”. El expresarse no son más que las “habladurías” y las “escribidurías”, lo expresado por el hablar no es más que el lenguaje.

Para Gadamer (1999), “El lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma” (p.147). El universo de todo aquello que se puede pensar es lenguaje en el que la voz juega un papel preponderante, puesto que “lo que dice la voz” es un “verdadero hablar”. Lo dicho por la voz, en suma, “decir esto” o “decir lo otro”, constituye el lenguaje articulado, donde escuchar lo que se dice “estriba la verdadera libertad del hombre, en referirse a esto o a lo otro, en el escuchar algo o en el no querer oírlo” (Gadamer, 2002, p.68).

La hermenéutica de Gadamer es toda una apuesta que, a diferencia del “ante los ojos” de la metafísica de Heidegger, su mentor, hace del oído el sentido primordial para comprender el universo. Es el oído el que recibe “lo que dice la voz”, es el oído el que recibe el lenguaje, de allí su contundente afirmación: “Tener la capacidad de oír es tener la capacidad de comprender” (Gadamer, 1998, p.71). La primacía del oír es el fundamento más importante del fenómeno hermenéutico, Gadamer encuentra en Aristóteles el hilo conductor de la

superioridad auditiva sobre la ocularidad a la que ya nos hemos referido pero que es necesario volver a citar:

> De todas estas facultades, de cara a las simples necesidades de la vida y en sí misma, la más importante es la vista, mientras que para la mente y de manera indirecta la más importante es el oído. La facultad de la vista, en efecto, nos hace conocedores de muchas diferencias de toda especie, ya que todos los cuerpos participan del color, de manera que es por este medio principalmente como percibimos los sensibles comunes. —Entiendo por éstos la figura, la magnitud, el movimiento y el número—. El oído, en cambio, sólo comunica las diferencias de sonido y, respecto de unos pocos animales, las diferencias de la voz. Pero, de manera indirecta, el oído es el que aporta la más amplia contribución a la sabiduría. El discurso, en efecto, o el razonamiento, que es la causa del aprender, es así por ser audible; pero, no es audible en sí mismo, sino indirectamente, debido a que el lenguaje se compone de palabras, y cada palabra es un símbolo racional (Aristóteles, 1962, p.67-68).

En el pequeño tratado *Del sentido y lo sensible* de Aristóteles, Gadamer encuentra la huella que le indica el camino de su labor hermenéutica, indicio que, en cierto modo, es la fuente de la resistencia, su resistencia, contra la primacía de la visión. Es un "resistir" que aparece tempranamente al final de *Verdad y método* y que desarrollará tardíamente en lo que él mismo denominó "filosofía del oír" en *Arte y verdad de la palabra* y en *Acotaciones hermenéuticas*, obras éstas publicadas en las postrimerías de su vida. Aunque también es en Aristóteles, concretamente en su *Metafísica*, escrita con anterioridad al tratado sobre los

sentidos, donde se yergue la primacía de la visión sobre los otros sentidos. Sobre la primacía del oír, Gadamer afirma:

> Esta diferencia entre ver u oír es para nosotros importante porque al fenómeno hermenéutico le subyace una verdadera primacía del oír, como ya reconoce Aristóteles. No hay nada que no sea asequible al oído a través del lenguaje. Mientras ninguno de los demás sentidos participa directamente en la universalidad de la experiencia lingüística del mundo, sino que cada uno de ellos abarca tan sólo su campo especifico, el oír es un camino hacia el todo porque está capacitado para escuchar al logos. A la luz de nuestro planteamiento hermenéutico este viejo conocimiento de la primacía del oír sobre el ver alcanza un peso nuevo. El lenguaje en el que participa el oír no es sólo universal en el sentido de que en él todo puede hacerse palabra. El sentido de la experiencia hermenéutica reside más bien en que, frente a todas las formas de experiencia del mundo, el lenguaje pone al descubierto una dimensión completamente nueva, una dimensión de profundidad desde la que la tradición alcanza a los que viven en el presente (1993, p.288).

La primacía del oír que Gadamer dice haber tomado de Aristóteles es muy peculiar. Primero, en la *Metafísica* y, luego en *Del sentido y lo sensible* el estagirita se refiere a que la jerarquización del oír sobre el ver obedece a la universalidad del *λόγος*, en tanto palabra, discurso, por lo demás, la vista sigue conservando la primacía sobre los otros sentidos. La vista seguirá conociendo las diferencias entre las cosas, sus colores, magnitudes, etc. Al oír le es dado la posibilidad primera sobre el ver porque le es dado identificar los sonidos, las voces, el habla, es decir, el lenguaje. “No hay nada que no sea asequible al oído a través del lenguaje”

(Gadamer, 1993, p.290), el lenguaje en la experiencia hermenéutica que se sitúa en el centro, ello supone, desde luego, que el fundamento hermenéutico gadameriano sea completamente distinto a la conversación que logran tener los interlocutores e intérpretes de la dialéctica clásica. La experiencia hermenéutica toma distancia de la dialéctica ontológica clásica y se abre camino hacia la universalidad lingüística del mundo. Gadamer, señala que la universalidad no es sólo el motivo que hace que el oído tenga la primacía sobre el ver, sino que el lenguaje crea una situación nueva cual es la de la profundidad que se logra obtener desde la tradición y logra alcanzar a los que están viviendo en el presente.

Sin embargo, el aspecto universal de la experiencia hermenéutica también constituye una estructura universal-ontológica dirigida hacia todo lo que puede volverse comprensión, de allí que "el ser que puede ser comprendido es el lenguaje" (Gadamer, 2003, p.567). De esta manera, es como si la experiencia hermenéutica que propone Gadamer le devolviera la universalidad a "la constitución óntica de lo comprendido cuando determina ésta en un sentido universal como el lenguaje" (2003, p.567).

La característica notable de la dialéctica hermenéutica que propone Gadamer es que ésta es propia del oír. De esta manera, "no es sólo que el que oye es de algún modo interpelado. Hay algo más, y es que el que es interpelado tiene que oír, lo quiera o no" ((1993, p.290). El que oye no puede apartar sus oídos como si lo hace aquel que aparta la vista y decide mirar en otra dirección porque para el oído no hay nada que no sea lenguaje. Al oído, recuerda Gadamer (1993), le está orientado la comprensión, por ello, afirma en sentido literal que es más correcto decir "que el lenguaje nos habla que decir nosotros lo hablamos (p.291).

El "oído hermenéutico" que aparece en *Verdad y Método* será el punto de partida para una "Filosofía del Oír" que Gadamer desarrollará décadas después. En *Oír-ver-leer* un ensayo escrito en 1984, publicado después junto con otros trabajos bajo el nombre de *Arte y verdad*

de la palabra, Gadamer sostiene que, la lectura referida a la escritura manuscrita o impresa no en el sentido que Heidegger le otorga las "habladurías" y "escribidurías" en el entendido de estructuras del "ser ahí" sino a la escritura como lenguaje, "que leer es dejar que le hablen a uno" (1998, p.69) al tiempo que se pregunta ¿quién puede leer sin comprender?

El habla, todo lo que se dice, se lee o se escribe, requiere se comprendido. La "filosofía del oír" que explora Gadamer tiene como intención inicial vincular el leer al oír y al ver:

> Cuando hablamos del oír y el ver en relación con el leer, no se trata de que haya que ver para poder descifrar lo escrito, sino que lo que importa es que hay que oír lo que dice lo escrito. Tener la capacidad de oír es tener la capacidad de comprender (1998, p.70-71).

El lenguaje desde la experiencia hermenéutica debe ser comprendido. El oído como dispositivo hermenéutico para lograr la comprensión empieza a tomar fuerza desde la "filosofía del oír", ya no está a expensas del ver, por lo menos, así lo hemos constatado en ésta sección, ahora ocupa el lugar que Aristóteles quiso atribuirle en la antigüedad y que Gadamer convirtió en experiencia hermenéutica a través de la universalidad del *λόγος*. Con Gadamer el oído, en tanto "filosofía del oír" cede como ente y como posibilidad existenciaria del "ser ahí" para convertirse en lenguaje con ribete de universalidad ontológica. Desde ésta perspectiva la voz griega *aletheia* o *verdad* que hemos entendido, con Heidegger, como *des-ocultamiento* se convertirá, en tanto lenguaje, como la posibilidad que nos abre a la verdad. La verdad hermenéutica, entonces, como fundación de lo que puede ser verdadero, pero también de lo que puede ser falso.

La "filosofía del oír" "pone de relieve que el que oye, oye al mismo tiempo algo más, lo invisible y todo lo que es posible pensar… porque existe el lenguaje" (Gadamer, 2002, p.68). La existencia del lenguaje supera la idea del mundo que podemos ver y conocer, amplía el

espectro y posibilita la comprensión del universo lingüístico ampliado por el oído que puede oír, así no quiera oír lo que oye. En la medida que posee la función determinada del pensar, el oír abarca el universo de lo que se puede pensar, el universo de lo pensado es el lenguaje. Así, el oído como lenguaje es el telón de fondo de la "filosofía del oír".

En el contexto de la "filosofía del oír" Gadamer expresa que, entre la lengua, telón dónde esta se desarrolla, existe una relación muy estrecha con el habla habida cuenta que cuando emitimos una palabra estamos invocando a alguien que por la misma acción del invocar requiere ser interpelado. "Cuándo usamos una palabra, ésta interpela siempre a alguien" (Gadamer, 2002, p.68). Este interpelar se realiza en ambas direcciones, constituye un estado de vigilia que implica no aceptar lo que viene incorporado en la voz del que nos habla en estado estático. Estar despierto equivale para Gadamer estar dispuestos a entender lo que se oye. Entonces, el núcleo verdadero de la "filosofía del oír" consiste precisamente en "oír, pero también siempre de entender" (Gadamer, 2002, p.69). Cuando oímos la voz de alguien diciendo algo para nosotros estamos escuchando en el sentido de entender lo que se nos está diciendo. Para poder entender se necesita no solo oír lo que se oye, es decir, los sonidos lingüísticos, se requiere, además, oír los signos que acompañan las gesticulaciones que acompañan nuestro hablar. La unidad entre lo que se oye y éstas gesticulaciones según Gadamer constituye el entender.

La "filosofía del oír" vista a través de la lente de la experiencia hermenéutica la palabra que se habla deja de pertenecer a quien la habla, se desprende de nosotros y pasa a formar parte del universo de los otros. Sobre esta afirmación, Gadamer señala:

> La palabra hablada ya no es mía, ha quedado entregada al oír de otros. En esto consiste la gran responsabilidad del hablar: en que la

> palabra, una vez dicha, ya no puede ser retirada. La palabra hablada pertenece al que oye ((2002, p. 70).

Decir que la palabra hablada pertenece al que oye implica aceptar que el que habla alcanza al otro, al otro interpelado. Las palabras dejaron de ser nuestras para convertirse en las palabras que el otro comprende. En la alteridad que suscita tal desprendimiento personal de las palabras "el interpelado que oye tiene que entender, y que el que habla es recibido en la silenciosa respuesta del que escucha" (Gadamer, 2002, 71). Oír y entender, sin que ello quiera decir que los interlocutores están de acuerdo, además de ser la esencia de la convivencia humana, constituye una apertura hacia el otro. En el marco de esta apertura hacia la dimensión del otro, Gadamer se inquiere ¿qué es entonces leer? Acto seguido se responde: "Leer es dejar hablar" ¿A quién hay que dejar hablar? Cuando se lee se trata, desde ésta perspectiva, dejar hablar al otro, al otro que ha escrito para nosotros y ha tenido el valor de desprenderse de lo que habla para que nosotros nos apropiemos de su hablar. Apropiarnos de su hablar significa oír lo que él tiene que decirnos.

Se ha demostrado cómo la experiencia hermenéutica de Gadamer representa una relación entre el oír y el comprender, entre el oír y el entender. Es toda una apuesta de interpretación del lenguaje cuyo hilo conductor no subyace en la dialéctica metafísica de Platón sino en la metafísica aristotélica. Sin embargo, hay un aspecto que no hemos abordado hasta aquí como es el de los dos oídos, oídos, en todo caso, hermenéuticos que, sin duda, también son de origen aristotélico toda vez que éste se refirió a ellos en su tratado *Acerca del alma* concretamente cuando se refiere al aíre que está por fuera oído y al que está encerrado en el oído.

La primera referencia sobre el oído interno, al que algunos han denominado oído hermenéutico, aparece tímidamente en *Verdad y método* cuando Gadamer, refiriéndose a la

poesía, afirma que ésta sólo puede ser comprendida por el oído interno, cuando alude a lo bello y resplandeciente que aparece en un poema de Mörike: "el oído interior percibe aquí la correspondencia entre schön (bello) y *selig* (feliz)" (Gadamer, 1994, p.347). Señala Gadamer que el oído interno posee la facultad de percibir el ritmo al hacer resonar el movimiento que yace en su interior. Este movimiento no es un detalle menor para la hermenéutica porque "cuando leemos textos literarios, constantemente nos vemos remitidos a las relaciones de sentido y de sonido" (p.344), de donde se desprende que "no sólo se lee el sentido, también se oye" (Gadamer, 1998, p.74).

¿Cómo se accede a éste oído interno? ¿existe alguna relación entre el ver y el leer el texto escrito? Gadamer señala que sólo se puede llegar al oído interno a y través de la palabra, el discurso poético, por ejemplo, posee la capacidad de conmovernos haciendo que entre en nosotros un conjunto de imágenes a la usanza de una intuición. Por ello, para Gadamer leer no consiste en yuxtaponer palabras, sino que constituye "una manera silenciosa de dejarse decir nuevamente algo" (Gadamer, 1998, p. 76). Aunque la yuxtaposición de palabras, una tras otra, en la hermenéutica filosófica de Gadamer significa deletrear, en la hermenéutica teológica de la Edad Media posee una relación directa con el otro, el otro eterno, Dios, en el sentido de la palabra reveladora y de la función que cumple el oído interno en la apropiación mental de la palabra divina.

En *Confesiones* (XI, 7-10), por ejemplo, San Agustín refiriéndose a la voz que desde la nube dice: "este es mi hijo amado" señala el principio y el fin del "hablante eterno": "Sonaron las sílabas y pasaron: la segunda tras la primera, la tercera tras la segunda y desde allí en orden hasta que llegó la última tras las anteriores y el silencio tras la última" (San Agustín, 2010, p.552). La fuerza de la palabra divina rebasa por completo el deletrear y se convierte en el principio y el fin. La palabra proviene de Dios, ese es su principio y también

su final, después de que hable el Padre Creador hable solo viene el silencio. La criatura humana debe obedecer lo dicho por Dios,

Afirmar que la palabra proviene de Dios es aceptar la exterioridad de la misma. Tal exterioridad constituye uno de los principios más importantes de la hermenéutica teológica en tanto que la palabra divina se vuelve sonido y "permite que el problema del lenguaje entre de lleno en la interioridad del pensamiento" (Gadamer, 2003, p.504). Existe en la experiencia hermenéutica medieval la palabra externa y la palabra interna. Ésta es reproducida interiormente en la mente de la criatura humana y es reflejo de la palabra eterna en tanto aquella es revelada a través de la exterioridad de Dios y constituye la verdadera palabra. La palabra interior manifiesta la finitud humana y es la manera como la Patrística asumió el habla del alma consigo mismo, es decir, otra manera de entender el *λόγος* griego. En el *Sofista* Platón refiriéndose al pensamiento como una conversación interior del alma consigo mismo hace ver la finitud del entendimiento humano.

La relación de la palabra exterior, en tanto divina y verdadera, posee una estrecha relación con el oído exterior y el oído interior propios de la experiencia hermenéutica. San Agustín, a propósito de la palabra eterna, dice: "Y estas palabras tuyas producidas en el tiempo las transmitió el oído exterior a la mente sabia, cuyo oído interior ha sido colocado junto a la palabra eterna" (2010, p.552). ¿El oído exterior y la mente sabia son el oído exterior y la mente de Dios, respectivamente? ¿Dios también posee oído interno? ¿la mente sabia es el alma que escucha a través del oído interno para hablar consigo misma?

La referencia al oído interno que realiza San Agustín no sólo demuestra la importancia de éste para la Patrística, sino que es la evidencia que la noción de oído interno no es exclusividad de la hermenéutica filosófica:

> Nos llamas, por tanto, a entender tu palabra, *Dios en la morada de Dios*, Tú; Palabra que está siendo dicha sempiternamente y con la que están siendo dichas sempiternamente todas las cosas. […] Allí oigo tu voz, Señor, que me dice que nos habla aquel que nos enseña; que, en cambio, quien no nos enseña, no nos habla. ¿Quién nos habla entonces, sino la verdad estable? (San Agustín, 2010, p.553-554).

La hermenéutica teológica comparte con la hermenéutica filosófica el entender como principio de la palabra que necesita ser comprendida. San Agustín reconoce dos tipos de palabras: una, la divina y eterna, que nos habla y nos enseña, otra que no nos habla ni nos enseña ¿la palabra que no nos enseña es la palabra humana? Entender la verdad sempiterna es comprender la palabra exterior, ésta sigue permaneciendo en Dios, pero la criatura humana la hace suya al entender lo que la divinidad eterna quiere enseñar. La palabra en la hermenéutica teológica, aunque constituye un desprendimiento del habla de Dios sigue perteneciendo a él, pero también nos pertenece a nosotros. Entre tanto, en la hermenéutica filosófica la palabra que decimos deja de pertenecernos a nosotros para pertenecerle a los otros. Esta es pues una diferencia entre estas dos experiencias interpretativas.

Conclusiones

***

Más allá del Ser se encuentran el *hay* y la *Novedad creadora*. Estos no-lugares, no-griegos, pre-ontológicos, suerte de "estallido" para Levinas y significancia del "desde dónde" para Dussel, provocan con una fuerza desmedida y descomunal la *Sensibilidad intencional alterativa*. ¿Cuál es la significancia de la significación "estallido" al que se refiere Emmanuel Levinas? ¿por qué América Latina, en tanto Otro, constituye el "desde dónde" surge lo nuevo y radical para Enrique Dussel?

El "estallido" es una ruptura con el Ser. Anuncia con todas las voces que nos hablan al oído que el enclaustramiento en sí mismo al que condenó Parménides al fundamento de la filosofía griega, se enfrenta a su irrevocable salida y terminará, finalmente, liberándolo de la vergüenza que lo ata a su propia esencia. La ética, levinasiana y dusseliana, extraordinaria relación del Infinito con el hombre, es anterior al Ser. En ello consiste la aventura filosófica de ir *más allá* del Ser, por lo tanto, aunque la forma transitiva del verbo "salir" no indica, necesariamente, liberar al Ser de su encadenamiento a sí mismo, lo cierto es que en la apuesta de Levinas, desde los primeros años de la *Evasión*, la "salida" sí anuncia la liberación de sus cadenas. La liberación, es para Levinas, entonces, liberar al ser de la pesada carga que lo amarra a su propia esencia.

Cuando Levinas logra la liberación del Ser inaugura la subjetividad ética, que aquí hemos presentado como *Sensibilidad intencional alterativa*, distinta, en todo caso, de la subjetividad ontológica clásica. En ésta se manifiesta el dominio violento del Ser sobre el ente, mientras que en aquella, el Ser se desprende de una manera desinteresada de su propio Yo para "darse" al Otro. Desinterés y dar son dos significaciones que explican la responsabilidad desigual y asimétrica que hace que el Otro nos mande. La esencia, en consecuencia, de la responsabilidad ética constituye

la esencia que nos hace rehenes de la Otra persona. Es decir, ir *más allá* indica para Levinas un "darse" al Otro sin haber recibido la orden de hacerlo, abriendo así "la brecha de lo subjetivo, del psiquismo humano, en su original vigilancia o deshechizamiento, es el ser que se deshace de su condición de ser: el des-inter-és" (Levinas, 1991, p. 95).

La condición ontológica expresada a través de la sentencia el "ser es" se quiebra en beneficio de la incondición humana del desinterés. Es desde ésta incondición ética y desinteresada donde la responsabilidad rehén se anima para hacernos responsables asimétricos del Otro. Es aquí, en esta "incondición", donde el anónimo susurro del *hay* se valoriza haciendo de la *subjetividad intencional alterativa* una pasividad pasiva que nos expone sin ninguna coraza a merced del Otro y donde su rostro nos ordena. La incondición subjetiva, intencional y alterativa va *más allá*, es realmente muy extraña porque la esencia de la incondición no es un "para sí" sino un "para el Otro". Pero es en ésta extrañeza ética, la que Levinas presenta como "estallido", donde surge la "humanidad del hombre".

"Para el Otro" es la significación más representativa de la *subjetividad intencional alterativa,* pues en ella surge no sólo la *subjetividad ética*, sino que también nos vienen la "humanidad del hombre", la responsabilidad rehén, la liberación del Yo, la imposibilidad de matar al Otro, etc. Ir *Más allá* del Ser también señala que el lenguaje ontológico con el que se ha escrito la filosofía griega, tampoco tiene ninguna posibilidad. Esto siempre que se acepte la idea de que todo intento de escribir una filosofía que no sea griega, debe prescindir del tono escritural que nos propone la ontología y adentrarse a otra gramática anterior a toda forma de lenguaje. Una escritura palimpsesta que sólo es posible antes del Ser y *más allá* de su horizonte. La nueva gramática pre-ontológica, es la gramática de las *significaciones*. A través de ella, hemos construido, en este trabajo, la relación ética y dialógica entre Levinas y Dussel.

Pero la filosofía es griega. Se dice y se piensa en griego. Por lo tanto, escribir y pensar a través de las *significaciones* es ya una herejía filosófica. Entonces, los sistemas de Levinas y de Dussel no pueden ser "amor a la sabiduría" porque todo aquello que anuncia la sabiduría forma parte del horizonte del Ser. Salir del Ser indica que las apuestas de nuestros dos pensadores constituyen una nueva era, un nuevo tiempo donde la filosofía, antes de mostrarnos su amor por la sabiduría, nos indica con anterioridad el origen de una nueva filosofía que bien podemos llamar: "filosofía del amor". La "Filosofía del amor" por el Otro, es, acaso, la mayor conquista de la *subjetividad intencional alterativa*, a esta conclusión llegamos luego de estudiar las *significaciones* a-Dios, fi-leo, a-gape, hospitalidad, etc., *significaciones* que nos recuerdan que antes de amar a la sabiduría como creían los griegos, primero se debe amar al Otro, es decir, a la "Otra persona".

Decir que la filosofía es griega no es un hecho menor. Dussel (1980), lo sabe. Por ello, busca un origen radical, situado *más allá* del fundamento. *Más allá* del fundamento se encuentra la "novedad" arqueológica de un origen radical que piensa la filosofía en diálogo con otras filosofías para sacar de esta relación dialógica lo positivo, profundo y útil que fructifique en el nuevo origen de un nuevo pensar. Este nuevo origen es la *Novedad creadora*, origen extraordinario que se anuncia como no-lugar, pero en realidad es otro-lugar "desde dónde" el no-Ser y la Nada no tienen ninguna referencia con el Ser griego. El no-Ser y la Nada que susurran desde la *Novedad creadora* no son ontológicos, por ello, el origen de esta nueva filosofía es "bárbaro", porque su "desde dónde" constituye un no-ser des-ontologizado. Así, cada vez que Dussel se refiere a América Latina como el no-Ser lo hace pensando en un nuevo pensar situado antes y *más allá* del Ser de Parménides.

Desde esta dimensión tiene sentido el sin-sentido que Nuestra América Latina "está como suspendida sobre el misterio, el mito" (Dussel, 1980, p.22). Lo nuevo proviene de lo

misteriosamente incomprendido. El misterio no es equiparable con el Ser, cuya característica es la comprensión, por el contrario, la noche oscura, acaso mágica, que recrea la *Novedad creadora*, anuncia que sólo a través de la revelación se nos presenta el misterio y, no por ello, dejará de ser incomprensible. América Latina es el "Desde-dónde" surge el nuevo pensar, es decir, la *Filosofía de la liberación*. Origen radical que Dussel no tarda en aproximar a aquello que los Mayas llamaron Quiché.

En la noche oscura y anónima que engendra La *Novedad creadora* el sin-sentido y la incomprensión no es ninguna debilidad sino, más bien, todo lo contrario. La salida del Ser que nos propone Dussel es "arqueológica", se sale de la ontología griega, no por ontológica ni por griega, sino porque la transitividad del verbo salir indica un antes de éstas. En la anterioridad anterior al Ser se escucha la voz interpelante del bárbaro, del no-Ser que ha convivido en el misterio del mito fundacional. Sólo así se entiende lo que contara Antonio Pigaffeta, aquel navegante florentino que viajó con Magallanes alrededor del mundo, luego de su paso por nuestra América meridional:

> Contó que había visto cerdos con el ombligo en el lomo, y unos pájaros sin patas cuyas hembras empollaban en las espaldas del macho, y otros como alcatraces sin lengua cuyos picos parecían una cuchara. Contó que había visto un engendro animal con cabeza y orejas de mula, cuerpo de camello, patas de ciervo y relincho de caballo. Contó que al primer nativo que encontraron en la Patagonia le pusieron enfrente un espejo, y que aquel gigante enardecido perdió el uso de la razón por el pavor de su propia imagen (García, 1992, p.1).

"Desde dónde", desde América Latina, tierra de mitos y fantasías, *más allá* del Ser, Enrique Dussel propone una relación ética cuya coordenada básica es el diálogo con otras filosofías que también están interesadas en desentrañar la verdad humana. La *Novedad creadora* significación originaria de este diálogo

indica que para dialogar con el Otro, sólo es necesario escuchar su voz. La voz del Otro, insiste Dussel, es la "primera palabra". Pigaffeta, no comprende la incomprensibildiad de lo que se le revela misteriosamente ante sus ojos, su siglo sigue condenado a la mismidad del Ser y al encadenamiento de éste a su propia esencia. Sin embargo, en su defensa, hay que decir que no tiene por qué desanudar lo que no comprende. Estas extrañezas que engendran el misterio y la *Novedad creadora* sólo serán posibles siglos después y se situarán *más allá* de la razón de aquel gigante enardecido y de su propia razón. *Más allá* del Ser, coincide Dussel con Levinas, está el Otro, el no-Ser, el bárbaro. Un modo Otro de Ser que nada tiene que ver con el Ser de los griegos.

Años atrás, en su *Método para una filosofía de la liberación*, 1972, Dussel afirma que "el otro, para nosotros, es América latina con respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependiente" (Págs. 181-182). ¿Cómo logra Dussel realizar ésta extrapolación? Todos los que de alguna u otra manera estamos familiarizados con la obra de Levinas reconocemos la distinción entre *Autrui*, término que sólo puede aplicarse a personas y *l'autre*, vocablo que se usa para designar cosas, objetos. Entonces, ¿América Latina es una persona o un conjunto de personas entre las que sobresalen las significaciones pueblo, pobre, oprimido, etc.? O por el contrario es ¿América Latina una cosa, masa continental misteriosa donde habitan todas las cosas producto de la invención fantástica?

América Latina es el "Otro" porque es la *Novedad creadora* y constituye el "desde dónde" surge la "Exterioridad bárbara" del no-Ser sin arreglo al Ser ontológico. A ello se refiere Dussel cuando dice que: "América latina, desde su exterioridad bárbara a los ojos civilizados del centro, lanza su voz pro-vocante y penetra en la historia" (Dussel, 1972, p.204). En tanto Otro, América Latina es como el *Sanderín* que describe Levinas en *Cuatro lecturas talmúdicas*, en el entendido

que es una compleja "asambleas de rostros" negros, indígenas, oprimidos, víctimas, pobres, campesinos, etc., que gritan desde la "Exterioridad bárbara" exigiendo de nosotros un ¡heme aquí!

América Latina también es el Otro para Dussel, porque constituye la novedad que "nace entonces como el hijo de una madre amerindiana y del prepotente padre hispánico" (Dussel, 1972, p. 213). Decir "hijo" indica que la significación de la fecundidad de la mujer, de la casa, desentraña la significancia de lo femenino. Lo femenino, amor sin eros, es la apertura del recibimiento responsable del que toca nuestra puerta en su condición de forajido. La madre amerindia que recibe al extranjero, le brinda su hospitalidad aunque éste la convierta en su rehén y en su esclava. La responsabilidad rehén consiste en volvernos esclavos del Otro. El Otro, nos manda (Levinas, 1991).

Por último, existen en la presente investigación dos significaciones con las que hemos quedado en "deuda". *América Latina y Sinaí*. Ambas son una provocación para aquellos que quieran seguir explorando y reflexionando sobre la *Novedad creadora* y sobre el *hay*. *América Latina* develada, a continuación, desde la univocidad "arqueológica" de Enrique Dussel y *Sinaí,* escrita a través de la relación dialógica entre éste y Emmanuel Levinas anunciando la recurrencia de la analéctica. En *Sinaí* la *Sensibilidad intencional alterativa* encuentra una proximidad que acerca aún más a nuestros dos filósofos.

***

Hablar de Enrique Dussel es hablar de América Latina. Ese vasto lugar, *Novedad creadora*, ubicado de este lado del Mar Océano, situado al sur del río Bravo, en el norte de México, hasta Cabo de Hornos, tierra de reinos y mitos cuyos hitos más emblemáticos acaso si son El Mar Caribe, la imponente cordillera de Los Andes y las aguas serpenteantes y torrenciales del río Amazonas.

Territorio de contrastes y diversidades complejas compuesto de dos palabras con más sentido para aquellos navegantes del Renacimiento que pusieron sus pies en sus playas hace más de cinco siglos que para aquellos que ya lo habitaban. Desde entonces, América Latina, lleva siglos intentando definirse a sí misma: los españoles la llamaron, hispánica; los franceses, latina; los portugueses, ibérica; los criollos, Nuestra América. Humboldt, insular y meridional y los Kunas, en cambio, la llamaron *Abya Yala*, tierra de sangre vital. Sin embargo, ninguno de estos epítetos logra abarcarla en su totalidad pues cada uno de ellos excluye lo que incluye e incluye lo que excluye, es decir, algo de su complejidad.

El pensamiento filosófico de Enrique Dussel, se inscribe en este universo de complejidades al que él mismo llama su "Patria grande". ¿Cuál es la idea de América Latina que tiene Enrique Dussel? Esta es el resultado de una experiencia original que apareció en la mente del joven Dussel en su periplo a bordo de "un barco de la compañía «C»" cuando movido por una beca europea decidió abandonar Buenos Aires por primera vez en 1957. Sesenta años después, en el marco del recibimiento del título de Honoris Causa que le entregó la facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, recordó cómo apareció en él la idea de América Latina:

> Tomé un barco y lo primero que pasó es que llegué a Montevideo. Nunca había estado ahí. De ese lugar no sabía nada. Sabía de París, de Berlín, Atenas, de los Filósofos (Friedrich) Hegel, (Immanuel) Kant, sabía griego, latín, pero no sabía nada de Montevideo. El barco siguió y a los días llegamos a Santos (Brasil). Había negros, yo no había visto ninguno casi en mi vida y para cuando llegamos a Río de Janeiro ya me empezó a entrar una preocupación y rabia: «No conozco América Latina, nada». Entonces me pregunté: «¿Qué significa ser latinoamericano?» (Dussel, 2017).

La cita anterior es muy conocida, el mismo Dussel ha hablado de su experiencia existencial a bordo del barco de la compañía «C» cada vez que se le inquiere, por lo que resulta extraño que quienes se han adentrado en la intimidad de su pensamiento, hayan restado importancia a un hecho de tan significativas revelaciones. El edificio de investigaciones sobre su trabajo, distribuido en tesis de grados, en todos los niveles de formación, tan copioso como su obra, es un universo que versa entre otras, sobre sus categorías nucleares: descolonización epistemológica y alteridad, ética y política, Filosofía de la liberación y Teología de la Liberación; modernidad y Transmodernidad, eurocentrismo y helenocentrismo, Erótica y Pedagógica, Analéctica y praxis, oprimidos y colonialidad, bibliografía y cronología, etc., todas ellas inscritas sobre un "lienzo" llamado América Latina. Pocas, acaso ninguna de las investigaciones sobre el pensamiento dusseliano, han abordado el lenguaje pre-ontológico que hemos intentado "traer a la luz" en la investigación que felizmente hoy terminamos ¿por qué tal abandono?

Dussel afirma: "Buenos Aires, Montevideo, Santos, Recife... todo un descubrimiento instantáneo y sorprendente de América Latina. El Brasil afroamericano, ¡una novedad absoluta!" (1998, p.16). Aunque sea un hecho revelador su toma de conciencia por la "Patria grande" no existe un trabajo a nivel de doctorado que dé cuenta de su "descubrimiento del mundo periférico", por lo menos no como núcleo de desarrollo teórico especifico.

Ahora bien, la vastedad de su obra es como un tejido que él ha elaborado con paciencia de artesano, puntada a puntada, en el que salta a la vista la idea de América Latina. Esta es una noción que tiene más de sesenta años y aunque se ha investigado el tejido teórico de Dussel, no se ha hecho lo mismo, con la misma intensidad, con el telar con el que lo ha construido. Por consiguiente, también es válido preguntar sobre la afirmación que hiciera al final de su *Método para una filosofía de la liberación*, 1972 ¿por qué América Latina es el Otro?

La pregunta por la idea de América Latina se parece al título de otra obra, la de Walter Mignolo, aunque la pretensión investigativa sea diferente, no deja de conducir al prejuicio de usurpación, este puede superarse con la clara distinción en lo que se desea saber y desde la claridad del sitio de enunciación desde donde se ha construido la pregunta. Entonces, ¿Qué tenemos que decir sobre América Latina como el Otro-oprimido, en tanto *Novedad creadora,* que yace en la obra del filósofo latinoamericano vivo más influyente de las últimas décadas? Se trata, para futuras investigaciones, de hacer catarsis, asepsia, *deconstruir* su obra, para reflexionar acerca de lo que aún no se ha dicho sobre América Latina por parte de quienes han de venir a consolidar esta tarea, eso en el caso que alguien desee ver en este pedazo de mundo al Otro como Exterioridad. Este interés, es en todo caso, un trabajo intelectual que bien puede decirse de la siguiente manera: "Se aprende filosofía entrando a la obra del filósofo".

Nunca se ha dicho todo sobre la obra de Enrique Dussel, tampoco se ha dicho todo acerca de la pregunta por la idea de América Latina que este tiene así como tampoco se ha dicho todo sobre la *Novedad creadora* y su relación con el *hay* de Emmanuel Levinas. Este abrir y re-abrir el pensamiento de Dussel obliga a dar razón sobre él mismo, en tal caso, lo que se diga de su obra debe ser algo original, obliga también a dar razones originales sobre su otras significaciones que nuestros ojos trasnochados no vieron o tal vez no quisieron ver. Preguntarse por América Latina como lo Otro, es decir, por el conjunto de rostros y palabras que este enunciado encierra, significa abrir la puerta a la comprensión acerca de las razones que tuvo Dussel para escribir lo que ha escrito. Hay necesidad, entonces, de decir algo nuevo sobre América Latina, en tanto *Novedad creadora*, en tanto Otro.

La filosofía de Dussel, es otra noción distinta a la que narraron los hombres que venían en esas "naves inventoras de regiones" y esta intención, es por sí sola, razón suficiente para alguien

que es consciente del lugar donde nació y de las necesidades que enfrentan quienes viven en él. Pensar la realidad desde los pies descalzos que hunden sus dedos en la arena de las playas de *Abya Yala* es una tarea enorme, una "experiencia originaria", revelación de la conciencia inquieta de Dussel que apareció una noche fresca en una barraca hecha para árabes trabajadores que construían sus casas en Nazareth. Aquella frescura de la noche originaria el joven argentino le contaba a su amigo Paul Gauthier, la fascinación que sentía por las épicas hazañas del conquistador Pizarro sobre el imperio Inca: "Gauthier mirándome a los ojos me preguntó: ¿Quiénes eran en aquella ocasión los pobres, Pizarro o los indios? Aquella noche, con una vela por toda iluminación, Dussel escribió a su amigo historiador mendocino Esteban Fontana: "«¡Algún día deberemos escribir la Historia de América Latina del otro lado, desde abajo, desde los oprimidos, desde los pobres!»" (Dussel, 1998, p.17).

Sin embargo, la autoconciencia para Dussel de ser un ente histórico es algo más que la conciencia de ser un ente temporal (Dussel, 1969). Esto significa tener conciencia de no existir en un presente cerrado, sino abierto a un pasado fundante y un futuro que le llama; aquella, en cambio, posee algo más: "es el hecho de una conciencia que descubre en ese pasado ciertos hechos históricos (concretos, singulares, acontecimientos individuales) que son la fuente de significación de la existencia actual, y no sólo de significación, sino fuente de la misma existencia" (Dussel, 1969, p52). La filosofía de Dussel piensa la realidad, la realidad de América Latina, pues sabe que esta [la filosofía] "ha surgido desde la periferia, como necesidad de pensarse a sí misma ante el centro y ante la exterioridad total (Dussel, 1980, p.13). ¿Cómo pensar la realidad desde la periferia? América Latina es la periferia. De allí la importancia de comprender la idea que tiene Dussel de esta periferia.

La filosofía "patrimonio exclusivo del Mediterráneo, desde los griegos, y en la edad moderna sólo europea" (Dussel, 1980, p.9), ha sido la filosofía del ser. Desde aquel enunciado de Parménides: "El ser es, el no-ser no es" hasta nuestros días fue ontológica. El ser para la tradición filosófica occidental es la luz del mundo, del centro, aunque no se vea. "pero el ser es lo griego, la luz propia de la cultura griega. El ser llega hasta las fronteras de la helenicidad. *Más allá, más allá* del horizonte, está el no-ser, el bárbaro, Europa y Asia (Dussel, 1980, p.15). América Latina también es el lugar del no-ser, es la periferia, un lugar geográfico-cultural que se ha venido preguntando por su origen desde su incorporación a occidente, ocurrida aquel *frabulloso* 12 de octubre. Aunque este inquirirse esté plagado de ambigüedades y contradicciones "que han dado lugar a la pregunta filosófica por lo autóctono, lo auténtico y lo conforme a las raíces (Castro-Gómez, 1991, p.154). La pregunta por América Latina ha conducido a la pregunta por su originalidad: ¿Originalidad frente a qué? se interrogaba Leopoldo Zea: "La preocupación por la originalidad de la cultura en América es así una preocupación que tiene su origen en un afán de reconocimiento" (Zea, 1970, p.13) y quien puede otorgarle ese reconocimiento es la cultura occidental. Dussel, es más radical que Zea para pensarse a sí mismo, incluso para encontrar el *foco* de origen de América Latina hay que hacerlo desde su condición de no-ser. ¡La filosofía europea no es universal!, afirma con un grito herido que se escucha en toda Latinoamérica. Dos de los grandes descubrimientos de Dussel consisten, precisamente, en ver a Latinoamérica, como lugar del no-ser, en consecuencia, él es un filósofo del no-ser y agruparla alrededor de la significación Otro de Emmanuel Levinas.

***

Así como *América Latina* es una *significación* que aparece sólo en Dussel, *Sinaí*, se constituye, en cambio, en una *significación* que está presente en el sistema filosófico de éste como

también en el pensamiento de Levinas. *Sinaí* se resiste a la intencionalidad de la conciencia de Husserl, se sitúa en la anterioridad del lugar no-lugar de la *Sensibilidad intencional alterativa* donde tiene sentido el sin-sentido. Allí, en la montaña, "el mundo existe para que el orden ético tenga oportunidad de cumplirse" (Levinas, 1996, p. 74). Es el orden ético esa extraordinaria relación levinasiana entre el Infinito y el hombre donde se decide el Ser y el no-Ser de los israelitas.

Sinaí es el *más allá*, acaso un lugar *sin-**aí,*** **sin lugar,** anterior a la donación de la Ley, como lo sugiere Derrida (1998), incluso, anterior a el *hay* y a la *Novedad creadora*. *Sinaí* es anterior a todo lo anterior. Dice Derrida que "el nombre (del) *Sinaí* no puede dejar de significar, ciertamente, el lugar de la Torá dada" (Derrida, 1988, p. 88). No es para menos. En el *Sinaí*, dice Levinas, los israelitas que han salido de Egipto van a recibir la Torá: "La libertad negativa de libertos se va a transformar en libertad de la Ley grabada en la piedra, en libertad de responsabilidades" (Levinas, 1996, págs.67-68). Ya hemos visto a lo largo de las páginas de éste trabajo como la responsabilidad es la estructura fundamental de la *subjetividad ética* que propone Levinas. Es allí donde se anuda la responsabilidad para con el Otro y donde la *Sensibilidad intencional alterativa* se convierte en exposición y sustitución.

Existe para la historia del pueblo judío un acontecimiento muy importante: La donación de la Torá, "la Ley grabada en la piedra, en la libertad de responsabilidades". La donación de la Ley se expresa a través de las sentencias "La Torá o la muerte", "la verdad o la muerte". Lejos de entender la verdad como αλήθεια, los israelitas encuentran en la Torá, además de los fundamentos de la verdad hebrea, una nueva manera de comprender la libertad. La Torá no les llega como una opción que puedan elegir sino como una imposición, pues "aquello que debe ser recibido para que sea posible la libre opción, no puede haber sido elegido más que después" (Levinas, 1996, p.68). ¿Cómo es que una donación empieza con una imposición?

La sentencia "La Torá o la muerte" hace pensar que la razón judía en su adhesión a la Ley es la violencia. La Torá es, en este sentido, algo previo a toda deliberación libre y anterior a toda imposición violenta que revive algunas de las teorías del conocimiento occidental. También, señala Levinas, que sin la Torá el judaísmo no tendría más que desolación lo cual explicaría que su elección ha sido una decisión libre.

Aunque la coacción al recibir la Ley como donación *so pena* de la violencia podría eximir al judío de la responsabilidad en caso que la infrinja, lo cierto es que la experiencia hebrea encuentra la libertad en la no-libertad, en el entendido que la Ley se cumple antes de asumirla, La práctica, indica Levinas, es anterior a la adhesión, lo que no constituye ninguna forma de esclavitud, sino que es un "más allá de la libertad".

Existe para Levinas una segunda aproximación a la aceptación de la Torá como donación cual es la de creer que en la Ley se halla la esencia de lo real. Dios como Creador de todo también le da sentido a la realidad. Sobre este hecho, dice Levinas (1996): "El acto por el que los israelitas aceptan la Torá es el acto que da sentido a la realidad. Rechazar la Torá es devolver el ser a la nada" (p.78). La tercera consideración para entender el acontecimiento de aceptar la Torá antes de conocerla, se encuentra en la afirmación que aparece en el *Tratado del Sabbat* en *Cuatro lecciones talmúdicas*: "cuando los israelitas empezaron a hacer antes de oír". Hacer se sitúa antes que el oír. Aunque los talmudistas se han complacido, recuerda Levinas, con invertir el orden de esta sentencia convirtieron el oír en: "entender, comprender", colocando al hacer, en "el hacer antes de oír". Aquí se halla una adhesión incondicional al bien, lo cual representa "un conocer sin examinar, de situarse fuera de la violencia sin que tal cosa ocurra gracias al privilegio de la libre elección" (Levinas, 1996, p.78).

La Torá, puntualiza Levinas, se recibe sin anunciarse ni en su idea ni en su ensayo, es un proyecto de aproximación que recoge lo verdadero. ¿Qué es lo verdadero en la Torá? Lo verdadero

que ofrece la Torá es el bien "cuya urgencia no es un límite impuesto a la libertad, sino que da testimonio, más que de la libertad, más que del sujeto aislado al que la libertad constituye, de una responsabilidad irrecusable" (Levinas, 1996, p.82). La responsabilidad irrecusable implica que el israelita no puede renunciar al bien porque es el compromiso que se ha tomado al aceptar la Torá. "Hacer antes de oír" no constituye ninguna ignorancia, sino que "se trata de una lucidez sin tanteos, no precedida de un saber-hipótesis, de una idea, de un saber ensayo. Pero un saber así es aquel cuyo mensajero es, a la vez, el propio mensaje" (Levinas, 1996, p85).

¿Cuál es la relación de la Torá con la libertad surgida en la no-libertad entendida como un *más allá* de la libertad, la *epifanía y la revelación*? Dejemos que sea el mismo Levinas quien nos lo diga:

La relación directa con lo verdadero excluyendo el examen previo de su tenor, de su idea ──o sea la acogida de la Revelación──no puede ser sino la relación con una persona, con otro. La Torá está dada en la luz de un rostro. La epifanía del otro es *ipso facto* mi responsabilidad para con él. La visión del otro es ya de entrada una obligación para con él. La óptica directa ──sin mediación de idea alguna── no puede cumplirse sino como ética. El conocimiento integral o Revelación (recepción de la Torá) es comportamiento ético (1996, p.84).

La relación ética con el otro se refiere, en primera instancia, a una relación con el Absolutamente Otro, el Eterno, el *Tercer incluido*, el Infinito, con la Primera Palabra. Por ello, la voz que escucha Moisés en el *Sinaí* expresa toda su pureza. No es que el Otro, distinto del Infinito sea otro Infinito, sino que la responsabilidad del Yo, situada como salida del ser, es la misma que debo asumir para con él, para con la otra persona, es, como afirma Levinas, una "responsabilidad por la criatura", en la que "ser yo es ser responsable más allá de lo cometido por uno mismo" (Levinas, 1996, p.87).

Oír la voz del que habla significa aceptar la obligación para con el que nos habla, ello está *más allá* de la inteligibilidad platónica que empieza en "la certeza de sí", en "la coincidencia consigo mismo". La nueva inteligibilidad que nos ofrece la libertad surgida de la no-libertad, situada *más allá* de la libertad, es totalmente distintita. Para Levinas (1996), esta inteligibilidad nueva "es una fidelidad a lo verdadero, incorruptible y previo a toda humana aventura" (p.85). La relación con el Absolutamente Otro es la manifestación de la anterioridad, también absoluta, del rostro del otro, de allí deviene, como cree Levinas, la santidad del Otro, la santidad de la persona "que es más santa que una tierra, incluso cuando la tierra es Tierra Santa" (citado por Derrida, J. 1998, p.14). La santidad del Otro es la manifestación de su propio misterio. Misterio que sólo se puede entender desde la *significación Sin-aí*.

La *significación Sinaí* aparece en la obra de Dussel. Resultado, en buena medida, de su "experiencia vital" en Israel. También constituye la salida del Ser y es el lugar no-lugar, *más allá* de la ontología. "Yahveh hablaba con Moisés cara-a-cara como el hombre q habla con un íntimo", dice Dussel (1973a, p.121), recreando el Éxodo. Hablar de Éxodo indica una clara alusión al *Sinaí*. Este es, realmente el "desde dónde" la experiencia originaria del rostro emerge con una fuerza descomunal y es el surgimiento del orden ético, relación entre Dios y Moisés, es decir, entre el Infinito y el hombre. Decir: "Yahveh "hablaba" con Moisés "cara-a-cara"" indica que este diálogo es la significancia del Otro como "primera palabra". Entonces, en el *Sinaí* el encuentro con el Otro es lenguaje, es discursivo. Siendo la "Primera palabra", en el *Sinaí* surge la obligación de escuchar. El rostro habla, lo que anuncia al hacerlo es el principio "No matarás".

Moisés recibe la Ley en el *Sinaí* luego de escuchar la voz que le hablaba indicándole la necesidad de liberar a los israelitas de la esclavitud. Dussel, encuentra en esta escucha el origen de su *Filosofía de la liberación*, porque es una escucha analéctica, voz interpelante que se hace

escuchar antes de solicitar ser escuchada. El rostro que nos habla sigue envuelto en el misterio porque la luz ontológica del Ser no alcanza a develarlo. "¡Moisés! ¡Moisés!, es simplemente el Otro que se presenta para exigir justicia. El Otro, todo Otro es "santo", sagrado" (Dussel, 1973b, p. 38). La justicia de la que nos habla Dussel es la exigencia del Otro que nos obliga irrecusablemente a ser escuchado.

La santidad del Otro, así como la noción de liberación "se originan en la tradición judeo-cristiana" (Dussel, 1973b, p. 58). Este no es un hecho menor, pues en la experiencia hebrea, encuentra las voces "paním el-paním" cuya traducción es "rostro", "cara a cara", muy presentes en su obra (Dussel, 1973a, p-120; 1975, p.23; 1979, p.86).

Es en el cara-a-cara donde se manifiesta el misterio del Otro y se revela como Otro, aquí la primera significación, el primer inteligible, se hace incomprensible, se vuelve epifanía. En la *Novedad creadora* se revela el rostro del Otro, pero también es el límite, suerte de umbral, donde lo ontológico desaparece y surge lo trans-ontológico. La luz ontológica, visión del ser, de lo Mismo, no comprende el universo de lo revelado porque la revelación llega hasta donde llega lo visto. "El Otro como otro, en cuanto tal y, por último, incomprensible y exterior a mi mundo si se presenta por su rostro" (Dussel, 1973a, p.122) y agrega: "el ver termina estrictamente en el horizonte; es justamente donde mi vista termina donde comienza el misterio del Otro como otro" (Dussel, 1973, p.24). El rostro del Otro no es sólo el fin de la luz ontológica y el fin, acaso el inicio, de la filosofía occidental, también es apertura, constituye lo que Dussel denomina "Totalidad abierta" o también "Exterioridad".

La Exterioridad es la revelación misma, es la manifestación donde el Otro es más Otro y donde la mismidad descubre la finitud de su retorno, revelación que sólo es posible a través de la *significación Sinaí*. La revelación del Otro, recuerda Dussel (1973a), "se presenta en mi mundo

como creación de lo imposible a partir de mi mismidad" (p.127), es la manifestación de lo revelado de cuya relación surge la ética de la Alteridad. De esta manera, estar frente al cara-a-cara nos introducimos al reconocimiento del Otro como otro (Dussel, 1979). Decir que el Otro es una revelación significa señalar la renuncia a la fenomenología porque lo que aparece, se oculta y des-oculta es la αλήθεια. El Otro, en cambio, "es una epifanía, en el sentido que es a través de su rostro que irrumpe lo exterior a su manifestación; es una revelación, y revelar es poner de manifiesto el misterio de su libertad" (Dussel, 1979, p.89). La epifanía del Otro, incluso, va *más allá* de la sola renuncia fenomenológica, es el anuncio del fin del *alter ego*.

La revelación que Moisés recibe en el *Sinaí* no es la "llama", indica Dusssel (1975). Esta constituye lo visto, metáfora de la finitud del ser. Sólo cuando Moisés escucha la voz del Absolutamente Otro que lo llama y lo interpela, se manifiesta el rostro que habla. Este es el momento de la epifanía. La voz, la primera palabra, irrumpe como lo oído, no como lo visto, porque "la apertura al Otro como otro es la posibilidad de escuchar su voz" (Dussel, 1975, p.26). En el *Sinaí* no se ve, sino que se escucha la voz, la primera palabra del Otro.

Así, la Ley Mosaica no sólo es la expresión de la Alianza entre el modo de ser judío y el Infinito, también es la manifestación del amor alterativo, *ágape*, entre el sujeto hipostasiado y el Absolutamente Otro que anuncia el orden ético haciéndonos, a través del bien irrecusable, rehenes de los demás. ¿Acaso no es también una epifanía recibir la significación del rostro que se nos revela en el *hay* y en la *Novedad creadora* la posibilidad de la imposibilidad que tiene el *ser* para salir de sí e ir *más allá*, hacia otro modo que ser o ser de otro modo? ¿*Sinaí* es, entonces, el origen radical del *hay* y de la *Novedad creadora?*

En últimas, *América Latina* y *Sinaí* quedarán aquí siendo sólo un esbozo para que aquellos que se dejen arrastrar, en el futuro, por la tentación de la sabiduría. Tentación qué, por demás, la intuición filosófica querrá llevar *más allá* de los límites de la des-mundanización de la conciencia,

transitar hacia los terrenos, casi vírgenes, de la *Filosofía del amor*, hasta llegar a los senderos de la *Sensibilidad intencional alterativa*. Justo allí donde ver y oír ya no tienen ninguna posibilidad y dónde la inmensa energía creadora de Nuestra América que "durante siglos hemos despilfarrado en la depredación y la violencia, nos abra al fin la segunda oportunidad sobre la tierra que no tuvo la estirpe desgraciada del coronel Aureliano Buendía" (García, 1994, p. 6).

Referencias:

Obras de Enrique Dussel

Dussel. E. (1962). *Pobreza y civilización*. En: https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/1.1962_espa.pdf

Dussel, E. (1969). *El humanismo semita*. CLACSO

Dussel. E. (1970). *Para una destrucción de la historia de la ética*. Editorial ser y tiempo,

Dussel. E. (1971a). *Metafísica del sujeto y liberación* [Discurso principal]. II Congreso argentino de filosofía, Córdoba. Argentina.

Dussel, E. (1971b). *Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana*. En: https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/36.1971_espa.pdf

Dussel, E. (1972). *Método para una filosofía de la liberación*. Ediciones Sígueme.

Dussel, E. (1973a). *Para una ética de la liberación latinoamericana I*. Siglo Veintiuno Editores, S.A.

Dussel, E. (1973b). *Para una ética de la liberación latinoamericana* II. Siglo XXI Editores.

Dussel, E., Guillot, D. (1975a). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Enfoques Latinoamericanos Nº 3.

Dussel, E, (1975b). *La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica. Revista de Filosofía Latinoamérica*. Tomo I. Julio-diciembre. Nº 2.

Dussel. E. (1976). *Filosofía y liberación latinoamericana*. *Anuario Estudios latinoamericanos.* Núm. 10, 84-91.

Dussel, E. (1977a). *Filosofía ética latinoamericana III*. Universidad Santo Tomás.

Dussel, E. (1977b). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Editorial Nueva América.

Dussel, E. (1977c). *Filosofía de la liberación*. Editorial Nueva américa. 5ª edición,

Dussel, E. (1979). *Filosofía ética latinoamericana III*. Universidad Santo Tomás.

Dussel, E. (1980a). *Filosofía de la liberación*. Universidad Santo Tomás.

Dussel, E. (1980b). *Filosofía ética latinoamericana IV*. Universidad Santo Tomás.

Dussel, E. (1980c). *Filosofía ética latinoamericana V*. Universidad Santo Tomás.

Dussel, E. (1993). *Hermenéutica y liberación*. Universidad de Guadalajara.

Dussel, E. (1994). *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Editorial Nueva América.

Dussel, D. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Editorial Trotta.

Dussel, E. (1998). *En búsqueda del sentido (Origen y desarrollo de una filosofía de la liberación).* En: *Enrique Dussel: Un proyecto ético y político para América Latina*. Revista Antropos, Nº 180, septiembre-octubre 1998.

Obras de Emmanuel Levinas

Levinas, E. (1974). *Humanismo de otro hombre*. Siglo veintiuno editores, S.A.

Levinas, E. (1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Ediciones Sígueme.

Levinas, E. (1991). *Ética e infinito*. La Balsa de Medusa.

Levinas, E. (1996). *Cuatro lecciones talmúdicas*. Riopiedras Ediciones.

Levinas, E. (1993). *El tiempo y el otro*. Universidad de Barcelona.

Levinas, E. (1998). *La huella del otro*. Editorial Taurus.

Levinas, E. (1999). *De la evasión.* Arena Libros.

Levinas, E. (2000). *De la existencia al existente*. Arena Libros.

Levinas, E. (2001a). *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura*.

Levinas, E. (2001b). *De Dios que viene a la idea*. Caparrós Editores, S.L.

Levinas, E. (2002) *Totalidad e infinito*. Ediciones Sígueme.

Levinas, E. (2004). *La teoría de la intuición fenomenológica*. Ediciones Sígueme. S.A.

Levinas, e. (2005a). *Difícil liberad*. Ediciones Lismod.

Levinas, E. (2005b). *Dios, la muerte y el tiempo*. Ediciones Cátedra Teorema.

Otros autores

Aristóteles (1962). *Del sentido y lo sensible*. Disponible en: http://recursosbiblio.url.edu.gt/publicjlg/Libros_y_mas/2015/10/lib/del_sentido.pdf

Aristóteles (1978). *Acerca del alma*. Editorial Gredos.

Aristóteles (1982). *Tratado de Lógica*: *Órganon*. Editorial Gredos.

Aristóteles (1994). *Metafísica*. Editorial Gredos.

Anónimo (1986). *Popol Vuh*. Fondo de Cultura Económica.

_____. (2007). *Biblia de Jerusalén*. Editorial Desclé de Brouwer, S.A.

Borges, J. (1960). *Poema de los dones*. Disponible en: https://www.um.es/sabio/docs-cmsweb/auladem ayores/borges_-_del_culto_de_los_libros_y_poema_de_los_dones.pdf

Borges, J. (1960). *Borges y yo*. Disponible en: https://www.revistaaltazor.cl/jorge-luis-borges-borges-y-yo-y-poema-conjetural/

Borges, J. (1998). *Límites*. Disponible en: https://www.poeticous.com/borges/limites?locale=es

Castro-Gómez, S. (1991). *Filosofía de la identidad latinoamericana: Exposición y crítica de una problemática*. En: Universitas Philosophica. 17-18, dic. 1991- junio 1992, Bogotá, Colombia: Universidad Javeriana.

Derrrida, J. (1971). *De la gramatología*. Siglo XXI Editores.

Derrida, J. (1989). *Violencia y metafísica*. Disponible en: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/levinas.htm

Derrida, J. (1998). *Adiós a Emmanuel Levinas: Palabras de acogida*. Editorial Trota.

Derrida, J. (2006), *La hospitalidad*. Ediciones de la flor.

De las Casas, B. (2010). *La cláusula del testamento*. Disponible en: https://www.elabogadoencasa.com/clausula-testamento-herencia-heredero/

Ferreiro, A. (2014). *La acusmática: De los oidores, lo oído y la forma del oír*. Disponible en: **https://andreaferreiro.wordpress.com/2014/07/03/la-acusmatica-de-los-oidores-lo-oido-y-la-forma-del-oir/**

Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Editorial Desclée de Brouwer, S.A.

Gadamer, H. (1993). *Verdad y Método I.* Editorial Sígueme.

Gadamer, H. (1994). *Verdad y Método II*. Editorial Sígueme.

Gadamer, H. (1998). *Arte y verdad de la palabra*. Paidós.

Gadamer, H. (1999). *¿Quién soy yo y quién eres tú?* Editorial Herder

Gadamer, H. (2000). *La educación es educarse*. Paidós.

Gadamer, H. (2002). *Acotaciones hermenéuticas*. Ediciones Trotta.

Gaarder, J. (1995). *El Mundo de Sofía*. Grupo Editorial Norma.

García, G. (1992). *La soledad de América Latina*. Disponible en: https://e00-elmundo.uecdn.es/especiales/cultura/gabriel-garcia-marquez/pdf/discurso_gabriel_garcia_marquez.pdf

García, G. (1994). *Por un país al alcance de los niños*. Disponible en: https://diariodepaz.com/2018/10/10/por-un-pais-al-alcance-de-los-ninos/

García, G. (2001). *Cien años de soledad*. Casa Editorial El Tiempo.

Gaos, J. (1940). *Antología filosófica*. Disponible en: https://espanol.free-ebooks.net/ebook/Antologia-Filosofica-La-Filosofia-Griega/html/3

Ginzburg, C. (2008). *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Editorial Gedisa.

Ginzburg, C. (1989). *El paradigma indiciario*. Disponible en: http://intersecciones.psi.uba.ar/index.php?option=com_content&view=article&id=396:el-paradigma-indiciario-y-la-abduccion-de-peirce-diego-moreira&catid=40:abordajes&Itemid=1

Heidegger, M. (1958). *¿Qué es esto – la filosofía?* Editorial Tierra Firme.

Heidegger, M. (1955). *Serenidad*. Disponible en: https://apuntesfilosoficos.cl/textos/Heidegger%20-%20Serenidad.pdf

Heidegger, M. (2005). *Parménides*. Akal, Ediciones.

Heidegger, M. (2010). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (2014). *Heráclito*. El Hilo de Ariadna.

Hernández, J. (1997). *Martín Fierro*. Editorial Panamericana.

Hume, D. (2007). *Investigación sobre el entendimiento humano*. Mestas ediciones.

Jámblico (2003). Vida *pitagórica: Protréptico*. Editorial Gredos.

Jaspers, K. (1998). *Los grandes filósofos*. Editorial Tecnos S.A.

Joyce, J. (2007). *Dublineses*. Ediciones del Sur.

Laercio, D. (1991). *Vidas de los filósofos más ilustres*. Editorial Porrúa, S.A.

Léon, M. (s.f).*Visión de los vencidos*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Lozano, L. (2020). *Transmodernidad: método para un proyecto político decolonial. de Enrique Dussel a Santiago Castrogómez*. Disponible en : https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7651851

Maddoni, M., González, M. (2018). *La función de la filosofía en el surgimiento de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana (1969-1975).* Disponible en: https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/mel/article/view/3653

Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don*. Editorial Buenos Aires.

Mondolfo, R. (1971). *Heráclito: Textos y problemas de su interpretación*. Siglo XXI editores.

Nietzsche, F, (2000). *El ocaso de los ídolos*. Disponible en: http://juango.es/files/El-Ocaso-de-los-Idolos.pdf

Nietzsche, F, (2003). *La filosofía en la época trágica de los griegos*. https://redpaemigra.weebly.com/uploads/4/9/3/9/49391489/nietzsche-la-filosofia-en-la-epoca-tragica-de-los-griegos.pdf

Parménides (s.f.). *Poema del ser*. Disponible en: https://www.nodo50.org/filosofem/IMG/pdf/parmenides-poemadelanaturaleza.pdf

Platón (1981). *Diálogos:* Apología *de Sócrates*. Editorial Gredos.

PLatón (1985a). *Diálogos*. Tomo I. Madrid, España: Editorial Gredo ns.

Platón (1985b). *Diálogos*. Tomo II. Madrid, España: Editorial Gredos.

PLatón (1988a). *Diálogos.* Tomo III. Madrid, España: Editorial Gredos.

PLatón (1998b). *Diálogos*. Tomo IV. Madrid, España: Editorial Gredos.

Putman, H. (2005a). Levinas y el judaísmo. En: Levinas, E. (2005a). *Difícil libertad.* Ediciones Lilmod.

Rabinovich, S. (1987). *Levinas un pensador de la excedencia*. En: Levinas, E. (1987). *La huella del Otro*. Editorial Taurus.

Ranciere, J. (2010). *El maestro ignorante*. Editorial Laertes.

San Agustín (2010). *Confesiones*. Editorial Gredos.

Sartre, J. (s.f.). *La náusea.* Disponible en: file:///C:/Users/Equipo/Downloads/La_Nausea-Sartre_Jean-Paul.pdf

Scannone, J. (2009). *La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual*. Facultad de Teología, Universidad Católica de Argentina.

Shakespeare, W. (2006). *Macbeth*. Disponible en file:///C:/Users/Equipo/Desktop/PHD/MACBETH.pdf

Chcchi, T. (2017). *De la intencionalidad a la herida*. En: Levinas, E. (2017). *La teoría fenomenológica de la intuición*. Ediciones Sígueme.

Tolkien, J. (1991). *El señor de los anillos I: La comunidad del anillo*. Ediciones Minotauro-

Vallejo, I. (2021). *El infinito en un junco*. Penguin Random House.

Wells, H. (2001). *El hombre invisible*. 3ª Edición. Editorial Anaya.

Zea, L. (1970). *América en la historia*. Madrid, España: Ediciones de la Revista de Occidente.

Zubiri, X (1982). *Inteligencia y logos*. Alianza Editorial.