

La crítica al sujeto moral moderno en F. Nietzsche y E. Levinas

una aproximación a la problemática del mal

Autor:
Falcoff, Nicolás David

Tutor:
Bonilla, Alcira B.

2010

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

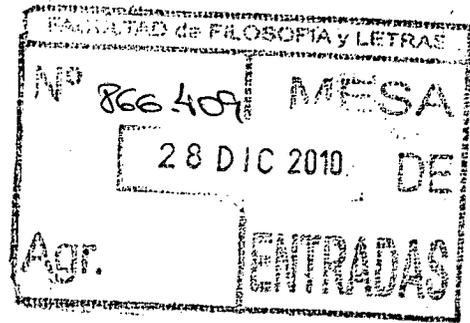
Grado

Tesis

15.4.35

Tesis 15.4.35

**Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía**



TESIS DE LICENCIATURA

Alumno: Nicolás David Falcoff

L.U.: 26.348.924

Directora: Dra. Alcira Beatriz Bonilla

LA CRÍTICA AL SUJETO MORAL MODERNO EN F. NIETZSCHE Y E. LEVINAS: una aproximación a la problemática del mal

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Buenos Aires

28 de diciembre de 2010

Abreviaturas:

Obras de Emmanuel Levinas:

DMQS: De otro modo que ser o más allá de la esencia.

EN: Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro.

HDOH: Humanismo del otro hombre.

TI: Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad.

RR: La ruina de la representación

Obras de Friedrich Nietzsche:

AHZ: Así habló Zaratustra

GM: La genealogía de la Moral

EH: Ecce Hommo

MBM : Mas allá del bien y del mal

AC : El anticristo

HDM: Humano demasiado humano

AU: Aurora

Índice

Abreviaturas	2
Introducción	4
Relevancia de la temática. Estado del Arte	14
<u>Primera sección</u>	
Mal moral y subjetividad	42
1.1 Aproximaciones a la problemática del mal en Nietzsche y Levinas	43
1.2 Crítica de la metafísica moderna.....	51
1.3 El sujeto responsable. El Otro, el prójimo y el amigo	58
1.4 La hospitalidad. El bien como pasividad.....	62
<u>Segunda sección.</u>	
La substitución. Uno-para-el-Otro	70
2.1 Más allá de la esencia.....	71
2.2 Decir y proximidad.....	74
2.3 Lenguaje y violencia.....	77
2.4 Justicia y “para otro”: el nosotros y la importancia del tercero.....	83
2.5 Justicia y bondad.....	89
<u>Tercera sección</u>	
Hacia una moral sin logos	94
3.1 Una ética sin teodicea	95
3.2 El círculo virtuoso de la moral y el eterno retorno.....	104
Conclusiones	112
Referencias bibliográficas	121

INTRODUCCIÓN

En la historia del pensamiento occidental la problemática del mal ha desvelado a filósofos, teólogos y poetas. Pensadores antiguos, medievales, modernos y contemporáneos han arribado una y otra vez a la temática intentando rodearla, explicarla, justificarla y en algunos casos incluso neutralizarla.

La Biblia, como texto sagrado de la tradición judeocristiana, y sus diversas interpretaciones junto con la tradición del pensamiento filosófico occidental gestada en la Grecia antigua han marcado dos líneas que si bien en algunos casos avanzaron en modo paralelo e independiente en ciertos aspectos se han entrecruzado. Demarcar el terreno que permita separar la filosofía de la teología, en el caso específico del problema del mal, no ha sido tarea fácil. Volver a abordar la temática desde el punto de vista filosófico y recorrer las distintas interpretaciones y respuestas que se han arriesgado con el correr de los siglos ante el enigma del mal, implica necesariamente considerar una vez más de qué modo estas dos líneas se articulan.

El mal como concepto moral es escurridizo, no es posible abarcarlo y comprender en forma unívoca y definitiva cuál es su naturaleza, de dónde surge, si puede ser combatido, neutralizado o más bien es necesario aceptarlo como una faceta intrínseca a la naturaleza humana. ¿Cuál es la ética y por consiguiente la moral más adecuada para lidiar con la presencia del mal en el mundo? ¿Qué tipo de subjetividad está implicada en dicha ética y moral? Ante las innumerables masacres, guerras, enfrentamientos y atropellos a los derechos humanos a nivel global se torna necesario volver a abordar los interrogantes y los dilemas que el mal ocasiona independientemente del modo en el que sea concebido.

Desde la antigüedad diversos pensadores han intentado responder estas preguntas y tomar posiciones diversas en torno a la problemática del mal y, por ende, sobre la constitución del sujeto moral. Así como sucede con el concepto de "mal", las categorías "sujeto" y "moral" son también pasibles de ser interpretadas y definidas de múltiples modos. En este trabajo se analizará cómo la aproximación a la problemática del mal es subsidiaria de un modo de concebir la constitución del sujeto moral.

Abordar, comprender o justificar la existencia del mal sin caer en un peligroso relativismo ético o en un absolutismo metafísico es un desafío que pocos sistemas de

pensamiento han podido superar con éxito. Todos los sistemas filosóficos de la historia del pensamiento occidental han tenido que lidiar con esta problemática arriesgando causas, explicaciones y fundamentos teístas, metafísicos, antropológicos o científicos. Ya sea concebido como entidad metafísica, como mera ausencia o deficiencia de bien, como característica intrínseca a la naturaleza humana o como un simple nombre relativo a una época y a una sociedad dada, el mal ha sido un concepto recurrente en filosofía y una problemática que una y otra vez se hace presente y necesaria.

Es innegable que los acontecimientos perpetrados por y contra el hombre como especie que se desarrollaron durante el siglo XX y que se siguen dando en el XXI tornan evidente que la mera razón ha sido insuficiente para contener, controlar y explicar la presencia del mal en el modo de ser y estar en el mundo de los pueblos. La acción moral del hombre ha excedido todo tipo de comprensión racional y la historia de la humanidad ha estado plagada desde sus inicios de masacres, genocidios, guerras y acciones que han sido catalogadas como malvadas. Esto hace que la urgencia de la temática se torne nuevamente relevante y que la historia del modo en el cual se ha abordado la problemática sea revisada desde una óptica actual.

A partir de las dos grandes guerras mundiales y de las distintas masacres y genocidios que se han ido sucediendo en los últimos cien años de historia, cualquier intento de conciliar el horror en el mundo con un plan benevolente divino se torna estéril. Las formas radicales del mal (retomando el término acuñado por Kant) escapan a cualquier teodicea. El mal como concepto puede ser aplicado a hechos concretos, a acciones humanas, pero se reduce a dichas acciones o hechos. El mal es un exceso, inabarcable, incomprensible y a la vez concreto e innegable.

Ya sin Teodicea y sin la razón como fundamento y guía moral de las acciones humanas, parecemos estar a la deriva en el plano ético. La conducta del hombre ya no está regulada por mandatos divinos o religiosos ni tampoco por imperativos categóricos. El mal sin embargo sigue acechando y desvelando. Está presente en múltiples escenarios y contextos de la vida contemporánea globalizada. Se lo puede nombrar, es posible palparlo en cada crimen, en cada guerra, en cada usurpación de un pueblo por sobre otro.

Volver a pensar la constitución de un sujeto moral a partir de la derrota de la teodicea y de la razón moderna como fundamento último de acción es una necesidad urgente. Este trabajo se propone aportar un grano de arena más a la reflexión filosófica

tomando como punto de inflexión la propuesta nietzscheana a partir de la cual es posible leer distintos aspectos de la filosofía de Levinas.

El presente trabajo pretende establecer un diálogo fértil y fecundo entre un autor creyente y de tradición judía como Levinas con un pensador ateo como Nietzsche. Más allá del papel que la divinidad pueda ocupar en ambas propuestas filosóficas, el lugar que el hombre ocupa como sujeto ético es un nexo que permite comprender y resignificar ciertas categorías de Levinas a la luz de algunos puntos nodales del pensamiento de Nietzsche.

La presencia de pensadores como Nietzsche ha sido una clara bisagra y ha marcado un antes y un después a la hora de encarar problemas morales desde el punto de vista filosófico. Nietzsche ha señalado explícitamente el abuso de las categorías morales perpetrado por la humanidad a lo largo de su historia. En nombre de la moral el hombre se propuso teñir con el epíteto de malo o malvado todo aquello que odia y desea extirpar. La genealogía de la moral es más que ilustrativa al llevar a cabo un rastreo de los usos sociales que han tenido los términos “malo” y “malvado”. Dicha genealogía pone en evidencia que toda pretensión de sustentar una moral universal sobre un fundamento o un origen único e inmutable es insostenible. Lo universal en sí oculta una totalización violenta de las particularidades. El pensamiento de Nietzsche es una semilla de la crítica a la totalidad totalizante que luego Levinas desarrolló en *Totalidad e infinito*.

El planteo del pensador alemán sirvió como disparador para nuevas ideas surgidas a la luz de sus concepciones acerca del bien, el mal y el hombre. En esta tesis se sostendrá que un pensamiento ateo como el de Nietzsche puede ser leído a la luz de la ética de Levinas quien, a pesar de ser creyente, hace foco en la responsabilidad indelegable del hombre ante su prójimo. No desplaza dicha responsabilidad ética hacia una divinidad externa o hacia un absoluto que todo lo abarca sino que su pensamiento de la diferencia está sustentado en el sujeto ético.

Levinas ha sabido resignificar y reformular no solamente las categorías de sujeto, ética y moral sino también las de prójimo, infinito y trascendencia. El pensamiento de Levinas es una propuesta metafísica luego de que el edificio de la metafísica, la moral y la subjetividad modernas fue derribado a golpe de martillo, en primera instancia, por pensadores como Nietzsche. Levinas, aunque no de manera explícita, retoma algunas de las implacables críticas nietzscheanas a la modernidad y

toma fuerza para desarrollar su embate contra la ontología moderna, la dialéctica hegeliana e incluso contra ciertas premisas de la fenomenología.

Desde el fin de la teodicea explicitado por Kant y posteriormente a partir de la “muerte de Dios” remarcada por Nietzsche diversos autores han encarado el desafío de poder legitimar una ética sin recurrir a una divinidad o a una fuerza trascendente como garantía. Ese “otro modo” en algunos casos se ha sostenido en la responsabilidad del hombre, en concebir la ética como un rasgo intrínseco e inseparable de la existencia humana. Dicha responsabilidad está dada por un modo relacionarse con el otro, es decir de convivir en sociedad. Sin embargo dicha responsabilidad o preeminencia ética debe estar sustentada sobre pilares que puedan ser universalizables sin ser principios o fundamentos totalitarios o totalizantes. En este punto considero la obra de Levinas como ineludible para pensar la problemática del mal en un contexto contemporáneo. Sus fértiles reflexiones en torno a la relación del Mismo y el Otro con la presencia ineludible del Tercero, la idea de lo Infinito como irreductible a cualquier totalidad totalizante, la concepción del sujeto ético a partir de la substitución y la vulnerabilidad, la noción de proximidad como pasividad y apertura son categorías que van tejiendo un “otro modo” de concebir el sujeto moral.

A pesar de ser un autor profundamente creyente y de explicitar continuamente en su obra los puntos de intersección entre la filosofía y la teología, Levinas dialoga y reformula la tradición filosófica para volver a poner foco en el hombre y su existencia en el mundo. La responsabilidad indelegable es una característica ineludible del sujeto ético y previa a cualquier determinación ontológica. Por ende cada individuo es único en cuanto al lugar que ocupa en relación con el mundo y los otros seres humanos. Su rol primordial está signado por la ética antes de cualquier compromiso o determinación de su voluntad. Ser es “ser para el otro” y este concepto configura ya un “otro modo que ser”.

Levinas reformula incluso el modo de entender la trascendencia y por ende la metafísica. Es profundamente crítico con la tradición moderna y sobre todo con el modo tradicional de entender la ética y de concebir al sujeto. Siendo gran conocedor, intérprete y difusor de las ideas de Husserl y Heidegger, Levinas se distancia de la escuela fenomenológica y de la ontología que resulta de dichas ideas. Así como las ideas de Nietzsche implicaron un quiebre profundo en relación con su tradición, Levinas en pleno siglo veinte marcó una transformación en el modo de pensar y concebir la ética.

El presente trabajo se propone analizar la problemática del mal desde la ética desarrollada por Levinas para ofrecer estrategias que permitan pensar un sujeto ético posible en un contexto contemporáneo despojando la ética de toda ontología moderna o “filosofía de la presencia”. Uno de los objetivos es explicitar a partir de los nexos establecidos una ética sin teodicea que si bien es formulada por Levinas se puede ver enriquecida con ciertos conceptos nietzscheanos. Por eso elegí trabajar sobre la filosofía de Nietzsche para efectuar un contrapunto con Levinas que permita contraponer y a la vez retroalimentar las ideas de ambos pensadores en torno a la ética. De este modo me propongo esbozar una ética posible ya sin teodicea y por supuesto sin la “razón moderna” como guía irrefutable de la acción humana.

La mencionada relevancia y urgencia de la temática en el contexto filosófico contemporáneo se conjuga con la amplia y extensa tradición de pensadores que la han abordado. Antes de volver a pensar en el mal retomando las ideas de Levinas y de Nietzsche considero que es preciso dedicar al estado del arte de la cuestión una sección aparte y preliminar a las ulteriores tres secciones centrales del trabajo.

Por otra parte, a pesar de dedicar una sección independiente a la relevancia de la temática y al estado de la cuestión, ha sido necesario hacer un recorte en el amplio espectro de pensadores relevantes en la historia filosófica de la problemática del mal y el sujeto moral. En consecuencia, he decidido hacer la selección siguiendo los pasos de dos autores contemporáneos que expresamente han trabajado sobre la historia del pensamiento en torno al mal. Tanto R. Bernstein en *El mal radical* como R. Safransky en su ensayo *El mal o el drama de la libertad* proponen distintas retrospectivas filosóficas. En base a sus recorridos filosóficos decidí seleccionar algunas de los hitos a los que ambos se han referido de un modo u otro. Por eso el estado del arte incluye someras menciones a las ideas centrales sobre el mal en autores como Platón, Aristóteles, Agustín, Leibniz, Kant, Hegel, Schelling y Nietzsche. A su vez, con la intención de incluir una visión actual y un modo contemporáneo de abordar la problemática del mal, incluí finalmente una breve referencia al reciente opúsculo escrito por Paul Ricoeur titulado *El mal* (2006). Para el caso de Nietzsche es preciso aclarar que al ser uno de los autores centrales de este trabajo en la sección preliminar dedicada al estado del arte sólo mencionaré algunos aspectos nodales de su pensamiento que luego son desarrollados con mayor detalle en el cuerpo de la tesis y en las conclusiones.

Desde un contexto contemporáneo Levinas intenta establecer una ética sin teodicea, sin prescindir de Dios pero sin perder el foco puesto en el hombre. Desde este

punto de vista considero que las ideas de Levinas pueden ser trabajadas y leídas a la luz de la filosofía de Nietzsche. Las profundas diferencias entre ambos, sobre todo en cuanto al modo de concebir ideas tan conflictivas como las de “dios”, “metafísica” o “sujeto” no impiden sin embargo la posibilidad de efectuar un diálogo filosófico fértil. El punto de partida es compartido y tiene que ver con la profunda crítica a la metafísica y a la subjetividad moderna que ambos efectúan.

En la primera sección de la tesis describo las diversas críticas, rupturas y resignificaciones que tanto Nietzsche como Levinas efectúan en relación con la metafísica y el sujeto moderno. Por otro lado indico las características que es posible asignar al sujeto extra moral en Nietzsche y al sujeto ético en Levinas por fuera de cualquier ontología.

La ética signada por las características del don, el regalo, la gratuidad y el amor al lejano son algunos de los modos que Nietzsche tiene de acercarse a definir la ética del superhombre. Esta moral más allá del bien y del mal es una “extra moralidad” que se aleja de la “moral del rebaño”. Su genealogía no devela más que un abismo “anárquico”. Levinas, por su parte insiste en el carácter “anárquico” de la ética la cual también está despojada de toda teleología. En su crítica a la totalidad, Levinas concibe un infinito sin comienzo ni fin. El sujeto ético de Levinas, signado por la idea de lo infinito, no actúa en base a un precepto fundamental que lo determina, ni por un compromiso adquirido voluntariamente, tampoco se remite a un fin determinado que motoriza su obrar. El sujeto ético se constituye a partir de un no-origen, un no-lugar, un desplazamiento de su propia subjetividad. Dicho movimiento es posible a partir de entender la ética desde un ámbito alejado de toda ontología y de toda intencionalidad. En la donación despojada de toda retribución el sujeto ético de Levinas puede leerse en clave nietzscheana. La primera sección de la tesis está destinada en una primera instancia a introducir el modo en el cual ambos autores han entendido la problemática del mal moral y la han integrado en sus sistemas filosóficos. En una segunda instancia, en esta misma sección, propongo leer categorías levinasianas de “sujeto” y “metafísica” como herederas en muchos aspectos del pensamiento de Nietzsche. A su vez establezco el modo en el cual ciertas figuras recurrentes en ambos pensadores como las del “amigo”, el “prójimo”, el “otro” permiten clarificar su propuesta ética centrada en la responsabilidad indelegable.

La primera sección describe entonces los pilares sobre los cuales, luego de derribar la metafísica y los fundamentos del sujeto moral moderno, se sustenta la ética

de la responsabilidad en Levinas y se da lugar a la bondad concebida de otro modo. El objetivo de Levinas es trascender cualquier tipo de determinación histórica o voluntarista del “bien” y es a partir de su ética y su modo de entender la metafísica que busca distanciarse de aquel “bien” y “mal” criticado por Nietzsche. En el apartado titulado “De las mil metas y de la única meta” Zarathustra explicita que las palabras bueno y malvado están dotadas de un gran poder clasificador y legitimador de los valores de un pueblo. Mientras un vecino siga sin comprender al otro y considerándolo malvado no va a ser posible conseguir esa única meta a la que se refiere el Zarathustra cuando –parafraseándolo– dice que mil metas (pueblos) hubo, pero falta la única meta. Y por ende falta la humanidad. Nietzsche indaga en este apartado a la etimología de la palabra hombre y lo define como: el que realiza valoraciones. De este modo marca la necesidad de un cambio radical en la base de los creadores de valores. Dicho cambio está signado por la ética de Zarathustra, que lejos de ser un mero aniquilador retoma figuras como el “amigo” o virtudes como la “donación” para explicitarlas. Figuras y virtudes que, a mi entender, permitieron concebir un posible nuevo sujeto moral como intentaremos demostrar en el presente trabajo. Nietzsche tampoco considera que la moral pueda ser fuente de conocimiento y se opone a la concepción platónica que asocia el bien con el saber. En el Zarathustra afirma: “Símbolos son todos los nombres del bien y del mal. Tonto es quien de ellos quiere sacar saber” (AHZ:124). Levinas también considera que lo que falta es esa única meta, la humanidad. Esa meta en el pensamiento de Levinas no tiene origen ni final, es más bien una condición previa a cualquier determinación ontológica. El humanismo que Levinas concibe es un modo de trascender la problemática del mal centrándose en el hombre como único responsable. Al no desplazar ni reemplazar la responsabilidad del sujeto ético en pos de una divinidad separada del mundo, el mal para Levinas es provocado por el hombre y sólo puede ser evitado por él. Describir el modo que Levinas tiene de concebir la subjetividad moral es uno de los objetivos de la segunda sección.

El sujeto ético en Levinas está signado por la idea de “substitución”. La segunda sección de este trabajo profundiza en la substitución como “otro modo que ser”. El uno-para-el-otro explícito en la substitución es el pilar fundamental de la propuesta ética levinasiana. En esta parte de la tesis el foco también está en comentar brevemente algunas críticas de Derrida a ciertas ideas desarrolladas sobre todo en *Totalidad e infinito*. Dichas críticas están centradas en torno a las ideas de Levinas acerca del lenguaje, la violencia y la ontología. La respuesta de Levinas surge a partir del

desarrollo de su diferenciación entre lo dicho y el decir que marca su distanciamiento de la ontología y de la fenomenología. A su vez, en esta sección esbozo someramente el rol que Levinas otorga al pensamiento filosófico y la legitimidad que la filosofía posee para establecer un sistema ético y jurídico sustentable.

Luego de describir las características del sujeto moral que es posible concebir en la propuesta de Levinas, siguiendo su línea de argumentación explícito la relación genuina que Levinas concibe entre el Yo y el Otro a partir de la presencia del Tercero. Esta sección termina con un esbozo sobre las implicancias políticas que el pensamiento de Levinas posee en cuanto a poder establecer un estado regulado por una idea de justicia sustentada en la bondad. El traspaso desde la ética anterior a la ontología que se establece en la relación irreductible y asimétrica entre el Yo y el Otro hacia la esfera jurídica se da a partir de la presencia de la figura el Tercero. Entre el Yo y el Tú aparece Él dando lugar a un particular modo de concebir el “Nosotros”. La última parte de la segunda sección está orientada a describir el modo en el cual se relaciona la bondad del sujeto ético con la justicia. Continuando el contrapunto entre Nietzsche y Levinas, la problemática del mal en este caso se aborda a partir de la noción de justicia que surge de una mirada crítica sobre las ideas de “igualdad” y “universalidad”. Se explicita el modo en el que la epifanía del Otro en la figura del Rostro permite el advenimiento de la justicia sustentada en la diferencia. Al estar basada en lo irrecusable de la responsabilidad, la justicia posible en la relación entre el Yo y el Otro está signada por la bondad.

Habiéndose introducido la distinción entre el decir y lo dicho, la justicia es siempre considerada como una absorción del decir en lo dicho que nunca se agota y que está siempre en transformación y cambio. Categorías como “bueno”, “justo” y “derechos humanos” en Levinas son trabajadas a partir de la mirada crítica que Nietzsche ha desarrollado sobre este tipo de conceptos. La justicia crítica, sustentada en la bondad y en la diferencia, la justicia que respeta y preserva la relación con el Otro, es la que nace de una extra moralidad. La justicia impartida por los espíritus libres está regida por lo que Levinas llama “la idea de lo infinito”. El desarrollo de la idea de lo Infinito y del advenimiento de dicha idea en el Rostro del Otro hombre (trabajada profundamente por Levinas en *Totalidad e infinito*) a la luz del análisis presente en *De otro modo que ser o mas allá de la esencia* es articulada en la tercera parte del trabajo con el concepto nietzscheano del “eterno retorno”.

En esta última sección de la tesis, el diálogo con Nietzsche se acentúa con el objetivo de establecer una moral posible prescindiendo de todo “lógos” en sentido moderno. El presente trabajo se propone sobre todo en esta última parte profundizar en la filosofía afirmativa de Nietzsche y Levinas. La idea del “eterno retorno” es asociada con la recurrencia y el movimiento entre el decir y lo dicho que se da en el pensamiento de Levinas. De esta manera explicito cómo en ambos pensadores se da una fractura en relación con el pensamiento de tradición parmenídea y su modo de concebir el ser como unidad indestructible, hermética, inmóvil e inmutable para dar lugar a una apertura hacia el devenir que en términos nietzscheanos estaría dada por el “*amor fati*” y desde la óptica de Levinas se podría marcar a partir del carácter excedente que lo infinito tiene en relación a cualquier totalidad y la eterna remisión de lo dicho a un decir que nunca se agota pero que siempre se vuelve a absorber en lo dicho.

Para Nietzsche el origen de la moral es a su vez el origen del Mal. La propia moral inventa y desarrolla tanto lo bueno como lo malvado. Desde este punto de vista su propuesta para trascender la problemática del Mal se da a partir de una extra-moralidad cuyo “más allá” no implica un mundo alejado del devenir sino que está signado por el hombre y su inmanencia en el mundo de la vida. Esta extra moralidad sirve como una llave para que pensadores como Levinas puedan pensar un “otro modo que ser”, un sujeto ético signado por la responsabilidad anterior a toda ontología. En *La genealogía de la Moral* Nietzsche afirma que la moral es el peligro de los peligros que hace girar la rueda del bien y del mal, es ambigua como un *pharmakón*: puede ser medicina o veneno a la vez. La moral es concebida como un malentendido. Esclarecerlo para Nietzsche significa precisamente poner el foco en el origen “humano demasiado humano” de lo bueno y lo malvado. Nietzsche en su fase afirmativa sostiene que la redención es posible. Es preciso: “¡Una mirada a un hombre que justifique a el hombre, una mirada a un caso afortunado que complemente y redima al hombre, por razón del cual me sea lícito conservar la fe en el hombre!” (GM: 50). Esta fe en el hombre es una fe sin teodicea. Esta tesis pretende desarrollar y profundizar esta propuesta de Levinas considerándola un modo de detener el círculo vicioso de la rueda del bien y del mal.

La paradoja que Levinas explicita en torno al mal (cuanto más se lo interroga más se nos escapa) podría conducir a una aporía. Nietzsche afirma que la rueda del bien y del mal es movilizadora a partir de la propia moral. En ese caso no habría modo de establecer una moral genuina que no implique una tamización de la diferencia, o sea, una totalidad con pretensiones totalizantes. Sin embargo, Levinas se cuida de no ubicar

la esfera ética en el plano ontológico. Tampoco considera que la bondad sea algo asignable a un sujeto, sino que el mismo sujeto se constituye como ético a partir de la bondad. Retomando este matiz y esta inflexión que el pensamiento levinasiano marca en relación con la tradición que lo antecede, esta tesis sostiene que es posible neutralizar el círculo vicioso del mal a partir de la consolidación de una ética sin teodicea, expresada por el pensamiento de Levinas en torno al Otro. El eterno retorno de lo mismo, que bajo la lectura de P. Klossowski es un círculo vicioso, se convierte a partir de la ética de Levinas y de su distinción entre el decir y lo dicho en un círculo virtuoso porque permite que el obrar moral del hombre opere por fuera de toda totalidad. Es una moral an-árquica y a la vez despojada de toda intención teleológica.

Este trabajo finaliza entonces explicitando de qué modo el círculo vicioso del mal” que está condenado a repetir lo mismo que intenta combatir se puede transformar en un “círculo virtuoso” que permita trascender la moralidad desde el punto de vista tradicional para dar lugar a una extra moralidad que en términos nietzscheanos es posible consolidar en un nuevo sujeto ético. Este sujeto ya no se constituye como moral a partir de un fundamento único e inamovible. El fundamento, el origen, se rearma y resignifica en el mismo movimiento. El eterno retorno cobra el carácter que Deleuze resaltó al leer a Nietzsche, es un eterno retorno de lo diferente. El “*amor fati*” en Nietzsche es una exaltación del devenir por sobre cualquier intento de estabilizar la existencia en pos de una esencia inmutable.

A partir de la lectura del “eterno retorno” que establece Klossowski es posible también vislumbrar un punto en común entre Nietzsche y Levinas en torno a la no conservación de sí, la dislocación del Yo, la disolución de toda esencia inmutable como premisa para la constitución de un sujeto extra moral. Este sujeto está signado por un “más allá” que es inmanente y cuya trascendencia en el caso de Levinas está dada por la inmanencia de lo Infinito concebido como algo previo a toda ontología. A su vez dicha idea de la trascendencia es inmanente al mostrarse en la epifanía del rostro.

RELEVANCIA DE LA TEMÁTICA. ESTADO DEL ARTE

La problemática del Mal posee su propia historia tanto en la teología y la religión como también en el pensamiento filosófico. Estas historias no son estrictamente independientes y en más de un caso en particular es posible detectar entrecruzamientos e implicancias que tornan relevantes ambas dimensiones a la hora de considerar el estado del arte de la cuestión. Al mito del pecado original que implicó la caída y la expulsión del Edén a partir de que Adán y Eva comieron del fruto prohibido del “árbol del bien y del mal, le sucede la historia fratricida de Caín y Abel, el primer asesinato. Posteriormente se narra en las Escrituras el episodio del diluvio universal como castigo divino ante la creciente maldad en el hombre¹. Luego se narra la historia de “la torre de Babel”, una parábola acerca del castigo divino ante el desafío del hombre. Todos estos episodios han sido continuamente retomados y reinterpretados tanto por la teología como por la filosofía a la hora de abordar la problemática del mal.

Específicamente en relación con la presencia del mal en el mundo, la cuestión de la justicia, la devoción a Dios y la posibilidad de redención, el libro de *Job* es paradigmático y ha sido citado y retomado infinidad de veces tanto en filosofía como en teología. La integridad moral y religiosa de Job es puesta a prueba por Dios a través de la acción de Satanás. Job resistió en un principio todo embate y persistió en el bien sin recurrir a la blasfemia hasta que al caer en lo profundo de la enfermedad y yacer desposeído de sus bienes materiales y afectivos termina maldiciendo su propia existencia y suplicando a Dios que le permita entender su accionar. En Job se explicita la diferencia entre la naturaleza divina y la naturaleza humana, entre el creador y la criatura. Job cuestiona a Dios y le implora:

“¿Acaso te está bien que oprimas, que deseches la obra de tus manos y te complazcas en el consejo de los malvados? ¿Tienes ojos de carne? ¿Ves como ve el hombre? ¿Son tus días como los días del hombre, o tus años como los días de un hombre, para que inquietas mi iniquidad y busques mi pecado, aunque sabes que no soy impío, ni hay quien de tus manos [libre. en contorno, ¿y (ahora) me deshacés?” (*Iyyo* v 10,3-8).

¹ En *Génesis* 6, 5 dice: “Y vio el Señor que era grande la maldad del hombre en la tierra, y que toda imaginación de los pensamientos de su corazón era solamente mala todos los días”.

El extenso diálogo entre Job y sus falsos amigos discurre en apreciaciones sobre la piedad y la impiedad, la fe y la desesperanza. Job se pregunta por qué los impíos prosperan y los rectos como él sucumben en la desgracia. La reaparición de la palabra divina sobre el final del libro recuerda la infranqueable diferencia entre la naturaleza humana y la divina. La redención de Job sobreviene junto con su aceptación de la grandeza de Dios y de lo insondable de su naturaleza y su obra. A la pregunta “¿Dónde estabas tú cuando yo eché los cimientos de la tierra?” (*Iyyo*’v 38,4), Job responde “¡He aquí que yo soy vill!, ¿qué podré responderte? Pongo mi mano sobre mi boca” (*Iyyo*’v 40,4). Este libro como oda a la fe religiosa y la devoción a Dios ha sido a su vez uno de los nexos recurrentes entre las Sagradas Escrituras y la filosofía a la hora de indagar la naturaleza del mal.

El filósofo y ensayista alemán Rüdiger Safranski lleva a cabo una relectura de los episodios bíblicos mencionados más arriba relacionando, en clave kantiana, el nacimiento del mal con el de la libertad humana. En *El mal o el drama de la libertad* afirma que la pérdida de la inocencia en el paraíso coincide con el advenimiento de la conciencia moral y el nacimiento de la libertad en el primer hombre y la primera mujer; por eso afirma que “(...) el hombre no perdió su inocencia cuando comió del árbol del conocimiento, sino en el momento mismo en el que se le hizo la prohibición” (Safransky 2005:22). Dicha prohibición contenía en sí misma el conocimiento del bien del mal, de lo permitido y de lo denegado. Estas reflexiones son una referencia implícita a la relectura del *Génesis* emprendida por Kant en *Probable inicio de la historia humana* donde la capacidad de hablar, asignada en las Escrituras al primer hombre, implica para Kant poseer la habilidad adquirida del poder pensar. Es decir, ese primer hombre del pecado original podía coordinar la guía del instinto, “(...) esa voz de Dios que obedecen todos los animales” (Kant 1987:60), con la razón. Esta última facultad es la que le permitía comparar, discriminar y comprender, es decir, ampliar su conocimiento. Lo que Kant denomina “concupiscencia” es la capacidad de la razón de fingir deseos contrarios a los que dicta el instinto natural. Esta propiedad de la razón, según Kant, fue la fuente que desvió la conducta del hombre de la guía inicial y divina del instinto para conducirlo por los intrincados caminos de la libertad. De ese modo se diferenció el hombre del resto de los animales sobre la tierra. Probar el fruto prohibido es descrito por Kant como el primer ensayo de una elección libre. Desde aquel momento lidiar con la libertad otorgada por la divinidad sería el gran desafío del hombre: hacerse cargo de su responsabilidad sobre la existencia propia y la de los otros

en la faz de la tierra. La satisfacción inicial que otorga al hombre hacer uso de su libertad de elección es seguida por el miedo y la angustia que, en términos de Kierkegaard (al igual que Kant, de tradición pietista), pueden conducir a la desesperación o a la redención.

Lo cierto es que la libertad como intrínseca a la existencia humana conmina al hombre a enfrentarse con el mal. Es el precio que debe pagar para librarse de la servidumbre que para él implica la sumisión al instinto. La conformación del hombre como criatura moral para Kant surge a partir del dominio de la razón por sobre el impulso natural. La libertad presupone la posibilidad de elección, es decir, la no determinación *a priori* de la acción. El bien y el mal entonces forman parte del abanico de posibilidades de actuar en el mundo que posee específicamente la especie humana. Y es la ley, ya sea humana o divina, la que tiene como objetivo regular ese abanico de posibilidades y cargar cada una de las acciones de contenido moral. La ley y el pecado nacen simultáneamente en la conciencia del hombre. La posibilidad de elección entre respetar o no la ley, entre pecar o no pecar, es el sentido de la responsabilidad que habita en el hombre libre.

La humanidad se constituye como tal al salir de su morada primera, el Edén, y al emanciparse de la naturaleza con el auxilio de la razón. En esta relectura que Kant efectúa del mito de origen expuesto en el *Génesis* se concibe el despertar de la razón en el hombre como un traspaso que va del estado de inocencia hacia la constitución del sujeto moral. Dicho traspaso podría relacionarse con el proceso descrito por los contractualistas modernos quienes sostenían que que al estado de naturaleza le sucedía la constitución de la sociedad civil y de algún modo el advenimiento de la genuina libertad del hombre como ser social. Al respecto Kant observa:

“En esta exposición de la primitiva historia humana se hace patente que la salida del hombre del paraíso- presentado por la razón como la primera morada de la especie- no consistió sino en el tránsito de la rudeza propia de una simple criatura animal a la humanidad, de las andaderas del instinto a la guía de la razón, en una palabra, de la tutela de la Naturaleza al estado de libertad” (Kant 1987:65,66).

El despertar de la razón, a su vez, es relacionado por Kant con el advenimiento de la posibilidad de transgresión o sea con el origen del mal. Alejarse del estado de inocencia implicó en el hombre su caída moral: “La historia de la naturaleza comienza por el bien, pues es la obra de Dios; la historia de la libertad comienza por el mal, pues

es la obra del hombre” (Kant 1987:66). El hombre racional debe enfrentarse con la libertad de elección.

Una de las tesis de Safransky en su retrospectiva filosófica sobre la problemática del mal es precisamente que el mal es posible sólo si existe la libertad. Lidar con el mal en el mundo es el precio que el hombre debe pagar por su libertad. El hombre como causa del mal es una afirmación recurrente en las Escrituras. Según afirma Safranski, los relatos bíblicos describen una "antropología del mal": "(...) sea lo que fuere el mal en particular, ha entrado en el mundo por mediación del hombre"(Safransky 2005:29).

El *Génesis* narra que Dios crea en medio del Jardín del Edén dos árboles que se destacan: el árbol de la vida y el del conocimiento del bien y del mal. Es la propia divinidad la que crea la posibilidad del pecado y hace explícita la prohibición: “Y el Señor Dios mandó al hombre, diciendo: ‘De todo árbol del jardín podrás libremente comer; mas del árbol del conocimiento del bien y el mal, no comerás, porque en el día que de él comieres, ciertamente morirás’” (*Gn* 2,16-17). Es decir, en concomitancia con el conocimiento del bien y del mal nace la finitud humana. Al enterarse de la transgresión cometida en el Edén Dios expresa: “He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de Nosotros, conociendo el bien y el mal; ahora, pues, no sea que extienda su mano y tome también del árbol de la vida, y coma y viva para siempre.” (*Gn* 3, 22).

En *El mal radical* Bernstein retoma la interpretación hegeliana del relato del pecado original destacando que la prohibición divina está relacionada con la intención de explicitar la posibilidad del discernimiento que el hombre posee a diferencia de las bestias. Conocer el bien y el mal acerca el hombre a Dios: “(...)se pone así en boca de Dios mismo que es precisamente ese saber -o sea el conocimiento específico del bien y del mal en general- lo que constituye lo divino en la humanidad” (Bernstein 2005:98). A continuación subraya que Hegel enfatiza la contradicción implícita en el hecho de afirmar que el mismo saber que nos hace pecadores a la vez hace surgir la responsabilidad de participar en lo divino. Si bien ya me detendré con mayor detalle en las reflexiones hegelianas en torno al mal, vale destacar que cuando Bernstein cita a Hegel pone énfasis, al igual que Safransky, en que la mediación humana es la que hace posible la existencia del mal. En este sentido afirma: “El bien y el mal están dialécticamente relacionados (...) sin la oposición dialéctica de ambos no habría aflicción. Y sin la experiencia (*Erfahrung*) de esa aflicción, los seres humanos serían meras bestias” (Bernstein 2005:101).

La presencia del hombre en el planeta una vez caído del Edén es una continua persistencia en el mal. Al pecado original le sigue el primer asesinato. El asesinato de Abel en manos de Caín marca un nuevo desvío del hombre ante el mandato divino. La libertad es la que otorga el conocimiento del bien y del mal. Dios dice a Caín que lo aceptará siempre y cuando su obra este orientada al bien: "(...) y si no obras bien, el pecado yacerá a la puerta. Y a ti estará sujeto su deseo, mas tú podrás regir sobre él" (*Gn 4,7*). Al pasaje que Safransky denomina el advenimiento del "segundo gran patriarca del género humano", haciendo referencia a que Caín es el continuador de la gran transgresión perpetrada por Adán, prosigue en el relato bíblico el castigo divino del diluvio. El *Génesis* narra que a Dios le pesó el fruto de su creación al ver que el camino de su criatura se había corrompido. El diluvio como cataclismo propulsado por la divinidad implicó para la especie humana una nueva oportunidad de redimirse del mal retornando a Dios. El único ser humano que se salva del diluvio es Noé, el hombre justo. Según Safransky este nuevo principio implicó también un cambio en la relación entre Dios y el hombre motivado por la presencia del mal en su criatura. Dios pasa de ser un gran castigador a un gran indulgente que promete no volver a maldecir la tierra por causa del hombre y traspasa a éste la posibilidad del juicio y la responsabilidad de la acción:

"Después del diluvio también Dios se atiene al principio de que hay que aprender a convivir con el mal. (...) se llega (por encima del abismo del mal) a una alianza divina, que es a la vez un pacto social. Ésta es la segunda creación; (...) primero se produce la creación del mundo y, luego, la de la sociedad" (Safransky 2005:29-30).

Son diversos los modos que han elegido filósofos y teólogos para interconectar en sus sistemas de pensamiento la naturaleza divina con la humana en torno a la existencia del mal. Se han encontrado con dificultades, en algunos casos insalvables, a la hora de intentar establecer el nexo entre el Dios benevolente y todopoderoso y los hombres hechos a su imagen y semejanza que albergan y propagan el mal en la tierra. Las diversas teodiceas han pretendido no solamente desde el punto de vista religioso, sino también filosófico, justificar la convivencia de una naturaleza divina del sumo bien con la existencia del mal en el mundo y en la naturaleza humana, que si bien participa de lo divino también posee la posibilidad de hacer el mal.

¿De dónde proviene ese mal que habita en el hombre? Es uno de los grandes interrogantes que la teodicea intentó resolver. Dicho término fue acuñado por Leibniz que en su *Ensayo de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el*

origen del mal propone el término “Teodicea” para designar toda investigación que tenga el objetivo de justificar racionalmente a Dios y hacer convivir su bondad infinita con el mal en la tierra. Leibniz se propone conciliar la fe y la razón en relación con el objeto en común de ambas: la verdad. En esta obra se opone a las tesis sostenidas algunos años antes por el escritor francés Pierre Bayle, escéptico que enfrentó las teorías maniqueas y retoma en algunos puntos el enfoque en relación con el tema del mal que ya había recorrido Agustín. Junto con su antecesor afirma que Dios es quien da el primer impulso bueno y que el hombre obrando desde su libre albedrío es el causante del mal. A su vez Leibniz afirma con Aristóteles que “(...) una acción es espontánea cuando su principio está en la persona que obra” (Leibniz 2010:463). De ese modo tanto la acción como la dirección que se le otorga a la voluntad dependen enteramente del hombre. La voluntad de Dios es perfecta y está sujeta al entendimiento a diferencia de la del hombre que es deficiente. La armonía preestablecida en el mejor de los mundos posibles dicta que el mal no procede de la voluntad del Dios racional de Leibniz para quien todo mal está justificado en un plan benevolente. La teodicea de Leibniz afirma que Dios como hacedor de lo existente ha permitido el mal “(...) porque va envuelto en el mejor plan que se encuentra en la región de los posibles que la sabiduría suprema no podía menos de escoger. Esta noción satisface al mismo tiempo a la sabiduría, al poder y a la bondad de Dios, sin impedir la entrada del mal” (Leibniz 2010:490). A su vez clasifica el mal en tres modos de existencia en el mundo: Metafísico, Físico y Moral: “el mal metafísico consiste en la simple imperfección, el mal físico en el padecimiento, y el mal moral en el pecado” (Leibniz 2010: 176). Leibniz sistematiza un modo de pensar el mal que lo antecedía y no sólo aportó el término Teodicea, sino también esta clasificación tripartita de la existencia del mal en el mundo.

Tanto el mal como el bien han sido concebidos en la historia del pensamiento como realidades objetivas metafísicas, entes trascendentes; como algo físico, propiedades que pueden adjudicarse a un ente; o como algo estrictamente moral, es decir, valores éticos. En el presente trabajo se prestará atención a este último aspecto. Este apartado se propone recorrer someramente algunas de las concepciones más significativas que se han ido sucediendo en torno al problema del mal moral que ya en un contexto moderno derivarían en determinadas teorías sobre el sujeto moral.

Pero antes de hablar de sujeto moral moderno es preciso hacer algunas referencias al modo en el cual el mal y el bien fueron concebidos tanto en la Antigüedad como en el Medioevo. En Grecia antigua, Platón enuncia la problemática moral sobre la

base de la Idea del Bien. En contraposición a dicha Idea suprema es posible rastrear en Platón su concepción del mal. En *República* la Idea del Bien aparece como el más sublime de los objetos del conocimiento. Dicha Idea marca el camino acertado de las acciones humanas cuando están regidas por la práctica de la filosofía y de la vida contemplativa.

Para Sócrates el conocimiento es la vía de acceso al Bien. El hombre siempre desea lo bueno para sí pero muchas veces desconoce que en realidad aquello que desea es lo opuesto a lo que parece ser. El conocimiento es entonces la luz que erradica las tinieblas de la ignorancia y abre paso a la Idea del Bien, que para Platón se equipara con el orden y la verdad. Este trinomio se eleva por sobre la contingencia humana y permite el conocimiento.

Según W. Guthrie, Platón nunca compartió con Sócrates que el mal fuera producto de la ignorancia. El mal es definido y comprendido en la filosofía platónica como una deficiencia de bien, es decir, como el alejamiento del orden y la verdad. Este estudioso del pensamiento platónico rescata dos aspectos que han sido rastreados en relación con la problemática del mal: por un lado, en *República* Platón ubica el mal en la esfera humana, en el mundo sensible e imperfecto: "(...) el mal aparece así como algo negativo, una deficiencia de la perfección" (Guthrie 1984:105). El mal concebido como carencia o deficiencia de bien marca un matiz significativo con respecto al mal entendido como fruto de la ignorancia. La Idea del Bien está en Platón directamente relacionada con el ser. Esta relación marcará gran parte de la tradición filosófica occidental que ya en el siglo XIX y XX será blanco de las críticas de pensadores como Levinas y Nietzsche.

En cuanto a la posibilidad de la existencia del mal en el mundo compatible con una divinidad benevolente, mucho antes de que Leibniz acuñara el término "teodicea", en *República* Sócrates dice a Adimanto:

"Por lo tanto la divinidad, puesto que es buena, no es causa de todas las cosas (...) sino de algunas que suceden a los hombres, pero no de la mayoría de ellas; porque el número de nuestros bienes es mucho más pequeño que el de nuestros males y no se han de atribuir ellos a ningún otro autor, pero en algo distinto de la divinidad debemos buscar la causa de nuestros males" (*Rep*:379c).

Platón ubica el mal en el cuerpo y también en el alma que resulta pasible de ser corrompida en su bien al quedar encarcelada en el cuerpo. Guthrie subraya una y otra vez que Platón estaba más interesado en el bien que en el mal y que por ende ha dejado

muchos interrogantes abiertos. Sin embargo una de las lecturas posibles, sobre todo en relación con los textos tardíos de Platón, habilita la idea de que el mal sólo puede hacerse presente en el mundo sensible. El mundo supralunar, el mundo de los cuerpos celestes y de las Ideas, es una esfera en la cual sólo es posible concebir la pura bondad. Al respecto Guthrie señala: “Aunque el alma es causa de todo bien y de todo mal (...) ella sólo puede hacer el mal en el mundo sublunar, es decir, en el mundo de los fenómenos pasajeros y físicos” (Guthrie 1984:109). El Bien como Idea suprema, ordenadora de todas las ideas, es el eje del análisis platónico. La república ideal, o sea la comunidad de los filósofos gobernantes, debe estar regida por las cuatro virtudes cardinales: prudencia, valor, templanza y justicia. La armonía y el orden del virtuoso se expresan en la concordancia interna signada por la Idea del Bien. La constitución de una comunidad implica la conservación del orden, con lo cual para Platón el mal es concebido también como rebelión y desorden.

La filosofía de Platón centraliza su concepción del mal por oposición a la Idea del Bien, la Idea de las Ideas, que reina, guía y está “más allá” del ser. En el *Fedón*, Platón pone en boca de su maestro las siguientes palabras: “(...) debe mostrarse animoso con respecto de su propia alma todo hombre que durante su vida haya enviado a paseo los placeres y los ornatos del cuerpo, en la idea de que eran para él algo ajeno, y en la convicción de que producen más mal que bien” (*Fedón*: 114d,e). Aunque este tipo de afirmaciones es el que describe el denominado intelectualismo moral o socrático, vale aclarar que en Platón la dimensión moral no es estrictamente teórica. Si bien para Sócrates el conocimiento guía la acción y a su vez el pensamiento y la contemplación liberan al hombre de la cárcel del cuerpo y de lo material para dar lugar al ejercicio de la filosofía, para Platón la virtud del *bíos theoretikós* no consiste solamente en la contemplación. La vida contemplativa es la que otorga libertad, pero una vez que logra soltarse las cadenas y contemplar de frente al sol, la causa universal, el prisionero debe volver a la caverna para transmitir el conocimiento y la verdad a sus compañeros aún inmersos en las sombras del cautiverio. El intelectualismo se ve matizado por una esfera práctica necesaria para constituir el temple adecuado del gobernante de la república platónica.

La ley en la ciudad platónica pugna por el bienestar general y por ende la felicidad debe ser compartida. Los mejores gobernantes son los filósofos que al haber recibido una educación ejemplar deben brindarse a su comunidad, tal como en una

“colmena”. Luego de acostumbrar sus ojos a la enceguecedora luz del bien, son conminados por Sócrates a

“(…) descender por turno a la morada de vuestros conciudadanos y acostumbrar vuestros ojos a las tinieblas que allí reinan; una vez que os hayais familiarizado con la oscuridad, veréis en ella mil veces mejor que sus moradores y reconoceréis la naturaleza de cada imagen y del objeto que representa porque habéis contemplado lo bello, lo justo y lo bueno en sí” (*Fedón*:520c).

Aristóteles comparte parcialmente esta concepción. Si bien al igual que Platón considera que la contemplación es una de las actividades más preciadas, tal como comenta Martha Nussbaum en *La fragilidad del bien* Aristóteles no concebía sin embargo la *eudaimonía* separada de la vida en comunidad. El individuo no puede completar en soledad la vida buena. Por ello enfatiza que el Estagirita “(…) al comienzo de la *Ética Nicomáquea* declara que la autosuficiencia característica de la mejor vida humana es comunitaria y no individual” (Nussbaum 1995:433).

Si bien Platón en *República* destaca la importancia del bienestar general por sobre el particular, Nussbaum señala que una de las diferencias fundamentales y a su vez de las críticas más profundas que Aristóteles lleva a cabo en relación con su maestro es en torno a la concepción del bien como algo único y objetivo, distanciado del mundo fenoménico: “(…) este tipo de unidad carente de conflictos no es apropiada para la polis, ya que destruye la individualidad personal, elemento imprescindible del bien social humano” (Nussbaum 1995:442). Ante el intento platónico de unificar a los ciudadanos de la polis bajo la guía de las naturalezas elevadas de los filósofos, Aristóteles parte de los valores intrínsecos a la organización familiar y los pequeños grupos para consensuar luego una política general. Nussbaum destaca el significado de *philia* como modo de denominar los lazos establecidos en relaciones familiares o conyugales que sobre todo cumplen con los requisitos de la reciprocidad y la independencia. La autora utiliza la confrontación entre la *philia* aristotélica y el *eros* platónico expuesto en diálogos como el *Banquete* (donde el amor implica posesión), para desarrollar cómo en el Estagirita se destaca una dimensión que escapa a la totalidad y a la universalidad y se detiene en lo particular, en lo aparente. En el cuerpo central de este trabajo, al analizar con detalle el pensamiento de Levinas, volveré sobre este punto a la hora de concebir una moral que pueda legitimarse a nivel general pero inserta en la diferencia, es decir, sin tamizar las particularidades. Por el momento, y a modo ilustrativo, en este somero recorrido por las concepciones del pensamiento griego sobre

el mal, vale destacar que el bien aristotélico es un bien que se halla en la acción, un bien humano, particular y no un bien en sí que habita sólo en lo inteligible.

Aristóteles y muchos escolásticos rechazaron la doctrina platónica que consideraba el bien como algo que habita en su forma pura más allá del mundo sensible. Para ellos cada cosa en su ser puede tener su perfección, es decir su bien. Y ese bien requiere necesariamente de la experiencia con relación a determinada especie y determinada escala. Aristóteles se distancia de todo intelectualismo a la hora de concebir una ética. No puede compararse el bien de una divinidad con el bien de cualquier otra especie de un hombre, ya que éstos no son homogéneos. Nussbaum insiste en que no es posible hallar en Aristóteles “(...) un Verdadero Bien (o lo Valioso) en relación con el cual puedan jerarquizarse y ordenarse todos los bienes y valores de todas las especies” (Nussbaum 1995:457). Sin embargo aclara más adelante que también en la obra Aristotélica es posible rastrear un conjunto de textos que a diferencia de la *Ética Nicomaquea* “(...)jerarquizan las vidas del universo según su valor o su bien, colocando la existencia divina en lo más alto” (Nussbaum 1995:463). En virtud de ello los distintos bienes intrínsecos que posee el hombre como especie, la contemplación y el intelecto teórico, son considerados un puente con la divinidad. Se pondría en evidencia cierta contradicción entre los textos éticos de Aristóteles y sus reflexiones vertidas en obras como el *De Caelo*, *Metafísica* o *De Anima*, lo cual refleja una cierta incompatibilidad en relación con el criterio de bien intrínseco de la especie humana y el de la *eudaimonia*.

Una de las conclusiones que se pueden destacar en el análisis de Nussbaum es que a pesar de las fuertes críticas y los notorios distanciamientos de Aristóteles en relación con las tesis centrales de su maestro, es posible hallar “(...) el influjo de un tipo de platonismo ético sobre la imaginación de Aristóteles en uno o varios períodos de su biografía intelectual” (Nussbaum 1995: 467). El intelectualismo ético de raíz socrática contrasta con la dedicación del Estagirita al análisis sobre la buena vida humana motivada por un antropocentrismo ético. Pero más allá del papel que se otorgue a la acción y la experiencia en relación con la concreción de la *eudaimonía* respecto de la constitución ética de la especie humana ambos pensadores griegos consideraron menester establecer algún tipo de relación o conexión con la contemplación y la naturaleza divina.

Al encarar la problemática del mal, desde la Antigüedad se tornó inevitable establecer algún tipo de nexo que articule el plano metafísico con el plano ético. Las

premisas en torno a la existencia del mal y su presencia en el obrar humano forjadas por pensadores como Sócrates, Platón y Aristóteles fueron continuadas y desarrolladas siglos más tarde por Agustín o Tomás de Aquino quienes equipararon en el plano ontológico el bien con el ser y el mal con una deficiencia o un alejamiento del ser. Agustín, al igual que Platón, consideró que el mal sólo podía definirse como deficiencia o carencia de bien. Para los pensadores medievales, Dios era concebido como el “*summum bonum*”; por ende, el mal no poseía una entidad trascendente e independiente sino que era concebido como alejamiento de Dios.

Al romper con los maniqueos Agustín asoció ciertos preceptos cristianos con las tesis platónicas en relación con lo sensible y lo inteligible. El mundo de las ideas constituido por pensamientos divinos fue concebido como el mundo de lo incorpóreo y lo inmaterial en el que estaba contada al alma humana. En una etapa ulterior de su pensamiento Agustín al releer las cartas de Pablo se distanció del platonismo. Sus reflexiones en general implicaron un giro del pensamiento hacia el foro interno lo cual le valió ser considerado por ciertos filósofos, como Charles Taylor, como uno de los padres de la subjetividad moderna. Agustín, rescata el carácter íntimo de lo religioso y en relación con la posibilidad y la existencia del mal desplaza el eje hacia la responsabilidad individual. De algún modo, al concebir el problema del mal en relación con la voluntad y el obrar humano Agustín anticipó ciertas articulaciones que pensadores de siglos posteriores retomarían. Según él: “Recurrir a un poder impersonal del mal es engañarse a sí mismo” (Agustín1968a:45). En este sentido Safransky afirma que el mal no es un poder independiente y el hombre no es víctima de una fuerza externa que lo coacciona. El tema del mal es estrictamente humano y tiene que ver con la libertad.

La invención del Diablo, como personificación trascendente y amenaza externa que acecha al alma del hombre, surge en el cristianismo primitivo pero se desarrolla plenamente como figura independiente del hombre y de Dios, según safransky, hacia el siglo XIII d.c: “El diablo pasa a ser el enemigo de Dios, pero reclama a su vez la fe en Dios. No se puede creer en el diablo sin creer también en Dios” (Safransky 2005:28). La guerra entre el bien y el mal, que Safransky denomina maniqueísmo vulgar, es de una fuerte impronta religiosa y, a la vez, uno de los peligros que han acechado a muchos de los filósofos que intentaron considerar la problemática del Mal y por consiguiente arribar a una teoría sustentable sobre la constitución del sujeto moral. En *Confesiones* se crítica a los maniqueos por haber buscado el origen del mal en la divinidad: “(...) los

veía buscando el origen del mal repletos de malicia, a causa de la cual creían antes a tu sustancia capaz de padecer el mal, que no a la suya capaz de obrarle” (Agustín 1968a:271). La raíz del pecado entonces se encuentra en la voluntad; más precisamente, en la mala utilización del libre albedrío. Para Agustín el libre albedrío conlleva la posibilidad del mal en tanto implica una voluntad propia que puede dirigirse a sí misma y desviarse de Dios.

En la relectura del *Génesis* que Agustín lleva a cabo en *La ciudad de Dios* afirma que toda la especie humana quedó viciada a partir de la caída y el pecado original de Adán, el primer hombre que se alejó de Dios. A partir de la caída Dios dejó al hombre librado a su propia muerte: “Dios al vengar el pecado, dijo al hombre, en quien entonces estábamos todos: eres tierra y a la tierra irás” (Agustín 1968b:21). Agustín retoma la afirmación divina ante su propia creación para argumentar que el mal no puede tener sustancia porque el origen de toda naturaleza es divino: “Entonces Dios contempló todo lo que había hecho, y vio que era buena en gran manera” (*Gn* 1:31).

Safransky desarrolla esta visión agustiniana ejemplificando con la naturaleza de las tinieblas: “Éstas no tienen ninguna causa, sino que son la ausencia del efecto de la luz; (...) a la manera de las tinieblas, el mal no tiene ningún ser propio, sino que es un defecto de ser, de luz, de bien” (Safransky 2005:51). El hombre que niega su apertura a Dios reduce las posibilidades de su ser; en palabras de Safranski, provoca una “traición a la trascendencia” y se hace unidimensional. El mal es no notar esta posibilidad del ser de trascenderse por medio de la presencia divina. El mal es alejamiento pero no oposición que pueda peligrar o mudar la naturaleza divina.

La tardía y ya definitiva conversión a Dios que el propio Agustín relata en sus *Confesiones* está signada entre otras cosas por la lectura de las cartas paulinas. A partir de esta segunda conversión el pensamiento de Agustín se distancia de Platón. Safransky afirma que en dicho distanciamiento Agustín hace evidente que no es la razón la que determina la calidad moral de una acción sino la voluntad. A diferencia de Platón, según Agustín se puede conocer el bien y elegir igualmente el mal y distingue claramente libertad de libre albedrío. Este último permite obrar voluntariamente aunque no específicamente para el bien; en cambio, la libertad es la aversión total al pecado, la imposibilidad de pecar, es elegir a Dios. El hombre está constantemente ante la posibilidad de elegir a Dios o de rechazarlo. Si bien la voluntad en estado de inocencia puede pecar o no pecar es la primera causa del pecado ya que el carácter de su decisión origina que el hombre se vuelva hacia Dios o hacia el mal.

Ya en un contexto moderno, hay que marcar por un lado la continuidad que el pensamiento de Leibniz implicó en relación con la Patrística al justificar racionalmente la suma bondad divina por medio de su "Teodicea" y también mencionar la ruptura que la aparición de las ideas de Voltaire y de Kant significaron en relación a todo intento de conciliar el mal en el mundo con la suma bondad divina. Si para Leibniz la existencia del pecador está dentro de las cosas que conforman el mejor de los mundos posibles y "Dios obra siempre de la manera más perfecta y de la forma más deseable" (Leibniz 1983:68), mencionar que el mal existe en el mundo es asumir nuestra capacidad limitada y finita de conocer la perfección divina. De cada mal, el plan divino obtiene un bien mayor. Para Leibniz toda sustancia "(...) lleva en cierta manera toda la sabiduría infinita y la omnipotencia de Dios y lo imita en cuanto es capaz" (Leibniz 1983:74). Lo que vemos o juzgamos como malo lo hacemos desde nuestra perspectiva humana. Dios en ningún modo es la causa eficiente del mal y nuestro espíritu finito es sobrepasado por la visión de Dios cuya obra es perfecta y su principal fin es la felicidad. La única causa del mal radica en el hombre y así como la naturaleza divina tiende siempre hacia el bien supremo, la posibilidad del mal es intrínseca a la naturaleza humana libre. En relación con las Sagradas Escrituras y en particular con la caída sostiene que el mal "(...) no sólo después de la pérdida de la inocencia (...) se ha apoderado del alma, sino que antes había una limitación o imperfección original, connatural a todas las criaturas que las hace pecables o capaces de pecar" (Leibniz 1983:103).

Suele marcarse el terremoto de Lisboa ocurrido el 1º de noviembre de 1755 como la catástrofe natural que implicó la refutación explícita y concreta del "mejor de los mundos posibles" de Leibniz. Este episodio fue considerado un desafío para la razón y la teodicea. Voltaire declara que la razón es impotente tanto para explicar el mal como para suprimirlo y se opone al racionalismo dogmático de la denominada escuela Leibniz-Wolff. En *Cándido o el optimismo*, sobre todo en el capítulo IV, en clara referencia Leibniz, se burla de la Teodicea cuando al enterarse Cándido en boca de su maestro de filosofía Pangloss de que la doncella Cuegunda había muerto exclama: "Ah! el mejor de los mundos, ¿dónde estás?" En el capítulo siguiente narra lo sucedido en el terremoto de Lisboa y Pangloss (la parodia de Leibniz) se afana por convencer a los dolidos de que las cosas no podrían haber sido de otra manera.

Ochenta y un años después que Leibniz publicara su *Ensayo sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* y treinta y seis años después del terremoto de Lisboa, Kant publica *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la*

Teodicea explicitando la ruptura que venía gestando décadas atrás con el racionalismo dogmático y anticipando conceptos sobre el mal que serían desarrollados dos años más tarde en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. La filosofía crítica kantiana niega que pueda obtenerse conocimiento de aquello que trasciende la experiencia. Por ende la Teodicea al pretender establecer una justificación racional acerca de la bondad y omnisciencia divina se propone un imposible.

Dice Bernstein en su introducción a *El mal radical*: “Kant declara que la teodicea no es una tarea científica, sino un asunto de fe (...). Kant es el filósofo moderno que da comienzo a la indagación sobre el mal sin recurrir de manera explícita a la teodicea filosófica” (Bernstein 2005:18,19). En *La religión dentro de los límites de la mera razón* Kant retoma y reformula el modo tradicional de pensar el mal. No concibe una moral que no se geste en el foro interno del sujeto y de esta manera se distancia de sus antecesores del medioevo que subordinaban la razón a la fe. La máxima de la acción está determinada por la voluntad autónoma. En la filosofía kantiana se prescinde de la fe y de toda creencia en una naturaleza superior para constituirse moralmente. En *La fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant presenta varias formulaciones de la máxima de conducta del sujeto. En esta obra apunta a poder universalizar dicha máxima y convertirla en ley. Para Kant el estado de libertad sobreviene al estado de inocencia y este pasaje se da por medio de la razón que permite tanto la obediencia a la ley como la posibilidad transgredirla. En el alejamiento de la ley moral, de su máxima de conducta, habita la semilla del mal. Kant afirma que junto con la razón nacieron en el hombre males y vicios que lo alejaron del estado de inocencia dando lugar a la concupiscencia. Aunque considera que “en Adán hemos pecado todos”, también afirma que “(...) en nosotros se supone ya una propensión innata a la transgresión” (Kant 1995:52), cosa que en el primer hombre no existía por encontrarse en estado de inocencia.

Las distinciones kantianas marcaron una clara bisagra en la historia del mal como concepto filosófico porque sentaron los pilares sobre los cuales se secularizó la moral del sujeto racional autónomo y libre. La voluntad continuó ocupando un lugar central en su pensamiento puesto que el mal no reside en la razón ni en la naturaleza humana sino en la corrupción de la voluntad. Pero en tanto el hombre decide adoptar determinadas máximas libremente, la voluntad no es independiente de la razón. Bernstein destaca la imputabilidad y la responsabilidad que Kant asigna al individuo: “No hay ni pecado original ni maldad, así como tampoco hay una bondad moral

original”(Bernstein 2005:32), es decir que no se es malo por ignorancia ni tampoco por no poder resistirse a la tentación del pecado o sucumbir ante una fuerza trascendente maligna por naturaleza. En *La religión dentro de los límites de la mera razón* culmina el desarrollo de cuestiones que Kant ya venía tratando tanto en *La crítica de la razón pura* como en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Así, basándose en sus disquisiciones sobre la voluntad, las máximas y la ley moral en el sujeto, procede a analizar en profundidad la cuestión del mal. En la primera parte de este libro Kant describe el “mal radical” distinguiendo la disposición al bien de la propensión al mal en el sujeto.

El mal se origina ante una decisión libre del sujeto que opta por evitar la disposición al bien para actuar según la propensión al mal. El fundamento subjetivo para adoptar una máxima determinada es llamado por Kant “disposición”. A su vez, las disposiciones pueden ser originales o contingentes dependiendo de si pertenecen necesariamente a un ser o si el ser sería posible sin ellas. En el caso de lo que Kant denomina “la disposición original al bien en la naturaleza humana” se puede afirmar que es original ya que pertenece necesariamente al ser humano como tal. Dicha disposición original se reduce a tres elementos: disposición a la animalidad, es decir, el amor a sí mismo como ser viviente y carente de una raíz racional; disposición para la humanidad como ser viviente y racional; por último, disposición para la personalidad. Esta disposición posee como raíz la razón práctica y permite que el sujeto sea responsable como ser viviente de respetar la ley moral en los impulsos del libre albedrío. La disposición para la personalidad es la única que posee la razón incondicionalmente legisladora.

A continuación Kant procede a definir lo que entiende por propensión: “Por propensión (*propensio*) entiendo el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación”. A diferencia de “la disposición al bien” la “propensión al mal” es considerada contingente y por ende prescindible. El libre albedrío es juzgado por las máximas que adopta. La propensión al mal es la posibilidad que el sujeto tiene de desviar sus máximas de la ley. Los tres grados de esta propensión son: la fragilidad, es decir, la debilidad del corazón humano en la adopción de sus máximas; la impureza o propensión a mezclar los motivos impulsores morales con los inmorales; y la malignidad, o sea, aquella propensión a adoptar máximas inmorales. A diferencia de Agustín, Kant considera que esta perversidad puede darse conjuntamente con una voluntad buena pero afectada por la fragilidad y ligada a la impureza. La propensión al

mal es *a priori*, previa a la experiencia, puesto que reside en el acto de la libertad que acoge una máxima contraria a la ley moral.

La disposición al bien es necesaria e inextinguible. Kant concibe la posibilidad de que el sujeto propenso al mal pueda redimirse y recobrar en sus máximas la disposición original al bien. Considero que es posible encontrar en la distinción entre disposiciones originales y contingentes una clave para comprender la propensión como una especie de disposición innata pero no necesaria ante la cual la voluntad puede o no sucumbir. Es la responsabilidad del hombre ante su libertad la que lo constituye moralmente. La posibilidad de elegir, es la que legitima una acción moral. La voluntad es "corruptible" y por ende propensa a no obedecer necesariamente la ley moral. En dicha tendencia reside el "mal radical", término que Kant aportó y que fue retomado continuamente por los pensadores de los siglos ulteriores. El fundamento contingente y subjetivo para adoptar máximas malas que Kant llama "propensión" es fruto del ejercicio de nuestra libertad. El "mal radical" corrompe de raíz el fundamento de todas las máximas pero si bien el hombre posee una propensión innata a volverse moralmente malo también logra redimirse al retornar su voluntad a la disposición originaria al bien.

Bernstein indica que Kant no logró ofrecer una deducción *a priori* de que la propensión al mal es universal e innata. El concepto de "mal radical" que tan fértil ha sido para la filosofía moral posterior no posee valor explicativo y es deficiente para fundamentar lo que Kant desea combatir en su *Crítica de la razón pura*: la ilusión dialéctica. Al afirmar que el fundamento subjetivo para adoptar máximas buenas o malas es inescrutable, acepta la imposibilidad de formular la pregunta acerca de por qué adoptamos ciertas máximas: "Pareciera, entonces, que el concepto de mal radical es una ilusión dialéctica porque nos seduce a pensar que podemos explicar algo que no podemos explicar de ninguna manera, esto es, por qué adoptamos libremente aquellas máximas -buenas o malas- que adoptamos"(Bernstein 2005:60,61).

A pesar de esta afirmación, Bernstein reconoce lo útil y fértil que ha sido el concepto de "mal radical" para aproximarse a las formas de maldad que se sucedieron en el siglo XX. Pero no es el mismo acento ni el mismo enfoque el que Kant tuvo de esta especie de mal que el que han desarrollado otros autores como, por ejemplo, Hanna Arendt. Kant no concibe la posibilidad de hacer el mal por el mal y de que exista un hombre diabólico de nacimiento. Un individuo adopta máximas malas y actúa en consecuencia reconociendo la ley moral pero negándose a cumplirla. El hombre elige el mal cuando sus apetitos o inclinaciones se contraponen con la ley moral, pero no por el

mal en sí mismo. El acento de Kant está puesto en la voluntad y su posibilidad de ser corrompida adoptando máximas malas. Por eso subraya el sentido de responsabilidad por nuestros actos y por las máximas que elegimos libremente adoptar. Bernstein lleva a cabo un desarrollo del pensamiento moral kantiano signado por la voluntad, pero remarcando la distinción que el filósofo alemán llevó a cabo entre *Wille* y *Willkur* destacando que este último término enfatiza la capacidad de decisión y acción que posee la voluntad libre a diferencia de la *Wille* que sería el aspecto puramente racional y normativo de la voluntad. La *Willkur* no es ni buena ni mala en sí misma, pero permite la posibilidad de elegir máximas buenas o malas. Es éste el factor decisivo que torna vigente el análisis kantiano: "(...) a la hora de enfrentar los diversos rostros del mal en el siglo XX (...)su intransigente insistencia en que la responsabilidad personal es ineludible choca con las tendencias, hoy predominantes, a encontrarle todo tipo de excusas a nuestras fallas morales" (Bernstein 2005:73). Esta preeminencia de la responsabilidad individual por sobre toda acción moral es también rescatada por Levinas en su ética fundada en la responsabilidad para con el otro, en la cual se profundizará más adelante en este trabajo. El interesante análisis de Bernstein sobre el sujeto moral kantiano, culmina remarcando que más allá de la indiscutida responsabilidad e imputabilidad que se le asigna al sujeto, no es posible evadir la imposibilidad de saber por qué un hombre elige lo que elige. El motor de las acciones buenas o malas permanece aún en el misterio insondable del comportamiento humano. Establecer un modo coherente de juicio moral aceptando esta limitación es un desafío que los pensadores posteriores a Kant tuvieron que enfrentar.

El entrecruzamiento de filosofía y religión se hace evidente en las lecciones sobre *Filosofía de la religión* de Hegel. Si bien es heredero del pensamiento kantiano en varios aspectos, se distancia de su antecesor en lo concerniente a la posibilidad de establecer un conocimiento especulativo de Dios y de lo infinito. A diferencia de Kant que desarrolla su pensamiento a partir de una profunda distinción entre lo finito y lo infinito, Hegel establece entre los términos una relación dialéctica. A su vez el infinito puede ser espurio o verdadero. Lo malo, en consecuencia, es asociado con lo finito enfrentado con lo infinito espurio que no contiene en sí lo finito. El dualismo entre el bien y el mal para Hegel es una ilusión. Si no fuera por el infinito verdadero que supera esta falsa dicotomía, el dualismo sería insalvable. Hegel sostiene que los seres humanos son implícitamente buenos ya que fueron creados a imagen y semejanza de Dios que es bueno y es espíritu. No sólo asocia el bien y el mal con el querer sino también, al igual

que Platón, con el conocimiento (*Erkenntnis*). El mal es concebible únicamente en la esfera de lo humano y el hombre puede escoger el bien o el mal si sabe lo que son. El individuo puede ser imputable desde el punto de vista moral si es conscientemente conocedor de las opciones e implicancias de su elección. Hegel se remite al mito bíblico del *Génesis* según el cual el bien y el mal nacen en el hombre en el momento de probar el fruto del árbol del conocimiento. La antítesis entre el bien y el mal nacen con el saber. Nuevamente se observa cómo la esfera religiosa y teológica se entrecruza con la filosófica a la hora de encarar la problemática del sujeto moral. Leyendo a Hegel en términos nitscheanos el mal sería algo "humano demasiado humano", como sostiene Bernstein: "Cuando Hegel señala que ser malo significa singularizarme de una forma que me separa de lo universal, está reiterando su tesis de que el mal surge en la oposición entre yo mismo en tanto que ser finito y lo infinito que está por encima y enfrente mío" (Bernstein 2005:96).

La afirmación del "ser para-sí" es la sede y el origen de todo mal pero a la vez la posibilidad de superarlo. Esto conduce a pensar que Hegel mantiene en su pensamiento las premisas de una teodicea. Desde el punto de vista religioso la teodicea implica la posibilidad de conciliar el mal que aparece en el mundo con un proyecto último benevolente de la divinidad. A su vez el desarrollo filosófico de Hegel es subsidiario de la teodicea al concebir el mal como un momento en el progreso de la humanidad y no como una fuerza o entidad trascendente e independiente del movimiento del espíritu absoluto. La ruptura o extrañamiento de sí mismo no son intrínsecamente malos pero hacen surgir al mal y plantean en el individuo la posibilidad de perseverar en esa separación o superarla en la totalidad. Como la separación puede darse con respecto a Dios o al mundo, Hegel la denomina aflicción y desdicha, respectivamente. La contradicción inherente a la existencia humana conlleva el sentimiento de aflicción como una herida en la afirmación del ser. El mal sólo es en antítesis respecto del bien. En el hombre el espíritu nace a partir de la oposición entre bien y mal, siendo tal relación dialéctica y dinámica y no una mera oposición fija e inmutable. Bien y mal son momentos necesarios para la totalidad superadora que Levinas criticará tanto en su filosofía del otro no asimilable, asimétrico, irreconciliable con el mismo. Hegel ve como ilusorios los dualismos; por ende, tanto en la humanidad como en la divinidad el mal es algo necesariamente superable aunque: " (...) la superación (*Aufhebung*) no elimina o suprime lo que supera: lo superado se conserva siempre, si bien en forma alterada. En este sentido, el mal nunca es (o puede ser) eliminado del todo" (Bernstein 2005:104).

En la historia filosófica del mal, Hegel aparece como un continuador de la *Teodicea* de Leibniz y como un enunciador de la conciliación de falsas dicotomías eliminando distinciones innecesarias entre fe y razón o entre trascendencia o immanencia. Hegel, a su vez, aporta la instancia de la separación o extrañamiento de sí mismo con el mundo y con la divinidad como fuente del mal. Al igual que en Agustín alejarse de Dios implicaba acercarse al mal, para Hegel la escisión del individuo respecto de lo universal, el centrarse en sí mismo en pos de sus impulsos egoístas e inmediatos, es lo que constituye al sujeto malo. El mal surge de la perseverancia en escindir lo finito de lo infinito espurio, en crear una falsa dicotomía entre los términos. Como expresión del absoluto el mal incluye la negatividad y es un camino que debe ser transitado. Esta concepción es difícil de sostener en un contexto contemporáneo en el cual encarnaciones concretas del mal han dejado huellas imborrables que escapan, como dice Levinas, a toda totalidad superadora. El mal radical en sentido profundo trasciende cualquier tipo de intento de justificación racional o dialéctico. El pensamiento de Hegel sobre el sujeto moral puede ser leído como una apología del mal. Tal como subraya Bernstein la afirmación hegeliana de que "el espíritu se cura a sí mismo sin dejar cicatrices" se torna fuertemente polémica después de Auschwitz.

A pesar de estar inscrito en el marco del fin de una tradición de pensamiento subsidiaria de la *Teodicea* que en un contexto contemporáneo se ha tornado obsoleta, Bernstein remarca ciertos aspectos rescatables de la filosofía moral hegeliana. Por ejemplo, su negación a aceptar el mal como entidad independiente del hombre y su empeño en intentar superarlo no sólo en la esfera religiosa sino también en la ética y política desde un punto de vista concreto, por medio de las instituciones. Según Bernstein

"(...) sí tiene sentido hablar de la tarea de superar los males concretos, aun cuando advirtamos que esa tarea no puede tener fin. No es ya un mero asunto de (deber) abstracto, sino que exige la transformación concreta de las instituciones políticas y sociales" (Bernstein 2005:112).

Quizás sea éste el aspecto del pensamiento hegeliano que pensadores contemporáneos y centrales para este trabajo como Levinas puedan sostener y desarrollar a pesar de la fuerte crítica a la dialéctica que llevan a cabo.

Otro hito ineludible en este recorrido es Schelling, continuador del pensamiento kantiano que pone en evidencia que la voluntad y la libertad son factores determinantes y fundamentales para la constitución del sujeto moral. Aquí se sigue la línea de

Bernstein, quien decide tratar a Schelling después de Hegel y no antes, como se lo suele ubicar, para diferenciarlo del Schelling que la Historia de la Filosofía estigmatizó como una transición de Kant a Hegel.

Diferenciándose de la tradición que lo antecede, Schelling intenta otorgarle un estatuto ontológico al mal. Si bien adhiere a la concepción kantiana de la libertad como posibilidad de autodeterminación y como la capacidad humana de hacer el bien o el mal, agrega una tesis provocadora. La libertad conlleva la realidad del mal y dicha realidad puede adscribirse incluso a la sustancia infinita o sea a Dios. De este modo el mal ya no es concebido como una falta o una carencia sino más bien como algo que tiene que ver con la libertad en sentido amplio. A partir de la distinción ontológica entre fundamento de la existencia y existencia aplicada a la divinidad, Schelling sostiene que Dios se contiene a sí mismo en un fundamento interno de su existencia, que en este sentido lo precede, pero asimismo Dios es anterior al fundamento en tanto éste, como tal, no podría ser si Dios en realidad no existiera con ello: "(...) Schelling está aislando un (doble principio) ontológico que considera situado en el corazón mismo de todos los seres, incluyendo a Dios, los seres humanos y la naturaleza íntegra" (Bernstein 2005:126). El Dios benevolente de la santidad es legítimo si incluye en su posibilidad intrínseca la libertad que, por supuesto, incluye la opción del mal. Detrás de todo orden, de toda regla, subyace el caos, el aspecto negativo de la potencia. Así como Kant enfatiza el límite subjetivo de lo inescrutable, Schelling marca aquel instante caótico previo a la creación que constituye la base incomprensible de la realidad, el abismo de lo divino.

La potencia de la libertad posee un aspecto negativo y uno positivo en tanto siempre está la opción de la nada caótica. Schelling presenta esta doble ontología tanto en el Dios inacabado, en el abismo de la potencia, como en el hombre que al desgajarse del ser encarna el mal: "(...) por medio de su libertad el hombre puede convertirse en cómplice del Dios inacabado. El abismo en Dios y el abismo del mal en la libertad humana están unidos entre sí" (Safransky 2005:57). Schelling concibe el mal como desorden, caos, lo carente de regla. La libertad a su vez es la condición de posibilidad del mal. A diferencia de Agustín que distingue libertad de libre albedrío, en el caso de Schelling, que sigue los pasos de Kant, la libertad puede conducir también al abismo de Dios, es decir, al mal. Dios es indisoluble y a la vez no se fundamenta en algo que esté fuera de él. Sin embargo, para Schelling es posible diferenciar los aspectos divinos del Dios existente. Bernstein aclara este confuso punto de la filosofía de Schelling

manifestando que la unidad en Dios de fundamento y existencia no implica que no puedan distinguirse diversos aspectos de su ser. Si bien se origina en Dios el hombre está separado de su existencia; según Heidegger, la argumentación de Schelling conduce a pensar que el hombre permite la revelación de Dios, o sea su existencia. El hombre quiebra la monotonía absoluta de Dios y permite la expresión del espíritu maligno. Los hombres cumplen un papel primordial en la creación divina y poseen una responsabilidad notable: "Es sólo con ellos que la libertad se transforma en el poder del bien y el mal (...) [si ambos principios están en pugna, entonces otro espíritu ocupa el lugar que Dios debería ocupar] (HF68;61)² Éste es el espíritu maligno, que sólo puede actuar en y a través de los seres humanos." (Bernstein 2005:129,130).

Schelling lleva a cabo una particular articulación teológica y a la vez antropológica en su sistema. Tanto Dios como el hombre son centrales en la creación y en la interacción de ambos se gestan el bien y el mal. La unidad divina quebrada en el hombre da lugar a la pugna entre la luz y la oscuridad. Sólo el hombre puede separar aquello que en Dios es indisoluble, los principios de existencia y fundamento. La dualidad se manifiesta en las criaturas pero no en el Creador. Quizás el aporte más relevante de Schelling para el presente análisis sea su afirmación de que el origen del mal radica en el principio de oscuridad, independiente, que habita en el fundamento de Dios. Principio que no es malo intrínsecamente en la divinidad (en este punto Schelling no logra separarse completamente de la Teodicea) pero que se manifiesta como malvado en el hombre, su criatura.

Si bien Schelling sostiene que es necesario el conocimiento de sí mismo para poder transformar la voluntad de sí en voluntad universal, esta transformación no puede darse sin la ayuda del espíritu del amor presente en la divinidad. En Schelling aparece nuevamente la libertad como condición de posibilidad del bien y del mal que se llevan a cabo a partir de la voluntad. Schelling acepta que el mal se hace real en los seres humanos al invertir los principios de fundamento y existencia:

"Los seres humanos pueden emular la verdadera unidad y armonía que se halla en Dios. Pero también pueden elevar el principio de oscuridad por encima del de luz, en una falsa unidad, sublevándose así violentamente contra el orden divino. El bien y el mal son dos formas de ser libre" (Bernstein 2005:139).

² El texto de Schelling está citado por Bernstein

En su época el propio Schelling advertía sobre los problemas ecológicos que el obrar del hombre genera cuando su interacción con el planeta se da a partir del deseo de dominación del entorno natural. El hombre desea competir con Dios y vive en la ilusión de pensar que su voluntad es idéntica a la voluntad universal. En ese punto es donde el mal encuentra su caldo de cultivo. El mal radical acecha desde la raíz la existencia humana; no es posible eliminarlo ni controlarlo del todo. De hecho Bernstein destaca que, al igual que Kant, Schelling considera inescrutable el fundamento último a la hora de elegir hacer el bien o el mal. Pero dado que el ser humano es el escenario por excelencia donde estas fuerzas se dirimen, deberá hacerse cargo de esa responsabilidad para intentar en la medida de lo posible equilibrar la omnipotencia y las falsas ilusiones en las que el hombre suele fundamentar sus acciones.

Bernstein sostiene que si bien el "fantasma de la teodicea" continuó acechando las ideas de Schelling, éste logró dar un paso más adelante aceptando que si bien Dios no es malo por naturaleza, en su fundamento oscuro reside el germen de aquello que en el obrar humano puede convertirse en mal. En su análisis de la psicología humana en torno de la moral, Schelling marca un quiebre resaltando el camino hacia la responsabilidad individual; esta dirección sería retomada a su vez por pensadores como Nietzsche, Freud y el propio Levinas. En estos casos el mal no posee una deficiencia ontológica respecto del bien. Ambas fuerzas conviven en el hombre que tiene que lidiar con esta batalla continuamente. Schelling abre paso a la responsabilidad humana de controlar y dominar la propensión que es parte de su ser, pero comparte con Agustín la idea de que la naturaleza humana es demasiado frágil y demasiado débil para prescindir de Dios. Su enfoque sigue siendo moderno y a la vez no implica un quiebre absoluto con la tradición de la teodicea. El sujeto moral se constituye en la relación con la divinidad en pos de la transformación de su voluntad en universal.

Los de poder agotar la cuestión considerando el mal como una fuerza inmanente, trascendente o como mera ilusión, lo cierto es que como dijo Levinas (uno de los pensadores centrales del presente escrito) cuanto más interrogamos el mal, en sus formas radicales este más se nos escapa. Muchos de los autores que en la historia del pensamiento occidental han abarcado la problemática de la constitución subjetiva del ser moral han considerado la voluntad como factor decisivo. Agustín, Kant, Schopenhauer, Nietzsche y posteriormente Levinas han definido la problemática del mal en el marco de la relación del hombre con su voluntad y su libertad. Dentro de la filosofía occidental moderna el pensamiento alemán ha sido el gran referente sobre la

temática del mal. Si entre Kant y Schelling puede notarse cierta continuidad, Nietzsche ha marcado un antes y un después en lo que respecta a la concepción del sujeto moral y del mal como problemática. Una vez derribados los antiguos soportes y fundamentos de la metafísica moderna a golpe de martillo surgen nuevos supuestos y otras lógicas para pensar el mal. Por eso Nietzsche cobra una importancia singular en la problemática y en relación con el presente trabajo, como ya se dijo, será el autor desde el cual se analizará el pensamiento de Levinas.

Por esta razón en este estado de la cuestión no se ofrecen mayores detalles sobre del pensamiento nietzscheano el cual será desarrollado en el cuerpo central de la tesis. Desde Platón hasta Hegel, pasando por Agustín, Kant y Schelling, los matices y enfoques no neutralizaron un fondo común con el que Nietzsche se propuso romper: la concepción moral condenatoria de los impulsos vitales, una idealización del Bien y del Mal y el fútil culto al “más allá”.

El “más allá del bien y del mal” nietzscheano es irónico y a la vez positivo. Se refiere a la superación del pensamiento moral moderno y occidental, heredero de la tradición metafísica. El aspecto positivo está plasmado en la esperanza explicitada por Nietzsche de que el hombre se supere a sí mismo y permita el advenimiento de una nueva voluntad que no esté viciada por los mandamientos e imperativos de la tradición moral del resentimiento. Para Nietzsche, es esa moral, de hecho, la causa del mal. El mal al que se refiere Nietzsche resulta el opuesto al mal que concibe la clase sacerdotal y ascética. Tal como lo aclara Bernstein: “(...) el mal es la manifestación violenta del resentimiento, el rasgo más penetrante y peligroso de nuestra moral moderna” (Bernstein 2005:183). Diversos pensadores contemporáneos han continuado las huellas dejadas por Nietzsche para repensar al hombre, su modo de ser moral y la problemática del mal que no deja de acechar a la humanidad. En un contexto contemporáneo, la cuestión adquiere nuevas perspectivas que tornan necesario volver a reflexionar sobre ella, una vez hecho el repaso en torno a las ideas y concepciones que han tenido influencia a través de los siglos.

En este estado de la cuestión, antes de entrar en el cuerpo central y analizar fundamentalmente las categorías levinasianas a la luz del pensamiento nietzscheano, se mencionan brevemente algunas ideas en torno al mal desarrolladas por Paul Ricoeur en su opúsculo *El mal*. En dicho libro el autor se propone un desafío a la filosofía y a la teología. En consonancia con los Padres de la Iglesia y la tradición filosófica moderna incluye este autor incluye el mal dentro de la problemática de la libertad. Siendo la

existencia un don, éste se recibe y conmina a la responsabilidad por la acción. Ricoeur hace referencia a la teodicea y sus supuestos, es decir, a la intención de conciliar el mal en el mundo con una divinidad omnipotente y buena. Para Ricoeur es necesario concebir un modo de pensar que vaya mas allá de las premisas modernas heredadas de la teodicea las cuales se atienen al principio de no contradicción y a la necesidad de totalización sistemática. Ese es el desafío que Ricoeur plantea ante el carácter limitado de la teodicea a la hora de pretender dar un fundamento o una explicación sólida sobre de la existencia del mal.

En su fenomenología de la experiencia del mal Ricoeur distingue la imputación del sufrimiento. La primera "(...) consiste en asignar a un sujeto responsable una acción susceptible de apreciación moral" (Ricoeur 2006:24). Es decir que la imputación tiene que ver con el juicio moral ante una acción determinada. Ante la violación de un código ético determinado, dicha imputación viene sucedida de un castigo o condena. En cambio el sufrimiento, como una de las formas del mal, es padecido. En la imputación el eje se pone en el sujeto responsable, pasible de ser juzgado por su obrar, en cambio en el sufrimiento el hombre pasa de la posibilidad de ser considerado culpable a ser víctima. El hombre es capaz de cometer el mal y a la vez de padecerlo. Esta estructura dialógica es el punto de intersección que Ricoeur destaca al hablar de imputación o pecado y de sufrimiento como múltiples expresiones de las fuerzas maléficas y del rol activo y a la vez pasivo del hombre en la experiencia del mal. Dice Ricoeur: "el hombre se siente víctima de la maldad del hombre" (Ricoeur 2006:26).

En la segunda sección del opúsculo, Ricoeur distingue distintos niveles de discurso y estadios en la especulación acerca del mal. En primer lugar hace referencia al mito como una necesidad que tiene el hombre de integrar en un relato fundacional *ethos* y cosmos. Desde su relato el mito ordena la conducta moral del hombre. Cuando el mito pierde su fuerza explicativa y el cómo comienza a exigir un ¿por qué? es tiempo del estadio de la sabiduría que permita vislumbrar las razones por las cuales la condición humana es lo que es. En el tercer estadio o nivel de discurso analizado por Ricoeur, el de la gnosis, se rescata la figura de Agustín como opositor al maniqueísmo. La pregunta ontológica es reemplazada por un cuestionamiento sobre el comportamiento humano que pone en discusión la cuestión del libre arbitrio y la voluntad. Agustín destaca la diferencia óptica entre el creador y la criatura que permite hablar de una deficiencia ontológica de lo creado. El objetivo de Ricoeur es remarcar que el pensamiento

agustiniano condujo a "(...) una conjunción de la ontología y la teología en un discurso de nuevo tipo: el de la onto-teo-logia" (Ricoeur 2006:37).

La visión agustiniana del pecado, el sufrimiento y el mal adhiere a la concepción de la retribución, la cual afirma que no hay desgracia injustamente sufrida y la pena es consecuencia del pecado. El punto de partida para justificar dicha proposición es el mito del pecado original.

Finalmente el análisis de Ricoeur se refiere a la teodicea como una instancia de análisis posible a partir de las categorías que maneja la ontoteología. El pensamiento agustiniano en torno a la teodicea de Leibniz se circunscribe al mal moral e incluye tanto a la muerte como al sufrimiento como manifestaciones del mal. A su vez parte intrínseca del argumento de la teodicea es la conocida noción del mejor de los mundos posibles escogidos por la divinidad a la hora de llevar a cabo la creación. Este argumento conduce a pensar en un plan benevolente divino, que no se puede valorar desde la limitada óptica humana. Pero lo cierto es que hay determinados dolores y padecimientos imposibles de justificar a partir de una teleología positiva y ciertas responsabilidades de las cuales el hombre no puede desligarse tan fácilmente. El propio Kant calificó la teodicea de ilusión trascendental y es por eso que deja de lado el aspecto ontológico del mal para concentrarse específicamente en el práctico. En este punto de su análisis, Ricoeur retoma la figura de Kant en contraposición con Agustín para describir el giro que la problemática filosófica tuvo a partir de la consolidación del pensamiento moderno: "(...) ya no se puede preguntar de donde viene el mal, sino de donde viene que lo hagamos. Tal como en la época de Agustín, el problema del sufrimiento es sacrificado al problema del mal moral" (Ricoeur 2006:44).

Ricoeur es cauto al marcar las diferencias que hacen de Kant un pensador ya inscripto en una nueva tradición. El giro va hacia la esfera individual y cosmopolita del hombre. El pecado original pierde sentido temporal u originario en relación con la genealogía del mal. Kant ubica el mal moral en una máxima suprema que rige todas las máximas malas de nuestro libre albedrío que sirven de fundamento subjetivo para la propensión al mal. Ricoeur señala el carácter inescrutable de la razón de ser del mal radical que subyace en la corrupción de nuestra voluntad al adoptar máximas malas. Igualmente manifiesta su admiración por la humildad con la que Kant o K. Jaspers supieron asumir la imposibilidad de comprender racionalmente de dónde proviene la propensión al mal moral. Pero también declara que si bien el pensamiento kantiano implicó un duro golpe para la teodicea, no consiguió demolerla del todo. Ricoeur hace

un recorrido similar al que se efectúa en esta parte preliminar de la tesis y rescata la figura de Hegel. Focaliza en el capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu*, y en especial en la sección donde se contraponen el hombre de acción a la conciencia juzgante. El primero es el motor de la historia y por lo tanto es violento. La conciencia juzgante condena dicha violencia pero también lo hace desde una particularidad que se disfraza de una falsa universalidad. Por ende es necesaria una instancia superadora en la cual el Espíritu desista de sus momentos dicotómicos y reconozca su reconciliación. La intención segunda que implica la astucia de la razón presente para Hegel en el espíritu del mundo y que se manifiesta en la acción de los hombres de convicción, remueve las bases de la teodicea para volverla a erigir sobre su filosofía de la historia. Ricoeur es uno de los pensadores contemporáneos que, al igual que Levinas, rescatan la figura de Hegel para criticar explícitamente la visión totalizante de su sistema que deja de lado las particularidades que no pueden ser absorbidas en una instancia superadora. En este sentido también son continuadores de la línea de pensamiento inaugurada por Nietzsche.

Ricoeur critica la pretensión de la dialéctica hegeliana de sostener la tesis de la teodicea a partir de la síntesis superadora: "(...) después de las catástrofes y los sufrimientos ocurridos en el siglo XX, la disociación entre consuelo y reconciliación efectuada por la filosofía de la historia ha pasado a ser un gran motivo de perplejidad: cuanto más prospera el sistema, más marginadas quedan las víctimas. El éxito del sistema determina su fracaso" (Ricoeur 2006:52). Ricoeur, sin embargo, otorga una segunda posibilidad a este modo de pensamiento y se pregunta si es posible concebir otra dialéctica que no sea necesariamente totalizante. En razón de ello desarrolla una "dialéctica fracturada" retomando la figura del teólogo suizo Karl Barth quien concibe una teología fracturada que renuncia a la totalización sistemática. Esta teología permite pensar al mal como "(...) una realidad inconciliable con la bondad de Dios y la bondad de la creación" (Ricoeur 2006:53). Barth otorga sustancialidad a esta nada que es el mal. Esta sustancia destructora no se define desde la deficiencia de bien sino como oposición al bien.

Ricoeur rescata el pensamiento de Barth como uno de los intentos desde la Cristología de pensar el mal más allá de las teodiceas tradicionales. La teología fracturada de Barth es un modo de concebir el mal como todo aquello que no es elegido por Dios. Pero de todos modos esta nada al no ser elegida por Dios no deja de ser parte de él. La teodicea es sorteada concibiendo a Dios causa de la nada misma al excluirla de su elección. El desarrollo de Barth para Ricoeur no pretende subsanar la contradicción

que implica concebir un Dios omnipotente que a su vez es causa de una nada que no elige y que se vuelve incontrolable:

“Barth aceptó el dilema suscitado por la teodicea, pero recusó la lógica de la no contradicción y totalización sistemática que había regido todas sus soluciones. Todas sus proposiciones deben leerse, entonces, según la lógica kierkegaardiana de la paradoja, eliminando de sus fórmulas enigmáticas el menor asomo de conciliación. (Ricoeur 2006:57).

Tanto para la religión como para la filosofía el problema del mal constituye un motivo de crisis. El análisis de pensadores como Ricoeur deja en claro que dichas crisis son las que permiten un cambio de perspectivas y abordajes. Para Ricoeur, lo especulativo no alcanza a abarcar el problema del mal. Por ello incluye la necesidad de acompañar toda especulación metafísica y toda acción moral y política con una transformación espiritual.

Los planos que Ricoeur distingue en la última parte de su opúsculo (pensar, actuar y sentir) conforman en consonancia el escenario nuevo para poder recibir, abordar y analizar nuevamente el problema del mal. Comenzando por el plano del pensar, Ricoeur subraya los continuos fracasos de las onto-teologías que de algún modo constituyen el fracaso especulativo del intento de circunscribir la problemática del mal únicamente a la esfera del pensar. En el ámbito de la acción se explicita la conexión entre mal y sufrimiento. Hacer el mal es hacer sufrir. La violencia que nace de la propia acción humana opera enemistando a los hombres entre sí. El sufrimiento es generado por el hombre responsable del mal en el mundo. De este modo la esfera práctica complementa el ámbito especulativo. En este punto Ricoeur se acerca de alguna forma al pensamiento de Levinas ya que pone el énfasis en la responsabilidad moral del individuo ante la acción: “Antes de acusar a Dios o de especular sobre un origen demoníaco del mal en Dios mismo, actuemos ética y políticamente contra el mal” (Ricoeur 2006:61). Pero a pesar de esta afirmación, la respuesta del plano práctico deja de ser suficiente al hacerse evidente la presencia de víctimas injustas de sufrimientos infringidos arbitrariamente por otro. Por otra parte, catástrofes naturales, enfermedades, epidemias, el envejecimiento y la muerte son factores que Ricoeur señala como posibles fuentes de sufrimiento ajenas al obrar injusto de los hombres. Es por eso que Ricoeur sobre el final de su trabajo añade a la respuesta especulativa y a la práctica una tercera que denomina “respuesta emocional”. Este tercer plano de análisis resignifica el término psicoanalítico de “duelo” entendido como “des-ligamiento”. Para Ricoeur su teoría de la

acción se basa en la posibilidad de liberarse de la acusación perpetrada desde el mito del pecado original bajo la cual todos los hombres somos culpables de nuestro sufrimiento en la tierra. Desligarse de dicha acusación es el modo práctico de reflejar el fracaso de la teoría de la retribución. El estadio más alto de la espiritualidad consiste en poder creer en Dios mas allá del mal: "Creer en Dios a pesar de (...), es una manera más de integrar la aporía especulativa en el trabajo de duelo" (Ricoeur 2006:65).

La sabiduría que contiene el renunciamiento a la queja implica un renunciamiento a la lógica del dar para recibir cristiano y al deseo de salvación y recompensa de raíz bíblica. Ricoeur vuelve al relato de Job para destacar ese amor a Dios a cambio de nada, ese amor desligado de la retribución que la figura de Job encarna. En este punto, tal vez, se puede rastrear en Ricoeur la huella de Nietzsche y de la ética del Zarathustra. Dicha ética está regida por diversas virtudes como la del don. Es decir, la donación como relación asimétrica, dar sin esperar nada a cambio. Este don implica a su vez una ruptura con la teoría de la retribución. Acá se encuentra un punto de convergencia entre éticas con base religiosa como la de Ricoeur en el caso del protestantismo o de Levinas y el judaísmo con la ética atea de pensadores como Nietzsche. Punto de intersección que este trabajo pretenderá ampliar centrando el interés en el pensamiento contemporáneo de Levinas quien retoma la problemática del mal a la luz de un nuevo contexto. Ya sin la razón ni la teodicea como conceptos fundamentales se vislumbra un nuevo horizonte ético ante la insistencia del mal en el mundo. Este horizonte de sabiduría, es un horizonte de lucha que, según Ricoeur, cualquier hombre de buena voluntad puede tener. La campanada de mediodía que Nietzsche anunciaba puede adquirir significación con ciertas éticas actuales que más allá de ser religiosas o laicas se esfuerzan en pensar la contrapartida práctica de otro modo de ser y estar en el mundo.

PRIMERA SECCIÓN

Mal moral y subjetividad

1.1 Aproximaciones a la problemática del mal en Nietzsche y Levinas

A partir de la idea de lo Infinito como excedente y trascendente y del desarrollo de la relación entre el Mismo y el Otro mediada por el tercero, Levinas sustenta una ética basada en la responsabilidad del uno-para-el-otro, como un “otro modo que ser” que escapa a toda tematización y es anterior a la ontología. La epifanía del rostro del otro conmina a la responsabilidad, nos precede ontológicamente y por ende nos circunscribe al plano ético. Pero esta responsabilidad está asociada directamente con la bondad que Levinas define a partir de la substitución. Bien y Mal no aparecen indistintamente en esta ética previa a toda ontología. Lo que antecede al Ser es la bondad. El mal aparece ya en la instancia de la ontología, de la voluntad y la razón. El mal es para Levinas la preeminencia del para sí inmerso en el imperio del Ser. La perseverancia del Ser, el *conatus essendi* como insistencia en la esencia desemboca en un olvido de la alteridad y por ende en la indiferencia del Mismo hacia el Otro. La ética debe ser previa a toda ontología para evitar que el Otro sea absorbido por el Mismo en una totalidad totalizante. Esta visión implica un quiebre respecto de la metafísica moderna para la cual la identidad del sujeto está dada por una esencia o un fundamento centrado en el propio “Yo” como primordial. La metafísica de la presencia y de la totalidad es la que Levinas intenta quebrar a partir de una metafísica despojada de las premisas ontológicas. Sin olvidarse del ser, sin negarlo, Levinas se propone indagar en la transferencia de sentido que se opera del Mismo al Otro a partir de la desnudez del rostro. La preeminencia ética a su vez deriva en otro modo de concebir la subjetividad. En la ética levinasiana es la desnudez del rostro, previa a cualquier ontología, la epifanía del Otro, la que interpela y conmina a la responsabilidad.

Levinas critica la tradición filosófica que se aproxima al objeto para develar su ser a partir de la intencionalidad dialogando y cuestionando ciertas premisas de la fenomenología. Haciendo explícita la línea de continuidad que existe entre Brentano y Husserl aclara que este último relaciona la intencionalidad de la conciencia con la representación. La conciencia intencional crea la presencia del objeto y el dominio de la significación. Sin embargo, el objeto es trascendente y por ende atraviesa la intencionalidad y excede la adecuación de la cosa al intelecto. Levinas dirige su crítica hacia una tradición filosófica de la presencia que a su vez ha acuñado un lenguaje

particular que el denomina “óntico” orientado a aquello que está presente, a lo sustantivo, lo nombrable.

La tradición fenomenológica para Levinas permanece fiel al modelo óntico de verdad. Es por eso que su pensamiento ético se desarrolla en torno a la esfera de lo no-intencional. Para Husserl la donación de sentido (*Sinngebung*) es la objetividad, la intencionalidad constitutiva de la conciencia. Esta primacía de la conciencia intencional es entendida por Levinas como el rasgo moderno que la fenomenología mantiene sustentando la metafísica de la subjetividad. Es decir, esa metafísica centrada en el Ser como fundamento último y en la Esencia de la cual el ser es una modalidad.

Levinas plantea una metafísica ética que se sustenta en la diferencia y en la exterioridad. Desde esta óptica descarta que la intencionalidad sea el único modo de dar sentido y que la verdad sólo sea posible como adecuación. La conciencia pre-reflexiva interpela la soberbia implicada en el principio de identidad. Esta conciencia precede a toda intención: “(...) más que significar un saber acerca de sí misma, es un desvanecimiento u ocultamiento de la presencia (...); en su identificación no intencional, la identidad retrocede ante su afirmación” (EN:156,157). Desde esta perspectiva Levinas enfoca su crítica a la ontología moderna y a la subjetividad fundada en la filosofía de la presencia. “A” es algo que no retorna a “A” sino que retrocede detrás de su punto de partida. En su referencia a un fondo de pasividad an-árquica, Levinas enuncia un pensamiento que logra escabullirse de la ontología y de la subjetividad moderna. La responsabilidad precede a la esencia y trasciende la identidad. El término “yo” significa “heme aquí” como responsable de todos. La responsabilidad para con los otros no ha sido un retorno sobre sí mismo sino un cuestionamiento de los límites de la identidad: “La recurrencia se convierte en identidad al hacer estallar los límites de la identidad” (DMQS:183).

Las estructuras de saber fundadas en la intencionalidad no pueden abarcar al otro en forma completa. El saber se distancia entonces de la intencionalidad en esa relación prioritaria para Levinas que implica la intersubjetividad. En este punto Levinas se distancia de sus maestros (Husserl y Heidegger) comenzando a delinear una ética que versa sobre la esfera no intencional de la conciencia. Dicha ética está expresada en el modo de relación del Mismo con el Otro, relación que no puede representarse, ya que al manifestarse a partir del rostro el otro no puede englobarse dentro de una totalidad. El Otro no es posible de ser sintetizado por el Mismo. Es a partir de la trascendencia que implica en el sistema de Levinas la gloria de lo Infinito que se desarrolla su fuerte

crítica al absoluto hegeliano. En la relación entre el Mismo y el Otro los términos no se disuelven en una síntesis, sino más bien se absuelven en el carácter irreductible y asimétrico de la relación.

Este carácter no intencional o quiebre de la esencia que en Levinas se expresa a partir de la responsabilidad del uno-para-el-otro es el bastión sobre el cual se sostiene la ética levinasiana. La misma tradición moderna de la filosofía de la presencia y la metafísica de la subjetividad que Levinas cuestiona, Nietzsche la derriba a martillazos. Esta destrucción incluye para el filósofo prusiano la ruptura de las viejas tablas morales. En *Más allá del bien y del mal* la esfera no-intencional es rescatada para arribar a la extra-moralidad. Nietzsche divide la historia en tres períodos: el pre moral, en el cual el valor de una acción se derivaba de sus consecuencias; el período moral bajo el cual la procedencia de la acción o sea la intención decidía el valor moral de ésta y finalmente el extra moral, superador de la moral de las intenciones. Bajo este último período el valor de una acción reside precisamente en lo no intencionado. La intención es para Nietzsche una mera superficie que deja ver algo pero oculta mucho más de lo que muestra. Los espíritus libres entre los cuales se cuenta el propio Nietzsche consideran que: "(...) la intención es solo un signo y un síntoma que precisa de interpretación, y además un signo que significa demasiadas cosas y que, en consecuencia, por sí solo no significa casi nada" (MBM:61). Para Nietzsche la moral de las intenciones es un mero prejuicio que debe ser superado. En esta esfera que excede a la intencionalidad del signo Nietzsche focaliza su reflexión.

Levinas, por su parte, dirige la atención hacia aquello que excede la comprensión del Otro. El hecho mismo de pensar la relación con el Otro desde la epifanía del rostro, desde el cara- a- cara, es ya una premisa ética del "otro modo" levinasiano. El prójimo sólo es accesible en cuanto rostro, en cuanto exceso. En consecuencia, el deseo de posesión del otro es su negación y allí precisamente radica el mal. El intento de comprenderlo, de abarcarlo en una totalidad, es un eco del deseo de posesión y por ende de aniquilación del otro. Por eso para Levinas: "El rostro significa de otro modo ya que ejerce una infinita resistencia a nuestro poder "(...) y se afirma precisamente contra la voluntad asesina que arrostra" (EN:22).

En *Totalidad e infinito* se percibe el carácter anti-hegeliano que se explicita al definir el Infinito como excedencia no pasible de ser abarcada dentro de una totalidad dada. En este sentido el Otro, al estar atravesado por la idea de lo Infinito, es también

inabarcable e inapresable por el Mismo. Según Levinas la pretensión de arribar a una comprensión total no sólo es imposible sino que implica un gesto totalitarista.

Levinas otorga al mal el mismo carácter inapresable que al Otro: el mal no puede objetivarse. Cuanto más se lo quiere comprender más se nos escapa: ¿deberíamos entonces renunciar a comprenderlo? Si bien el fracaso de la teodicea, como intento totalizador de comprender y explicar el mal, puso en jaque los fundamentos éticos de la moral occidental sustentada en principios fijos, inmutables y trascendentes, quedaron aún sin resolver los problemas relacionados con la presencia del mal acechando continuamente en el mundo. Al no haber ya conciliación con un plan cosmológico benevolente, al estar ya desposeído de una entidad diferenciable y trascendente, el mal indeterminado y radical avanza y se impone sin ningún tipo de freno metafísico, teológico ni ontológico.

Al ensayar otro modo posible de construir y sustentar un sistema ético sin teodicea, tal como lo hace Levinas, resulta a mi entender necesario establecer un diálogo con autores como Nietzsche para evitar caer en lo que el pensador de Röcken denominaría una nueva proyección de la sombra de Dios. El fracaso de la teodicea firmó el certificado de defunción de ese Dios moral contra el que la filosofía del martillo avanzó sin compasión. Las intenciones de establecer una “otra” ética posible no deben recaer en el error de reemplazar el fundamento divino por otros fundamentos que oficien de garantía y que excedan la jurisdicción del hombre como único responsable de su obrar en el mundo y creador de sus leyes. Siguiendo al pie de la letra las instrucciones que el propio Nietzsche da en la sección primera de *Más allá del bien y del mal* al enfrentar el pensamiento de un filósofo es preciso preguntarse: ¿a qué moral quiere llegar? Para Nietzsche hacer filosofía es crear valores, es tomar partido; por ende, es construir una moral. El propio Nietzsche es un creador de valores. Su Zarathustra derriba las viejas tablas para erigir nuevas pero la diferencia fundamental con la filosofía anterior radica en la conciencia que el filósofo creador, el espíritu libre, posee respecto de que sus afirmaciones son meras creaciones y no verdades absolutas. El filósofo busca la verdad. Esos nuevos filósofos del “quizá” que Nietzsche denomina espíritus libres son también amigos de la verdad, “(...) pues todos los filósofos han amado hasta ahora sus verdades, mas con toda seguridad no serán dogmáticos” (MBM:71).

Del mismo modo que Nietzsche reafirma la necesidad del hombre de saberse único hacedor de su propia moral, de romper tablas viejas y crear tablas nuevas, Levinas

alerta sobre el riesgo, que corren incluso los sabios, de tomar como realidades únicas sus propias creaciones. En *De otro modo que ser, o mas allá de la esencia* Levinas sostiene: “En el momento de abordar al hombre, el sabio sigue siendo hombre a pesar de todo el proceso ascético al que se somete en tanto que sabio. Corre el riesgo de tomar sus deseos, desconocidos para él mismo, por realidades” (DMQS:187). Ser responsable de la moral sobre la cual se determina el obrar en el mundo es para Levinas explicitar la preeminencia de la responsabilidad por sobre la pertenencia al género hombre, animal racional o a cualquier otro tipo de esencia. El otro me interpela y me conmina a ser responsable, a ser su rehén. La responsabilidad es despojamiento porque:

“(...)en lugar de descubrirme en mi esencia de Yo trascendental, me despoja y no cesa de despojarme de todo aquello que puede serme común con otro hombre, capaz de este modo de reemplazarme, para interpelarme en mi unicidad como aquel al que nadie puede substituir”(DMQS:114).

La ética y la moral a la que Levinas se aproxima están fundadas en la alteridad, en la relación con el otro como diferente, como insustituible. Esta huida de lo común, de la comunidad o de la igualdad que tamiza las diferencias es otro punto de dialogo con las ideas nietzscheanas.

La moralidad para Nietzsche es un *pharmakón*, medicina y veneno a la vez, un malentendido. La moral es el peligro de los peligros que hace girar la rueda del bien y del mal. Para Nietzsche el bien común es un contrasentido, en tanto nada que sea común puede tener mucho valor. Al igual que Levinas, Nietzsche piensa la convivencia y la subjetividad desde la diferencia: “Hay que apartar de nosotros el mal gusto de querer coincidir con muchos. Bueno no es ya bueno cuando el vecino toma esa palabra en su boca” (MBM:71). Esta afirmación es todo un manifiesto en torno al modo de pensar la moral en una sociedad, es una crítica incluso al gusto democrático de sus congéneres.

En la tercera sección de este trabajo se indagarán las implicancias prácticas de este modo de pensar y concebir la moral. Por el momento basta comentar que en su genealogía Nietzsche rescata una moral posible, una moral atea, desprendida de toda deuda con la divinidad. Ésta consiste en una extra moralidad que está más allá de la deuda que sustenta la moral del sacerdote ascético que en nombre de la reciprocidad o de la comunidad pretende formar un rebaño. En el tratado tercero de la *Genealogía de la moral* titulado “¿Qué significan los ideales ascéticos?” Nietzsche sitúa la causa del ascetismo, enfermedad que acecha a la humanidad, en el horror al vacío. Esto llevó a desarrollar explicaciones sobre el sufrimiento y el resentimiento que como máscaras o

disfraces falaces violentaron al hombre contra sí mismo. El ideal ascético es la voluntad de nada que pone a la vida en contra de la vida. Está construido en pos de un hombre temeroso de la muerte, hastiado de la vida que degenera inevitablemente, intentando preservarla desde la negación. Esta degeneración se refleja en una “voluntad de rebaño” que para Nietzsche es signo de debilidad:

“Todos los enfermizos tienden instintivamente, por un deseo de sacudirse encima del sordo desplacer y el sentimiento de debilidad hacia una organización gregaria: el sacerdote ascético adivina este instinto y lo fomenta; donde existen rebaños, es el instinto de debilidad el que ha querido el rebaño, y la inteligencia del sacerdote la que lo ha organizado” (GM:157,158).

En este punto, parece interesante comentar que la débil voluntad del rebaño y la astucia del sacerdote ascético son enemigos comunes tanto para Nietzsche como para Levinas. La voluntad de rebaño es la intención de reciprocidad que conduce a un modo simétrico de relación con el Otro. A su vez, la fe en el otro de la que habla Levinas se distancia de la fe propagada por el ideal ascético. En Levinas la fe en el otro implica reconocer su exceso y su imposición ya que la epifanía del rostro patentiza la responsabilidad como un *a priori* de cualquier fundamento ontológico.

La experiencia del prójimo en Levinas conduce a una ética posible a partir de la declarada muerte de dios y del fracaso de la teodicea. La justificación del dolor del prójimo es el origen de toda inmoralidad. El mal no puede superarse en una totalización y el otro tampoco puede subsumirse en el mismo. Por razón de ello Levinas tampoco acepta la síntesis totalizante del sistema hegeliano dentro del cual el retorno a sí del pensamiento y la identidad en pos de una síntesis totalizante opera un modo de exclusión del Otro.

Levinas como otros pensadores y otras pensadoras del siglo XX ha reflexionado la significación del holocausto, suceso histórico en el cual a su vez se hizo explícita la presencia de un mal radical, incomprensible, que escapa a cualquier intento de conciliación de los hechos con un plan benevolente divino. Las atrocidades cometidas tanto durante el régimen nazi como así también durante las distintas guerras y masacres que se suceden en la historia de la humanidad hasta la actualidad imponen la necesidad de distinguir el bien del mal. Si tal como dice Dostoievsky a partir de la muerte de Dios todo está permitido, el hombre verdugo del hombre conducirá al inevitable fin de la especie humana. Aquí se sostiene que Levinas se propone desarrollar el rescate del carácter humano de la responsabilidad ética. Levinas afirma: “Si Dios estuvo ausente de

los campos nazis de exterminio, el diablo estuvo ostensiblemente presente” (EN:123). Con ello se torna necesaria una nueva modalidad de fe y de moral, una ética sustentada en el deber de no ser cómplice de un proyecto diabólico. La cuestión radica en el modo de establecer dicha moralidad y sobre qué bases hacerlo. En el caso de Levinas el rostro del otro funciona como disparador de un modo posible de ser y de estar en el mundo, otro modo mas allá de toda esencia; a partir del exceso y la alteridad se configura este “de otro modo” desde una ética que prioriza el “para otro” por sobre el “para sí”. La bondad deviene como posible a partir de la responsabilidad; ésta, en efecto, “(...) arranca al yo de su irresistible retorno a sí, de la perseverancia incondicional del ente en su ser” (EN:182).

Ahora bien, al intentar establecer un diálogo de estas ideas con las concepciones de Nietzsche está claro que términos como “moral” y “bondad” se tornan altamente conflictivos y equívocos. Las parábolas nietzscheanas se refieren a la moral, al bien y al mal como cargas pesadas con las que el hombre tiene que lidiar. En la bondad y la compasión Zarathustra ve debilidad y manda a destrozar las viejas tablas de los “buenos”. Exalta la figura del creador, aquél a quien los autodenominados “buenos” condenan como delincuente. Pero en este punto aplicando la recomendación que el propio Nietzsche sugiere en *Más allá del bien y del mal* es preciso preguntar: ¿de qué moral habla Zarathustra cuando se refiere a los buenos? ¿Qué clase de bondad está implicada en sus reflexiones? En “De tablas viejas y nuevas” Zarathustra afirma que los buenos nunca dicen la verdad. Se refiere a ellos como “estos buenos”; es decir, de algún modo concibe que no puede hablarse de los buenos en sentido general y unívoco. Nietzsche se limita a referirse a aquellos que usualmente son considerados buenos y que a su vez son los seguidores de las viejas tablas de la moral. Zarathustra dice: “Ceden, estos buenos, se resignan, su corazón repite lo dicho por otros, el fondo de ellos obedece: ¡más quien obedece no se oye a sí mismo!”(AHZ:283).

El hombre debe estar preparado para el gran mediodía, ser un puente y un destino al superhombre. Dicho modo de ser y estar en el mundo está signado por la creación de nuevas tablas pero sin perder de vista que éstas han nacido a partir de romper las viejas. Saberse destructores y a la vez creadores signa el camino del superhombre. Zarathustra rechaza el optimismo de aquellos que se hacen eco de Leibniz y consideran que éste es el mejor de los mundos posibles. Por ende se aparta de lleno de cualquier tipo de especulación o justificación cercana a la teodicea. Aceptar y justificar el mal por medio de un bien trascendente o subyacente equivale al modo que tienen los

cerdos de digerir cualquier cosa. Nietzsche, el hombre, sufre del estómago y su corporalidad se compromete con su modo de hacer filosofía. Para Zaratustra decir siempre que sí (“*ja*”) es tener espíritu de asno. La moral moderna, la teodicea y el espíritu ascético producen en Nietzsche una indigestión que lo lleva a tener que destruir viejas tablas para crear nuevas. Nietzsche enaltece la figura del filósofo artista que es conciente de ser creador y sabe que sus tablas no están talladas hasta la eternidad.

Nietzsche concibe una otra ética posible en el superhombre. Una extra moralidad que está más allá de aquel “bien” y “mal” inscripto en las viejas tablas. Del mismo modo que Levinas en el desarrollo de su “otro modo de ser”, Nietzsche utiliza el término más allá sin aludir a un transmundo superador. El “más allá” es un sentido otro, un rumbo que va por carriles distintos a los de la metafísica de la presencia y la subjetividad moderna. El peligro de la moral se acrecienta cuando se la considera eterna e inmutable. En la segunda parte del Zaratustra dice: “¡Un bien y un mal que sean imperecederos- no existen! Por sí mismo deben una y otra vez superarse a sí mismos” (AHZ:177). A la violencia que ejercen esos buenos valoradores que imponen su bondad como absoluta y suprema dando lugar también al mal supremo, Zaratustra responde con la violencia destructora y a la vez creadora de nuevos valores y lo hace no desde una mera oposición, como más de lo mismo, ni tampoco como una venganza destructora de lo diferente. La violencia creadora llega como violencia de lo diferente. En términos de Levinas es la interrelación de lo Otro que se impone ante los predicadores de la igualdad. Zaratustra lleva a cabo una fuerte crítica a la doctrina del uno, lo lleno, lo inmóvil, lo saciado y lo imperecedero. La moralidad que nace de dichos conceptos para Nietzsche es un malentendido y en ella habita el peligro de los peligros que hace girar la rueda del bien y del mal. Las críticas de Nietzsche se emparentan de algún modo con las ideas de Levinas. Ambos llevan a cabo un embate contra la ontología y la metafísica modernas. La fuerte crítica a la filosofía de la presencia y la intencionalidad cuestionan de raíz el reinado del ser como identidad con el mismo. En la obra de Levinas, en su pensamiento del Otro y de la diferencia, aparece una escucha implícita al llamado de Nietzsche a retomar el malentendido creado por la moral moderna que conduce a profundizar la problemática del mal radical que en el siglo XX y lo que va del XXI se tornó urgente abordar.

1.2 Crítica de la metafísica moderna

Desde el *cogito* cartesiano, pasando por el Absoluto hegeliano e incluso llegando a la reducción fenomenológica de Husserl, en todos los casos existe para Levinas una exclusión sistemática de la alteridad en pos de una subjetividad basada en una filosofía de la presencia y del ser en cuanto ser. Levinas centra su crítica a la metafísica moderna y a la totalidad a partir de su idea de lo infinito. Lo infinito permite la trascendencia, la excedencia a la totalidad que se explicita en la relación del mismo con el otro a partir de la epifanía del rostro. La relación irreductible del “cara-a-cara” es asimétrica y escinde cualquier totalidad totalizante. Lo infinito se constituye como excedencia del bien sobre el ser y de la multiplicidad sobre el Uno. En el juego de la esencia está el ser parmenídeo inmutable, inmóvil, imperecedero, necesario y siempre presente. Sin fisuras, neutro e impersonal este ser ha signado la filosofía de la totalidad, de la presencia, de la intencionalidad que es el centro de la crítica levinasiana. Dicha filosofía a su vez ha viciado el lenguaje filosófico en pos de la ontología de una pretendida adecuación del Otro al Mismo.

Para Levinas no se trata de estar en el mundo sino de estar en cuestión. El martillo que empuña contra la metafísica moderna es el de la conciencia no intencional: “En su no intencionalidad, antes de todo querer, antes de toda falta, en su identificación no intencional, la identidad retrocede ante su afirmación” (EN: 173). De este modo el yo pierde su posición privilegiada y la subjetividad moderna se escinde a partir de la presencia del otro que conmina a la responsabilidad irrecusable implicada en cada existencia. La metafísica de la subjetividad moderna queda cuestionada por la metafísica ética que plantea Levinas. La dimensión ética, signada por la renuncia del “para sí” en la cual el *conatus essendi* fracasa en su insistencia, permite la apertura del uno-para- el-otro. Levinas entiende este “otro modo que ser” desde la trascendencia y la exterioridad. De la asimetría de la relación del mismo y del otro resulta que ambos términos no están en “correlación”, escapando a un saber tematizante y asimilador (de lo otro en lo mismo); dicho modo de relacionarse implica una relación sin simultaneidad de los términos que permite en su excedencia la trascendencia misma. Desde la óptica levinasiana esta relación sin correlación, asimétrica e irreductible, abre paso a una nueva

1.2 Crítica de la metafísica moderna

Desde el *cogito* cartesiano, pasando por el Absoluto hegeliano e incluso llegando a la reducción fenomenológica de Husserl, en todos los casos existe para Levinas una exclusión sistemática de la alteridad en pos de una subjetividad basada en una filosofía de la presencia y del ser en cuanto ser. Levinas centra su crítica a la metafísica moderna y a la totalidad a partir de su idea de lo infinito. Lo infinito permite la trascendencia, la excedencia a la totalidad que se explicita en la relación del mismo con el otro a partir de la epifanía del rostro. La relación irreductible del “cara-a-cara” es asimétrica y escinde cualquier totalidad totalizante. Lo infinito se constituye como excedencia del bien sobre el ser y de la multiplicidad sobre el Uno. En el juego de la esencia está el ser parmenídeo inmutable, inmóvil, imperecedero, necesario y siempre presente. Sin fisuras, neutro e impersonal este ser ha signado la filosofía de la totalidad, de la presencia, de la intencionalidad que es el centro de la crítica levinasiana. Dicha filosofía a su vez ha viciado el lenguaje filosófico en pos de la ontología de una pretendida adecuación del Otro al Mismo.

Para Levinas no se trata de estar en el mundo sino de estar en cuestión. El martillo que empuña contra la metafísica moderna es el de la conciencia no intencional: “En su no intencionalidad, antes de todo querer, antes de toda falta, en su identificación no intencional, la identidad retrocede ante su afirmación” (EN: 173). De este modo el yo pierde su posición privilegiada y la subjetividad moderna se escinde a partir de la presencia del otro que conmina a la responsabilidad irrecusable implicada en cada existencia. La metafísica de la subjetividad moderna queda cuestionada por la metafísica ética que plantea Levinas. La dimensión ética, signada por la renuncia del “para sí” en la cual el *conatus essendi* fracasa en su insistencia, permite la apertura del uno-para-el-otro. Levinas entiende este “otro modo que ser” desde la trascendencia y la exterioridad. De la asimetría de la relación del mismo y del otro resulta que ambos términos no están en “correlación”, escapando a un saber tematizante y asimilador (de lo otro en lo mismo); dicho modo de relacionarse implica una relación sin simultaneidad de los términos que permite en su excedencia la trascendencia misma. Desde la óptica levinasiana esta relación sin correlación, asimétrica e irreductible, abre paso a una nueva

racionalidad que escapa a la ontología tradicional. Ya no prevalece el ser como identidad y presencia. A partir del estallido de la totalidad, la estructura noesis-noema no posee el estatuto primordial de la subjetividad.

Levinas da un paso más allá del quiebre que implicó la fenomenología de Husserl y la ontología heideggeriana concibiendo el ser como acontecimiento. No solamente cuestiona el ser inmutable, sino que también arroja sólidas críticas contra la intencionalidad de la conciencia. Levinas reconoce su deuda con la fenomenología en tanto destaca que a partir de concebir los fenómenos como determinados por el ser, la fenomenología implicó una nueva forma de concreción del desarrollo de los conceptos filosóficos que escapó a toda reducción meramente empirista y a toda deducción ya sea analítica, sintética o dialéctica. Sin embargo, a pesar de esto sostiene que el análisis fenomenológico no pudo desprenderse del privilegio de lo teórico, de la representación y del saber. Es decir, la primacía del sentido ontológico del ser que sostiene la fenomenología se opone a la prioridad ética sobre toda ontología, objeto de estudio de Levinas.

La relación con el Otro no puede abarcarse desde las estructuras del saber conformes con la intencionalidad que Husserl hace intervenir en el estudio de la intersubjetividad (EN:152). En el seno de la fenomenología se adhiere a la idea de que todo pensamiento implica una intencionalidad y un a-prehender en el que está implícito un dominio y una posesión de lo aprendido. Según Husserl y Brentano la intencionalidad es el único modo de “donación de sentido” y la base de toda conciencia es la representación. Si el pensamiento sólo puede adecuarse a la medida del pensador, para Levinas dicho “pensamiento es incapaz de Dios”. Por ello se pregunta si el pensamiento está entonces condenado a la adecuación y a la verdad (EN:155). En la correlación sujeto-objeto que establece la conciencia intencional no se agota el sentido de objeto aprehendido. Levinas destaca el carácter excedente del objeto que no puede ser abarcado en su totalidad y a la vez menciona el carácter implícito de un pensamiento que dentro de la esfera intencional se supera a sí mismo pensando más de lo que piensa. “(...) la intencionalidad conlleva los horizontes innumerables de sus implicaciones y piensa más “cosas” que el objeto en el que se fija” (RR:).

La trascendencia en la inmanencia de la fenomenología husserliana es el ámbito nuevo que destaca Levinas y que implica un pensamiento que permite que los horizontes de sentido se desborden ante la excedencia del objeto. El sujeto constituye el mundo pero este es a la vez constituyente. Levinas habla de un “(...) subjetivismo más

objetivo que toda objetividad” (RR:) cuya actividad es trascendental y abre un nuevo modo de relación entre el hombre y el mundo. Este otro modo, hace estallar toda esencia inmutable y por ende toda representación que se presente como vía de acceso a dicha esencia. Para Levinas, uno de los grandes aportes de la fenomenología fue concebir la esfera intencional mas allá de la representación. En la experiencia fenomenológica la verdad, entendida como adecuación de lo otro a lo mismo y pasible de ser subsumida en una totalidad, pierde toda soberanía y se abre paso al juego de la intencionalidad. Levinas sostiene: “Estamos así más allá del idealismo y del realismo, porque el ser no está ni en el pensamiento ni fuera del pensamiento, sino que el pensamiento mismo está fuera de sí mismo” (RR:).

Este otro modo abre paso a una dación de sentido plenamente ética, que respeta la diferencia del otro en lugar de objetivarlo. La conciencia intencional, entendida como modalidad de lo voluntario implica presencia, posición ante- sí. Levinas destaca que dicha intencionalidad va acompañada como en un contrapunto por la conciencia refleja, pre reflexiva, en la que se vislumbra lo no- intencional. De este modo se cuestiona la metafísica de la presencia a partir de lo que Levinas llama “mala conciencia”, una conciencia sin intenciones que está despojada de la “(...) máscara protectora del personaje que se contempla en el espejo del mundo en su autoposición y en su certeza” (EN: 156).

Al escapar a la esfera intencional el pensamiento activo deja lugar a la pasividad de lo no intencional. El ser afianzado en su presencia por la conciencia soberana que responde al principio de identidad es escindido y pasa a estar en cuestión. Esta crítica a la fenomenología plantea a su vez una profundización y reelaboración de la crítica a la metafísica moderna que puede rastrearse en Heidegger. La fenomenología se expresa en torno a la subjetividad como manifestación de la esencia. El fenómeno como aquello que se muestra en sí mismo asociado al *lógos* permite ver o decir aquello que se muestra. La fenomenología está orientada “a las cosas mismas”. Este método directo de mostrar las cosas es para Husserl la única ontología posible. La fenomenología permite mostrar el ser de los entes. Ante esta afirmación Levinas sostiene que la comprensión que parte del “ser ahí” para llegar al “ser en general” conduce a una peligrosa neutralización de la diferencia irreductible entre el Mismo y del Otro. En el “ser ahí” está presente y manifestado el sujeto-esencia que concibe Heidegger. Al formular la cuestión existencial sobre el “quién” del “ser ahí” Heidegger es explícito en afirmar: “El quién es lo que se mantiene idéntico a través del cambio de las maneras de

conducirse y vivencias (...)" ; sin embargo aclara: "Este sujeto es el mismo en medio de sus múltiples alteraciones y tiene por tanto el carácter del "sí mismo" (Heidegger 2003: 130). La persistencia en la identidad, el *conatus essendi* que presupone la fenomenología, la aleja del pensamiento de Levinas sobre la exterioridad y la pasividad en la cual el Yo deja de ser para sí y en su vulnerabilidad pasa a ser "para-otro". Si bien Levinas no niega la importancia del ámbito del aparecer, que la fenomenología supo rescatar, es dentro de esa misma esfera que destaca el giro que el rostro del Otro produce en el sujeto. Ese giro está determinado por la no indiferencia, lo no captable, lo no representable. El rostro del otro señala precisamente el advenimiento de lo infinito. El rostro que me ordena y explicita mi responsabilidad, me libera de mí mismo y a su vez cuestiona mi libertad. Esta dimensión permite suspender el "(...) eterno retorno de lo idéntico a sí mismo", de aquel ser inamovible de raíz parmenídea. El principio de identidad se escinde ante lo no intencional. La prioridad ontológica del mismo se suspende y es cuestionada tanto lógica como ontológicamente por la alteridad expresada en la epifanía del rostro. La metafísica de la presencia y de la subjetividad moderna cede paso ante la ética. El yo depone su soberanía y se manifiesta la ética de lo humano, aquella que no es en virtud de un ser impersonal y teórico. La ética concreta en Levinas es precedente a cualquier ontología. El punto de partida es el cuestionamiento del ser, la necesidad de justificarlo antes que afirmar su certeza. El "de otro modo que ser" implica también otra modalidad de la conciencia en la cual "(...) probablemente ser o no ser no es la pregunta por excelencia" (EN:160).

La metafísica moderna no solamente implica un modo de constitución subjetiva sino también un modo de racionalidad. Levinas sostiene que esa racionalidad sustentada en el principio de identidad del Ser como presencia, rastreada desde los tiempos de Platón y Aristóteles hasta la fenomenología, ha sido la responsable de la muerte de Dios, del hombre bíblico y sus homónimos (EN: 94). Ante la intención de instalar lo idéntico, de absorber lo otro en lo mismo a partir de una totalidad globalizante, Levinas contrapone un no-reposo, una relación con otro que no admite un saber tematizante ni asimilable. La propuesta metafísica de Levinas es una tentativa de dar "otro" sentido a la palabra "Dios" luego de que la subjetividad moderna ha firmado su tratado de defunción.

¿Pero cuál es el Dios al que se refiere Levinas? ¿Fue el Dios bíblico el que se sepultó bajo el pensamiento ateo del ser referido únicamente a sí mismo? Levinas habla de la imposibilidad de trascendencia en un pensamiento signado por la racionalidad

reducida a la ontología. Por consiguiente, un pensamiento de lo mismo para Levinas resulta esencialmente ateo. La relación con Otro, signada por la idea de lo infinito, es la que permite la trascendencia. En este punto y en relación con la crítica a la metafísica moderna que tanto Nietzsche como Levinas llevan a cabo es legítimo preguntarse: ¿El Dios que en Levinas adviene a la idea a partir del rostro del otro es acaso el mismo que Nietzsche se empeñó en terminar de sepultar con su filosofía del martillo? Nietzsche distingue en su Zarathustra al dios hebreo, ese Dios bíblico celoso de cualquier forma de politeísmo, de aquellos viejos dioses. Incluso describe muertes muy distintas para ambos. Zarathustra dice que aquellos viejos dioses al morir de risa tuvieron final alegre — “(...) cuando la más atea de todas las palabras fue pronunciada por un dios mismo, - la palabra: ¡Existe un único dios! ¡No tendrás otros dioses junto a mí” (AHZ:260). El dios que así habla es el Dios del monoteísmo, celoso y hurafío, que no sabe bailar ni reír. Nietzsche era ateo declarado y Zarathustra se autodenominaba “el ateo”. En su encuentro con el papa jubilado se menciona que el Dios hurafío, celoso, oscuro y ambiguo murió de un modo muy distinto. No murió no de risa sino de compasión por amor a los hombres siendo “(...) un dios escondido, lleno de secretos” (AHZ: 356).

En el pensamiento nietzscheano este Dios-padre de lo tortuoso, el dios cristiano tan maldecido en *El Anticristo* aparece en el *Zarathustra* como una suposición, “(...) un pensamiento que vuelve torcido todo lo derecho y que hace voltearse todo lo que está de pie” (AHZ:136).

El Dios que subyace en la crítica nietzscheana al hombre moderno, a ese último hombre heredero de la tradición judeocristiana, es aquél creado por las doctrinas que el propio Zarathustra maldice por ser enemigas del hombre: “(...) de lo uno y lo lleno y lo inmóvil y lo saciado y lo imperecedero” (AHZ:136). Todos estos atributos de Dios coinciden con la descripción del ser parmenídeo, padre de la metafísica de la presencia criticada por los dos autores que se retoman de manera principal en el presente escrito. Levinas se asume creyente y heredero de la tradición hebrea; sin embargo desde ópticas distintas es posible vislumbrar una reivindicación similar a la de Zarathustra, el ateo. La crítica a la metafísica moderna es a su vez en Levinas una crítica a la teología tradicional “que trata la creación en términos de ontología”. En las conclusiones de *Totalidad e Infinito* Levinas afirma que de lo que se trata es de “(...) sustituir la idea de totalidad en la que la filosofía ontológica reúne verdaderamente lo múltiple, por la idea de una separación que resiste a la síntesis” (TI: 297).

Para Levinas la trascendencia es separación, no se cierra en una totalidad. Por consiguiente, la multiplicidad no es en virtud de una totalidad que la contiene. Levinas habla de una “anarquía esencial” de la multiplicidad, o sea de la ausencia de un plano común o de un origen rastreable y único que la contenga. Esa anarquía de la multiplicidad, ese juego libre de voluntades, está signado sin embargo por una preeminencia ética, anterior a toda decisión volitiva, que se hace visible “(...) cuando el rostro se presenta y reclama justicia” (TI: 298). Ese hecho es el que da lugar a la metafísica como trascendencia y a la epifanía de la divinidad en el rostro del otro. El lenguaje es expresión del Otro. Y el otro es separación, desbordamiento, exceso. Esa trascendencia del otro a su vez dota de sentido a la palabra Dios. Lo que Levinas describe como religión es la instancia en la cual el infinito no se deja integrar. Es decir, una “relación sin relación” del ser mundano con el ser trascendente que no lleva a ninguna comunidad del concepto ni a ninguna totalidad. Justamente la irreductibilidad del concepto, la ética fundada en el individuo concreto que es reflejo de lo divino, es la que concreta la estructura última entre el mismo y el otro, la religión.

Para Levinas el “frente a frente” no es “junto a”; el “cara-a-cara” no implica una correlación entre los términos. El recibimiento del Otro por mí implica la epifanía del rostro del Otro que continúa haciéndome frente a pesar de estar unido a mí por medio de la conjunción “y”. El “cara-a-cara” como situación última es sostenida por la religión (TI: 104). Levinas se plantea dotar de sentido la palabra “Dios” pero sin recaer en la teología tradicional. En el pensamiento levinasiano se prescinde de la teodicea y se concibe a Dios de un modo distinto a como la divinidad aparece en la filosofía del Ser y la presencia y que Nietzsche declaró muerto por compasión a los hombres. El pensamiento de Levinas en torno a la trascendencia está en consonancia con la divinidad que el propio Zaratustra concebía posible en la multiplicidad. Una divinidad que consiste en que haya dioses y no dios, centrada en el papel del propio hombre como creador de nuevas tablas. Ante la inmovilidad del ser parmenídeo, ante la metafísica del Ser y la presencia, Zaratustra proclama el “todo fluye” de Heráclito. Manifiesta el *amor fati* y convoca a los que no se preservan a sí mismos y se hunden en su ocaso. Zaratustra exclama: “Oh hermanos míos, ¿no fluye todo ahora?, ¿no han caído al agua todos los pretiles y los puentecillos? ¿Quién se aferraría aún al bien y al mal?” (AHZ:284).

Hacer dialogar a un autor creyente como Levinas con el pensamiento ateo de Nietzsche no es descabellado si se tiende un puente a partir de el distanciamiento en torno a la ontología de raíz parmenídea que concibe un ser sólido y sin fisuras y que

desemboca en una contundente crítica a la metafísica moderna y a la racionalidad que en palabras del propio Levinas termina “devorando” al sujeto. El rostro como dador de sentido quiebra las premisas de la filosofía de lo neutro, donde el ser impersonal está por encima del ente. La metafísica que propone Levinas está sustentada en el deseo opuesto a la necesidad, deseo concebido “(...) como la medida de lo infinito que ningún término, ninguna satisfacción detiene” (TI: 308). Este modo de concebir la metafísica no está inscrito en la lógica de la intencionalidad en la cual se busca develar el ser del ente o conciliar la diferencia del Mismo y del Otro en una totalidad.

La trascendencia se piensa en torno a la idea de lo infinito que excede la capacidad del pensamiento; por ende, no se compromete la integridad de lo que es tocado por el pensamiento. El infinito entonces es intangible y su distancia es infinita, como la del extranjero, como la del Otro: “La alteridad metafísica es anterior al imperialismo del mismo” (TI:62). Por eso el deseo metafísico que surge a partir de poder pensar lo infinito no es el deseo que se apacigua con la posesión de lo deseado. El deseo de lo infinito es perfectamente desinteresado; esto es, la Bondad (TI:74). En Nietzsche esa bondad está dada por el don suscitado por “la virtud que hace regalos”, la más alta de las virtudes. Nietzsche habla de un sano egoísmo, el del amor que hace regalos, el del ladrón de todos los valores en contraposición al egoísmo del pobre, representado en la figura del último hombre que mira con ojos de ladrón todo lo que brilla y dice “Todo para mí” (AHZ: 123). La crítica entonces a la metafísica moderna conduce a una nueva subjetividad, distanciada de aquellos valores y modos de relación que puedan estar en consonancia con la ontología moderna. El “de otro modo que ser” de Levinas podría establecer un diálogo fecundo con las nuevas figuras de la subjetividad que se proponen en el *Zaratustra*, con el prójimo, el amigo y aquellos “espíritus libres” a los cuales Nietzsche otorga la responsabilidad de empuñar el martillo para destruir las viejas tablas y a la vez de crear nuevos valores.

1.3 El sujeto responsable. El otro, el prójimo y el amigo.

La exaltación de la ontología que la metafísica de la presencia presupone implica según Levinas “(...) no recibir nada del otro sino lo que está ya en mí” (TI:67). Por eso la apertura en la subjetividad concebida como responsabilidad se distancia del sujeto moderno. Para Levinas el sujeto ético no se nombra ni se tematiza en virtud del Ser. El sujeto responsable, es vulnerable ante el Otro frente al cual se establece una relación asimétrica e irreversible. El “heme aquí” de Levinas implica la gratuidad y el desinterés del don. A partir de estas categorías Levinas centra sus críticas a la ontología y a las filosofías del ser, falogocéntricas (en términos de Derrida) o monoteístas (Nietzsche).

Uno de los grandes lectores y difusores de Nietzsche en la filosofía contemporánea, Jacques Derrida, enfatiza las características del “don” con las de la buena amistad, la cual “(...) exige una cierta ruptura de reciprocidad o de igualdad, la interrupción también de toda fusión o confusión entre tú y yo” (Derrida 1994: 81). En *Políticas de la amistad*, resalta que dicha confusión es la que da lugar a la ficción del ser común dirigida por la impronta de la fraternidad que fomenta una clase de amistad que según Nietzsche no es más que mera “camaradería”. La amistad fundada en valores como la igualdad y la reciprocidad es el blanco de ataque de las consideraciones nietzscheanas sobre el amigo y, por supuesto, de la interpretación derridiana de las mismas desde un contexto “deconstructivo”. A partir de estas categorías, Derrida retoma la frase aristotélica “oh amigos míos, no hay ningún amigo” que en la inversión nietzscheana (“enemigos no hay enemigos”) delata esa tensión que el propio Nietzsche quiere destacar en su modo de concebir la figura del amigo, la cual distancia de todo “gusto democrático” centrado en la igualdad, la reciprocidad y la simetría. De este modo se apunta a una no apropiación del otro y a una preservación de la alteridad. Respeto por ese Otro radical que nunca puede ser lo Mismo y que Levinas retoma en su pensamiento ético en torno al sujeto de la responsabilidad.

Tanto Levinas como Nietzsche son filósofos de la tensión. El “*pathos* de la distancia” es un modo de escapar a cualquier síntesis posible. La alteridad no puede ser absorbida por la identificación. Desde la tensión, desde la contradicción no resuelta, la identidad subjetiva se constituye de un modo distinto y distante al modo en que la filosofía del ser ha concebido al sujeto moderno. En el *Zaratustra* la subjetividad moderna se describe en la figura del hombre del mercado, el último hombre que nombra al otro como igual y al amigo, como semejante y como prójimo. Ante esta proximidad

pegajosa indiferenciada del mercado la propuesta de Zaratustra es amar al lejano. Al hablar del amigo Zaratustra recomienda: “El futuro y lo lejano sean para ti la causa de tu hoy: en tu amigo debes amar al superhombre como causa de ti. Hermanos míos, yo no os aconsejo el amor al prójimo: yo os aconsejo el amor al lejano” (AHZ:104). El lejano es de algún modo lo opuesto al prójimo entendido como próximo y semejante exaltado por la modernidad. Zaratustra opone la figura del amigo a la del prójimo. La legítima amistad es aquella que se funda en lo lejano y en la virtud implicada en la particular lógica asimétrica del “don”. Esta asimetría, esta relación irreversible implicada en la amistad, comparte las características que Levinas le otorga a la relación ética para con el Otro.

El *pathos* de la distancia se mantiene con el objetivo de preservar la diferencia y la tensión entre los términos de la relación. Para Levinas “(...) los términos, los interlocutores, se absuelven de la relación o siguen siendo absolutos en la relación” (TI:208). Levinas no concibe una proximidad en el sentido moderno de cercanía como semejanza. Para él la proximidad no es tematización sino una relación concreta que se resiste a ser tematizada. La proximidad como pasividad, absuelta de la actividad de toda intención, como no- intencionalidad es entendida como bondad no altruista, no elegida. Una bondad signada por la gratuidad del don. De este modo la proximidad que Levinas describe en el sujeto ético, en la subjetividad de la diferencia, participa de la lógica de la donación al igual que la amistad referida por Nietzsche.

Las implicancias políticas inscriptas en este “otro” concepto de amistad se condicen a su vez con un modo de concebir la subjetividad o, más bien, la intersubjetividad o la relación entre los sujetos. A su vez la fraternidad en sentido moderno también se resignifica en el pensamiento de Nietzsche. Los hermanos de Zaratustra, son los hermanos en la distancia, en la soledad, aquellos que justamente están unidos por compartir lo que no se comparte: la soledad.

Derrida explicita estos nexos tanto en el seminario que dictó sobre la hospitalidad, como en la obra de 1994, *Políticas de la amistad*. Derrida juega con la tensión de los términos en torno a la categoría de lo “imposible”. La amistad es la imposible amistad, la comunidad es aquella de los “sin comunidad”. En el pensamiento derridiano también es posible rastrear una tensión signada por el *pathos* de la distancia. La buena amistad es entendida a partir de poder concebir la enemistad. En el apartado 376 de *Humano demasiado Humano* (dedicado a los amigos), Nietzsche remarca: “Al aprender a conocernos a nosotros mismos y a considerar nuestro mismo ser como una

esfera cambiante de opiniones y disposiciones y, por tanto a menospreciarlo un poco, restablecemos nuestro equilibrio con los demás”(HDM:200). El equilibrio posible se da a partir de mantener lo inestable de la tensión, o sea en desequilibrar la amistad con la enemistad. De este modo, siguiendo a Derrida, es posible agregar al testimonio del sabio moribundo del texto aristotélico, el del loco viviente nietzscheano que exclama: “Enemigos, no hay enemigos”, y fundamentar esta otra amistad como figura de otra ética posible, distinta a la sustentada por la metafísica moderna.

Derrida comparte con Nietzsche que la enemistad es necesaria para poder concebir una amistad genuina, “(...) amar a los enemigos (...) transforma sin esperar la enemistad en amistad”(Derrida 1994: 50). El loco viviente interactúa en el análisis de Derrida con el sabio moribundo para generar un quiebre, un sismo en el concepto de amistad que es a la vez una “interrupción” de lo estable. La locura sobreviene al aceptar la contradicción de que pueda compartirse la soledad y conformar de este modo la “comunidad de los sin comunidad”. La comunidad de aquellos que aman alejarse, la de los “locos” que se distinguen de la cordura moderna basada en la previsibilidad, la cercanía, la semejanza y la reciprocidad. En esta comunidad de los sin comunidad hay lugar para lo diferente, para el exiliado o el extranjero que en términos levinasianos se presenta en la figura del Otro irreductible. Las relaciones que pueden establecerse escapan al “pegoteo” igualitario del último hombre. Son relaciones inscriptas en la soledad y en la no apropiación del Otro.

El *pathos* de la distancia es un modo de determinar un patrón moral posible ante la caída de la razón y el fracaso de la teodicea, una ética que pueda circular por un carril distinto al de una supuesta universalización totalizante, una ética que pueda erigirse sobre nuevas tablas que no recaigan en el “error” de aquellas verdades sobre las cuales se ha apoyado la historia de la filosofía del ser, verdades “con pies de barro”.

Ese otro carril que escapa a la totalización, a la universalización, ese otro modo de ser, fue anticipado en las ideas de Nietzsche y luego reformulado en un contexto contemporáneo por pensadores como Levinas. También Derrida se hizo eco de estas voces al preguntarse qué queda entonces de lo “común” una vez que se ha develado que “(...) lejos de ser la forma misma de la verdad, la universalización esconde la astucia de todos los dogmatismos” (Derrida 1994: 64). Surge entonces la pregunta práctica: ¿qué tipo de política puede concebirse una vez que se hace evidente que la puesta en común no hace otra cosa que “razonar para apresar”? Ese modo de razonar que en su ser impersonal se “devora” al sujeto y que es condenado también por Levinas al final de su

Totalidad e infinito (TI:302) es el blanco de crítica en común de estos pensadores al intentar establecer otro tipo de subjetividad. Quizás sea a partir de la caída de lo común que una política de la diferencia pueda surgir en consonancia con una ética basada en la legítima amistad, en el amor al lejano.

Pero esta ética debería a su vez expresarse en una moral (o extra moralidad) que supere la indiferencia de lo neutro. Es decir, en una ética que desarme a golpe de martillo la pretendida igualdad del “mercado” donde el último hombre se apretuja alrededor del cercano, el semejante. En el cuarto apartado del prólogo al *Zaratustra*, Nietzsche enumera a modo de una declaración de principios una serie de “Yo amo”. Cada sentencia marca una clara distancia con aquella moral del rebaño y de lo común, inventada por el último hombre junto con la felicidad. Zaratustra enuncia “Yo amo a aquel cuya alma se prodiga, y no quiere recibir agradecimiento ni devuelve nada: pues regala siempre y no quiere conservarse a sí mismo” (AHZ: 39). Ese sí mismo al que se refiere Nietzsche se disloca en un contexto contemporáneo bajo el *pathos* de la distancia expresado en “políticas de la amistad” y el pensamiento de la “*differance*” de Derrida, como así también en ese Otro que se resiste a la totalidad y que en la idea de lo infinito explicita la separación en Levinas. La idea de lo infinito como excedencia permite un fuera de sí. La constitución subjetiva no apunta a completar una totalidad dada sino en profundizar la apertura y la asimetría de la relación con el Otro. El infinito excede cualquier totalidad y atraviesa al sujeto ético. La separación no es para Levinas una disminución o una degradación del Uno, sino más bien el anuncio de las relaciones del bien. Levinas asegura que de hecho: “El lugar del Bien sobre toda esencia, es la enseñanza más profunda- la enseñanza definitiva- no de la teología, sino de la filosofía” (TI: 125).

La conciencia pensada en términos de responsabilidad, en su esfera no intencional, da lugar a la pasividad que implica la obligación con respecto a otro y a un “despertar de la humanidad”. En el hombre, sin embargo, existe la posibilidad de no despertar al otro, la posibilidad del mal. El mal pertenece al orden del ser en el sentido estricto (ontología sin ética) mientras que el “ir hacia el otro” implica la irrupción de lo humano en el ser. Esa irrupción, esa epifanía, es el “de otro modo que ser” implicado en la relación ética que a su vez presupone un sujeto ético. El modo de “ir hacia el otro” es a su vez el modo de la gratuidad implicada en la donación en la cual aquel que da, no espera nada a cambio. Allí, en esa no-reciprocidad del sujeto ético en relación con el Otro, radica la bondad.

1.4 La hospitalidad. Bondad y pasividad.

Levinas destaca que en la relación con otro "...reside una ruptura con una gran idea tradicional, la de la excelencia de la unidad, respecto a la cual la relación sería ya privación: la tradición plotiniana" (EN:138). Para Levinas la separación de lo uno, el acto mismo de la individuación, es la instancia que permite la socialidad.

La metafísica de la ética o de la relación con el Otro se cumple como servicio y como hospitalidad. El sujeto ético se conserva en su alteridad, en su relación "no alérgica" con el Otro. Esta hospitalidad está dada por el carácter de "anfitrión" que Levinas atribuye al sujeto que recibe al rostro. Una hospitalidad que a su vez implica una no-tematización del otro. En el "cara-a-cara" la separación se hace evidente y otorga los lineamientos de la existencia subjetiva (TI:303). Esta reformulación de la subjetividad a partir de nuevas categorías y sobre todo de un nuevo modo de relación entre el Mismo y el Otro da lugar en el pensamiento de Levinas a la bondad que se produce como relación con el rostro en el cual se inscribe la prescripción "no cometerás asesinato". Matar no es dominar al Otro sino aniquilarlo, es decir, renunciar absolutamente a la comprensión. Pero el otro es absolutamente independiente y sobrepasa mis poderes; por eso Levinas lo describe como el único ser al que puedo querer matar y al que a su vez no puedo poder. Es la trascendencia del otro la que me impide el asesinato. Ante el deseo de anularlo matándolo, el Otro me opone lo infinito de su trascendencia la cual es más fuerte que el homicidio. Por eso para Levinas el rostro es la expresión original del "no matarás". La bondad aparece cuando la libertad del mismo es cuestionada. La resistencia ética expresada en el ser que desde su desnudez, desde su hambre, me llama, no limita mi libertad sino que la promueve al suscitar mi bondad" (TI: 214).

El ser que Levinas concibe es exterioridad y pasividad. Como tal se diferencia radicalmente del sujeto moderno, ya que este ser está privado de cualquier ontología que no esté precedida por la dimensión ética. En la exterioridad, como dimensión en la que la trascendencia del rostro se hace evidente, el lenguaje permite que el yo se produzca como amistad y hospitalidad (TI: 309). En ambas modalidades el yo deja su papel activo e intencional para abrirse al Otro. El sujeto responsable es ante nada "para el otro", dispuesto y pasivo para recibirlo.

Este recibimiento del otro como acontecimiento ético aparece en el rostro y ordena el discurso interior otorgando un marco a la hospitalidad. Esta hospitalidad es

una categoría filosófica analizada desde el punto de vista ético tanto por Levinas como también por otros filósofos contemporáneos como Derrida. En la publicación que Anne Dufourmantelle hizo a partir de la sistematización efectuada por ella de clases donde Derrida trató el tema de la hospitalidad, la hostilidad, el otro y el extranjero es posible vislumbrar el modo de concebir la gratuidad implícita en el don como “ley de la hospitalidad”.

Derrida retoma a su modo la pregunta por el extranjero, de la cual Levinas desprendió sus reflexiones acerca de la justicia y la presencia del tercero. El extranjero es un ser en cuestión que a su vez me pone en duda y me cuestiona (Derrida 2008: 11,13). El extranjero como aquél que pregunta, en los textos platónicos se presenta como aquél que desafía la tradición parmenídea al concebir el ser del no ser. Derrida lo califica de “parricida” ya que desafía el *logos*. El extranjero es aquel que desata la polémica y aparece como ese “otro” que llega a un estado ajeno, con una lengua ajena y una idiosincracia que no es la suya para pedir asilo. En su trabajo titulado “La medusa y el extranjero de Elea” Alcira Bonilla comenta que el extranjero, a diferencia del *polítes*, al llegar desde afuera posee una posición privilegiada para cuestionar las creencias e instituciones que sustentan el orden reinante. “De este modo, el Otro, el Extranjero, aun en su cercanía (porque es humano y pertenece a la misma cultura, en este caso), se muestra como un espacio de revelación del Mismo, como la instancia posibilitante de la crítica y de la creación de sí en cuanto persona y en cuanto perteneciente a una comunidad política (...)” (Bonilla 2008:55). Es decir que la presencia del extranjero, la alteridad, inaugura de algún modo la hospitalidad como hecho ético al personificar lo “otro” cuestionando al “mismo”.

Bonilla retoma las tres figuras de la alteridad a las que hace referencia Vernant en su obra sobre las figuras del otro en la Grecia antigua: Artemisa, Gorgo (la medusa) y Dioniso. Al referirse a Artemisa en particular Bonilla se detiene en el carácter de extranjera que esta divinidad poseía: “Para los griegos la Artemisa Orthia fue una Artemisa escita, es decir, bárbara, perteneciente al pueblo de los tauros que, según los griegos, no conocían la hospitalidad –eran *áxenor*- y degollaban a los extranjeros en el altar de la diosa. Al incorporarla a su Panteón los griegos (espartanos) invierten sus funciones y la convierten en diosa del hombre civilizado (el mundo que a diferencia del bárbaro hospeda al extranjero)” (Bonilla 2008:51). La hospitalidad como parte de una cultura jurídica determinada exige que el extranjero que precisa ayuda sea bien recibido. Sin embargo, la relación entre el anfitrión y el extranjero es tensa. Al igual que relación

entre el mismo y el otro planteada por Levinas que condice con la “amistad” en sentido nietzscheano, en el caso de Derrida dicha tensión no debe resolverse; el extranjero se mantiene como tal sólo si no se asimila a las costumbres del anfitrión. Para Derrida la pregunta por la hospitalidad “(...) comienza ahí: ¿Debemos exigir al extranjero comprendernos, hablar nuestra lengua (...) a fin de poder acogerlo entre nosotros?” (Derrida 2008: 21,23). Derrida hace foco en el matiz que puede establecerse en la diferencia que existe entre el extranjero y el bárbaro. Dicho matiz es sumamente esclarecedor para poder detectar de qué modo la hospitalidad genuina debe estar asociada con esa relación asimétrica e irreductible signada por el don gratuito y desinteresado. Si bien el extranjero tiene deberes y derechos y por ende debe ser recibido, esta hospitalidad basada en el deber se da en el marco de una idiosincracia determinada, de una moral y un *ethos* particulares. Es decir que a partir de este *ethos* se cataloga al extranjero como aquel que puede ser bien recibido y hacer uso de sus derechos siempre y cuando cumpla con sus deberes en la “familia” que lo acoge. Derrida destaca que de este modo no se ofrece hospitalidad a determinado tipo de personas: “(...) a un recién llegado anónimo y a alguien que no tiene nombre ni patronímico, ni familia, ni estatuto social, y que en consecuencia es tratado no como un extranjero sino como otro bárbaro” (Derrida 2008: 29). Esta diferencia entre el extranjero y el bárbaro permite distinguir la hospitalidad habitual, social y de derecho, de la “hospitalidad absoluta”. El extranjero como tal nunca es otro absolutamente, no es un bárbaro. Hay algo del extranjero que debo reconocer para brindarle asilo. La hospitalidad de derecho o de deber asociada a dicha acción de acoger al extranjero es aquella que se ve quebrada por la hospitalidad absoluta que exige que abra mi casa no solamente al extranjero con nombre y apellido, sino al otro absoluto, al otro anónimo, “(...) sin pedirle ni reciprocidad (la entrada en un pacto) ni siquiera su nombre” (Derrida 2008: 31).

Entre las múltiples preguntas que Derrida suele deslizar en sus análisis en este caso es posible destacar algunas que específicamente ponen sobre el tapete la relación entre la ética y la constitución subjetiva o sea la construcción de una identidad moral. Teniendo en cuenta la distinción entre la hospitalidad del deber o del derecho que antes que nada exige al extranjero que acredite su identidad y la hospitalidad absoluta que nada pide a cambio, Derrida se pregunta si es más amoroso y más justo que la hospitalidad se brinde a un sujeto determinado identificable como sujeto de derecho. La preminencia de la ética en relación con la ontología, premisa de los análisis de Levinas,

la prioridad de la responsabilidad ante el otro por sobre mí, se vería mejor reflejada en una hospitalidad absoluta que, en palabras de Derrida, “(...) se ofrece, se da al otro antes que se identifique, antes de que sea (propuesto como o supuesto) sujeto” (Derrida 2008: 33).

Ser hospitalario implica tener soberanía sobre un espacio propio. Desde “el propio-hogar” el anfitrión elige recibir al otro. Dicho espacio otorga el derecho de ser hospitalario para con otro y considerarlo un “huésped”. La hospitalidad en sentido tradicional, asociada con el deber jurídico, se ve signada por la frontera de lo propio y lo ajeno. Y en este sentido es muy frágil la frontera entre el “*hospis*” bien recibido y el “*hostis*” que puede amenazar mi lugar propio. La misma figura del extranjero está determinada necesariamente por el derecho, es decir, por el estatuto jurídico de una comunidad o un estado nacional al que pertenece el anfitrión y que fija quién es extranjero y quién es bárbaro. Es decir, se define a partir de ese bagaje jurídico y cultural con quién se puede ser hospitalario y con quién se debe ser hostil. Derrida aclara que el extranjero que es recibido como huésped, aquel otro con el que se es hospitalario, no es “(...) el otro radical que se relega a un afuera absoluto y salvaje, bárbaro, precultural, prejurídico, por fuera y más allá de la familia, de la comunidad, de la ciudad, de la nación o el estado” (Derrida 2008: 75). Sin embargo la ley de la hospitalidad absoluta exige una acogida al extranjero sin condición; sin preguntarle su nombre o su procedencia se le otorga lugar. En palabras de Derrida reformulando a Kant, la ley de la hospitalidad no está motorizada por el “deber ser”, es una “ley sin imperativo” (Derrida 2008:85). Paradójicamente, la hospitalidad es ofrecida sin esperar ser recompensado, sin pretender saldar una deuda. La hospitalidad se da desde la gratuidad y esto la asocia directamente con la lógica del don. Extraña lógica, dice Derrida; en ella el anfitrión espera ansioso a su huésped para emanciparse. El dueño de casa necesita del extranjero para liberarse de su “ipseidad” (*ipseité*), en términos de Levinas; el mismo es cuestionado por la presencia del Otro. De hecho, Derrida rescata en su seminario sobre la hospitalidad las fórmulas subjetivas del “para otro” levinasiano que dictan que el sujeto es en primer lugar un huésped que recibe al otro, y, en segundo lugar, un rehén de otro que lo conmina y lo cuestiona en su libertad.

En *De otro modo que ser o mas allá de la esencia* Levinas destaca la importancia de la responsabilidad como dimensión ética anterior al ser. El sujeto no elige su condición de rehén porque, según dice “(...) si hubiese elección, el sujeto habría guardado su en cuanto a sí y los resortes de la vida interior, mientras que en realidad su

subjetividad, su psiquismo mismo es el para el otro” (DMQS: 210). Asimismo Levinas insiste en no asociar ese otro modo que ser al compromiso. El sujeto es responsable previamente a cualquier compromiso intencional. La responsabilidad es concebida como pasividad anterior a cualquier acción fruto de una deliberación activa de la conciencia. El sujeto responsable es el sujeto de la bondad. En su ética se manifiesta el carácter prioritario de la libertad del otro sobre cualquier libertad en mí mismo. A su vez, esta bondad radica en la “no-indiferencia a la vista del prójimo” donde justamente “(...) el otro en tanto que el otro es otro y prójimo, está mas allá de todo compromiso, en el sentido voluntario del término” (DMQS: 273).

Levinas concibe la subjetividad a partir de su modo de pensar al prójimo. El sujeto es también la ruptura de la esencia. Su dimensión específica es la de la pasividad en el sentido de que la responsabilidad es anterior a cualquier elección y por ende a mi libertad personal. Este tipo de exposición al otro y de asunción de su radical otredad es denominada por Levinas una pasividad más pasiva que toda pasividad, “(...) recurrencia que no puede decirse más que como ‘en sí’ o como revés del ser, como de otro modo que ser” (DMQS:186).

Retomando la figura del rehén y su relación con la subjetividad signada por la bondad Levinas aclara que la substitución desemboca en un decir que es también pasividad ya que se da como un sacrificio no voluntario: (...) un sacrificio de rehén designado que no es elegido como rehén, sino posiblemente elegido por el Bien con una elección involuntaria que no es asumida por el elegido” (DMQS: 60). Derrida habla también de substitución, al subrayar que dentro de la ley de la hospitalidad el anfitrión que invita al huésped a ser su rehén y liberarlo de su mismidad se vuelve a su vez rehén de su invitado. “Estas sustituciones”, dice Derrida, “(...) hacen de todos y cada uno el rehén del otro” (Derrida 2008: 125), y por ende se establecen en una tensión en la diferencia, en la desigualdad. Esta es la tensión que los predicadores con su “gusto democrático” por lo “común” y lo “igual” no podrían tolerar.

Otro autor nietzscheano contemporáneo de Derrida y que retoma entre otras cuestiones la crítica al hombre moderno, al último hombre y al nuevo tipo de subjetividad que puede emerger a partir de dicha crítica, es Massimo Cacciari. Éste asocia el *homo democraticus* de Toqueville con el “último hombre” de Nietzsche y sostiene que el diálogo dialéctico entre *hospes-hostis* es imposible. Se trata de la misma tensión imposible de ser leída en clave moderna que Derrida describe en la figura sustituible del rehén. El *homo democraticus* forma un solo rebaño sin pastor (Cacciari

1999 :129) y predica el odio a todo lo que le es extraño. Es el hombre de la igualdad, la equivalencia y la simetría que debe ser superado ya sea por el sujeto responsable que piensa Levinas o por el superhombre en Nietzsche. En cualquiera de ambos casos se inaugura un tipo de subjetividad que marca una ruptura significativa con las antiguas filosofías del ser. En relación con el *homo democraticus* “(...) de ningún modo él puede figurarse el amor, si no es como tiranía sobre el otro, como una lucha para dominarlo y someterlo a servidumbre” (Cacciari M 1999:130). Sobre estas bases, las del *homo democraticus*, la del último hombre, se funda la ética del hombre moderno. Su moral descansa en la lógica del “espíritu de rebaño” cuyo resentimiento es agitado por todo aquello que sea extranjero. El bien y el mal en el mundo del *homo democraticus* pasan a ser valoraciones que se toman por verdades y determinan el tipo de relación que es aceptable tener con los otros. El Yo en la tradición moderna ha sido prioritario como guía y esencia de la cual no hay que desviarse. Ese yo inmutable, fuerte y activo significaba casi de forma mítica en la tradición moderna el punto de partida para poder concebir y llevar a cabo un comportamiento ético genuino con el otro. En cambio a partir de pensadores como Levinas es posible concebir la bondad por fuera de la lógica moderna de subjetividad. La subjetividad que emerge en la responsabilidad está signada, previamente a cualquier determinación ontológica, por la bondad. El Bien, a la vez, está implícito en la trascendencia y en la idea del infinito. La bondad implica ruptura con el ser y “(...) da a la subjetividad su significación irreductible” (DMQS:65). Ese sujeto responsable por el Otro es a su vez “(...) rehén de todos, (...) sustituto de todos por su no intercambiabilidad misma”; un Yo que al estar “pleno de todas las cosas” es insustituible en su responsabilidad de un modo anterior al juego del ser y el ente. Ese sujeto ético es un ser que no puede ser tematizado por las categorías de la ontología (HDOH: 110,111).

Ante esta pregunta por el sujeto, ante este sujeto en cuestión, la problemática del bien y del mal adquiere nuevas significaciones. Las categorías de Levinas permiten arriesgar algunas respuestas y suscitan nuevos interrogantes en torno al sujeto moral. Es quizás desde la filosofía del martillo empuñado por Nietzsche que han surgido los primeros bocetos de estas nuevas formas de subjetividad. Se comienza por ir mas allá del origen (y de la moral) y por destruir las viejas tablas del modelo falologocéntrico. En su crítica a la metafísica tradicional (que es a su vez una crítica de la subjetividad) Levinas habla de una razón concebida como arqueología (el propio término es redundante ya que todo *lógos*, esencia o fundamento, busca un *arché* o comienzo). Ese

lógos, ese *arché*, en Levinas se encuentra agrietado por medio de la pasividad anterior al ser. Una pasividad distinta: "(...) referida a la anterioridad todavía sin exterioridad de la creación, a la anterioridad meta- física" (HDOH: 95). La propuesta en su *Humanismo del otro hombre* es un "mas allá" del origen, es *an-árquica*. El propio Levinas nombra a Nietzsche como uno de los propulsores de este posible mas allá an-árquico (HDOH:95) que precede al ser y que Levinas llama responsabilidad anterior a toda intencionalidad. Dicha responsabilidad, que incluso es previa a la libertad, da lugar a la ética que hace estallar el discurso ontológico y permite pensar en un nuevo sujeto que se define más allá de la esencia. Cuando Levinas dice que la interioridad no es rigurosamente interior, afirma que la identidad fracasa ante la afirmación "Yo es otro" (HDOH:116).

Levinas ataca de lleno la filosofía de lo neutro, del ser del ente en Heidegger o de la razón impersonal inscrita en el Absoluto hegeliano. Para Heidegger, "(...) el quién no es éste ni aquél (...). El quién es cualquiera, es uno" (Heidegger 2003: 143). Esta supuesta neutralización del "quién" y de "los otros" es la que le permite a Levinas ejercer su crítica a la ontología heideggeriana. La relación del sí mismo con el Otro de ningún modo se constituye para Levinas en base a este tipo subjetividad inscrita en la lógica sincrónica de la conciencia intencional. La metafísica ética se sobrepone en su diacronía a cualquier sincronismo de la presencia. Para Levinas "(...) Hegel y Heidegger intentan vaciar de su significado la distinción entre sujeto y ser" (DMQS:62). Levinas prioriza el yo como "para otro" ante el "para sí". Esto significa el quiebre de la esencia y la separación del Ser como exposición al Otro. Es la invocación al otro hombre signado a su vez por "otro modo que ser". Otro modo que se va delineando de alguna manera a partir del hastío de lo viejo y del advenimiento de lo nuevo al que Zaratustra se refiere cuando dice: "La hora en que incluso vuestra felicidad se os convierta en náusea y eso mismo ocurra con vuestra razón y vuestra virtud (...), la hora en que digais:... ¡qué cansado estoy de mi bien y de mi mal! ¡Todo esto es pobreza y suciedad y un lamentable bienestar!" (AHZ:37). Zaratustra se dirige al amigo, al *Übermensch* que Cacciari traduce como "ultra hombre". Ese tipo de amistad es un anhelo que "(...) está dirigido a eso que está más allá de todo sujeto, de toda voluntad, de toda potencia. Quien dona siempre y no quiere conservarse a sí mismo, quien se horroriza frente a la especie degenerada que dice todo para mí (...) quien sabe apagar en sí toda voluntad de apropiarse de las cosas que ama, quien se vacía, sólo éste señala al Ultrahombre" (Cacciari 1999:142,143).

Para poder ser anfitrión, para poder ser hospitalario desde la lógica del don, es necesario saber mantener distancia, siendo preciso, incluso, poder ser extranjero de uno mismo. Es la tensión de *hostis* y *hospes*, la cual tanto Levinas como Cacciari desean conservar para poder esquivar cualquier totalidad “totalizante”. Esa tensión y ese “*pathos* de la distancia” anuncian la llegada de un nuevo sujeto que inscribe sus leyes en nuevas tablas. Si constituye comunidad, *philia* o proximidad lo hace desde el abismo que implica la imposibilidad (la comunidad de los sin comunidad, de los que aman estar solos pero que a la vez están próximos, siendo otros). En este contexto la posible amistad es aquella que se gesta en la imposibilidad, en la separación y en mantener la diferencia con respecto al otro y a sí mismo. Amistad que, en palabras de Cacciari leyendo a Derrida, recibe el “justo nombre de *xenia*” (Cacciari 1999:146).

SEGUNDA SECCIÓN

La substitución. Uno- para- el. otro

2.1 Más allá de la esencia

La crítica a la subjetividad moderna implica replantear las nociones de identidad y de esencia. Levinas en su otro modo de entender y concebir la subjetividad construye una vía distinta a la del *conatus essendi* spinoziano. El de “otro modo que ser” es un desgarramiento de la esencia; el ser se disloca, se destituye de todo fundamento del “en sí” y la actividad perseverante del Mismo es suplantada por una pasividad extrema. Dicha pasividad es posible en la substitución, en el sujeto responsable. Substitución que no es un juego de esencias, es decir, no es de modo alguno una transubstanciación sino que es la subjetividad misma del sujeto que se pone en lugar del otro sin ser el otro. La substitución es el punto de llegada del sí mismo que al abandonar el para sí se transforma en un ser para el otro. Este punto de llegada sin embargo es an-árquico. No tiene un origen, no es la vuelta a un fundamento, sino más bien la recurrencia a un no-lugar. Recurrencia como pasividad, que es muy distinta a toda perseverancia del ser en su intento de regresar a un *arché* esencial.

Hablar de identidad en este contexto es distanciarse de todo fundamento, de toda intencionalidad o retorno a sí para dar lugar a un nuevo sujeto, signado por la moral de la substitución y la recurrencia, un sujeto ético. La bondad es expresada como substitución en la responsabilidad del uno-para- otro. El sujeto desposeído de sí, al desprenderse del “yo” como identidad se sitúa al margen de toda esencia. Una subjetividad otra más allá del *conatus* y del juego entre esencias es la que Levinas desarrolla tanto en el ensayo sobre la exterioridad que implicó *Totalidad e infinito* como en esa otra gran obra en la que se complementan y se profundizan las categorías de sus análisis, *De otro modo que ser o mas allá de la esencia*.

En Levinas el carácter humano de la subjetividad está dado por la diferencia y por la proximidad. Esta proximidad dista notablemente del acercamiento que plantea la fenomenología. En Levinas el yo sale de su mismidad cuando el Otro se aproxima y lo cuestiona. En la proximidad se establece una relación con el prójimo sin tematizarlo. Levinas incluye en su análisis el neologismo “illeidad” que saca al yo de su mismidad. La “illeidad” es apertura hacia el prójimo, pero no una apertura como tematización del otro sino que es una apertura que escapa a toda objetivación. Levinas la describe como cómo un “heme aquí”, una pasividad mas pasiva que toda pasividad, vulnerabilidad del yo que desarticula toda actividad del *conatus*. Esta pasividad es la responsabilidad previa a cualquier compromiso o acto volitivos.

Levinas concibe la responsabilidad como “(...) el lugar en el que se coloca el no-lugar de la subjetividad” (DMQS:54). La no localización, o la dislocación, es un modo de escapar al juego de la presencia y la no-presencia que implica cualquier conceptualización. Este “fuera” de cualquier tematización, este no-origen en el que Levinas sitúa la subjetividad, es también su modo de referirse a la bondad. La responsabilidad es un fuera de sí para el otro y al no estar fundada en un compromiso de la voluntad, no está en el presente. La responsabilidad implicada en el uno-para-el-otro es previa a la libertad y del mismo modo que el Infinito, “(...) El bien no puede hacerse presente ni entrar dentro de la representación (...); nadie es bueno de modo voluntario” (DMQS:55). La bondad elige al sujeto antes que éste pueda plantearse cualquier elección. El sujeto entonces no está fundado en el ser ni en la conciencia. El sujeto es entendido como rehén y su subjetividad está dada en el uno-para-el-otro. Esta no-presencia implica a su vez un quiebre marcado con la tradición fenomenológica para la cual la subjetividad se concibió como presencia, como “ser ahí”, como intencionalidad. El carácter no-localizable y an-árquico de la responsabilidad, que Levinas rescata en su análisis, es lo que separa al sujeto de todo “ser” y de todo “ahí”. El sujeto ya no es una “modalidad de la esencia” sino pasividad que se resiste a toda ontologización. Este sujeto es concebido por Levinas a contrapelo del *conatus* y como tal implica “una ruptura de la identidad” (DMQS:59). Esta derrota del Yo en su intención de perseverar en su identidad, es para Levinas el advenimiento de la bondad y la transformación del ser en substitución.

Al no subsumir la subjetividad a una esencia, el pluralismo que concibe Levinas no es pasible de ser fusionado en una unidad al estilo parmenídeo. Es más bien una multiplicidad inscrita en el *pathos* de la distancia, una separación en la proximidad implicada en la relación con el otro. Distancia con respecto al Mismo y al Otro.

El “de otro modo que ser” levinasiano agrieta la noción eléatica de ser la cual interpreta la relación con lo otro como contenida en el mismo. Tal como lo entiende Derrida en su ensayo “Violencia y metafísica”, la tradición parmenídea del Ser, de la cual el pensamiento griego de raíz platónica ha sido también subsidiario, “(...) exigiría que la multiplicidad sea comprendida y sometida al imperio de la unidad” (Derrida 1989: 121). Es precisamente con ese “imperio” con el que Levinas se plantea romper a partir de concebir la identidad despojada de toda esencia. Derrida describe la filosofía de Levinas como una filosofía del “ille”, de un él que “(...) no sería el objeto impersonal opuesto al tú sino la trascendencia invisible del otro” (Derrida 1989:142). A

diferencia de Buber, para el que la relación Yo-Tú implica intencionalidad y por ende tematización, la “illeidad” en Levinas indica un modo de concernirme el prójimo que mantiene la separación, la diferencia. Su venida hacia mí es la posibilidad de mi apertura hacia él. Para Levinas esto es la proximidad. Es el sujeto como rehén, como responsable de modo irrecusable para con el otro, el que ya no está instalado en una esencia inmutable. La subjetividad en Levinas es sin origen, an-árquica sin identidad fija, está abierta a una existencia signada por la trascendencia de lo infinito y por la venida del otro. Dicha subjetividad es “irreductible a la inmanencia esencial” (DMQS:62).

El yo como unicidad se diferencia de la unidad inmutable del ser y la esencia. En esa esencia desgarrada, en ese Yo depuesto de su soberanía al que Levinas se refiere continuamente en su obra, resuenan los ecos nietzscheanos de la filosofía del martillo que se propuso despedazar el edificio entero de la metafísica moderna. Tanto en *Más allá del bien y del mal* (obra que operó como una continuación del *Zaratustra*), como en la *La genealogía de la moral*, la crítica a la metafísica moderna se hace explícita. Nietzsche es un crítico de su época y se asume como tal al reflexionar sobre estas obras en *Ecce homo*. La lupa puesta en el “espíritu de rebaño”, en el *modus vivendi* de la época, se transforma en el caso de Nietzsche en un martillo, en un decir “no”. Luego de la gran tarea afirmativa del *Zaratustra* (sobre la cual se volverá en la tercera parte del trabajo), el propio Nietzsche asumió que era el turno de explicitar la otra mitad, aquella que “(...) dice no, que lleva ese no a la práctica: la transvaloración misma de todos los valores anteriores, la gran guerra”. Prosigue en su clásico estilo provocador cuando afirma: “A partir de ese momento todos mis escritos son anzuelos; (...) si nada ha picado, no es mía la culpa. Faltaban los peces” (EH: 107). Gran parte de estos “peces” aparecen varias décadas después y en torno a análisis e ideas de las cuales el propio Levinas supo ser continuador. Para Levinas es necesario “(...) llegar hasta el nihilismo de la escritura poética de Nietzsche revirtiendo en torbellino el tiempo irreversible, hasta la risa que rechaza el lenguaje” (DMQS:52). Esta reversión es justamente el paso de la temporalidad del ser a un no-origen an-árquico que escapa a toda presencia.

2.2 Decir y proximidad

Levinas dialoga con la tradición del mismo modo que concibe la filosofía y la subjetividad. A partir de la diferencia entre el “Decir” y lo “Dicho” establece el movimiento que escapa a toda ontología tanto en las relaciones interpersonales y en la constitución subjetiva como a la hora de concebir una metafísica y una filosofía posible por fuera del ser. La función de la filosofía es precisamente reducir lo “Dicho” al “Decir”. No permitir que lo dicho se quede fijado en el juego del lenguaje donde dicho y decir son correlativos. El “Decir” para Levinas no es un juego ontológico como el que se da en el sistema lingüístico. Este sistema paga el precio que exige la manifestación y se vuelve ontología. Sin embargo, el lenguaje arrastra la huella de ese decir pre-original. El Decir es concebido como algo “(...) anterior a los signos verbales que conjuga, anterior a los sistemas lingüísticos (...); la significancia misma de la significación” (DMQS:48). El “Decir” sistematiza lo “Dicho” pero no se fija en él. La filosofía debe dialogar de ese “otro modo” con la tradición que la precede.

Desde esa óptica Levinas ejerce su crítica a la fenomenología y a la dialéctica hegeliana. Se quiere distanciar de Hegel quién al vaciar de significado la distinción entre sujeto y ser afirma que el más allá adquiere sentido sólo en el Absoluto y que por ende la subjetividad queda reducida a un momento del concepto, del pensamiento o de la esencia absoluta (DMQS:62). Dicho Absoluto es lo que Levinas interpreta como totalidad totalizante o sumisión de lo otro en el mismo. El sujeto como exceso, es irreductible a cualquier totalidad. Cuando Levinas afirma que el sujeto no puede absorberse completamente en la historia se distancia de Hegel y al insistir en que el sujeto tampoco puede reducirse a la intencionalidad de la conciencia se separa de la tradición fenomenológica. Para Levinas la fenomenología se mantiene en el terreno de lo dicho, del aparecer.

El análisis de Levinas parte de la proximidad que implica la responsabilidad y que remite inevitablemente al decir. Pero a su vez, el Otro en su aparecer trae consigo la huella de este decir que permite la relación con el prójimo. Una relación que como apertura y exposición al otro es pasividad. La venida del otro hacia mí es la posibilidad de mi apertura hacia él. La proximidad de la que habla Levinas es aquella que se aleja de toda tematización y que hace próximo al prójimo en la diferencia. Diferencia que es no in-diferencia hacia el Otro y abre el plano ético al manifestarse en la responsabilidad: “No indiferencia, humanidad, uno-para-el-otro” (DMQS:246).

La *Sinngebung* de la fenomenología no puede agotar en su intencionalidad las significaciones que se desprenden del decir como significancia sin origen, an-árquica. La intencionalidad está dentro de la lógica de la necesidad, del vacío a colmar que se llena con una substancia. Fuera de todo juego de esencias, Levinas concibe el decir como ex-presión del sujeto, como un salir fuera de sí “expulsándose de todo lugar” (DMQS:101). El sujeto del decir está al margen de lo que Levinas llama la “anfibia del ser y del ente”. El carácter humano del hombre está dado por este yo dislocado que se resiste a toda fijación de la ontología. Al ser rehén del otro, el sujeto es desplazado de su yo, substituido. El “uno-para-el-otro” es la expresión que Levinas utiliza para describir la relación ética previa a cualquier ontología. La proximidad en este sentido se da en la inmediatez del contacto, es decir que “(...) no se trata ni de investir al otro para anular su alteridad ni tampoco de suprimirme en el otro” (DMQS:147). La proximidad para Levinas es un modo de “acreditarle significación” al prójimo. El prójimo aparece como próximo y lejano, otro y hermano. Al estar próximo lo hace como otro que me conmina y me cuestiona. Es próximo porque rompe con la distancia que implica la intencionalidad y la relación sujeto-objeto de la cual tampoco pudo escapar la fenomenología. A la vez es lejano, porque mantiene el *pathos* de la distancia inscripto en la alteridad. Levinas al hablar de otro, menciona la diferencia. Parte de la diferencia originaria que excede la totalidad pero remarca que la diferencia se explicita en la no-indiferencia hacia el otro. El plano ético es el que permite el advenimiento del respeto por la alteridad implicada en la otredad. El desplazamiento del yo es propiciado por la epifanía del rostro que a su vez desplaza todo aparecer. La proximidad entonces es un acercamiento que Levinas denomina substitución y que es la gloria del infinito. Ese infinito es irreductible a cualquier totalidad, a cualquier esencia o substancia. Así se constituye el prójimo y el sujeto que es a la vez prójimo del otro. La proximidad para Levinas es concebida como una relación “no alérgica” entre el Mismo y el Otro.

La palabra “prójimo” fue uno de los focos de crítica en el pensamiento de Nietzsche. Sin embargo, Levinas concibe un prójimo que no basado en la proximidad como identificación o alineación del otro en el mismo sino más bien por la separación y la substitución. El Yo derrotado en su mismidad y en su fracaso se abre al otro a partir de la sensibilidad. Y es precisamente esta sensibilidad la que permite un modo de proximidad no alérgico. El Yo se expone en su vulnerabilidad. El prójimo me conmina mas allá de mi decisión de nombrarlo, designarlo o representarlo; se emplaza en mi existencia y la determina desde una fraternidad que Levinas denomina “irrecusable”. El

prójimo entonces a pesar de ser “hermano” no deja de ser también “otro”. Esto implica que la proximidad de Levinas es aquella que está mediada por la epifanía del rostro. Esta presencia es la explicitación de mi responsabilidad para con el otro, es el punto de partida de toda comunidad posible. ¿Qué sucede entonces con el “*pathos* de la distancia” en este modo de concebir la proximidad? El enfoque de Levinas permite un modo de resignificar la distancia y la separación. La proximidad que Levinas desarrolla sobre todo en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* suprime la distancia objetivante de la conciencia-de determinada por la intencionalidad para dar lugar a otro tipo de distancia que a su vez implica otro modo de relacionarse con el prójimo. La proximidad para Levinas abre la distancia diacrónica signada por el pasado inmemorial, por esa responsabilidad antecesora de toda ontología. En esta otra distancia presente en la proximidad entra en órbita “(...) lo no-representable del prójimo respecto a lo cual permanezco retrasado, obsesionado por el prójimo, pero donde esta diferencia es mi no-indiferencia para con el otro” (DMQS:151).

Levinas llama al Otro hombre con su modo de filosofar, lo invoca. Reconoce que Nietzsche en su filosofía planteó un camino similar al criticar a los trasmundanos por proyectar sus ilusiones mas allá del hombre. Tanto Levinas como Nietzsche, ya sea desde el ateísmo como desde la tradición judía, plantean un retorno al hombre. Pero este retorno en Levinas se da como una recurrencia sin origen, una no coincidencia. El sujeto humano que Levinas describe es aquel responsable ante el otro. No es en el ámbito de lo apofántico, del aparecer, del fenómeno sino en el Decir sin dicho donde se gesta la subjetividad. En el caso de Nietzsche, Zarathustra se declara enemigo de los trasmundanos que predicán aquellas doctrinas malvadas en contra de la vida y del hombre, “(...) doctrinas de lo uno y lo lleno y lo inmóvil y lo saciado y lo imperecedero” (AHZ: 136). Tales doctrinas están en el juego de la esencia, de la ontología y de la intencionalidad. El sujeto del decir significa antes de cualquier sentido objetivo. Levinas habla de una comunicación como exposición no apofántica. Esta comunicación no es intencionalidad ni juego entre sustancias, sino más bien una identidad en la substitución. El uno se abre, es quebrado y herido. El ser se arranca de sí, se vuelve vulnerable y abandona su soberanía activa para dar lugar a una pasividad extrema donde el sujeto se de-marca y se de-pone sin dejar de ser unidad que se aproxima a un prójimo. La proximidad, el “con-el-otro”, se da en Levinas a partir del “para-el-otro”. El rostro cuestiona el ser y manifiesta la proximidad del Otro como responsabilidad. Esta relación

es inspiración, “voz que interrumpe el decir de lo ya dicho” (DMQS:264), interrupción de la esencia en la substitución.

2.3 Lenguaje y violencia.

Según Derrida, Levinas se propuso por un lado efectuar un parricidio con la tradición parmenídea que exaltó el Ser con mayúscula y lo colocó como fundamento último de la existencia. A su vez supo distanciarse en forma crítica del espíritu fenomenológico de su época a pesar de asumir su propio pensamiento como heredero de las ideas de Husserl y Heidegger. Para Levinas la relación con el Otro no es una correlación. La diferencia originaria, por la que Levinas orienta su pensamiento, escapa a la posibilidad de concebir al otro como un *alter ego*. Para él la fenomenología permanece fiel al modelo óptico de verdad detrás del cual subyace la concepción de la representación como carácter de la intencionalidad. Dicha intencionalidad es a su vez edificante de una identidad “(...) vuelta teleológicamente hacia la constitución de la esencia (*essance*) en la verdad” (EN:89). El sujeto se orienta hacia un objeto, el ente es tematizado y por ende la fenomenología termina desembocando en una egología, una filosofía de la presencia explicitada en el carácter intencional de la conciencia. El objeto fenomenológico es trascendente pero está atravesado por la intencionalidad. La apercepción husserliana es para Levinas signo de una deficiencia de la representación. Esta intencionalidad frustrada impulsa a Levinas a marcar el carácter irreductible de la relación con Otro. En la interpretación levinasiana de la teoría de Husserl sobre la reducción intersubjetiva, se describe la posibilidad de ese desengaño en el que el Yo despierta frente a otro de su sueño dogmático. Lo Mismo es perturbado por lo Otro que no queda absorbido en lo Mismo. En *Totalidad e infinito* Levinas pone en cuestión la prioridad de lo Mismo sobre lo Otro y la exterioridad como trascendencia se define en la responsabilidad. La fenomenología se centra en el fenómeno de una experiencia fallida de representación. Levinas va más allá y hace foco en el lenguaje para poder vislumbrar sobre la falla de lo dicho, una remisión al Decir. El lenguaje se establece como una relación sin correlación con un Otro que escapa a mi dominio. Y como tal respeta la diferencia y por ende es no violencia, es no-indiferencia para con el Otro. Si el mismo se identificase sólo por oposición a lo otro, ambos podrían ser englobados en una totalidad donde los términos de la relación serían reversibles y por lo tanto indiferentes. Cuando Levinas habla de irreversibilidad implica que el mismo va hacia el

otro de un modo distinto. Este otro modo es la diferencia como no-indiferencia hacia el Otro.

En *Totalidad e infinito* Levinas afirma que el lenguaje permite la ética ya que los términos de la relación entre el mismo y el otro se absuelven y no forman totalidad, siguen siendo absolutos. El lenguaje para Levinas no cumple la función de objetivar o develar el objeto: “La relación del lenguaje supone la trascendencia, la separación radical, el extrañamiento de los interlocutores, la revelación del otro al yo” (TI:96).

En *De otro modo que ser o mas allá de la esencia* Levinas profundiza en la diferencia entre lo Dicho y el Decir y en relación con el lenguaje sostiene que el Decir es comunicación como exposición no apofántica al Otro. El acto “de decir” es ciertamente una pasividad que permite la ex-posición al otro, una no-indiferencia hacia el otro. En esta relación lo humano se expresa en la subjetividad como substitución. De este modo el lenguaje no ejerce la violencia totalizante de la objetivación o tematización, sino que es una ruptura de la totalidad. El lenguaje expresa la idea de lo Infinito: “En el Decir el sujeto se aproxima al prójimo expresándose en el sentido literal del término; esto es, expulsándose de todo lugar, no morando ya más, sin pisar ningún suelo” (DMQS:101).

Esta ruptura a su vez se expresa en el deseo metafísico que en Levinas es un deseo de lo invisible que se diferencia de cualquier aspiración de retorno a una unidad. La metafísica para Levinas está signada por un deseo que no se inserta en la lógica de la satisfacción. Se abre paso a una nueva racionalidad que es no-coincidencia, no - identificación de lo Mismo con el ser. Dicha racionalidad no puede ser reducida a la ontología y “(...)no se deja embarcar en la aventura que recorre, desde Aristóteles hasta Heidegger, la teología convertida en pensamiento de la Identidad y del Ser, esa aventura que resultó mortal para Dios y para el hombre bíblico y sus homónimos” (EN: 94).

En “Violencia y Metafísica” Derrida pugna por acercar la brecha que el propio Levinas intentó establecer a partir de *Totalidad e infinito* entre sus premisas y las ideas de Heidegger y de Hegel. Derrida se pregunta cómo es posible establecer una prioridad si no es entre dos cosas determinadas, es decir, entre dos entes. Remarca que el propio Heidegger, e incluso Levinas en sus comentarios sobre la fenomenología, han dejado en claro que el Ser del “ser ahí” no es nada fuera del ente. Es decir que no es posible establecer una prioridad o una relación de preminencia ontológica o ética entre un ser que no es nada y un ente determinado. En cuanto al cuestionamiento que Levinas lleva a cabo del ser impersonal y neutro que concibe la fenomenología Derrida subraya que

dicho ser “(...) no es más que el *ser-de* este ente, y no existe fuera de él como una potencia extraña, un elemento impersonal, hostil o neutro. La neutralidad, tan frecuentemente acusada por Levinas, sólo puede ser el carácter de un ente indeterminado, de una potencia óptica anónima, de una generalidad conceptual o de un principio” (Derrida 1989:184). Para Derrida el primado del ser por sobre el ente y la sumisión de la ética a la ontología no es una crítica que se le pueda efectuar a Heidegger ya que para él la pre-comprensión del ser no está asociada a un *a priori* que totaliza o violenta la relación. Derrida sostiene que dado que el ser no es una categoría sino que es más bien “trans- categorial, (...) Heidegger diría de él lo que Levinas dice de lo otro: que es [refractario a la categoría]³ (TI)” (Derrida 1989:189).

Derrida hace hincapié en que el ser, o lo mismo, no pueden ser tratados como categorías y por ende escapan ya de por sí a cualquier totalidad. Hablar de totalidad para Derrida es hablar de un ente, de una determinación, y no es posible que el ser mismo pueda subsumirse en una totalidad ajena al ente. También afirma que Heidegger no anula la diferencia en su concepción de lo mismo, básicamente porque no asocia lo mismo a lo idéntico y escapa a la “categorización” o “conceptualización” de lo mismo. Por ende no se ejerce en su ontología una violencia. Para Derrida “(...) la trascendencia ético-metafísica supone, pues, ya la trascendencia ontológica” (Derrida 1989:192). Vale decir, que Derrida no está de acuerdo en que el pensamiento del ser implique violencia ética.

Las críticas que Derrida efectúa ante la lectura incisiva de *Totalidad e Infinito* son de algún modo respondidas y resignificadas en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Levinas profundiza y desarrolla ciertas ideas que en germen ya se encontraban en *Totalidad e Infinito* pero con un matiz necesario e ineludible. La violencia que Levinas condena es aquella que en nombre del ser elude toda separación y toda diferencia entre el Mismo y el Otro. La violencia totalizante de la fenomenología es aquella que se queda en el ámbito del Ser sin remitirse a la trascendencia que expresa la idea de lo Infinito. El traductor al castellano de esta obra, Antonio Pintor Ramos, aclara en su introducción que, para Levinas: “Más allá de la esencia no significa contra la ontología, sino sólo contra su primado” (DMQS: 30). El cambio que Levinas propone entonces no implica renegar en forma radical de toda ontología sino modificar su estatuto en relación con la constitución subjetiva y ética del yo.

³ El texto de Levinas está citado por Derrida.

Derrida parece no concebir un modo de escapar al ser que no se defina en torno al ser. Por eso sostiene que Levinas no puede unir en su sistema filosófico la brecha que existe entre una “ética sin ley” y una ética determinada. Derrida sostiene que Levinas al hablar de una ética sin concepto, sin ley, una “ética de la ética” no puede hacerlo sin referirse a un concepto por más que éste pretenda ser un “(...) concepto infinito, oculto en la protesta contra el concepto” (Derrida 1989:150). Su crítica se centra en el círculo del lenguaje dentro del cual no es posible referirse a la exterioridad de ese círculo sin conceptualizarla, es decir sin presuponer aquello que se pretende trascender. El mismo término “exterioridad” es en el pensamiento de Levinas una palabra que hace referencia a la espacialidad para significar sin embargo una relación no-espacial. Una relación con el Otro que escapa a toda localización del mismo. Derrida insiste en su crítica y la profundiza cuando menciona que sólo por vía negativa se puede designar esta exterioridad infinita. Esta imposibilidad de designar por vía afirmativa para Derrida es un modo de “(...) reconocer que lo infinito (...) no se dice” (Derrida 1989:150). El círculo del lenguaje sería la finitud originaria que significa la palabra. Y Derrida se apresura en remarcar que el lenguaje filosófico no escapa a este círculo finito dentro del cual lo infinito es innominable, indecible. La utilización de las palabras “infinito” y “otro” en el sistema de Levinas, son leídas por Derrida como la marca de una imposibilidad de pensar desde la plenitud positiva aquello que no puede pensarse ni decirse. Levinas, según Derrida, no puede renunciar a los términos que le permiten referirse a aquello que no tiene referencia.

Estas críticas sin embargo se ven respondidas a partir del particular y contundente matiz que Levinas establece en torno al “Decir” y lo “Dicho”. Si bien Levinas reconoce el círculo del lenguaje al que se refiere Derrida, cuando dice “otro modo que ser” se esfuerza en aclarar que no es “ser de otro modo”. El “de otro modo que ser” es para Levinas una diferencia que trasciende la del ser y la nada. El más allá lo entiende como trascendencia. Para Levinas la ética no es la habitual filosofía moral, es decir una lectura de la realidad en términos de valor. Al contrario de lo que Derrida remarca, no se trata de negar el ser y el lenguaje en nombre de un Infinito innominable que no puede sin embargo dejar de nombrarse. Levinas no se separa de la ontología a partir de la negación sino más bien a partir de la resistencia que el Decir impone a toda ontologización definitiva de lo dicho. El no-lugar del Decir no niega la sincronización de lo dicho pero marca la necesidad de remisión continua a la diacronía. El “otro modo que ser” es una ruptura con el carácter epocal del *dasein*, es un decir que se resiste a

toda tematización. Derrida se pregunta si el más allá del ser y del *logos* es un llamado de Levinas “hacia ese impensable-imposible-indecible” Infinito. Pero Levinas no dice “más allá del ser” sino más allá del *conatus essendi*. El ser y la subjetividad modernas quedan dislocados a partir de la substitución y la significación del sujeto-rehén como sujeto responsable. El ser se ve cuestionado en su intencionalidad por el “de otro modo” que implica el para-el-otro.

Derrida se pregunta cómo es posible pensar lo infinitamente Otro por fuera del círculo ontológico del lenguaje. Si este círculo es, tal como Levinas lo concibe, la violencia misma, ¿es posible enunciar lo infinito como no-violento por fuera del discurso? “La distinción entre discurso y violencia sería siempre un horizonte inaccesible. La no-violencia sería el *télos* y no la esencia del discurso” (Derrida 1989:156-157). Si bien Levinas concede que la violencia existe porque el discurso puede nombrarla, si bien reconoce también que es dentro del mismo círculo del lenguaje que es posible derrotar aquella violencia que el mismo lenguaje nombra, para él la significación de lo sensible no está dada por la intencionalidad o la simbolización sino por la vulnerabilidad de la responsabilidad. La subjetividad del sujeto es la vulnerabilidad. En el uno-para-el-otro, el otro no es absorbido por el uno. Esta relación no es negación de la esencia sino de un des-interesamiento. Levinas no niega el ser sino que reubica su sentido en esa pasividad extrema más pasiva que cualquier pasividad que implica el des-interés. La destitución del Yo como modalidad de la esencia, el desinterés como revés del *conatus*, es el sentido que Levinas llama en su “de otro modo”.

Derrida afirma que el filósofo no puede escapar a la historia y que la metafísica no puede prescindir de la fenomenología. A su vez, para Levinas la filosofía y el discurso nacen con el aparecer y la tematización. El sujeto para Husserl y Heidegger es inseparable del saber tematizante del aparecer propio de la intencionalidad. Levinas se pregunta entonces si las significaciones más allá de la esencia pueden mostrarse al menos traicionándose en su manifestación. El Decir es mostrado por lo dicho, por lo cual el Decir debe mostrarse en esencia y de algún modo sufrir el imperio del ser. Pero es necesario también que el decir apele a la filosofía para no agotarse en lo dicho. Esta es la función de la filosofía para Levinas: mostrar el decir pero impedir que se fije en lo dicho. “Lo dicho muestra pero traiciona” (DMQS:128). Levinas sostiene que el hecho de que todo filosofar suponga un sentido que es ya dicho, no implica que ese dicho no se muestre como algo a la vez excedido en su aparecer, en su manifestación. Lo dicho

no agota la fuente del Decir filosófico. El decir invoca a la filosofía para evitar que el más allá de la esencia se fije en esencia. Levinas hace hincapié en el exceso del cual todo dicho conserva la huella. Ese exceso es el Decir. Levinas le reconoce de algún modo a Derrida que es preciso nombrar el ser para referirse a lo “al margen del ser”, pero este nombrar es justamente el modo en el cual el ser se muestra en lo dicho. El decir es previo a cualquier ontología y significa una interrupción de la esencia. Esta interrupción es propulsada por la reducción de lo Dicho al Decir.

Es preciso destacar que la mencionada crítica de Derrida está orientada a lo expresado por Levinas en *Totalidad e infinito*. En *De otro modo que ser* profundiza su análisis y asume que el ser y los entes sólo son en lo “Dicho”. El ser, inseparable de su sentido es remisión a un *lógos*, pero es justamente la reducción de lo “Dicho” al “Decir” la que permite que las estructuras ontológicas sean trascendidas no como una negación del ser y la verdad sino como un “de otro modo”. Esta reducción a la que se refiere Levinas es la diacronía que rompe con la sincronía del ser. La ontología pierde su primado porque no puede explicar el bien ni la subjetividad como substitución. El desinterés como no-indiferencia para con el otro es la significancia del Decir a la cual el significado de lo “Dicho” debe remitirse. La responsabilidad para con el Otro, el “Decir”, trasciende todo juego de esencias y todo ser o no-ser. Ante la violencia totalizante del ser de la cual, según Derrida, no es posible escapar, Levinas expone el Decir de la responsabilidad para con el otro la cual “(...) contra viento y marea del ser, es una interrupción de la esencia, un desinterés impuesto por una violencia buena” (DMQS:95). La violencia de la diferencia expresa la bondad y se distancia de cualquier violencia totalizante, de cualquier ontología tematizante que concibe la relación sujeto-objeto como un develamiento del ser.

El rostro abre el discurso original cuya primera palabra es ética, es responsabilidad. La responsabilidad para Levinas es un “Decir” del cual se extrae la substitución. Es como un peldaño para desembocar en el “dar cuenta de lo dicho” que implica el pensamiento, la justicia y el ser en la esfera práctica. La ontología entonces es justificada para Levinas en la significación del “Decir” que permite al sujeto escabullirse de toda esencia. Este “Decir” es significancia a partir de la responsabilidad y la substitución. El “Decir” que está más allá del *logos* reduce el Yo a la inquietud y reclama justicia.

En la frase “heme aquí para los otros” se condensa el desinterés por la esencia y la no indiferencia para con el prójimo que Levinas sugiere al pensar el sujeto como

rehén. El yo se disloca hasta llegar al “mí mismo” para el otro, hasta la substitución. Levinas acepta el certificado de defunción del Dios de los trasmundos explicitado por Nietzsche y se propone nombrar más allá de la esencia esa identidad otra, identidad cuestionada y signada por la substitución que marca la figura del sujeto como rehén. La presencia es un ser-para-el-otro que se nombra con el “heme aquí” inscripto en la responsabilidad que se hace mandato ante el rostro del otro hombre. Pero esta relación Yo-Tu está mediada por Él, por la presencia del tercero. Es esta pluralidad la que no puede reducirse a una mera sumatoria de yoes, la que instaura la posibilidad de la justicia. El nosotros levinasiano, sin ser el plural del Yo, es más bien la expresión de una asimetría donde la triangulación Yo-Tu-Él da lugar a una relación entre los individuos que implica poner en cuestión la libertad en pos de la justicia. El sujeto desubstancializado en su condición de rehén permite el otro modo que ser. Mi yo en la substitución se torna irremplazable. El sujeto como rehén no es sustantivo, no es objeto sino desposesión y desinterés. Al ser substitución, el sí mismo es ante todo responsable. El nosotros no se concibe a partir de una sumatoria de yoes bajo una generalización que tamiza e iguala las diferencias. A partir del sujeto entendido como rehén, constituido en la substitución, es posible pensar una sociedad ética. Para Levinas el Otro es mi prójimo y a su vez es tercero con respecto a otro que es a su vez prójimo también. La aparición de la figura del tercero en el pensamiento de Levinas es el modo de explicitar cómo la conciencia, la justicia y la filosofía se gestan en el seno de lo “Dicho” pero más allá del ser. Es la figura del tercero la que completa la filosofía práctica de Levinas una vez que la esfera ética se estableció como preeminente a la constitución de cualquier subjetividad.

2.4 Justicia y “para otro”: el nosotros y la importancia del tercero.

Toda ética, incluso siendo anterior a cualquier ontología, debe corresponderse con una esfera práctica. Esa brecha que Derrida marca entre la “ética sin ley” o la “ética de la ética” y la ética determinada es salvada en términos de Levinas cuando éste sostiene que es preciso “dar cuenta de lo dicho”. El sujeto ético que emerge en la substitución deberá condecir con una intersubjetividad moral sustentada en otro modo de pensar y hacer justicia.

El propio Nietzsche entiende que derrumbar a martillazos el edificio de la metafísica moderna, incluyendo su subjetividad y su identidad, implica explicitar un nuevo modo de concebir la justicia. El “espíritu de rebaño” bajo el cual “(...) la igualdad

de derecho podría transformarse con demasiada facilidad en la igualdad en la injusticia” (MBM:168) debe ser superado por los filósofos del futuro. Nietzsche remarca la asimetría que en la historia de la humanidad ha existido entre los que han mandado y los que han obedecido. Dicha historia está signada por el “espíritu de rebaño”. Para Nietzsche el “bien común” es un invento de quienes mandan para hacer creer a los que obedecen que ellos también están subsumidos bajo un mismo “bien”. La moral que prioriza la comunidad, es precisamente “común” y por ende tamiza la diferencia. Nietzsche no duda en decir que la moral se centra en lo igual y lo comunitario y desde esa perspectiva “(...) el miedo vuelve a ser el padre de la moral” (MBM:143). Por fuera de la lógica del miedo y de lo común Nietzsche propone una extra moralidad y arriba a otra noción de justicia. El filósofo del futuro, aquél que puede generar la transvaloración de todos los valores, aquel pensador al que Nietzsche invoca, es un artista en el sentido de que debe ser un creador de valores, un legislador. Y no es la “igualdad de derechos”, ficción tan potente y tan peligrosa para Nietzsche como la del “bien común”, la que debe determinar la idea de sociedad justa.

La justicia y la igualdad se contradicen; por ende, para Nietzsche no es posible erigir una justicia universal. En asuntos de moral rige la voluntad de poder. Esto hace que no sea posible tamizar las diferencias y que no haya una única moral. Su genealogía tiene como objetivo demostrar que la moral del rebaño es soberbia y totalitaria. Contra toda moral burguesa afirma: “(...) es inmoral decir lo que es justo para uno es justo para el otro. Así dice mi pedante y *bonhomme* (buen hombre) moralista” (MBM:178). Así como la justicia y la igualdad se contradicen, para Nietzsche la ética y la autonomía se excluyen. Cualquier ética o moral están signadas por la dominación que implica la imposición de la ley. “Bueno” o “Malo” son nombres de la categorización que aquellos que dominan imponen sobre aquellos que son dominados. La justicia entonces pasa a ser tan solo una modalidad del ejercicio del poder y no algo en sí. Es decir que no es posible rastrear su origen o su definición universal. Lo justo y lo injusto existen sólo a partir del establecimiento de la ley. Levinas considera que en el dar cuenta de lo dicho aparece la ley, pero no es la ley la que sustenta la ética sino que en el ámbito pre-originario del Decir, la responsabilidad es previa a cualquier legislación. La universalización de la ley es tematización que no escapa al ámbito del Ser y corre el riesgo de cristalizar la ética en una ontología.

En *La genealogía de la moral* Nietzsche sostiene que pensar un orden de derecho general que pueda ser universalizado va en contra de la vida. Lo universal, lo

absoluto, es uno de los peligros que acechan en la sociedad y son frutos del obrar del *bonhomme* moderno al construir un supuesto “sentido común” en asuntos de moral. Para Nietzsche, “Hablar en sí de lo justo y lo injusto es algo que carece de todo sentido” (GM:86), ya que al ser la vida humana una manifestación de la voluntad de poder, son parte de ella el despojo y el aniquilamiento. Ese usurpamiento comienza con lo que Pascal denominó con la frase “mi lugar bajo el sol”, retomada por Levinas como uno de los epígrafes en *De otro modo que ser o mas allá de la esencia*. Ese lugar propio bajo el sol que, según Levinas, Pascal marca como comienzo del usurpamiento es inevitable para Nietzsche, es parte la naturaleza de la vida humana. Al erigirse como un compendio de derechos y deberes, toda moral es también un despojo de otros derechos y otros deberes que quedan fuera de su alcance. Pero para Levinas ese usurpamiento del Mismo es cuestionado por el rostro del Otro que en su desnudez depone al yo de su soberanía. El límite a ese usurpamiento es la instauración de la Justicia. Pero tanto en Nietzsche como en Levinas el foco está en el modo en el cual esa justicia deviene en la esfera práctica. ¿En nombre de “quién” o de “qué” esa justicia se instaura entre los hombres? No es la justicia universal que en pos de un fundamento único e inmutable viene a conducir el Ser hacia su origen. No es la justicia como representación de lo “bueno” y lo “justo” generalizado. Tampoco es legítima la justicia concebida como una “noesis” correlativa a un “noema”. La subjetividad en la substitución, el sujeto ético, permite que suceda la justicia gestada más bien en la desigualdad como no-indiferencia. Justicia que ante la presencia del otro y del tercero remite a un decir que se fija en lo dicho. Esta fijación sin embargo no es definitiva sino que está atravesada por una incesante reducción al “Decir” y escapa de ese modo a cualquier tipo de tematización o universalización. Este “otro modo” de justicia y por ende de moralidad, se aparta de la “moral del rebaño” y trae a colación ciertos ecos de esa “extra- moralidad” nietzscheana.

La campaña en contra de la moral universalizada comienza con *Aurora* y es continuada y desarrollada tanto en *Genealogía de la moral* como en *Más allá del bien y del mal*. Nietzsche centra su crítica en la figura de los “buenos” y los “justos” que edificaron el edificio de la moral reinante, la moral del rebaño. Nietzsche asocia la moral a las costumbres y considera que un espíritu libre y autónomo al depender sólo de sí mismo es de algún modo inmoral, o sea peligroso. La tradición y sus costumbres no solamente determinan un tipo moral sino también un modo de impartir justicia. Cumplir la ley, es ser moral. Su crítica se centra en la moral como sujeción y en la justicia como

cumplimiento de la ley. Para diferenciar sus ideas de aquellas que justifican este tipo de morales que pretenden universalizarse, Nietzsche habla de una extra-moralidad. La moral en sí se desenmascara como falsa en la transvaloración nietzscheana. Su genealogía es a la vez una simulación para transvalorar los conceptos de “bueno” y “malo” y arribar a una esfera extra moral, donde el espíritu de rebaño es trascendido. La genealogía para Nietzsche es un modo de cuestionar todo *arché*, todo comienzo indiscutido o fundamento inamovible. La anterioridad pre-original, an-árquica, de la que habla Levinas en su desarrollo de la ética como responsabilidad anterior a toda ontología, es de algún modo heredera de la visión nietzscheana de la genealogía como desmascaramiento del origen.

Nietzsche se refiere en *Aurora* a la idea moral de las costumbres y explica que: “Dondequiera que exista una comunidad, y, en consecuencia, una moral basada en las costumbres, domina la idea de que el castigo por la transgresión de las costumbres afecta ante todo a la comunidad entera” (AU: 20). Es decir que la justicia es el modo de regulación de los comportamientos morales para seguir sosteniendo con vigencia las costumbres y tradiciones de una comunidad dada. El bien y el mal también son conceptos relativos que se expresan en un tipo de justicia. Tanto la moral del rebaño, la moral moderna, como la justicia son para Nietzsche algo que debe ser superado. La voluntad de poder como fuerza que rige el mundo, expresa la imposibilidad de que una moral pueda ser resumida en un precepto único y universalizable. Nietzsche pretende desarmar a martillazos el imperativo categórico y la invención del “bien común”. En el apartado 202 de *Más allá del bien y del mal* embate nuevamente contra la moral igualitaria de los buenos y los justos, de los modernos. Ataca de frente toda moral que considera malvado (*böse*) aquello que pueda elevar al individuo más allá del rebaño. La crítica de Nietzsche se centra en el espíritu democrático del europeo moderno, heredero del cristianismo, propulsor del instinto gregario y afirma: “La moral es hoy en Europa moral de animal de rebaño (...) no es más que una especie de moral humana, al lado de la cual, delante de la cual, detrás de la cual son o deberían ser posibles otras muchas morales, sobre todo morales superiores” (MBM:145). ¿De qué superioridad moral habla Nietzsche? ¿Cómo logra concebir una moral que sea superadora sin caer en justificar lo mismo contra lo que combate? ¿Qué tipo de justicia puede impartirse a partir de dicha moral? Nietzsche se dice partidario de “otra fe”, la de los espíritus libres que tienen en claro que el futuro depende de su propia voluntad. A dichos espíritus se les impone la nueva tarea de forjar su propio destino. Es decir que la extra moralidad para Nietzsche

está basada en la voluntad de poder que se expresa a partir de ser responsable de cada acción y consciente de cada creación. La ley que el espíritu libre crea nace de la transvaloración de los viejos ideales. El enemigo declarado del filósofo del futuro es el ideal actual. Por eso el verdadero filósofo debe ser un hacedor de caminos y no un mero coleccionador de fórmulas: “Su conocer es crear, su crear es legislar, su voluntad de verdad es –voluntad de poder” (MBM: 167).

Entre todas las morales que no pueden ser sintetizadas, la verdadera bondad es la bondad creadora. La justicia es el modo de interacción entre los derechos y los deberes que poseo y que los otros poseen sobre mí. Vale decir, un modo de organizar la ley. Cualquier deber es de algún modo un derecho. Detrás del cumplimiento de un deber se oculta el derecho de otro a que dicho deber sea cumplido. En el estado moderno esta relación implica un compromiso implícito en el hecho de considerarse los ciudadanos iguales “ante la ley”. Los derechos mutuos se reconocen y se consensuan por miedo, por autoconservación y por necesidad. En *Aurora* Nietzsche considera que los derechos se originan a partir de consensuar “grados de poder reconocidos y garantizados” (AU: 53). La equidad que pretende ejercer la justicia, es una difícil tarea que para Nietzsche implica mantener calibrados los grados de poder de los individuos para que no se resquebrajen los derechos concedidos y consensuados. La justicia como compendio regulador de derechos y deberes implica un tipo determinado de relación con el prójimo. En este punto las ideas de Levinas pueden dialogar con las de Nietzsche.

En el interjuego de voluntades de poder, el prójimo deja continuamente huellas en el otro. Cada cambio en su grado de poder, cada modificación en sus derechos o sus deberes, se corresponde con una variación en nuestra propia persona. En Levinas, el otro aparece como rostro y explicita el lugar que el otro ocupa en mí y que yo a su vez ocupó en el otro. Este aparecer es un temor por el otro, es “temor a ocupar en el *Da* de mi *Dasein*, el lugar del otro” (EN:174). El otro irrumpe en el orden fenoménico del aparecer. La alteridad del otro es asunto mío. Pero en la proximidad es la aparición del tercero la que problematiza y cuestiona. Ese tercero es otro distinto que el prójimo y un prójimo del otro. No es un semejante sino justamente otro que marca el límite de la responsabilidad. Un quiebre en la relación Yo-Tu dado por el Él que suscita la pregunta acerca de la justicia y de la conciencia. Este quiebre es una interrupción en el juego de esencias y voluntades. Para Levinas en el ingreso del tercero en la relación del Mismo y el Otro “se hace necesaria la justicia” (DMQS:236) y con ella todo lo que está implicado en la esfera de lo dicho, la conciencia y la tematización. El tercero tematiza la

relación del Mismo con el Otro y otorga significación a la significancia. La justicia otorga orden y moderación a la sustitución y es así como "(...) el Decir se fija en lo Dicho, se escribe, se convierte en libro, derecho y ciencia" (DMQS:238). Esa responsabilidad previa a cualquier ontología, el bien anterior al ser, pasa al ámbito jurídico y se transforma en ley. El tercero es imprescindible en este traspaso del decir a lo dicho donde la significación del uno-para-el-otro se vuelve justicia. El desinterés que implica la relación del Mismo con el otro se traslada a los otros. Y es de este modo como "(...) la contemporaneidad de lo múltiple se teje alrededor de la dia-cronía de los dos" (DMQS:238).

La justicia ya no es universalizable; la igualdad que ésta prescribe es sostenida en la diferencia, o sea en la desigualdad que implica la no-indiferencia por el Otro. Cuando el mismo se olvida de sí, cuando el Yo depone su soberanía, se evade del concepto y se destituye del ser. La justicia es posible cuando se hace evidente "(...) el exceso de mis deberes sobre mis derechos" (DMQS:238-239). Pero ya no es la justicia concebida como una legalidad impersonal que tiene a neutralizar o a "armonizar" las desigualdades. No se trata de una síntesis que engloba en una regla general los casos particulares. La justicia que Levinas concibe es aquella en la cual el Juez no está fuera del conflicto sino que está inmiscuido en el litigio. La justicia se hace posible sólo en la proximidad. Es decir en la responsabilidad que convierte al Juez en prójimo sin aniquilar la obsesión del "para el otro".

Al igual que Nietzsche Levinas cuestiona la concepción dominante de la filosofía tradicional según la cual la filosofía es fundamentalmente saber, es decir, intencionalidad: voluntad y representación. En Levinas no se trata de "estar en el mundo" sino más bien de "estar en cuestión". Esta crítica de Levinas implica también otro modo de concebir la justicia y por ende, al igual que en el pensamiento nietzscheano, no se trata de "amar al prójimo" desde una cercanía en la cual la alteridad del otro se tamiza. No se trata de comprender al otro desde nuestra subjetividad. La justicia no es posible mientras vivamos equivocados pretendiendo entender al otro desde nuestra limitada visión dentro de la cual el otro es concebido "(...) de acuerdo con el conocimiento que tenemos de nosotros mismos, haciendo de él un satélite de nuestro propio sistema" (AU:58). Para Nietzsche "vivir es inventar" y el peligro radica en olvidar dichas invenciones y convertirlas en verdades únicas y últimas. Dichas verdades simulan llenar de falsos valores un mundo que en realidad está vacío e invertido. A su vez en el pensamiento ético desarrollado por Levinas cuando el prójimo no es

concebido sino como un mero “satélite” del yo, el Otro es absorbido por el mismo. Éste es el peligro que acecha en la relación Yo-Tu, el riesgo de la asimilación de lo otro en lo mismo. El tercero es quien aparece para evitar dicho riesgo. Para Levinas “nosotros” no es el plural de yo. El nosotros está constituido por la presencia del tercero que cataliza la relación del mismo con el otro: “El tercero instaure una relación que es una corrección incesante de la asimetría de la proximidad en la que el rostro se des-figura” (DMQS:237). La asimetría es una relación no-recíproca con el Otro que permite que la justicia se establezca. La justicia, a su vez, es una modalidad de la proximidad. En la responsabilidad, el ser se invierte como substitución o más bien como don (en sentido nietzscheano).

Para Levinas, el advenimiento de la justicia como fijación del decir en lo dicho es posible a partir del exceso de mis deberes por sobre mis derechos explicitado en la proximidad. Esa regulación necesaria que la justicia según Nietzsche debe impartir entre deberes y derechos, en el caso de Levinas debe ser asimétrica. Es decir la justicia debe priorizar los deberes por sobre los derechos. Debe estar sustentada como justicia ética en la responsabilidad que implica el “para el otro”. Como expresión de la asimetría implicada para Levinas en cualquier relación intersubjetiva, la substitución da lugar a la justicia e introduce el papel del estado y de las instituciones jurídicas.

2.5 Justicia y bondad.

Justicia y Bien en Levinas poseen una estrecha relación ya que la presencia del tercero explicita mi responsabilidad para con el otro. Es decir que es la justicia un modo de despertar al otro y por lo tanto de escapar al mal. Sin la responsabilidad implicada en la ética y el amor sin concupiscencia por un prójimo que es Otro, el mal aparece. El Ser en sentido estricto es para Levinas la posibilidad del mal, mientras que su “de otro modo que ser” implica la irrupción de lo humano en el ser, el advenimiento de la bondad.

Un estado justo para Levinas es aquel en el cual la relación con el otro no es tamizada. Es decir, un estado que regule las relaciones de modo tal que el otro no sea negado por el mismo y conserve su carácter singular e irreductible. El estado no debe igualar y por ende trascender las diferencias entre los individuos sino que su justicia adviene a partir del respeto por la diferencia y la multiplicidad. La posibilidad de un estado ético está dada por la justicia que a su vez precisa de la caridad. El tercero para Levinas es el que propicia “la hora de la justicia”. Ese tercero es por una parte prójimo y

por la otra se diferencia del prójimo. La presencia del tercero “(...) me saca de mi proximidad al otro” (Levinas 1993:227). De este modo se produce para Levinas el salto de la esfera interpersonal a la fundación del estado. Cuando el tercero aparece y la relación del Mismo con el Otro deriva en justicia, el estado se torna necesario. Es la ética la que también precede a la fundación del estado. La política no debe olvidar dicho origen, la preminencia ética. La justicia entonces “ (...) no puede hacernos olvidar el origen del derecho y la unicidad del otro; (...) ella escucha las voces que recuerdan a los juicios de los jueces y de los hombres de Estado el rostro humano disimulado en sus identidades de ciudadanos” (Levinas 1993:227,228). La identidad en Levinas es también un “juego de máscaras” detrás del cual no habita otra máscara como podría afirmar Nietzsche, sino la trascendencia, el contacto con lo infinito, infinito abierto que escapa a la totalidad y también a cualquier origen o fundamento.

El infinito es excedente, es Decir que nunca se absorbe del todo en lo Dicho. Por eso el Estado, para Levinas, al estar fundado en la justicia debe ser un continuo crítico de sí mismo. De este modo se puede evitar la totalidad totalizante, el totalitarismo. La justicia que se pliega sobre sí misma con espíritu crítico habita para Levinas en el estado liberal que prioriza la libertad de expresión. La pluralidad torna visibles las grietas del sistema y la totalidad se desarma. Una justicia que pueda mantenerse y sostenerse más allá de la inestabilidad del sistema que la nombra “(...) es siempre revisión de la justicia y esperanza de una justicia mejor” (EN:228). Esta revisión está en consonancia con la sospecha nietzscheana que prescribe la necesidad de ser un aniquilador para poder crear. Esa justicia mejor es aquélla que puede surgir a partir de romper las tablas viejas y escribir nuevas.

Es preciso aclarar sin embargo que en Levinas dichas tablas nuevas llevan escritas las palabras “derechos humanos”, invención de la conciencia occidental. En una primera lectura en sentido nietzscheano esta remisión de Levinas a los “derechos humanos” y de algún modo al imperativo categórico no serían más que reformulaciones sin ruptura de las ideas modernas. El imperativo categórico kantiano es el intento de justificar de qué modo una voluntad libre puede imponerse como tal sin violentar a otra voluntad libre. Levinas casi textualmente cita a Kant cuando nos dice que “(...) ello es posible sólo si la decisión de una voluntad libre concuerda con una máxima de actuación que pueda universalisarse sin contradicción” (EN:245). Pero inmediatamente Levinas se separa de dicha formulación ya que no sustenta su ética en la razón práctica sino en la sensibilidad que para Kant es fuente de heteronomía. La sensibilidad es

irreductible a cualquier ontología. Y la ética no es fruto de la actividad racional o de la intencionalidad de la conciencia, sino de la pasividad del yo como expuesto al otro, como vulnerable en la substitución. La ruptura con la esencia que implica la substitución es precisamente una “responsabilidad más allá del ser” (DMQS:60) en la cual la sensibilidad como exposición al otro es previa a cualquier compromiso o determinación racional de la voluntad. El bien es “a pesar de” y Levinas lo concibe como “(...) un sacrificio no-voluntario, un sacrificio de rehén designado que no es elegido como rehén, sino posiblemente elegido por el Bien con una elección involuntaria que no es asumida por el elegido” (DMQS:60). La bondad en Levinas brota de la espontaneidad. Dicha bondad desinteresada implica recibir al otro como rostro. Levinas destaca que este desinterés aparece cuando el otro que tiene que ver conmigo incluso cuando no me mira, me cuestiona y mi identidad se disloca. En el rostro del otro se manifiesta “la bondad como trascendencia” (EN:246). La bondad en su desinterés no está sujeta a la decisión de un sujeto benevolente sino que subyace en lo social como otro modo que ser, el ser “para otro”, otro concreto que me conmina y no me deja opción de escape. La bondad aparece no como un compromiso o como una acción fruto de una elección sino como algo intrínseco al “nosotros” y a la existencia.

Los derechos humanos en Levinas no parecen estar fundados en la “igualdad de derechos” tan criticada por Nietzsche. El otro como tal no se presenta neutralizado por el ser, sino como otro particular. Este otro particular manifiesta lo absoluto, no como totalidad, sino como particularidad irreductible. Pero toda relación con los demás precisa de un tercero que permita juzgar. El rostro por sí mismo no soporta el juicio. La presencia del tercero entonces es la que instauro la posibilidad de la justicia. Este tercero en Levinas puede estar asociado a un estado liberal que priorice sobre cualquier despersonalización jurídica la obediencia al mandamiento que me llama en la epifanía del rostro del Otro.

Levinas no tiene prurito en afirmar (ante la posible exasperación de un nietzscheano), que en cuestiones de ética su pensamiento sigue siendo platónico. El Bien es para Levinas absoluto y trascendente. La idea del bien es la que determina toda conciencia y toda ontología. Por ende, impartir justicia es regular por medio de las leyes la acción humana y esta regulación se lleva a cabo a partir de la bondad. Levinas cree en la justicia y en el bien. Transcribe preceptos como el “no matarás” en las nuevas tablas de su “de otro modo que ser más allá de la esencia”. Ahora bien, cabe preguntarse si esos “buenos” y “justos” que Nietzsche rechaza con fervor en *La genealogía de la*

moral, son los mismos que Levinas reclama como legisladores en un estado liberal. ¿El nuevo sujeto moral que se constituye a partir del “para otro” es realmente distinto al representante de la moral moderna del “para sí”? ¿Es la concepción de justicia en Levinas una recaída en la “moral de la compasión” tan criticada por Nietzsche o sería más bien la manifestación de una bondad desinteresada que no busca retribución?

El cruce de ideas y el diálogo propuesto en este trabajo entre un filósofo creyente como Levinas y un pensador ateo como Nietzsche no está libre de escollos. Más aún cuando el tópico central tiene que ver con la moral y sus valores. Nietzsche, el ateo, considera que el bien y el mal son sólo conceptos relativos a una época dada. Nietzsche ataca la moral por distintos flancos, pero no se propone destruirla sino más bien desenmascararla. La moral que Nietzsche critica es sobre todo aquella que se pretende universal y unívoca. La moral como *pharmakón*, es veneno cuando no es creadora, cuando se estanca y se vuelve contra la vida. Nietzsche se considera immoralista porque concibe dicha moral como algo que debe ser superado por el superhombre que arriba en la hora del gran mediodía. Dicha superación se da a partir de la libertad y la autonomía. Valores que para Nietzsche se oponen a toda “igualdad” ficticia de leyes y valores. El superhombre como creador de nuevos valores se da a sí mismo su ley. Su moral es una extra moral alejada del rebaño.

Karl Jaspers en su obra dedicada al pensamiento nietzscheano remarca este carácter creador que subyace en el espíritu crítico. Al martillo, a la aniquilación, le sucede la creación y la afirmación. El “sí” en la filosofía de Nietzsche es posible sin necesidad de recurrir a la universalización o a un absoluto. Es necesario destruir una moral, pero no destruir toda moral. De la aniquilación surge una nueva moral. El filósofo artista debe legislar rompiendo viejas tablas y escribiendo nuevas. El problema para Nietzsche no reside en la valoración sino en pretender erigir valores absolutos. Jaspers sostiene que es justamente esa libertad (característica del hombre cambiante y del espíritu libre) la que Nietzsche resalta en su crítica. La moral que se abandona es la moral universal. El hecho de que no haya una única moral es lo que pretende subrayar cuando, en términos de Jaspers, se manifiesta “(...) contra lo universal, en pro del individuo” (Jaspers 1963: 168). Esta preminencia del individuo por sobre cualquier moral absoluta o universal podría estar en consonancia con la responsabilidad irrecusable que en Levinas inaugura la esfera de la ética como prioritaria. En “La otra canción del baile” Zaratustra se dirige a su vida: “No hacemos ni bien ni mal. Más allá del bien y del mal hemos encontrado nuestro islote (AHZ:316)”. El más allá

nietzscheano en este punto puede dialogar con el “de otro modo” levinasiano. Nietzsche incita a crear nuevos valores, a escribir nuevas tablas. Levinas llama a otro modo que ser. La perfección del bien no radica en poseer la rígida estructura impenetrable del ser parmenídeo, sino más bien en poder ingresar en los intersticios, en las grietas de todo sistema imperfecto.

Para Levinas cuando la justicia se ejerce de modo legítimo entra en consonancia con el Bien absoluto por sobre cualquier tipo de mal relativo. Es aquel absoluto sin totalidad que puede determinar cualquier particularidad sin aquietarse. Nietzsche por su parte es considerado un pensador de la inquietud. Su filosofar con el martillo es su modo de debilitar los cimientos y derrumbar las estructuras del ser y la metafísica moderna. Nietzsche es un pensador del devenir y concibe la trascendencia no como un modo de acceso a un transmundo sino más bien como la inmanencia del hombre que se supera a sí mismo como un espíritu libre.

Levinas piensa la trascendencia como el movimiento humano por naturaleza. Es la presencia de la idea de lo infinito, la cual se manifiesta en la socialidad a partir del rostro del otro, la que invoca al otro. De este modo el yo es auténtico al reconocerse vulnerable. La justicia que concibe Levinas se concibe en el “amor sin concupiscencia”, el amor desinteresado que escapa a la reciprocidad. La justicia debe remitir continuamente a la bondad original y en este movimiento ser cada vez más sabia. Ha de estar “(...) constantemente protegida contra su propia dureza” (EN:277). Como se afirmaba más arriba, Levinas asocia este tipo de justicia a la democracia y al estado liberal. Y este aspecto del pensamiento de Levinas sería otro motivo de sospecha para Nietzsche siempre y cuando democracia signifique “igualdad de derechos”, es decir, tamización de la diferencia. Sin embargo la ética que Levinas propone a partir de su teología sin teodicea (la cual será desarrollada a continuación en la tercera parte del trabajo), está regida por la trascendencia del bien, la idea de lo infinito que implica un yo continuamente cuestionado, una justicia constantemente replegada sobre sí misma con espíritu crítico. Dicha ética anterior a todo Ser y a toda ontología moderna está regida por lo infinito.

SECCIÓN TERCERA

Hacia una moral sin *logos*

3.1 Una ética sin teodicea

Cuando Levinas habla de la ética como anterior a toda ontología y de la responsabilidad como condición irrecusable del sujeto ético aclara que el “para otro” no es el mero recuerdo presente de un compromiso pasado o una simple modalidad de la “apercepción” trascendental. En el rostro del otro “Dios adviene a la idea”, de ahí que Levinas denomine “religión” a esta relación con el Otro. Pero dicha religión está inscrita en una “teología sin teodicea”, es una “religión imposible de predicar” (EN:205). Nombrar a Dios es referirse a la responsabilidad ante el otro. En el otro resuena la palabra divina, aquella que conmina al yo a salir de sí. La subjetividad es ante todo responsable y por eso no hay ninguna teodicea que pueda justificar la acción moral. Es precisamente esa responsabilidad la que marca el despertar del “humanismo del otro hombre”. Este humanismo otro que propone Levinas, al igual que su metafísica, se distancian de todo fundamento o verdad asignada al ser. El humanismo levinasiano parte de la pasividad y de la apertura implicada en el uno-para-el-otro, relación ética en la que el yo es cuestionado por el otro. Esta relación es a su vez an-árquica. Dios en el sistema de Levinas no es un comienzo ni un fundamento. La palabra de Dios resuena en el rostro del otro, en su proximidad. La esfera de lo divino que Levinas asocia a la idea de lo infinito está presente como una ausencia, es decir, no está presente como un objeto de la conciencia o de la razón sino que es huella y trascendencia. El más allá en el que se inscribe dicha trascendencia es el que viene con el rostro y está representado por la huella significativa que es también signo de una ausencia, “(...) la presencia del que, hablando propiamente, no ha estado jamás aquí, del que siempre es pasado” (HDOH:80). Lo infinitamente otro se hace notar en la huella que “(...) significa más allá del ser” (HDOH:75). Es la figura del tercero, la “illeidad”, la que configura la irreversibilidad en la relación y a su vez la desmesura del rostro como infinito. Desprendida de la teleología la idea de lo infinito en Levinas es asequible en su pasividad a partir de la huella que se rastrea en el rostro del otro hombre. La idea de lo infinito además de ser an-árquica escapa a toda teleología, o sea, a toda intencionalidad.

Para Levinas no hay un origen o una unidad perdida a la que haya que retornar. La relación del Mismo y el Otro mediada por el tercero implica multiplicidad; por ende la ética no puede darse en la unidad. Levinas construye su teología sin teodicea: “(...) en la relación con otro, en el hacerse responsable de él, se afirma la excelencia propia de la

socialidad: en lenguaje teológico, la proximidad de Dios, la sociedad con Dios” (EN: 1993: 138). Esta fe en el otro hombre es la que otorga ética a la razón.

La religión tal como la entiende Levinas prescinde de un Dios externo e inalcanzable y sólo nombra a Dios a partir del rostro del “otro hombre”. Esta religión expresa a su vez una forma de ateísmo reflejada en la “multivocidad del sentido del ser” (HDOH:39).

Este ateísmo es el escepticismo implicado en el hecho de desconfiar de toda Verdad fundada en el Ser. Ateísmo en relación a un Dios-fundamento o a un Dios-esencia pero que a la vez permite estar en contacto con la idea de lo Infinito a partir de la creencia en el Otro como diferente e irreductible a cualquier unidad totalizante. Para Levinas no hay totalidad sino totalidades. La unidad como origen y fundamento en el pensamiento levinasiano es reemplazada por la unicidad entendida como responsabilidad irreductible que hace que el yo no pueda delegar su situación ética: “(...) descubrir en mí esa orientación es identificar el Yo y la moralidad. El Yo ante Otro es infinitamente responsable” (HDOH:62).

En consonancia con el profundo espíritu religioso y creyente que subyace a su pensamiento, el pensador lituano explicita en el apartado de la compilación *Entre nosotros* que lleva como título “Derechos humanos y buena voluntad”, la articulación entre filosofía y teología que determinadas categorías de su pensamiento animan a efectuar: “Sin duda, en rigor filosófico, es importante no pensar los derechos humanos a partir de un Dios desconocido. Pero es posible aproximarse a la idea de Dios partiendo de lo absoluto que se manifiesta en al relación con los demás” (EN: 246). Es decir que Dios se manifiesta en la esfera práctica porque se manifiesta en el rostro del Otro hombre. La religión atraviesa la dimensión ética y precede a toda ontología.

A pesar de ser creyente, Levinas prescinde del Dios de la teodicea para fundamentar su ética. Lo religioso no precisa en él de un Dios, sino simplemente de la relación genuina del Mismo con el Otro. El tercero es a su vez el que permite la socialidad. El único absoluto que Levinas concibe es el que se constituye en el “cara-a-cara”. En la relación sin correlación con el Otro el Mismo es cuestionado por la presencia del tercero. En esa instancia es posible la ética y el advenimiento de toda justicia. Dice Levinas, “Entre el Yo y Él, el absoluto inserta un Tú” (EN:76). El punto de partida para Levinas no es Dios sino más bien el Otro que en su epifanía disloca al sí mismo de su Ser. La substitución supone la idea del yo como rehén, “(...) la expiación del yo por el otro no puede generalizarse más allá de mi” (EN:78); en este sentido el

nuevo sujeto moral es responsable como un ser existente primordialmente “para- otro”. El mal es concebido por Levinas como la pulsión que persevera en el ser, es decir como la in-diferencia hacia el Otro. La identidad es concebida entonces a partir del “Tú” y de la “huella”. La preeminencia de la tercera persona le permite a Levinas trascender la anfibología del ser y el ente y a la vez remarcar el carácter an-árquico y pre-histórico del “Decir” bajo el cual toda identidad se disloca. Sin comienzo ni origen el “Decir” impide que lo “Dicho” se enquistase y se perpetúe como tal.

El multiculturalismo contemporáneo, los diversos procesos de descolonización, el pluralismo y la democracia son para Levinas una expresión de la eclosión de la unidad y de la totalidad totalizante que implicó tanto el monoteísmo moderno como el nihilismo posmoderno. Sin embargo, la tradición judía inserta en todo el pensamiento de Levinas le impide renegar radicalmente del teísmo. La crisis de la metafísica expresada por Levinas como un cuestionamiento del monoteísmo debe ser superada al modificar el modo de entender la religión y por ende la divinidad. En Levinas la relación irreductible, asimétrica, que se da entre el Yo y el Otro, es una expresión de la idea de lo infinito que adviene en el otro. El más allá está dado por la epifanía de lo que Levinas llama la idea de lo infinito. Este infinito se expresa en un Absoluto que es absoluta y radicalmente Otro. El absoluto, a su vez, no sintetiza las diferencias sino que es trascendencia en la escisión irreductible inscrita en el rostro del Otro. La idea de lo infinito para Levinas consiste “(...) en entrar en relación con lo inasible, al mismo tiempo que se garantiza su posición de inasible” (HDOH). Esta posición es una desposesión del ser en relación a sí. Un desplazamiento desde el sujeto como esencia al sujeto ético. Movimiento que se da a partir del Absoluto ya no como totalidad sino como alteridad inscrita en el rostro. El absoluto, o la idea de lo infinito, no se asocian al Dios inserto en la economía de intercambios y reciprocidades, al Dios del mercado. Ese sería en términos nietzscheanos un Dios “demasiado humano” adaptable a la lógica de deseo y necesidad de la metafísica moderna. Ése es, de hecho, el Dios el que sucumbió ante la crisis del sentido. La teología sin teodicea de Levinas está inscrita en un Dios que si bien es imprescindible para el sensato, y es de hecho una expresión de la bondad, no encuentra su sentido en un *arché* rastreable en la historia del hombre. No está inscripto en una totalidad sino más bien en el advenimiento de la idea de lo Infinito. No es Dios el que le otorga sentido al mundo sino que el sentido oculta la verdadera noción de Dios.

Levinas se pregunta si detrás de la multiplicidad subyace un sentido o una orientación que lejos de ser una totalidad totalizante implique más bien un salir fuera de sí, un sentirse conminado por el otro. Este sentido es lo que Levinas precisa hallar para poder completar su teología sin teodicea. Y la orientación es ética antes que ontológica. Es un mandamiento, una conminación del Otro al carácter vulnerable del yo. Como en toda teología, la presencia de la divinidad en el sistema de Levinas es imprescindible. De lo que se trata entonces es de poder determinar la relación de Dios con el hombre y el mundo. A partir de la declaración de la muerte de Dios, el fin del humanismo y la crisis del sentido único entendidas por Levinas como “slogans de la alta sociedad intelectual” (HDOH:112), es necesario encontrar el modo de justificar una fe que pueda sustentar una teología y una ética en el otro hombre. En su teología Levinas concibe un Dios que al no estar sustentado en un *arché* o en un *logos*, tal como la metafísica y la teología moderna pretendían, permite una significación y un “(...) movimiento que va de lo Idéntico hacia un Otro que es absolutamente Otro” (HDOH:49). Este movimiento libre del Mismo hacia el Otro es para Levinas la “obra”. Este concepto de “obra” en Levinas resulta fundamental para comprender su rechazo a la teodicea. El distanciamiento de todo *logos* y todo *arché* implica la concepción de un movimiento hacia el otro que no retorna al Mismo. No es un juego de ida y vuelta al origen sino más bien una dinámica espiralada en la cual nunca se vuelve a pasar por el mismo punto. Levinas es muy cauto de no caer en aquello que critica y en separar su teología de cualquier *monotonoteísmo*. La relación descrita en su concepción de “obra” es un modo de ser en el cual el Mismo se dirige al Otro sin tocarlo, tan sólo lo alcanza y en ese movimiento se siente cuestionado, se disloca. Esta relación para Levinas “(...) se perfila fuera de la delectación morosa del fracaso y de las consolaciones por las cuales Nietzsche definía al cristianismo” (HDOH: 51).

Para Nietzsche el cristianismo era sinónimo de odio a lo diferente signado por la voluntad de perseguir. El cristianismo era un “no” a la vida, al fluir continuo y eterno de lo diferente. Nietzsche afirmaba que el crecimiento de la fe cristiana se dio a partir de enemistarse con la realidad. Los sacerdotes falsearon tanto el concepto de Dios como también el de Moral y erigieron leyes en nombre de dicha falsificación. De esta manera en su maldición contra el cristianismo Nietzsche no duda en afirmar: “El concepto cristiano de Dios (...) es uno de los conceptos más corruptos a que se ha llegado en la tierra (...) ¡Dios degenerado a ser la contradicción de la vida, en lugar de ser su transfiguración y su eterno sí!” (AC:49).

El ateísmo de Nietzsche se presenta como una alternativa dinámica a la fe estática del cristianismo. Es un “sí” al devenir, una exaltación de Heráclito ante lo monótono del Ser parmenídeo. En el párrafo 8 de “De tablas viejas y nuevas” Zaratustra hace explícita esta contraposición utilizando la metáfora de la corriente y los puentes que se erigen por sobre ella. De esta manera concibe toda moral como un fútil puentecillo sobre el fluir del devenir. El “todo fluye” es la imposición de la corriente por sobre todo puente que intente atravesarla. “Sobre la corriente todo es sólido” (AHZ: 284), dice Zaratustra, y agrega que dicha solidez ficticia, representada en conceptos como los de “bien” y “mal” generan la ilusión de que “todo permanece inmóvil”. Nietzsche sostiene que el bien es una virtud terrena y no un precepto divino. Es decir que no se debe buscar el bien (ni el mal) en Dios, sino en el hombre que es a su vez el inventor de dichos conceptos.

En relación con el cristianismo, en alemán la palabra *nihilist* y *Christ* terminan igual. Nietzsche con su característico estilo retórico y poético no deja pasar esta característica y la explicita al asociar al cristiano con el nihilista que prefiere creer en nada a no creer, que sustenta su creencia y su moral en la nada. La moral del cristiano, la del rebaño, es la de la reciprocidad sustentada en la falacia de la igualdad. Zaratustra trata a los “predicadores de la igualdad” como tarántulas vengativas que bajo la palabra “justicia” ocultan sus ansias tiránicas. Zaratustra le habla al amigo, al espíritu libre signado por la gratuidad del Don, a aquél que a partir del *pathos* de la distancia, valora lo diferente, lo respeta. Zaratustra dice: “Con estos predicadores de la igualdad no quiero ser yo mezclado ni confundido. Pues a mí la justicia me dice así: los hombres no son iguales” (AHZ: 157). Esta crítica a la igualdad es de algún modo una exaltación de la diferencia que se explicita en toda relación humana. En el *Zaratustra* la ética está signada por el don y la diferencia es la asimetría y la gratuidad que no busca retribución al dar. El sujeto ético está inmerso en la lógica del dar sin recibir. Por su parte cuando Levinas habla de “obra”, la asocia a la generosidad y a la gratuidad. Este movimiento del Mismo hacia el Otro que no retorna a sí, está exento de toda voluntad de reciprocidad. Si el Mismo exigiera gratitud y reconocimiento por parte del Otro, perdería su carácter de “don”. La gratitud, como reciprocidad, implicaría el retorno al origen, movimiento del cual Levinas desea distanciar su concepto de “obra”. Para Levinas la “obra sin remuneración” es “la ética misma” (HDOH:53) que se define por fuera de todo nihilismo.

El propio Levinas retoma ideas de Nietzsche citando a León Blum: "(...) que el porvenir y las cosas más lejanas sean la regla de todos los días presentes" (HDOH:53). Esta posibilidad, la ética misma, es la nobleza de poder actuar despojándose del yo y en consonancia con la responsabilidad implicada en el "para otro". Esta epifanía del Otro despoja de todo nihilismo el sentido de la "obra". En una lucha conjunta contra el nihilismo el ateísmo de Nietzsche se puede conjugar con la fe sin teodicea de Levinas.

Quizás Levinas, mas allá de su trasfondo teológico, en su otro modo de concebir la identidad subjetiva se hace eco de esa nueva especie de filósofos a quienes se dirigía Nietzsche, aquellos espíritus libres que pueden encarnar con su acción una moral superadora que logre "transvalorar", "invertir" valores naturalizados como "eternos", confrontar el Ser parmenideo y la quietud "monotonoteísta", cometer el "parricidio" al que se refiere Derrida. Todas estas tareas son un desafío que Levinas propone a partir de la muerte del viejo Dios con el objetivo de permitir tal como decía Nietzsche "(...) enseñar al hombre que el futuro del hombre es voluntad suya, que depende de una voluntad humana" (MBM:147). Ése quizás sea el sentido para Levinas de concebir una sociedad posible con Dios pero a partir del otro hombre y su "obra".

El infinito como alteridad inasimilable que aparece en el cara a cara y se manifiesta como deseo es lo que determina la relación ética. ¿Cómo es posible la dislocación de la identidad del "sí mismo" sin caer en la alienación? Para Levinas el ser se vacía de su ser en la substitución. Y es nuevamente la responsabilidad la que rige la preeminencia ética ante toda ontología cuando afirma que bajo la lógica del rehén el yo se designa como responsable ante el mundo. Lejos de perseverar en su Ser se abre al otro y por ende a la trascendencia del otro y de Dios. La recurrencia en Levinas es un yo que vuelve a sí pero sin coincidir consigo mismo, es un estallido de la identidad. "Yo es otro. ¿La identidad misma no es un fracaso?" (HDOH:116), se pregunta Levinas.

El ateísmo, si se entiende como negación de la trascendencia, se asocia con el conocimiento, el resultado y la lógica de medios y fines dentro de la cual el Dios de Levinas no encaja. Porque tal como se destaca más arriba no es el Dios de la economía y del deseo que puede satisfacerse el que otorga sentido al mundo. El Dios de Levinas es el que aparece en el deseo metafísico, insaciable, infinito.

Levinas considera a Kierkegaard como el primer filósofo que "(...) piensa a Dios sin pensarlo a partir del mundo" (EN: 96). Kierkegaard asocia la fe al "temor y al temblor", a la inquietud del yo pero no a la desesperación. La incertidumbre no es saciada por la fe sino más bien propulsada por ella. Se opone al conocimiento y permite

la trascendencia. El Dios que aparece en la relación asimétrica con el otro es el Dios de la responsabilidad. Levinas es explícito: “(...) en el otro se da la presencia real de Dios (...). No digo que el otro sea Dios, sino que en su rostro escucho la palabra de Dios” (EN:135). Esa presencia del otro a la vez me conmina a la responsabilidad. Por eso la fe de Levinas es sin teodicea, no es Dios quien justifica el mal en el mundo. La responsabilidad es irrecusable.

Por otra parte, para ambos pensadores la teodicea es uno de los venenos conformistas de la modernidad que deben ser superados. Zaratustra rechaza a aquellos que consideran que cualquier cosa es buena y que este “es el mejor de los mundos posibles”, rechaza la teodicea de Leibniz y considera que digerir todo, sin discriminar, es propio de cerdos. Decir siempre que sí (*ja*) es tener espíritu de asno. Zaratustra se nombra a sí mismo como el ateo, pero también como responsable: “Yo soy Zaratustra el ateo: ¿Dónde encuentro a mis iguales? Y mis iguales son todos aquellos que se dan a sí mismos su propia voluntad y apartan de sí toda resignación” (AHZ:245).

Levinas, a su modo, pugna por establecer un tipo de relación ética en el cual el otro no es reabsorbido en el mismo y la identidad del sujeto queda cuestionada por la epifanía del rostro.

En la obra se da la gratuidad y el no retorno a sí mismo, sino más bien un eterno retorno de lo diferente. Zaratustra ama a los que no quieren preservarse a sí mismos, a los que se hunden en su ocaso y pasan al otro lado. Si bien la moral de Levinas en muchos aspectos puede parecer incompatible con la extra moralidad propuesta por Nietzsche, es interesante rescatar la tesis de Jaspers quien sostiene: “Así como la negación de la moral no significa la anulación de toda moralidad, sino la captación de algo más que moral, así también la vida creadora constituye el único sentido posible para el hombre que aspire a elevarse” (Jaspers 1963: 176).

Nietzsche y Levinas conciben y cada uno a su modo, un nuevo sujeto ético y responsable. Lo que en Levinas se manifiesta como Religión, la relación con el otro, la presencia de la idea de lo infinito en el rostro, la responsabilidad irrecusable; en Nietzsche, sin Dios, se traduce como responsabilidad y obligación del hombre de forjarse el camino. Ambos parten de la responsabilidad, del don y de la “virtud que hace regalos” como características nodales del sujeto que es, antes que nada, ético.

El pensamiento nietzscheano no puede ser subsidiario de una teodicea si se proclama “más allá del bien y del mal” y menos aún si prescinde de Dios. En el caso de Levinas el desafío es aún más interesante ya sin renegar de la teología pretende

fundamentar una ética sin teodicea. Una ética humana más allá de la ontología desde la cual Levinas sustenta también su teología sin teodicea.

En cuanto a la problemática del mal, en el sistema levinasiano la ética viene a remarcar la preeminencia del bien. Se vale del concepto del “sufrimiento inútil” para desarrollar su modo de entender el mal. Levinas distingue el imperdonable “sufrimiento en otro” que me solicita, me cuestiona y me invoca, del “sufrimiento en mí” que sólo es justificable y útil si es a la vez “sufrimiento por el sufrimiento (...)de otro” (EN: 119). El sufrimiento de otro es prioritario y significativo para la constitución del sujeto moral. Este tipo de sufrimiento está en consonancia con la obligación irrecusable del “para otro”. La posibilidad de esta atención ante el sufrimiento del otro está dada por lo que Levinas denomina “el testimonio de un Dios omnipotente” ante el cual la conciencia por el dolor de otro es una obligación indelegable que “(...) está espiritualmente más cerca de Dios que la confianza en cualquier teodicea” (EN:119).

La teodicea fue una necesidad filosófica de justificar la maldad en el mundo. Ante la innegable malignidad presente en todo momento del devenir humano en el mundo la teodicea se propuso darle sentido al dolor, al sufrimiento. Levinas sin embargo se preocupa por destacar lo inútil del sufrimiento a no ser que sea “por otro” y la falta de sentido que habita por fuera de la ética. Cualquier intento de justificar el dolor como funcional a un sistema jurídico de penas y castigos, de medios y fines que tienden hacia un supuesto “bien común”, es un perverso modo de reproducir la intención final de la teodicea. Otorgar sentido al dolor en nombre de la fe en el progreso y de este modo hacer comprensible lo incomprensible del sufrimiento en otro, es una intención condenada al fracaso. Si bien Levinas remarca que la teodicea supo ser una guarida intelectual ante la problemática del mal que estuvo presente desde antiguas lecturas bíblicas hasta las ideas modernas, los acontecimientos del siglo XX no han dejado sitio para que pueda haber una comprensión y contención racional de ciertos modos de sufrimiento y de mal radicales y deliberados. El mal por el mal, caprichoso, arrogante, inútil e implacable se hizo presente en la humanidad. Levinas se pregunta si la declaración nietzscheana acerca de la muerte de Dios no adquirió una significación empírica irrefutable en los campos de exterminio nazi. En esa manifestación histórica del mal por el mal y en la incapacidad de comprender el sufrimiento en vano a partir de la caída de toda teodicea, Levinas vislumbra sin embargo la posibilidad de la responsabilidad ética del hombre por el hombre. Es el momento en el que el “para otro”

como relación posible con los demás exige la imposibilidad de justificar el dolor del prójimo y da pie a una moralidad posible ya sin teodicea.

Una vez que toda garantía-fundamento y que toda filosofía del ser caduca, Levinas se propone establecer y explicitar una ética posible. Si la justificación del dolor del otro es inmoralidad, la necesidad de la moral se hace presente ante el sufrimiento inútil. Después de Auschwitz (hecho histórico simbólico y concreto a la vez, que implicó la explicitación del mal radical) es preciso establecer una significación universal a la acción moral. Si en los campos de exterminio nazi Dios estuvo ausente, "(...) el diablo estuvo ostensiblemente presente" (EN:123), según Levinas. No ser cómplice de un proyecto diabólico implica ser conciente de la responsabilidad irrecusable para con el otro, del mandamiento de evitar el sufrimiento en otro, el sufrimiento inútil. El pensamiento de Levinas combate la posibilidad de la neutralidad en asuntos éticos. Ante el sufrimiento inútil, la respuesta no es la resignación. Ante la imposible teodicea, la crisis del sentido no debería conducir a que la malignidad en el mundo se acreciente.

Cuando en la tercera parte de la obra *De otro modo que ser o mas allá de la esencia* Levinas reflexiona sobre la significación y la existencia, sostiene que "(...) el *para* del uno-para-el-otro, al margen de toda correlación y de toda finalidad, es un *para* de gratuidad total que rompe con el interés; *para* de la fraternidad humana al margen de todo sistema preestablecido" (DMQS: 161). Al hablar de la bondad desinteresada, de un estado en el cual los demás están antes que mí mismo, Levinas destaca que la aparición del otro como rostro es el "advenimiento de Dios a la idea en la esfera de lo humano". La fe sin teodicea que plantea Levinas es ardua de apuntalar, difícil de abarcar, pero más genuina y pasible de ser legitimada en el contexto político contemporáneo. El único modo bajo el cual el sufrimiento adquiere sentido es en la pulsión que genera el amor o la compasión ante el sufrimiento de otro. Este sufrimiento no es inútil, no es en vano, adquiere su sentido pleno en esta fe sin teodicea que encuentra justificación en el "cara-a-cara" como relación irreductible.

Desde el punto de vista político, la neutralidad de las leyes impersonales y la totalidad totalizante de toda reciprocidad deben ser superadas en la esfera de lo interhumano en la cual lo que prima es la condición ética previa a cualquier ciudadanía o sistema jurídico. El carácter asimétrico de la relación con el Otro exalta la gratuidad de la responsabilidad. El otro hombre que Levinas considera como sujeto moral es aquel que en la esfera interhumana auxilia gratuitamente al otro "sin esperanza de

reciprocidad” (EN1993:126). No respondo ante el otro por un compromiso procedente de un contrato social o jurídico. No me constituyo ante el otro como un con-ciudadano igual ante la ley. Sino que la esfera interhumana de la que habla Levinas es trascendente y previa a cualquier ontología: “Está inscrita en el rostro del Otro, en el encuentro con Otro”; es la palabra de Dios que “(...) me exige hacerme responsable del otro” (EN:134). Pero dicha responsabilidad conmina al sujeto a elegir y dicha elección es la que reviste al sujeto de moralidad al elegir abrirse o no a su responsabilidad indelegable ante el Otro. Sólo el Yo puede hacerse cargo de esa decisión. El mal para Levinas es la indiferencia ante el sufrimiento del otro. En la imposibilidad de dejar morir al otro, de dejarlo solo ante la muerte consiste el “amor sin concupiscencia” y la irrupción de lo interhumano como esfera ética por fuera de cualquier justificación teológica subsidiaria de la teodicea.

3.2 El círculo virtuoso de la moral y el eterno retorno

Lejos de fortalecer una esencia o un fundamento inmutable la relación ética implica en Levinas la misericordia y la conmoción desde las entrañas ante el sufrimiento del Otro. Esa idea de lo infinito que se presenta como ausencia en la huella, esa trascendencia que rompe cualquier totalidad, es para Levinas la que debe ser traducida (a pesar de la traición que inevitablemente se produce al traducir) por el pensamiento filosófico. La esfera ética se inaugura a partir de la conmoción del ser que según el propio Levinas propone el hombre nietzscheano, un puente al superhombre. Resistiéndose a toda totalidad, el superhombre reduce toda tiranía del ser “(...) retirándose del tiempo del envejecimiento (de la síntesis pasiva) por el pensar del eterno retorno” (HDOH:127). Pero este retorno, según Levinas, al no ser pasible de ser sintetizado no insiste en lo mismo, en su *conatus essendi*, sino que está más bien atravesado por la alteridad. En términos de Deleuze sería un “eterno retorno de lo diferente”. Deleuze sostiene que en Nietzsche “(...) la repetición en el eterno retorno consiste en pensar lo mismo a partir de lo diferente (...) lo que vuelve no es el Todo, lo Mismo o una identidad previa en general”(Deleuze 2002:79). Para Levinas en este movimiento el ser es expulsado de sí, dislocando cualquier identidad de lo dicho a partir de su recurrencia en el decir.

Levinas también rescata el modo nietzscheano de deshacer el ser por medio de la risa o el baile. Aprendan a bailar por encima de ustedes mismos y a reír, prescribe

Zaratustra, quien no aspira a la felicidad, aspira a su obra. Y su obra más que conservación es superación. El hombre que no se conserva a sí mismo, el que se hunde en su ocaso, es el amigo al cual Zaratustra ama. Su obra está signada por la donación, el exceso y la gratuidad. Esta apertura al devenir, al fluir del eterno retorno, no es una mera repetición estática de lo mismo. El baile y la risa en Nietzsche son elementos primordiales para demoler cualquier verdad estática. Al dirigirse a los hombres superiores Zaratustra aclara que le “gusta correr velozmente” y que de ningún modo se convertiría en “estatua” rígida. Su autocoronación es una santificación de la risa en la cual se describe como “Zaratustra el bailarín, Zaratustra el ligero (...) el que dice verdad, Zaratustra el que ríe verdad” (AHZ:399).

Entiendo este reír de lo “dicho”, este reír sobre la Verdad, como un modo de explicitar la traición implicada en toda afirmación. Para Levinas la reducción de lo dicho al decir que implica el lenguaje filosófico es una des-ocupación, una des-instalación. El lenguaje de lo dicho es interpretado por Levinas como “(...) una navegación en la que el elemento que transporta la embarcación es también el elemento que la sumerge y amenaza con engullirla” (DMQS:262). La crisis de la identidad, la superación de toda esencia en términos ya sea de voluntad de poder o de trascendencia y advenimiento de la idea de lo infinito en el rostro es la que permite superar el mal. Tanto Nietzsche como Levinas, con sus marcados matices filosóficos y conceptuales diferenciales, superan una misma moral: aquélla que en nombre de lo Mismo pretende reducir toda alteridad.

La lectura que Pierre Klossowski hace de Nietzsche conduce a una interesante interpretación del eterno retorno según la cual su revelación “(...) anuncia como necesidad las realizaciones sucesivas de todas las identidades posibles” (Klossowski 2000:65). El eterno retorno es la fuerza vital que subyace detrás de cada máscara y que desgarrar la unidad subjetiva en una aparente multiplicidad que no es más que una fluctuación de la intensidad y de “tonalidades en el alma”. El eterno retorno como pensamiento abismal que Zaratustra no pudo digerir, que el propio Nietzsche siempre expresó en forma hermética y enigmática, es una recurrencia signada por el amor a lo que acontece, incluso a aquello no querido. Pero en ese tiempo eterno aquello no querido vuelve como querido y por ende el individuo al modificar su voluntad ya no es el mismo en su identidad. Klossowski sostiene que este “(...) querer nuevamente tiene por objeto una múltiple alteridad inscrita en un individuo: si esa es la incesante

metamorfosis explica por qué Nietzsche declara que la preexistencia es una condición para el ser como tal de un individuo” (Klossowski:74).

Esta lectura de los fragmentos póstumos que Klossowski intercala como intertexto es clave para hacer dialogar el concepto del eterno retorno, básico en el pensamiento afirmativo de Nietzsche, con algunas ideas de Levinas. La premisa del “*amor fati*” bajo la cual es preciso vivir cada momento como si fuera a repetirse eternamente, es la recuperación del impulso vital por sobre cualquier carga pesada, sobre cualquier tematización totalizante. La noción de preexistencia sería una explicitación del infinito que trasciende cualquier totalidad. En el individuo su existencia determinada es cuestionada por el hecho de haber existido de otro modo y de tener que existir en una “incesante metamorfosis” inscrita en lo que Klossowski denomina “círculo vicioso”. Esa eternidad sin embargo está signada por la multiplicidad de los actos individuales que conducen al estado actual, a la tonalidad e intensidad del alma que permite la revelación del círculo. Para que un acto determinado suceda es preciso que haya habido una sucesión y una procesión de actos determinados que completan la cadena del devenir, la cual no es más que una alteración de intensidades. Pero Klossowski aclara que el eterno retorno en Nietzsche no es concebido como un fatalismo tradicional. Más bien el círculo vicioso al que se refiere Klossowski sería, en términos de Levinas, an-árquico y estaría despojado de toda teleología. Es un círculo signado por el “azar” en cada instante, por el “caso fortuito”. La combinación de las múltiples figuras es inagotable y no puede subsumirse a un fatalismo en el cual esté predeterminada la sucesión de acontecimientos. El más allá es un más acá, la trascendencia se torna inmanencia y las vidas anteriores o posteriores que conducen a lo fortuito del instante en el cual el círculo se revela no es más que la misma vida vivida una eternidad de veces.

Del mismo modo que el decir rompe el lenguaje mientras se disuelve pero conserva en él su huella sin agotarse, la fuerza de la “voluntad de poder” entendida como “impulso primordial” “(...) en su volver a querer lo no querido (...) excede la voluntad del agente y lo modifica amenazando su identidad estable” (Klossowski 2000:78).

En la interpretación de Klossowski, el poder como sustituto de la felicidad es el motor de la superación y la no conservación del individuo. La felicidad tiende a lo estático, en cambio el poder está inserto en la modificación constante. De este modo Klossowski sostiene que el *conatus* spinoziano fija toda modificación ya que apunta a la

conservación de sí. Tal como Nietzsche que ubica la necesidad del hombre de ser superado en la misma voluntad de poder, Klossowski remarca que todo ser vivo "(...) hace todo, no para conservarse, sino para llegar a ser más" (Klossowski:106). Para Nietzsche el hombre es algo que debe ser superado y Levinas propone un retorno a ese hombre-puente desde la pasividad que permite arribar al Otro hombre. La superación a la problemática del mal Levinas la resuelve en relación con un bien pre-existente que otorga un sentido al ser distinto al de la perseverancia en sí.

La interpretación de Klossowski conduce a vislumbrar un objetivo común en Nietzsche y Levinas en relación con la no conservación de sí como otro modo que ser, superador de toda identidad o esencia fija. Pero lo que en la lectura de Klossowski sería plena actividad del individuo cuya voluntad es continuamente modificada por el impulso primordial, en Levinas se trasluce en una pasividad extrema.

En Levinas el sujeto ético en su vulnerabilidad, en su apertura al otro, es escindido de toda esencia y dislocado de toda identidad. La bondad misma es pasividad imposible de ser quebrada o modificada por la actividad del *conatus*. Para Levinas: "El mal, seductor y fácil es, tal vez, incapaz de romper la capacidad de la sujeción preliminar, pre-histórica, de aniquilar el más acá, de repudiar lo que el sujeto jamás a contraído" (HDOD:108). La ética previa a todo compromiso es pasividad y en ella la moral que se sostiene es la del sujeto como substitución, como responsable.

Nietzsche en su propuesta de extra moralidad ya no habla de Bien y de Mal en sentido tradicional. Pero su más allá es un más acá del hombre. Como se ha comentado más arriba ciertas figuras y parábolas como la del "don", "el amigo" y el "*pathos* de la distancia" permiten establecer una ética más allá del Bien y del Mal. Una ética que es en realidad una fisiología, en consonancia con la vida.

Klossowski habla de una "naturalización de la moral" (Klossowski 2000:109) ya que el impulso primordial y la variación de energía cuyo punto supremo sería "Dios" está por fuera de cualquier axiología moral. En el caso de Levinas el uno-para-el-otro, la pasividad del sujeto ético que es dominado por el bien, excede cualquier dicotomía bipolar. El bien y el mal no están a la par, no son contrarios ni sintetizables en la conciencia divina. El valor de Dios para Levinas está por fuera de toda valoración. El bien no es un valor que se pueda otorgar a una acción, un compromiso o un objeto, tampoco es un fin en si mismo sino más bien la trascendencia del ser dada en el sujeto a partir de la substitución. La bondad es previa a cualquier ontología pero a la vez anárquica. Más allá del ser no significa quedarse en una experiencia mística por fuera de la

filosofía. La obra de Levinas no escapa a la filosofía, sino que critica la totalidad totalizante del discurso de la razón. Sin embargo tampoco escapa a la teología. El aspecto religioso ingresa en el pensamiento filosófico de Levinas a partir del judaísmo. El infinito es llamado Dios pero no como Dios-Ente. El rostro del otro es la epifanía de lo divino. Por una parte, Levinas invoca a Abraham y rechaza toda asociación de la divinidad con un ídolo; por otra parte, exige un ateísmo que permita renegar de todas las teologías. De este modo es posible dar lugar a lo infinito y al amor que emana de la ética.

Por su parte en “De tablas viejas y nuevas” Zaratustra dice que lo mejor de nosotros es joven todavía, aunque en nosotros aún habita el viejo sacerdote de ídolos. Nietzsche no concibe ninguna cosa sobre la cual no se pueda bailar. Es decir, ningún fundamento que no pueda ser conmovido hasta sus cimientos. El aniquilador es también un creador.

La genealogía de la moral es una carcajada sobre todo comienzo o fundamento inmóvil, es un desenmascaramiento de la rueda del Bien y el Mal que la propia moralidad pone en marcha. Los instintos se han vuelto contra el hombre mismo y han generado la enemistad, la crueldad, la persecución y por ende implican el origen de la mala conciencia. En el sufrimiento del hombre infligido por el mismo hombre, en la justificación del mal en el otro radica el origen de toda inmoralidad. El amor al prójimo que propone Levinas es amor sin *eros*, es caridad. Lo ético predomina sobre lo pasional, es un amor signado por la responsabilidad. En este sentido es de algún modo el amor al lejano, al amigo, que recomienda Zaratustra. El hombre que se otorgó valoraciones para conservarse a sí mismo debe ser superado; es necesario entonces estar más allá del bien y del mal. El amor al lejano que propone Zaratustra es una ética basada en el *pathos* de la distancia, en el amor saludable que comienza por un modo correcto de amarse a sí mismo. Lejos del pegoteo y la “igualdad” que impone el hombre del mercado Zaratustra recuerda que “más elevado que el amor al prójimo es el amor al lejano y al venidero” (AHZ:102). Aquel que es lejano, es distinto al prójimo del precepto bíblico; es, más bien el diferente, el Otro, el legítimo amigo. El lejano del cual habla Nietzsche es próximo en la distancia y se encuentra inserto en lo que Levinas entiende como proximidad del cara-a-cara como relación irreductible con el Otro. La proximidad Levinas no la piensa en función del ser sino de otro modo, más allá de toda esencia.

Zaratustra se denomina “redentor del azar” que de un modo creativo transforma todo pasado no querido en un “Más así lo quise yo!” (AHZ: 281). El amor al devenir no

es una aceptación o resignación sino una exaltación de la vida como oscilación de energía que se traduce en lo que Klossowski designa como tonalidades del alma. El no conservarse a sí mismo es el hundirse en su ocaso que Zaratustra festeja y valora.

Por su parte, la novedad de Levinas es negar un principio fundamental y sustituirlo por un comienzo sin principio. Antonio Pintor Ramos en su introducción a la edición castellana de *De otro modo que ser o más allá de la esencia* plantea que Levinas se distancia de la tradición fenomenológica al sostener que: “El otro se manifiesta como un fenómeno pero no es la voz de un logos” (DMQS: 37). Por ello propone el término “fenomeno-alogía” como un modo de pensar el otro modo levinasiano. Si bien el punto de partida es la epifanía como “aparecer” del rostro, en la relación intersubjetiva se da una asimetría que no permite circunscribir los términos en una reversibilidad. Esta misma asimetría se da en la lógica del don en la cual aquél que da no busca reciprocidad. La diferencia y el *pathos* de la distancia atraviesan la ética nietzscheana; incluso la justicia para Zaratustra se ve legitimada únicamente si se acepta que los hombres no son iguales. Zaratustra considera sus iguales a aquellos que se dan a sí mismos su voluntad y son de algún modo responsables.

Al igual que la escena en la que Zaratustra yace sentado con “(...) viejas tablas rotas, y también tablas nuevas, -a medio escribir” (AHZ:281), el decir se hace inteligible en lo dicho y a la vez lo desborda. En cuanto las nuevas tablas terminen de escribirse volverán a quebrarse y nacerán otras eternamente. Levinas sostiene: “La huella se marca y se borra en el rostro como el equívoco de un decir (...)” (DMQS: 57).

A su vez, la lectura de Klossowski sobre el eterno retorno implica que si bien la fluctuación de sentido se hace inteligible por la huella que deja en el espíritu, en el círculo vicioso de Dios “(...) todo permanece confundido en el movimiento mismo que alternativamente reanima y abandona a su suerte, vacía su huella” (Klossowski 2000:117). Para Levinas la excedencia de lo infinito se vislumbra en su resistencia a ser “tema” o “Totalidad”. Klossowski remarca que la energía supera siempre el fin. Al considerar las implicancias ético-políticas del eterno retorno, Klossowski remarca que toda intención es de algún modo obra de la moral. La filosofía nietzscheana según él apuntaba a un imposible moral dado por el “(...) comportarse sin intención” (Klossowski 2000:140). Levinas por su parte también desea alejarse de la moral intencional al entender el sujeto como pasividad y la apertura al otro como previa a cualquier compromiso intencional.

Si se piensa la noción de recurrencia a la luz del eterno retorno, podemos remarcar un matiz que va de lo mismo a lo diferente. Este matiz en el diálogo con Levinas vuelve a Nietzsche cercano a la interpretación de Deleuze en la cual el retorno es de lo diferente y ya no de lo mismo. El análisis de Levinas parte de la proximidad que implica la responsabilidad y que remite al decir. El otro en su aparecer trae consigo la huella de este decir. El decir no escapa a la pregunta por el “quién”, pero este “quién” no es un yo fijo que remite a una esencia inmutable sino inquietud y recurrencia sin reposo (DMQS: 99). Decir significa responder del otro, pasividad como apertura al otro. Y el círculo que se forma entre el decir y lo dicho, entre el Mismo y el Otro mediados por la figura del tercero, al no tener comienzo ni fin ya no es vicioso. No es un retorno a lo mismo sino una no coincidencia, una recurrencia asimétrica e irreversible que en cada movimiento se acerca y se distancia a partir de la alteridad. Esta proximidad en la distancia conforma las características de un “círculo virtuoso” donde el eterno retorno de lo diferente se explicita más bien en forma espiralada, el círculo no pasa por el mismo punto. Todo lo que retorna lo hace en su carácter de diferente. La ética, ya sea como pasividad más pasiva que cualquier pasividad, ya sea como eterno retorno de lo diferente, está sustentada en un más allá o un más acá de cualquier moralidad totalizante. Dicha ética es aquella que lejos de hacer girar la rueda del bien y del mal como términos absolutos, es apertura al otro, al amigo a partir de la lógica del don y la gratuidad.

Para Deleuze el ciclo del eterno retorno está signado por la diferencia y es “intensivo”. El eterno retorno dado en la diferencia es a su vez el ser del mundo en el cual se despliega la voluntad de poder. En ese mundo si bien el eterno retorno cumple el papel de ser el Mismo a su vez “(...) excluye de él toda identidad previa” (Deleuze 2002:363).

Este salir fuera de sí, esta ex - pulsión del yo, es una superación del Mismo, una exaltación del decir que nunca se agota en lo “dicho”. El hombre-puente, el hombre-tránsito del *Zaratustra*, escapa a la “igualdad” del rebaño. Ya no es el viejo adorador de ídolos sino que más bien se acerca a lo que Levinas describe como una “subjetividad incapaz de cerrarse-hasta la substitución” (HDOH:134). Un sujeto abierto al Otro, al diferente. Es el Otro hombre que en su juventud rompe el contexto: “(...) palabra que corta, palabra nietzscheana, palabra profética, sin estatuto en el ser, pero sin arbitrariedad, porque sale de la sinceridad, es decir, de la responsabilidad misma por el otro” (HDOH:134-135).

Esta responsabilidad en la recurrencia sin coincidencia, este retorno de lo diferente, parece vislumbrarse en el horizonte venidero donde los creadores, los espíritus libres que son también valoradores, puedan reírse y bailar sobre sus nuevas tablas, escritas como un dicho que si bien traiciona indefectiblemente al decir, expresándolo conserva su huella irreductible.

CONCLUSIONES:

Tal como se explicitó en la Introducción de la presente tesis, la urgencia de la problemática del mal en un contexto actual y la necesidad de volver a pensar el mal ha sido encarada en el presente trabajo a partir de la crítica a la subjetividad moderna. En el estado del arte se recorrieron someramente algunas de los hitos filosóficos más relevantes en la historia de la problemática para arribar al pensamiento de los dos autores centrales del presente trabajo. A partir de entender toda forma de subjetividad como implicada necesariamente en una constitución ética, se desarrolló la problemática del mal a partir de la posibilidad de concebir un sujeto ético despojado de la tradición moral moderna y más allá de cualquier justificación cercana a la tradición de la teodicea. Consideré oportuno establecer un diálogo entre dos autores con concepciones aparentemente distantes en torno a la ética y la moral y provenientes de tradiciones filosóficas muy distintas, para establecer nexos o puentes que permitan establecer nuevos interrogantes en el desafío de concebir este nuevo sujeto ético. Este puente se ha desarrollado a partir de la fuerte crítica a la “filosofía de la presencia” y a la ontología moderna.

En la primera sección de este trabajo se mostró como dicha crítica en ambos autores desembocó en una ruptura de toda subjetividad fundada en la ontología. El fundamento moderno cuestionado por ambos autores es trascendido y dislocado y con él la ética se configura desde otros pilares. En el caso de Nietzsche la lógica del “don” y de la gratuidad y el “*pathos* de la distancia” son los modos genuinos de relacionarse con el otro. Si bien el hombre es algo que debe ser superado, sólo puede hacerlo el propio hombre. El eje de la ruptura con la ontología moderna está puesto en la responsabilidad que el propio sujeto tiene de romper las viejas tablas y escribir los nuevos valores. La moral concebida como *phármakon* si bien es inevitable debe ser encarada desde una ética distanciada de la lógica del *bonhomme* moderno basada en la igualdad y la cercanía. Este pegoteo con el prójimo es también criticado por Levinas al rescatar la alteridad radical del Otro como una brecha innegable e imposible de ser absorbida por el Mismo. El sujeto en Levinas ya no está constituido sobre un fundamento ontológico a priori de cualquier acción moral sino que es la ética la que pasa a ser previa a cualquier determinación ontológica.

En Levinas la ruptura con la ontología moderna se da desde la crítica a la totalidad totalizante. La idea de lo infinito presente en el Otro es la que determina una conminación ética anterior a cualquier compromiso que llama al sujeto a ser ante todo ético. La crítica a la subjetividad moderna es también una crítica a la metafísica. Nietzsche y Levinas nos alertan ante el peligro de concebir y definir el Bien y el Mal desde la lógica de la metafísica moderna de la presencia. Claro está que para el enemigo de los trasmundos, el bien y el mal de ningún modo son fuerzas independientes que pertenecen a una dimensión ubicada más allá de lo humano. La genealogía de Nietzsche demuestra que no hay ningún origen o fundamento metafísico del bien y el mal. El pensador alemán sitúa la creación de lo bueno y lo malo en la sociedad noble aristocrática que definió como "bueno" todo aquello que formaba parte de su *modus vivendi* y "malo", aquello que no. El término "bueno" en la genealogía nietzscheana es sinónimo de "espíritu aristocrático" o "alma noble" y "malo" se asocia a lo plebeyo y vulgar. Nietzsche afirma que para el espíritu aristocrático todo aquello que sea considerado como "lo otro" es por ende "malo". De ese modo los nobles impusieron distancia y dominación sobre aquellos que eran considerados malos e inferiores. Este origen arbitrario es el punto de partida para una genealogía que es en realidad una crítica de la moral tal como se la concibió en la historia del pensamiento occidental.

En Levinas el sujeto ético está inmerso en el "decir" anterior a lo "dicho", es decir, en el continuo flujo y en la metamorfosis incesante que no se deja cristalizar en lo dicho a pesar de hacerse inteligible en el aparecer, en la epifanía del rostro. En Levinas el fenómeno al despojarse del *logos* permite la trascendencia. Ese movimiento Nietzsche lo describe en más allá del bien y del mal al desarrollar el concepto de "extra moralidad". El "más allá" no es una remisión a un transmundo sino más bien a una superación del sujeto moderno. Dicha superación es a la vez un otro modo de concebir el sujeto moral.

Del mismo modo que la moral, la filosofía es algo que debe superarse a sí misma: "Detrás de cada caverna hay una más profunda (...)un abismo detrás de cada fondo, detrás de cada fundamentación" (MBM:264). Nietzsche entiende toda filosofía como "filosofía de fachada". Toda opinión es un escondite de la moral y toda palabra una máscara. Del mismo modo la identidad subjetiva no es algo fijo e inmutable sino que está en continua transformación. La máscara que cubre a la filosofía y a toda moral es también aquella que inviste de significación al sujeto. La dinámica en torno al pensamiento filosófico que Nietzsche concibe puede relacionarse con el desarrollo que

En Levinas la ruptura con la ontología moderna se da desde la crítica a la totalidad totalizante. La idea de lo infinito presente en el Otro es la que determina una conminación ética anterior a cualquier compromiso que llama al sujeto a ser ante todo ético. La crítica a la subjetividad moderna es también una crítica a la metafísica. Nietzsche y Levinas nos alertan ante el peligro de concebir y definir el Bien y el Mal desde la lógica de la metafísica moderna de la presencia. Claro está que para el enemigo de los trasmundos, el bien y el mal de ningún modo son fuerzas independientes que pertenecen a una dimensión ubicada más allá de lo humano. La genealogía de Nietzsche demuestra que no hay ningún origen o fundamento metafísico del bien y el mal. El pensador alemán sitúa la creación de lo bueno y lo malo en la sociedad noble aristocrática que definió como "bueno" todo aquello que formaba parte de su *modus vivendi* y "malo", aquello que no. El término "bueno" en la genealogía nietzscheana es sinónimo de "espíritu aristocrático" o "alma noble" y "malo" se asocia a lo plebeyo y vulgar. Nietzsche afirma que para el espíritu aristocrático todo aquello que sea considerado como "lo otro" es por ende "malo". De ese modo los nobles impusieron distancia y dominación sobre aquellos que eran considerados malos e inferiores. Este origen arbitrario es el punto de partida para una genealogía que es en realidad una crítica de la moral tal como se la concibió en la historia del pensamiento occidental.

En Levinas el sujeto ético está inmerso en el "decir" anterior a lo "dicho", es decir, en el continuo flujo y en la metamorfosis incesante que no se deja cristalizar en lo dicho a pesar de hacerse inteligible en el aparecer, en la epifanía del rostro. En Levinas el fenómeno al despojarse del *logos* permite la trascendencia. Ese movimiento Nietzsche lo describe en más allá del bien y del mal al desarrollar el concepto de "extra moralidad". El "más allá" no es una remisión a un transmundo sino más bien a una superación del sujeto moderno. Dicha superación es a la vez un otro modo de concebir el sujeto moral.

Del mismo modo que la moral, la filosofía es algo que debe superarse a sí misma: "Detrás de cada caverna hay una más profunda (...) un abismo detrás de cada fondo, detrás de cada fundamentación" (MBM:264). Nietzsche entiende toda filosofía como "filosofía de fachada". Toda opinión es un escondite de la moral y toda palabra una máscara. Del mismo modo la identidad subjetiva no es algo fijo e inmutable sino que está en continua transformación. La máscara que cubre a la filosofía y a toda moral es también aquella que inviste de significación al sujeto. La dinámica en torno al pensamiento filosófico que Nietzsche concibe puede relacionarse con el desarrollo que

Levinas profundiza en *De otro modo que ser* reformulando ciertos términos con deijos ontológicos que había acuñando en *Totalidad e infinito* a partir de la diferenciación entre el “dicho” y el “decir”. Para Levinas todo “decir” es anterior a un “dicho” y lo dicho a su vez es traición al dominar el decir que lo anuncia. Esa traición a la vez es la tarea de la filosofía de reducir continuamente todo lo dicho al decir. El decir, la expresión, es una exposición para con el otro anterior a todo presente y a toda representación. Es “un decir que se descubre como sensibilidad”, una expresión anterior a todo dicho que no es un balbuceo o una significación deficiente del ser sino que más bien “no pertenece al orden del ser” (DMQS:60). Al concebir el primado de lo ético ante el ser, Levinas entiende la subjetividad distanciándose de la ontología tradicional. Como se aclaró en este trabajo no se trata de negar o renegar de la esfera del ser, sino de otorgarle una nueva significación a partir de la constitución de un sujeto ético que sólo puede existir como tal a partir de la preeminencia del “para otro”.

Nietzsche por su parte no reniega de la ética a pesar de hacer un fuerte y demoledor embate contra la moral. En este trabajo se sostiene que la moral que Nietzsche cuestiona con su filosofía del martillo es la misma de la cual Levinas pretende distanciarse con su crítica a la ontología. Desde su raíz bíblica Levinas propone una ética fundada en la responsabilidad irrecusable por el otro impulsada por la presencia de la idea de lo infinito en el rostro del prójimo. La religión como modo de relacionarse con el Otro subyace en todo el desarrollo de Levinas. En Nietzsche si bien las figuras de Dios y de religión no aparecen en forma explícita, es también en su caso la responsabilidad la que permite arribar a una extra moralidad superadora.

Se analizan en la primera sección del trabajo las figuras del prójimo y del amigo desde las cuales se describe el modo en que Nietzsche entiende como genuino de relacionarse con el otro. Dicho modo es el de la no reciprocidad, la asimetría entre uno y el prójimo que a su vez respeta la alteridad implicada en la relación interpersonal. En Levinas es también la alteridad radical la que está implícita en la relación del mismo con el otro. Se describe cómo el pensador lituano rompe también con la tradición fenomenológica en su crítica a la filosofía del ser concibiendo como prioritaria la esfera no intencional de la conciencia, pensada en términos de responsabilidad y de no negación del Otro. Desde esta esfera Levinas desarrolla su ética sin teodicea que, al igual que Nietzsche, está centrada en la responsabilidad del hombre por el hombre. Ser conciente del otro es saberse responsable de él sin pretender absorber o tamizar su diferencia. Estos son los pilares que permiten a Levinas concebir la bondad como

característica del sujeto ético previa a cualquier ontología. En el apartado destinado a desarrollar la bondad en relación con la hospitalidad se trata la situación del “cara a cara” como una no-tematización del otro. Es decir que la hospitalidad como la recepción del otro y como pasividad, a la que se refiere Levinas, es una apertura que a su vez está atravesada por el “*pathos* de la distancia” tan defendido por Nietzsche. El anfitrión sabe tomar distancia y ofrecer a su huésped un lecho de campaña, suficiente para poder descansar pero sin caer en el confort innecesario. La diferencia entre *hostis* y *hospes*, desarrollada y tematizada también por Derrida y por Cacciari, lejos de ser neutralizada es profundizada en la relación genuina con el otro. Ante la filosofía de lo neutro y de lo impersonal tanto Nietzsche como Levinas rescatan al hombre concreto y responsable de la ética.

El modo en el cual el sujeto ético levinasiano interactúa con su prójimo es desarrollado en la segunda sección. La categoría clave de la substitución es la que permite en el seno del “Mismo” un traspaso desde el “para sí” hacia el “para otro”, es decir, el advenimiento de la ética. La crítica a la modernidad, tanto desde la subjetividad como de la metafísica, es un distanciamiento de toda lógica de la perseverancia en la esencia. La filosofía de Levinas se plantea como una alternativa a la constitución subjetiva fundada en el *conatus essendi* spinoziano. En esta sección se aclara que la substitución no es una transubstanciación y por ende la subjetividad no se concibe a partir de un *arché* o fundamento esencial al cual siempre se retorna. Al igual que Nietzsche, Levinas no concibe al sujeto como identidad consigo mismo sino más bien desde la diferencia, desde el desgarramiento de la esencia. Tal como en la lógica del Don, el sujeto está signado por la asimetría y la no reciprocidad. En Levinas la proximidad es entendida no como una cercanía que tamiza las diferencias sino como el modo de apertura del Mismo hacia el Otro sin la intención de tematizarlo u objetivarlo.

El diálogo entre Levinas y Nietzsche se va tornando más fértil en las distintas etapas del pensamiento levinasiano. Los planteos que se sugieren en la época de *Totalidad e infinito* se ven potenciados y reformulados por obras posteriores como *De otro modo que ser o mas allá de la esencia*. El cuestionamiento a todo principio de identidad, subsidiario de la crítica a la subjetividad moderna, es expresado con profundidad en Levinas al sostener que la reducción de lo dicho al decir es inevitable y constante. Si bien el “decir” como significancia significa en lo “dicho” no se fija ni se enquistaba en él. No hay totalidad que pueda detener la trascendencia de lo infinito. De este modo el Mismo no puede perseverar en su ser ante la epifanía del otro, en cuyo

rostro se evidencia la idea de lo infinito. La relación ética, mas allá de ser prioritaria y previa a cualquier ontología, es también la condición de imposibilidad de toda identidad simétrica y estable en la subjetividad. El sujeto entonces es ético porque es “para el otro”, en su ser la responsabilidad; la ética, es pre-existente.

Si Nietzsche ocupa una gran parte de su obra en desmontar el edificio de la metafísica moderna más que en desarrollar la extra moralidad que podría estar sustentada en una ética alternativa, es posible hallar en sus reflexiones una afirmación. El desprecio al espíritu ascético y a la moralización que ha hecho al hombre alejarse de sus instintos, es un modo de afirmar la vida. El peligro de la ética es cuando pasa a ser un chaleco de fuerza. El espíritu moderno, soberbio, intenta imponer un modo de ser estable y una identidad fija. Para Nietzsche la actitud moderna es descripta como *hybris* respecto de la naturaleza al violentarla y con respecto a Dios, es decir, “(...) a cualquier presunta tela de araña de la finalidad y la eticidad situadas por el gran tejido-red de la causalidad” (GM:131). La ética genuina, inscrita en la lógica de la gratuidad y de la donación no debe ser teleológica, es decir, no tiene origen en un compromiso y no nace con una meta definida. Es la ética que Levinas postula como precedente a cualquier ontología. Dicha ética nombra un “nosotros” que en este trabajo se desarrolla para dar lugar a la esfera práctica, a la posible justicia. El “para otro” es la condición de posibilidad para la ética. A partir de la aparición del tercero que irrumpe en la relación Yo-Tú como un Él, esta triangulación se transforma en un “nosotros”. Pero dicho “nosotros” no es el de la igualdad y la comunidad moderna. Según lo sostenido en este trabajo, el ser con otros en Levinas no es un modo de reproducir lo común sino de habitar la diferencia. La pasividad como apertura hacia el Otro, está despojada de toda intencionalidad que en nombre de una supuesta igualdad absorbe al otro en el mismo. La moral que Levinas propone con su otro modo no puede asimilarse en un “espíritu de rebaño”, no es posible de ser nombrada y encerrada en una totalidad. El sujeto ético, antes que cualquier determinación ontológica, es responsable y está próximo. Pero la proximidad que es no negación del otro, está inscrita en Levinas en el “*pathos* de la distancia” que podría más bien homologarse con la “comunidad de los sin comunidad” que retoma Derrida.

El presente trabajo describe la propuesta afirmativa que puede leerse en Levinas, al considerar en clave nietzscheana la relación entre el mismo y el otro concebida como ética an-árquica. Sin comienzo ni meta, la relación ética es irreductible a la intencionalidad de la conciencia.

Una vez descriptos los modos en los cuales el ser "para otro" en la substitución es un sujeto ético que se constituye previamente a cualquier ontología, antes de pasar a la tercera sección se profundiza en los términos bondad y justicia para ahondar en el salto de la esfera interpersonal a la pública. Las categorías levinasianas que inevitablemente están signadas por la excedencia de lo infinito son concebidas sobre el final de la segunda sección como un "juego de máscaras" que al modo nietzscheano no puede fijarse en una identidad única pero que sin embargo no niega la trascendencia considerándola un abismo inalcanzable. En Levinas es la propia trascendencia del "decir" la que impide que lo "dicho" se cristalice en una esencia dada. Los "buenos" y "justos" que son presa de fuerte críticas por parte de Nietzsche son aquellos englobados bajo la lógica del *bonhomme* moderno que forma el "espíritu de rebaño". Se muestra como la bondad y la justicia levinasiana concibe un sujeto ético que lejos de estar subsumido en una totalidad, es atravesado por la trascendencia de lo infinito, que es excedencia y por tanto movimiento. El bueno y el justo en el que piensa Levinas no es en ningún modo el sujeto moderno de la igualdad y la identidad fija sino más bien ese otro hombre que a partir de estar más allá de la esencia es ético. Y en esta eticidad se abandona todo intento de universalización. Desde este otro modo es posible leer en clave nietzscheana ciertos aspectos de la propuesta afirmativa de Levinas.

El desafío de poder arribar a una moral sin *logos* se plantea en la tercera y última parte del trabajo. Y esta moral se sustenta a partir de una ética que pueda prescindir de la teodicea. Tal como se comentó en la Introducción y en el estado del arte, la problemática del mal ha sido tratada tanto por la filosofía como por la teología. El ámbito de la religión, el concepto o la idea de religión, ya sea desde el punto de vista filosófico como teológico está comprendido en cualquier sistema ético. La decisión de cruzar y hacer dialogar un autor ateo con un autor creyente tuvo el objetivo de poder pensar la problemática del mal y abordar una ética posible sustentada en el hombre y distanciada de cualquier ontología y teleología. El aspecto no intencional de la conciencia, la preeminencia ética y la fuerte crítica a las filosofías del ser son aspectos que en el pensamiento de Levinas permiten concebir un sujeto ético que, más allá del lugar que él otorga a Dios, posee diversas características descritas por el propio Nietzsche a dirigirse a los "espíritus libres". La necesidad de poder sustentar una ética más allá del Dios de la teodicea y del espíritu de bondad y justicia asociado a la lógica moderna, ha sido nodal en Levinas. Si bien Levinas ha pensado la ética siempre en torno a lo divino, en Nietzsche es posible hallar una propuesta atea pero afirmativa en

torno a una ética más allá del bien y del mal. La crítica de Nietzsche apunta fundamentalmente a mostrar el carácter contingente de la moral. En toda *La Genealogía de la Moral*, Nietzsche vuelve una y otra vez a remarcar que lejos de tener un fundamento racional, la moral reinante nació del resentimiento, un concepto clave en toda su obra. A Nietzsche claramente no le interesa buscar el origen del bien y el mal detrás del mundo o más allá de éste. Más bien la pregunta nietzscheana gira en torno al modo en el cual estos valores se articulan a favor o en contra de la vida y la especie humana. El enfoque está orientado a las implicaciones prácticas del bien y el mal en determinado contexto. Por eso la bisagra que su obra implicó es tan significativa. Su pensamiento enfatiza la dimensión social y política implícita en cualquier concepción acerca del bien y del mal nacida en un contexto determinado. Nietzsche sitúa al bien y al mal y explicita los hilos que manejan la moral y cercenan la autonomía del sujeto. La voluntad en el hombre está determinada por la moralización que ha hecho de que éste se avergüence de sus instintos. Inventando dioses, la vida se justifica a sí misma y a su mal. Los instintos se han vuelto contra la especie misma y han generado enemistad, crueldad, persecución. La moral ha puesto en marcha la rueda del bien y del mal y es el origen de lo que Nietzsche entiende como mala conciencia: el sufrimiento del hombre por el hombre. Y este sufrimiento se basa en el resentimiento, en la culpa y en el temor a Dios. En su *Genealogía* aclara que el proceso de invención de un "más allá" nacido del temor y el resentimiento es una reacción del hombre que ante el temor inventa dioses y con ellos morales que le permitan "(...) realizar su obra de arte que siempre ha sabido realizar, justificarse a sí misma, justificar su mal" (GM:78). A diferencia de la aristocracia independiente, el despotismo impuesto por la clase sacerdotal, el advenimiento del Dios judeocristiano conduce al "monotonoteísmo" que pretende universalizar las divinidades y los imperios. Por eso Nietzsche lleva a cabo una apología del ateísmo, de rechazo al Dios Cristiano (máxima divinidad que el hombre ha erigido) como liberación. Según Nietzsche la moral judeocristiana, inversora de los valores nobles, se basa en la voluntad de reciprocidad y de formar un rebaño. Esta moral monótona del último hombre, esta expresión del nihilismo que niega lo otro y aniquila o asimila lo diferente, será aplastada por el hombre futuro. Esa "campanada de mediodía" es la que puede redimir al hombre de la peor calamidad que puede enfrentar la voluntad: ser voluntad de nada. Si bien la tradición de Levinas está inscrita en el judaísmo, el modo de concebir la relación con la divinidad a partir del rostro del otro apunta a una teología que no puede asimilarse de ningún modo al "monotonoteísmo" tan criticado

por Nietzsche. En Levinas se desarrolla una ética sin teodicea que al igual que Nietzsche implica concebir un sujeto moral que para constituirse como tal prescinde de toda apelación a la divinidad. Tanto la ética del superhombre nietzscheano como la del otro hombre levinasiano son afirmativas de la vida. Nietzsche dice que el bien no es una ley divina ni un precepto, es una virtud terrena surgida de las pasiones humanas: "(...) únicamente así quiero yo el bien. No lo quiero como ley de un Dios, no lo quiero como precepto y forzosidad de los hombres: no sea para mí una guía hacia super-tierras o hacia paraísos" (AHZ:67). Para Nietzsche no debe buscarse ni el bien ni el mal en Dios sino en el hombre, el creador de la moral. Tampoco es la promesa del premio o el castigo lo que debe regir el comportamiento del hombre sino la virtud que no se "acuchille a sí misma", una virtud terrena. En Levinas la ética es anterior a todo compromiso e incluso a toda acción voluntaria. Es al hombre, responsable ante todo por el otro, y no a la divinidad a quién en su "sí mismo" le compete el "ser para otro".

El ser para otro es poder también ser otro para sí. Es decir que en la substitución radical la clave para poder constituir una relación genuina con el otro que Levinas denomina "religión" pero que sin embargo es una relación que prescinde de toda teodicea. Al no haber ningún absoluto más allá del "cara-a-cara" y de la relación irreductible con el otro, es el hombre quién está obligado a responder por el otro. El mal ya no es un concepto asociado a lo otro, a la bondad divina, ni tampoco algo que pueda encontrarse por fuera de la esfera humana. El mal es propiamente una categoría ética que describe la indiferencia hacia el Otro. Tal in-diferencia es precisamente una pretensión de tamizar y absorber toda diferencia en el seno de lo mismo. Si bien la idea de lo infinito en Levinas está inevitablemente teñida de un teísmo del cual escaparía cualquier nietzscheano, la bondad a la que arriba Levinas está despojada de toda pretensión de igualdad moderna. El bien es trascendente porque es excedente, es un decir que no se fija en lo dicho. Como tal se parece más al río de Heráclito que siempre fluye pero nunca permite bañarse en las mismas aguas que al Ser parmenídeo inmutable, fijo e inmóvil. Lo dicho remite una y otra vez al decir que nunca se fija en un sentido único. En un "eterno retorno de lo diferente" la exedencia de lo infinito atraviesa como un decir que no cristaliza en lo dicho la existencia humana. En este sentido la teología sin teodicea que desarrolla Levinas permite concebir a un Dios que sabe bailar y que en su excedencia se ríe de cualquier totalidad totalizante. En la esfera interpersonal esta excedencia está dada en el sujeto ético, en su responsabilidad irrecusable. El Yo se

disloca de su ser y de toda fijación en una identidad que no esté atravesada por la diferencia.

La posibilidad del no retorno a sí mismo, el exilio constante y la pasividad como apertura y recepción del otro inabarcable, son los "otros modos" que Levinas propone de realizar no sólo una crítica al sujeto moderno sino también de concebir un sujeto ético mas allá de toda esencia.

El sufrimiento del hombre ocasionado por el hombre mismo es la mayor dolencia, es la enfermedad del nihilismo, la voluntad de nada. Nietzsche proclama la redención del ideal del resentimiento mediante el advenimiento del superhombre. El final de la *Genealogía* dicta: "Este hombre del futuro... esta campanada de mediodía, de la gran decisión que libera de nuevo la voluntad y restaura las respectivas metas de la tierra y de la nada...él habrá de venir algún día" (GM:352). En este rumbo, el presente trabajo sostiene que el quiebre que implicaron las ideas nietzscheanas en torno al sujeto y la metafísica moderna y su mensaje dirigido a los "espíritus libres" y a los "filósofos del futuro" resuena como una "campanada de mediodía" que en oídos como los de Levinas ha sabido y podido traducirse en un contexto contemporáneo como un "otro modo que ser".

En la última parte del trabajo se focaliza en la interpretación de Klossowski del eterno retorno que en términos de Deleuze puede leerse como "eterno retorno de lo diferente". Esa tonalidad del alma es la que permite forjar el temple del sujeto ético. Sabiendo que está inmerso en la vorágine del eterno retorno, el amar el momento y considerarlo único es un modo ético de ser y estar en el mundo. Tanto el "eterno retorno" como el *amor fati* son categorías nodales a la hora de dilucidar la propuesta ética de Nietzsche más allá de las morales totalizantes. Tanto la excedencia y trascendencia de lo Infinito como el eterno retorno de lo diferente sugieren un movimiento circular que en este trabajo se describe como "virtuoso" en relación con una ética posible que pueda fundamentarse en el hombre. Un círculo que no está viciado por la recurrencia del Yo a sí mismo sino enriquecido continuamente por la presencia del otro, por la epifanía del rostro en el cual una divinidad sin teodicea, un Dios que sabe reír y bailar, adviene a la idea.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín (1968^a) *Confesiones*, Madrid, B.A.C.
- Agustín (1968b) *La ciudad de Dios*, Madrid, B.A.C.
- Bernstein, R.J (2005) *El mal radical*, Buenos Aires, Ediciones Lilmod.
- Bonilla, A.B. (2008), “La Medusa y el Extranjero de Elea: dos figuras antiguas de la ‘otredad’ (‘extrañeza’ y ‘extranjería’) en una reflexión contemporánea”, en Bauzá, Hugo Francisco (comp.), *El imaginario en el mito clásico – VIII Jornada organizada por el “Centro de Estudios del Imaginario”*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires pp. 49-63.
- Cacciari M. (1999), *El archipiélago*, Buenos Aires, Eudeba.
- Deleuze, G. (2002) *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Derrida, J. (1989) *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Ed Anthropos.
- Derrida, J. (1994) *Políticas de la amistad*, Madrid, Ed Trotta.
- Derrida, J. (2000) *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- Guthrie, W. (1984) *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos.
- Heidegger, M. (2003) *El ser y el tiempo*. Trad: J. Gaos. Buenos Aires, F.C.E.
- Jaspers, K. (1963) *Nietzsche*. Trad: Emilio Estiú. Buenos Aires, Sudamericana.
- Kant, I. (1987) *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Madrid, Tecnos.
- Kant, I. (1995) *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza.
- Klossowski, P. (2000) *Nietzsche y el círculo vicioso*, Altamira, Buenos Aires.
- *La Biblia* (1982) Versión castellana de León Dujovne, Manasés Konstantynowski, Moises Konstantynowski, Buenos Aires, Ediciones Sigal.
- Leibniz, G. Teodicea ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal, Ediciones elaleph.com (6/4/2010).
- Leibniz, G. (1983) *Discurso de metafísica*, Barcelona, Orbis.
- Levinas, E. (1967) *En découvrant l’existence*, París, Vrin. Traducción para uso restringido de Alcira Bonilla
- Levinas, E. (1977) *Totalidad e infinito*, Salamanca, Ediciones Sígueme.

- Levinas, E. (1987) *De otro modo que ser, o mas allá de la esencia*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Levinas, E (1993) *Entre Nosotros*, Valencia, Pre textos.
- Levinas, E. (2006) *Humanismo del otro hombre*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Nietzsche, F. (1994), *Aurora* Trad: Enrique Lopez Castellón. Madrid, M.E Editores.
- Nietzsche, F. (1996), *Ecce Hommo*, Buenos Aires, Alianza editorial.
- Nietzsche, F. (1997) *El anticristo*. Trad: Andrés Sanchez Pascual. Madrid, Alianza.
- Nietzsche, F. (1998) *Más allá del bien y del mal*, Buenos Aires, Altaya.
- Nietzsche, F. (1998) *La genealogía de la moral*. Trad: Andrés Sanchez Pascual. Buenos Aires, Alianza editorial.
- Nietzsche, F. (2000) *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sanchez Pascual. Madrid, Alianza editorial.
- Nietzsche, F. (1996) *Humano demasiado humano*. Trad: Alfredo Brotón, Madrid, Akal.
- Nussbaum, M. (1995) *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor.
- Platón, (1997) *República*, Buenos Aires, Eudeba.
- Platón, (2000) *Fedón*, Madrid, 2000 Alianza editorial.
- Ricoeur, P. (2006) *El mal*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Safransky, R, (2005) *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets editores.