

## La libertad en *Totalidad e infinito*<sup>†</sup>

MATEO NAVIA HOYOS\*

*Ser libre es tener tiempo  
para prevenir su propia caída  
bajo la amenaza de la violencia*  
Lévinas, 2002, p. 252.

### 1. Conocer no es constatar sino justificar

Según Lévinas, en el transcurso de la historia de la filosofía —la cual es problematizada como historia de los *sobrevivientes*— la teoría se ha manifestado estableciendo diferentes relaciones. El hombre, incansablemente, ha intentado develar el modo adecuado para conocer el mundo, o más aún, para conocerse a través de este mundo que llama suyo. Los intentos teóricos, las investigaciones que indagan por el saber, “hallaron” una estrecha relación entre el ser y los entes. Si obedecemos la reciente lectura heideggeriana que plantea la pregunta por el ser al interior de una *Geschichte*, se encadena la pregunta que ha atravesado la historia.<sup>1</sup> La teoría se ha instalado para nosotros como aquella luz que se despliega en la unidad del ser, abarcando la unidad de los entes. En la fenomenología, dice Lévinas, al ser cognoscente, a través de la teoría, se le ha permitido “la manifestación”<sup>2</sup> del ser conocido, respetando su alteridad. Pero dicha alteridad

<sup>†</sup> Una versión preliminar de esta nota fue leída en la I Jornada sobre Emmanuel Lévinas en la Universidad de Antioquia en 2005.

\* Filosofía • Universidad de Antioquia • ultimaletra@gmail.com

<sup>1</sup> Debe recordarse que en Heidegger, la “historia” tiene dos acepciones: de un lado, la *Historie* que alude a la historia que se comprende como los registros o acontecimientos ocurridos en la historia de la humanidad, y de otro, la *Geschichte* que es la historia del ser, la cual requiere de una nueva asimilación de la historia, porque ha sido “la pregunta sobre el ser” la que ha recorrido, podríamos decir subrepticamente, la historia del pensamiento filosófico.

<sup>2</sup> La consigna más conocida de la fenomenología reza: “Volvamos a las cosas mismas” (*Zurück zu den Sachen selbst!*).

permanece integrada en una *iluminación* del ser que lo reduce a él mismo. Así, con dicha manifestación, el ser conocido permanece aislado, inapresable, indecible a cualquier conocimiento verdadero y, por ende, dicha aparición no le sirve a la teoría. Pero, ¿cómo aquella luz de la teoría se despliega en la unidad del ser? Generalmente, en la tradición occidental, este despliegue es señalado por un *tercer término* o *neutro*. Derrida, en su estudio *Violencia y metafísica*, lo describe claramente haciendo referencia al planteamiento levinasiano: “Cuando el tercer término es, en su más neutra indeterminación, luz del ser —que no es ni un ente ni un no-ente, mientras que lo mismo y lo otro *son*— la relación teórica es ontología” (Derrida, 1989, 130).

Es importante subrayar aquí las relaciones que son anotadas por Derrida. Por un lado, tenemos un *tercer término* que ni es ente ni es no-ente, pero con el cual podemos establecer una relación teórica u ontológica. Por otro lado, tenemos una relación que “acompaña” la relación ontológica anteriormente descrita y que se encuentra referida por lo Mismo y lo Otro. Que lo Mismo y lo Otro sean implica una relación que no puede ser reducida por la relación teórica u ontológica. La relación entre lo Mismo y lo Otro escapa a la totalización intentada por el *tercer término*, permanece irreductible.

En esta perspectiva, nos encontramos en un “diálogo”. Por un lado, el *tercer término* o, como también ha sido llamado, el *concepto pensado* “toma distancia” a la vez que “reúne” las oposiciones. Así, la teoría u ontología engloba los términos consiguiendo únicamente retornar lo Otro al Mismo creando una libertad, que es sólo identificación del Mismo. Lo Otro desaparece, es suprimido, exiliado de una tierra a la cual no podrá volver. Por otro lado, si la ontología permite que la relación entre lo Mismo y lo Otro se mantenga, ¿qué sucede?

Este cambio de perspectiva, valga decir, que la relación entre lo Mismo y lo Otro permanezca inalienable, ¿qué consecuencias traería?

Pero la teoría, como respeto de la exterioridad, esboza otra estructura esencial de la metafísica. [La metafísica] Tiene la preocupación crítica en su inteligencia del ser u ontología. Descubre el dogmatismo y la arbitraria ingenuidad de su espontaneidad y cuestiona la libertad del ejercicio ontológico. Busca entonces ejercerlo de tal modo que se remonta, en todo momento, al origen del dogmatismo arbitrario de este libre ejercicio. Lo que llevaría a una regresión al infinito, si este remontarse tuviera que seguir siendo una marcha ontológica, un ejercicio de la libertad, una teoría. De modo que su intención crítica lo lleva más allá de la teoría y de la ontología: la crítica no reduce lo Otro al Mismo como la ontología, sino que cuestiona el ejercicio del Mismo (Lévinas, 2002, 66-67).

De este modo, podemos establecer una conexión imprescindible entre la *metafísica* propuesta por Lévinas y el cuestionamiento que ésta le dirige a la arbitraria ingenuidad de la espontaneidad que intenta llevar a cabo el ejercicio ontológico. El concepto *metafísica* en Lévinas, “idéntico” al concepto de *crítica*, al mantener su “intención crítica más allá de la teoría y de la ontología”, señala una *exterioridad*

donde lo Otro no puede ser reducido al Mismo, donde el Mismo y lo Otro permanecen absolutamente separados, al mismo tiempo que *son*. En esta relación, en esta *exterioridad* planteada por la *metafísica*, lo Otro no es exiliado, ni excluido, sino, por el contrario, el ejercicio del Mismo debe ser cuestionado.

Así, mientras en la relación ontológica encontrábamos una supresión de lo Otro y una reducción de éste al Mismo; en el nuevo concepto de *metafísica* encontramos un cuestionamiento al ejercicio del Mismo, el cual implica, necesariamente, una justificación, una *apología*, una *palabra*.

Ahora bien, teniendo como precedente esta inversión elaborada por Lévinas, podemos continuar con *la crítica de sí* como el “núcleo” principal de su propuesta ética. La ética siempre nos remite a un “deber ser”, a un “modo de ser”. La conciencia moral se encuentra siempre imbricada en ciertas relaciones conceptuales que la determinan y afirman el ejercicio de su libertad. El libre albedrío, la autonomía, la buena voluntad, el deber, el determinismo, el indeterminismo, la voluntad, son sólo algunos de los conceptos que han sido utilizados para describir el “libre” ejercicio de la conciencia moral. Kant, por ejemplo, supone en la tercera antinomia de la *Crítica de la Razón Pura*, para la libertad, una *absoluta espontaneidad*.

[D]ebemos suponer una *absoluta espontaneidad* causal que inicie *por sí misma* una serie de fenómenos que se desarrollen según leyes de la naturaleza, esto es, una libertad trascendental. Si falta ésta, nunca se completa la serie de fenómenos por el lado de las causas, ni siquiera en el curso de la naturaleza. (Kant, 2006, A444, B472 – A452, B480).

Por el contrario, en el transcurso de esta indagación por el concepto de la libertad en Emmanuel Lévinas, intentaremos demostrar cómo la libertad, en lugar de suponerla como una *absoluta espontaneidad*, la cual iniciaría la serie de fenómenos, es creada a partir de la aparición del Otro, del cuestionamiento que éste le dirige al Mismo.

## 2. La libertad me viene del Otro

Al decir que la libertad me viene del Otro no queremos indicar un Yo vacío, un Yo sin libertad. Antes bien, el Yo sí posee libertad, una libertad que es arbitraria, que no posee ningún fundamento *a priori* que la determine. El Yo siempre se encuentra imbricado en una relación de algún tipo, sea consigo mismo o con otro. La arbitrariedad, como punto de partida, sería entonces su fundamento, su principio. Pero dicho fundamento sólo puede ser problematizado a partir de una crítica llevada a cabo, sea por él mismo o por otro. Sólo si la espontaneidad arbitraria atiende estos cuestionamientos podría iniciarse la creación de la libertad.

Para Lévinas la filosofía occidental ha identificado la libertad a la voluntad y a la razón. El concepto de libre arbitrio o libertad señala para el Yo un

movimiento determinado, unas pautas a seguir. Pero, ¿qué se ha obtenido con este modelo conceptual? La objetividad ha recaído en una subjetividad fundadora. La consumación de un Yo que se ha elevado a un orden de conocimiento sublime y universal. Así, la filosofía ha caído en una identificación donde los conceptos sólo han sido sustituidos.<sup>3</sup>

Pero, ¿qué se ha obviado en esta descripción? ¿Qué sucede cuando la autonomía, por ejemplo, es reemplazada por la libertad? Cuando la autonomía del Yo se abstrae de lo arbitrario de su libertad, permitiéndose su libre ejercicio, se convierte en un concepto determinado, en una “entidad impersonal” que obedece sus propias leyes. De este modo, el Yo desaparece al englobarse en dicho concepto impersonal. Su absorción es implacable y violenta. Desaparece en el acto de su totalización. La libertad, según Lévinas, se ha confundido con la espontaneidad, al excluir su fundamento arbitrario.

Pero, si la libertad se sabe injustificada y arbitraria podría indagar por su justificación a partir o de un cuestionamiento de sí o de un cuestionamiento de lo otro que se le presenta. Y ¿cómo podemos nosotros describir lo Otro que se le presenta al Yo? De un lado, lo otro puede ser una parte del Yo, valga decir, el no-Yo. De otro lado, lo otro puede ser otro, el Otro que está frente a mí.

Y en esta segunda situación, en la *situación* del *cara-a-cara* como la llama Lévinas, el Yo o el Mismo se encuentra *enfrente* de Otro. Y esta *situación*, esta *relación*, es planteada asimétricamente. Pues, del Otro no puedo decir nada. El Otro, ubicado *más allá* de mis límites, absolutamente *a distancia* y *separado de mí*, escapa a cualquier intento de aprehensión, se desliza, se escabulle, permanece en una región a la cual no puedo llegar.

Yo, tú, no son aquí individuos de un concepto común. Ni la posesión, ni la unidad del número, ni la unidad del concepto, me incorporan al Otro. Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero; el extranjero que perturba el <en nuestra casa>. Pero extranjero quiere decir también libre. Sobre él no puedo *poder* (Lévinas, 2002, 63).

De este modo, la relación asimétrica planteada por Lévinas señala para la situación del cara-a-cara, dos “modos”: 1. El Mismo contempla al Otro en su altura y 2. El Mismo contempla al Otro ‘más abajo’.

Pero, ¿cómo se lleva a cabo esta relación “especial”? ¿Qué la sostiene? El lenguaje y el discurso describen la relación; *situación* que no puede entenderse como comunidad o cercanía entre tierras limítrofes, sino absolutamente separadas.

<sup>3</sup> “Para justificarse, el yo puede, ciertamente, optar por otra vía: puede buscar adherirse a una totalidad. Tal nos parece la justificación de la libertad a la que aspira la filosofía que, desde Spinoza a Hegel, identifica voluntad y razón, que, contra Descartes, quita a la verdad su carácter de obra libre, para situarla allí donde se desvanece la oposición del yo y del no-yo, en el seno de una razón impersonal. La libertad no se encuentra mantenida, sino que se remite al reflejo de un orden universal, que se sostiene y se justifica solo, como el Dios del argumento ontológico” (Lévinas, 2002, 109).

El Otro debe permanecer trascendente al Mismo en otra región donde el Mismo no puede llegar. Sin embargo, esto no impide que el Mismo pueda salir de sí, antes bien, se dirige al Otro, su dirección es 'hacia él'.

De esta manera, podemos comprender que en la relación —atravesada por el discurso, por el lenguaje— del Mismo y el Otro es permitido que el Otro irrumpa en el Mismo, cuestionando su arbitraria libertad; la cual, al saberse injustificada, sólo podrá obtener su justificación a partir o de una subordinación al Otro o de una *apología* dictada por el Mismo. El Otro que se presenta ante el Mismo, con su *palabra* y su *rostro*, cuestiona la libertad del Mismo. Tal libertad invocada, impelida, sólo podrá llamarse moral, en tanto el Mismo atienda el llamado que le viene del Otro. Este llamado, esta invocación, este vocativo, se presenta ante el Mismo como *excedencia*, como usurpación más allá de sí. La voz del Otro viene de su trascendencia y no representa, por ningún motivo, una identidad con el Mismo. El Otro permaneciendo como alteridad absoluta, que me excede o solicita su auxilio, me convoca a revisar y depurar lo arbitrario que aún yace en mi libertad.

En esta perspectiva, el Otro, apareciendo siempre como irreductible y más allá de mis límites, de mis perímetros, se instala en una región donde permanece trascendente; en un "espacio" donde el Mismo no puede llegar. De aquella región llega el cuestionamiento de mi libertad. "No es pues la libertad la que da cuenta de la trascendencia del Otro, la trascendencia del Otro da cuenta de la libertad" (TI 238). Sólo por dicha *excedencia* el Mismo puede dar cuenta de su libertad, puede emprender la tarea de crear su libertad.

Ahora bien, ¿cómo efectúa el Mismo esta creación? ¿Cómo fortalece su libertad luego de ser investida por la trascendencia del Otro?

### 3. Voluntad y muerte: la libertad se abre en el porvenir

El Mismo, luego de ser cuestionado e investido por la excedencia que el Otro le dirige, se encuentra ante una paradoja. Es libre y no-libre. Y tal enfrentamiento se lleva a cabo en él mismo. Por una parte, la independencia de su ser, su puro gozo, el absoluto recogimiento de su interioridad, señalan su libertad inviolable e infranqueable. Por otro lado, la dependencia de su ser se da tanto frente a su propio cuerpo como respecto a los objetos exteriores, a los "otros seres" con los cuales se encuentra en el mundo y que señalan su fragilidad y violabilidad. De este modo, podemos decir del Mismo que, si bien su voluntad puede acoplarse y envolverse en su interioridad protegiéndose a través de sus "murallas", también ha de enfrentarse con el límite de sus poderes, con la aparición de los "otros seres" que lo interpelan y le demandan responsabilidades. Los otros rompen su egoísmo, franquean su frontera, revuelcan el puro gozo en el cual se quiere aislar o retirar. Pero, "Sólo a través de una exploración de este

desbordamiento, esta resistencia e interrupción, puede el principio fundamental de la ética ser articulado —la responsabilidad” (Hutches, 2004, 17).<sup>4</sup>

Si bien el objetivo de este texto no es mostrar dicha articulación, de la cual resulta la responsabilidad, cabe señalar que para Lévinas la libertad no antecede la responsabilidad, antes bien, sólo de alguien que es responsable podría emerger la libertad. Pero nosotros no profundizaremos en esta relación, pues nuestro propósito ha consistido en exponer cómo la libertad, que surge a partir de la exploración del desbordamiento del Otro en el Mismo, es semejante al tiempo del cual el Mismo dispone, mientras participa de su existencia.

El Mismo no es una sustancia como en el planteamiento spinocista, el Mismo es un hombre, un existente que “sabe” de su existencia como algo acontecido, como un movimiento llevado a cabo y del cual no puede referir su causa, una criatura que es *ex nihilo* y no pregunta por su origen. No podemos saber la causa de nuestra existencia, no tomamos el riesgo de adjuntar el hecho de nuestra existencia a una impersonalidad divina eterna e infinita. Permitirlo sería asumir una proximidad tal con la trascendencia que evitaría el padecimiento. Si nuestra existencia permaneciese ligada a una impersonalidad divina el sufrimiento y la violencia tendrían que desaparecer. Pero el hombre sufre, constantemente es violentado por causas exteriores e interiores, por miedos y temores de los cuales no sabe rendir cuentas completamente.

La violencia está estrechamente unida a la existencia del hombre, el hombre padece, se enfrenta, constantemente, con lo Otro. Relación que podría ser descrita en la guerra o en la soledad. En la guerra, a través del carácter imprevisible del enemigo, de sus astucias guerreras y estratégicas. En la soledad, en el temor de una proximidad que ni siquiera es la propia muerte. “La existencia por mor de sí misma, y no en virtud de su finitud, entraña un elemento trágico que la muerte no podrá resolver” (Lévinas, 2000, 19). Pues solemos asociar este irreconocible temor con la muerte, con un llegar a la nada o un regreso al ser. Pero, ¿podemos señalar la muerte de esta manera determinante y concluyente? Ubicarla como nada o como regreso al ser es señalarle un horizonte, es dar conocimiento de algo conocido. Pero el conocimiento de la muerte es algo que siempre se resiste y nos excede, que está *más allá* o *más acá* de nuestros perímetros, de nuestro conocimiento.

Pero el hombre posee voluntad, una voluntad que se expone ante la amenaza de lo Otro y del Otro. Una voluntad que intenta franquear la distancia que se ha desplegado entre el Mismo y lo Otro. Distancia que no puede ser sobrepasada, distancia que puede señalarse como espacio y como tiempo. Pero, ¿puede la voluntad atravesar las extensas aguas que lo separan del Otro, de lo Otro? Atravesar dicha inmensidad sería arribar a la muerte. Conocer aquello que hasta ahora ha

<sup>4</sup> En el original: “Only through an exploration of this overflowing, this resistance and disruption, can the ultimate principle of ethics be articulated —responsibility”.

sido indecible. Morir para luego regresar con noticias. Pero esto es descabellado y superfluo, ninguna voluntad ha conseguido una empresa tal. Ahora bien, la voluntad, que puede hacerse inviolable erigiéndose por encima de las pasiones, puede también sucumbir, traicionarse en su intento. Y este intervalo, esta inviolabilidad y violabilidad, denotan su estructura. Ambigüedad latente que Lévinas plantea para la voluntad.

Teniendo en cuenta la inmersión que hemos efectuado en ambos conceptos, estos son, la muerte —o el elemento trágico— y la voluntad, podremos referir cómo la libertad es tiempo. Libertad de una voluntad. Tiempo de una libertad.

Dada la inminencia de la muerte, la distancia y el tiempo se abren entre el Mismo y lo Otro. Distancia que la voluntad no puede franquear, separación en la cual la voluntad se traiciona y no triunfa. Pero la separación, el “espaciamento”, es amenaza y aplazamiento; amenaza que es inminente e irrecusable, aplazamiento que puede ser llevado a cabo por una voluntad. “La conciencia es resistencia a la violencia, porque deja el tiempo necesario para prevenirla” (Lévinas, 2002, 251). La conciencia idéntica a la voluntad abre el tiempo, deja tiempo.

El hombre es mortal y, por ende, violable y franqueable. No puede asegurar el momento de su muerte aún cuando constate la eficacia del suicidio, aún cuando reciba el anuncio de su asesinato. Sin embargo, el temor, la extrañeza de una proximidad trágica atraviesa su existencia, lo excede. Sólo tiene su conciencia para prevenirse de la muerte, para guardar la distancia. “La libertad humana reside en el porvenir, siempre aún mínimamente porvenir, de su no-libertad, en la conciencia, previsión de la violencia, inminente a través del tiempo que queda aún” (*Ibid.*).

De este modo, no podemos decir que la libertad humana planteada por Lévinas es. La libertad se encuentra separada, alejada, está lejos del Mismo, *aún no es*. Reposo en el porvenir. Pero tal libertad ubicada únicamente en el por-venir señala para la voluntad y la conciencia un reconocimiento del tiempo, una motivación para sus acciones. Acciones que se enfrentan ante múltiples consideraciones, pues, en esta perspectiva, el presente sólo se afirma como violencia y responsabilidad. Violencia que es necesario combatir y considerar; responsabilidad que es necesario asumir.

Al ubicar la libertad fuera del imperio del Mismo en otra región distante, Lévinas anuncia una nueva voluntad, una nueva conciencia. Conciencia que se resiste a la muerte, voluntad que crea su responsabilidad. Un sujeto preparado y dispuesto para escuchar la palabra del Otro que no quiere tampoco *aún* morir.

reseña

## Bibliografía

- Derrida, Jacques, (1989), "Violencia y metafísica", en: *La escritura y diferencia*, (Patricio Peñalver, tr.), Barcelona, Anthropos.
- Hutches, Benjamin C., (2004), *Lévinas: a Guide for the Perplexed*, Wiltshire, Cromwell Press.
- Kant, Immanuel, (2006), *Crítica de la razón pura*, (Pedro Ribas, tr.), Mexico, Santillana.
- Lévinas, Emmanuel, (2000), *De la existencia al existente*, (Patricio Peñalver, tr.), Madrid, Arena libros.
- \_\_\_\_\_, (2002), *Totalidad e infinito*, (Daniel E. Guillot, tr.), Salamanca, Sígueme.