

ORDEN Y ANARQUÍA EN LÉVINAS

Pablo Oyarzún Robles



Se investiga la posición que la categoría de poder ocupa en el pensamiento levinasiano. El registro del poder debe ser problematizado en la medida en que en él puede rearticularse el arraigo último de la prioridad que Lévinas otorga a la relación ética y, consecuentemente, replantearse la subversión que éste opera entre ética y ontología.

Centrándose en la peculiaridad del mandato ético y su exención de toda ontología del poder, el análisis de la relación entre des-orden y an-arquía y la fecundidad teórica resultante exhibirían los rasgos de aquél “diálogo entre obediencias” que Lévinas esboza detrás de una reducción ética del poder. Sin embargo, es posible conjeturar que hay un poder no ontológico, el poder del ordenamiento, precisamente, que sigue siendo irreductible.

Este ensayo forma parte del proyecto Fondecyt 1040530, “Figuras del poder. Contribuciones a una analítica filosófica del poder desde una perspectiva metafísico-estética”, del cual el autor es investigador responsable.

Pablo Oyarzún Robles

ORDEN Y ANARQUÍA EN LÉVINAS

Título original: *Orden y anarquía. Un apunte sobre Lévinas*

Este ensayo forma parte del proyecto Fondecyt 1040530, “Figuras del poder. Contribuciones a una analítica filosófica del poder desde una perspectiva metafísico–estética”, del cual el autor es investigador responsable.

REVISTA DE FILOSOFÍA

Volumen 61, (2005) 197–208

Universidad de Chile paboyarz@uchile.

Palabras clave: Lévinas, Emmanuel; humanidad de lo humano; poder; ontología del inicio; an–arquía; obediencia; Canetti, Elias.

Edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

ÍNDICE DE CONTENIDO

I. La relación infinita

II. Ontología del inicio y anarquía

III. Lo no dicho de la orden

IV. El decir del rostro

Referencias bibliográficas

Acerca del autor

I. LA RELACIÓN INFINITA

“Lo humano sólo se ofrece a una relación que no es un poder”, sostiene Lévinas en el remate de su ensayo de 1951 “¿Es fundamental la ontología¹?” (Lévinas, *EN*, p. 23). Esta frase concluyente y rotunda sugiere, por su exclusividad (“lo humano *sólo* se ofrece...”) y por su negación (“...a una relación que *no* es un poder”), la importancia que cabría asignarle a la cuestión del poder en la determinación levinasiana de lo humano, precisamente². Es decir, en la determinación de lo humano *en cuanto que* humano: la frase

1 La ontología (del griego antiguo ὄν [on] –genitivo ὄντος– [ontos], 'ente'; y λόγος [lógos] 'ciencia, estudio, teoría') o metafísica general es la rama de la filosofía que estudia lo que hay, así como las relaciones entre los entes. Es una rama de la filosofía que estudia la naturaleza del ser, la existencia y la realidad. Su objetivo es determinar qué entidades existen y cuáles son sus características esenciales y las relaciones fundamentales entre ellas. [N. e. d.]

2 El apotegma “el privilegio es ampliamente desarrollado a propósito de la consideración del rostro en Lévinas”, TI (cf. 3. II. “Rostro y ética”).

dice que lo humano solo se ofrece, solo acontece, solo *viene* como tal al margen de toda relación de poder y de toda relación poderosa, en una relación –repiteámoslo– que *no* es un poder; no una relación impotente, sino una que está exenta, que está eximida (pero no se podrá decir, simplemente, redimida) del poder.

Múltiples preguntas se desprenden de aquí, y las respuestas a tales preguntas tejen la trama de la enseñanza de Lévinas. Entre ellas, la pregunta por lo que significa, aquí, “relación”. Ésta es una palabra frecuente en el vocabulario de Lévinas; casi podría decirse que el vocablo “relación” pertenece a aquel repertorio basal del léxico que el autor utiliza con una insistencia en la cual trasunta una necesidad y quizá –para emplear un término que tiene relevancia teórica para el autor– una ambigüedad. Lo que quiero decir es que en la meditación levinasiana no hay una encuesta temática del concepto de relación, de la categoría de relación, si cabe hablar más enfáticamente. Todo lo contrario a lo que ocurre con el vocablo “ser”.

Y tal encuesta es indispensable, si es valedero estimar, como sugeríamos hace un momento, que la cuestión del poder afecta, aquí, a la humanidad de lo humano. Planteemos de inmediato la pregunta que nos inquieta: ¿puede haber una relación que no sea de poder? ¿No se hace sentir en toda relación el poder –y quizá, solapadamente, la violencia– de la relación? Este “poder de la relación” no es, acaso, una simple manera de hablar. Es

poder que liga y vincula a los relacionados, que los refiere uno a otro, que hace de uno la condición del otro, o viceversa, o ambos a la vez, que incluso puede llegar a hacer que dependa la índole y la identidad –cabalmente el ser– de cada cual de su recíproca remisión.

Dondequiera que se establece una relación, ésta se trama o se articula con un poder que de algún modo y en algún alcance determina el ser de lo relacionado: en la relación así pensada se hace sentir, entonces, un poder cuyo régimen es de punta a cabo ontológico, sin que el poder mismo de la relación, en virtud de su eminencia, deba serlo por fuerza: la fuerza reside en la relación misma.

De ahí, pues, la dificultad de pensar “una relación que no es un poder”, porque esto exige pensar una relación fuera de toda relación formada en ese régimen, una relación más allá o más acá de la relación ontológica, anterior a esta trama, a la intriga de la relación ontológica de poder. En la frase se puede leer, por consiguiente, todo el programa levinasiano.

¿Cómo se puede pensar una relación como la apuntada? En la frase, la idea del ofrecimiento (“lo humano sólo se ofrece...”) o, para ser más preciso, de la ofrenda, debe aportar la condición fundamental. Nuevamente, ésta no es una simple manera de hablar: la ofrenda, la ofrenda de sí, sería un modo de la relación que suprime (y que suprime quizá en el modo de la anticipación) el poder que la tramaría

ontológicamente. La ofrenda sería un no-poder, es decir, una excepción a todo régimen de poder o, para decirlo de otro modo, sería el régimen de la excepción a todo poder.

En las antípodas de la ofrenda como no-poder está, sin embargo, y de manera a primera vista paradójica, aquello que el mismo Lévinas llama “lo contrario del poder”. En cuanto que el otro no es pasible de una negación parcial, que lo subsuma a una determinación ontológica cualquiera y lo disponga así para un dominio y una posesión, en cuanto que “el otro es el único ente cuya negación sólo puede anunciarse como total: el asesinato”, y así “es el único ente a quien puedo querer matar”, este poder de eliminación y anonadamiento (en el cual hipotéticamente celebraría su triunfo el poder total) “es todo lo contrario del poder.

El triunfo de este poder es su derrota como poder” (Cfr. *TI*, p. 21). La explicación de este aserto es clara, si bien tiene el aire del consuelo lógico frente a la exacerbación del poder en la efusión de la violencia: el otro ya no está como otro en el instante en que el poder de matar se cumple: éste es, pues, un poder que actúa sólo sobre la nada que él mismo ha proyectado.

La presunta paradoja de un poder que, en cuanto se realiza, se anula como poder, no es otra cosa que la contraparte necesaria del no-poder de la ofrenda. El lema que anuda ambos extremos estipula que el otro es la excepción.

Y es el otro, en cuanto excepción, quien se abre –quien viene– como tal en “una relación que no es un poder”.

¿Qué relación es aquella que no es un poder? La implicación levinasiana es que tendría que tratarse de una relación infinita. Solo una relación infinita interrumpiría el régimen ontológico que administra el poder de la relación sin ser absorbido en él. Sin embargo, a primera vista parece ser que toda relación es finita, en el sentido de que determina los elementos de la relación según las condiciones de ésta misma: para decirlo de otro modo, los con-fina como tales elementos según tales condiciones. Toda relación es esencialmente separadora: al tiempo que refiere los relacionados uno a otro, en cualquiera articulación que sea, y sin importar cuán asimétrica sea la relación, determina en virtud de sí misma (es decir, de la condición que en cada caso le es propia) la entidad o el estatuto de los relacionados en su recíproca *diferencia*. Esto significaría que toda relación que se lea desde los elementos relacionados será necesariamente finita.

Queda, pues, abierta la alternativa de una lectura de la relación desde ella misma. Y aquí parece posible pensar en una infinitud. Éste será nuestro apereamiento: no hay relación infinita salvo aquella en que los relacionados están infinitamente expuestos a la relación misma. Pero esto precisamente avala la idea de un poder de la relación, que en tal caso se acredita como poder (de lo) infinito. Tal vez no sea del todo descaminado abrigar la sospecha de que Lévinas

necesita suponer un poder de esta índole precisamente allí donde piensa “una relación que no es un poder”.

La característica que hemos apuntado tiene vastos antecedentes y entre ellos uno de primer orden. La noción de una relación infinita fue establecida en todo su fuero por Hegel al sentar el movimiento de la mediación como proceso de recuperación de la conciencia. En virtud de la mediación, la relación que es la conciencia adquiere paulatinamente toda la riqueza sustantiva de la multiplicidad de aquello con lo cual se relaciona: es el devenir sustancia del sujeto y el devenir sujeto de la sustancia, según el célebre *dictum* del Prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*.

Este antecedente es de importancia decisiva para entender el planteamiento de Lévinas, que precisamente se opone en este punto a Hegel: para Lévinas, la infinitud de la relación estriba en su *inmediatez*. Será éste, a su vez, el concepto que nos guíe en este contexto, y será asimismo el que permita, al menos preliminarmente, caracterizar el estatuto de aquel que Lévinas llama el otro. Relación infinita e inmediata, pues, de suerte que la inmediatez es la exposición absoluta, sin reserva, en la relación y a ella misma.

Precisamente es la inmediatez lo que impone el otro, y la impone en y como su rostro. Lo no tematizable del rostro humano, en que Lévinas insiste reiteradamente, equivale a la imposibilidad de mediar el rostro *como* rostro. El “cara a cara”, dice el autor, es “situación última”, “relación

irreductible” (77, pp. 78ss.; 103ss. de la traducción). Pero esto también quiere decir que el rostro impone la relación, que él mismo es la relación que se impone al yo –que *se me* impone– como aquello que el yo no puede contener como contenido de su conciencia o convertir en tema de su representación, y por lo tanto aquello que me lleva más allá de mí mismo. En este sentido, el rostro presencia, pero no en el modo de un estar allí presente para una conciencia pre-constituida, sino que es pre-esencia: el rostro anticipa toda representación que pudiera alojar su presencia como contenido o proponerse su esencia como tema. Esa anticipación es, por decirlo así, una captura de mí, como rehén de la imponentia del rostro. Es, entonces, un peculiar poder del rostro lo que define a lo humano como aquello que “se ofrece a una relación que no es un poder”. El “más allá de mí mismo”, por cierto, no es suficiente para dar la idea de infinito: en toda relación en cierto modo soy llevado más allá de mí hacia aquello que me es diferente, pero también regreso a mí, en mi conciencia, haciendo inventario y capital de la ganancia que me aporta la relación; se necesita algo más, una *interdicción* que el rostro ejerce sobre mis posibilidades de determinación. A ello se refiere Lévinas al hablar del doble carácter del rostro: su exposición (su desnudez y desprotección, como condiciones elementales de vulnerabilidad) y su mandato (“no matarás”).

II. ONTOLOGIA DEL INICIO Y ANARQUÍA

La anticipación del otro no es una anteposición. No hay posición del otro. Desde luego no la hay por el yo: el otro no comparece en virtud del acto tético³ de un sujeto asentado en su mismidad, por contraste con la cual acusaría ése su alteridad. Pero tampoco hay posición del otro por el otro, posición ésta que precedería a la del yo, y no la hay en la doble medida en que aquella no sería sino la posición del otro como yo –mera inversión de los relatos de la relación bajo el resguardo de la lógica estructural que los trama como recíprocas mismidades–, y, desde el punto de vista de la dinámica temporal de la relación, porque toda posición, en

3 Tético, que concierne a una tesis. En fenomenología, dícese de lo que expone la existencia de la conciencia, de lo que la afirma como tal. Se habla de proposición tética o juicio tético como aquel en que se afirma un sujeto–objeto en tanto que idéntico a sí mismo y con independencia de su referencia a otro.

virtud de la actualidad de su acto, determina su tiempo como presente, en tanto que la temporalidad del otro es *otra* temporalidad.

El tiempo del otro no es un presente anterior al presente del yo. La anticipación del otro, entendida en el sentido decisivo de su temporalidad, es irreducible a un presente. En esa medida hablamos de la pre-esencia del otro, no porque otro *sea* antes que yo, sino porque el otro antecede a toda determinación ontológica: ésa es su insistencia ética. El carácter ético de la relación con el otro, tal como se determina en la interpelación del rostro, precede (y aquí, de nuevo, habría que decir infinitamente, en un impensado a posteriori que funda, para la razón, la posibilidad del a priori), precede al ser conforme al cual se articula la relación como relación ontológica que define, condiciona o modula la entidad de los relacionados. Leído temporalmente, en la relación el otro viene de un tiempo esencialmente no-presente, y la relación misma es determinada en su temporalidad peculiar, radicalmente escindida, dia-crónica como la llama Lévinas, por este advenimiento. En tal sentido, cabría decir que el otro se caracteriza por la *prelación* en la relación.

Como queda insinuado en lo que acabamos de decir, la prelación del otro –si se me permite seguir empleando este giro– tiene, a la vez, un sentido estructural y uno temporal. Ambos quedan recogidos en la noción de an-arquía, que Lévinas desarrolla principalmente con posterioridad a su

primera obra fundamental, *Totalidad e Infinito*⁴. La idea central de lo pre-originario (an-árquico), de lo anterior a todo principio y a todo comienzo, corresponde a la crítica fundamental de Lévinas al proyecto ontológico en cuanto éste depende de un inicio, de un principio absoluto. Tal sería el rasgo esencial del pensamiento del ser, como momento indeleble del tener y el haber, de la posesión de sí (Lévinas, *AE*, pp. 158s.; 164s. de la trad.).

¿Hasta qué punto puede entenderse que esta crítica concibe la atávica concepción del ser de la metafísica occidental en clave de poderío y de violencia? ¿Y que la palabra del ser, aquella a la que Heidegger buscó prestar oídos finos hasta el fondo primigenio de esa concepción, es, de una manera u otra, y en cualquier modulación que se quiera, un dictado, una *orden*!

Sobre la primera cuestión no caben dudas: sin perjuicio de otros sitios incontables, ciertas páginas de “El mismo y el otro”, primer capítulo de *Totalidad e Infinito*, formulan la idea con toda notoriedad: “la ontología, como filosofía primera, es una filosofía de la potencia” (77, p. 37; 70 de la trad.), cuyo rédito fundamental es la neutralización –es decir, la reducción– del otro, que es, digámoslo así, el principio de toda violencia. Esas mismas páginas tienen un

4 Sobre el concepto de an-arquía, véase sobre todo el capítulo “La substitución” en Lévinas, *AE*, pp.156ss. (163ss. de la trad.), y el ensayo “Humanismo y anarquía”, en Lévinas, *HAH*, pp.71 ss.

destinatario preferente en el pensador de la Selva Negra. Y, sin duda, el juicio de Lévinas no está, en absoluto, huérfano de fundamentos.

La palabra del ser: el nombre de Heidegger está suscrito indeleblemente bajo este enunciado –que no es enunciado, porque indica hacia la posibilidad misma de la palabra y, *a fortiori*, y derivadamente, de todos los juegos en que ella puede ser tramada. Nombre, aquel, determinante para la tentativa de Lévinas, porque el discurso que sostiene, por su vigor inédito, su entereza y cobertura, le insinuó tempranamente –también en la huella de Bergson y de Husserl, sin duda, pero bajo el signo de una admiración irrestricta por la originalidad y la agudeza y la profundidad de los análisis de *Ser y Tiempo*– no solo modos de pensar, sino también, en el revés de lo dicho, si puede formularse así, lo que faltaba por pensar en toda la tradición que en ese mismo discurso venía a concentrarse como en una punta álgida; lo que faltaba por pensar: la exterioridad o ese “de otro modo que ser”.

Con toda seguridad es Heidegger quien hizo aflorar nuevamente el rasgo del inicio (*Anfang*), desde el fondo del discurso filosófico heredado, y lo hizo sentando la pregunta como gesto propio del pensar, es decir, recuperando el poder de la pregunta –la pregunta como comportamiento, modo de ser, como existencia, como decisión, no como dispositivo metodológico– desde su extenuada normalidad epistémica.

Como bien se sabe, esta voluntad, que se anuncia con elocuencia ya desde el exergo⁵ de *Ser y Tiempo*, conduce a la situación a medias aporética⁶ que determina la suerte ulterior del programa de esa obra. La gravitación de lo solapadamente subjetivo y espontáneo en el emplazamiento del *Dasein*, que se acusa de manera preferente en la aventura de la propiedad y, sobre todo, en la proyección “horizontal” del ser, obliga a abandonar los acentos de la primera tentativa a favor de la primacía de aquello por lo cual se pregunta, y provoca así el celebérrimo “giro” (*Kehre*) en el sedicente “camino del pensar”. Dicho de otro modo, la relación entre hombre y ser pivota sobre una plataforma giratoria cuyo centro inamovible es el tema del inicio. No el hombre, sino el ser es lo inicial. No del hombre, sino del ser es la palabra.

El cambio trae consigo, ya lo decíamos, la morigeración de los acentos y relieves más notorios del enérgico discurso de *Ser y Tiempo*. La ontología tiende a abandonar los fueros que había vuelto a conquistar, a declinar la *vis* incoativa que una vez la puso en marcha y sostuvo más o menos explícitamente su decurso, y a ser sucedida por la saga del acontecimiento. Es probable que no poco de tales abdicaciones encuentre su prolongación en la tentativa de Lévinas, pero al mismo tiempo no pueden caber muchas dudas de que en la matriz del “Heidegger tardío” aquel recela el retorno del primado

5 Exergo: cita con la que se encabeza un libro o documento escrito. [N. e. d.]

6 Aporético: ἀπορητικός *aporētikós*, inclinado a dudar, dubitativo. [N. e. d.]

del principio, con el agravante de que las exigencias lógicas del discurso –que Lévinas también impugna– son sustituidas aquí por las exenciones mito-poéticas del “pensar”.

Habría que decir, pues, que el prurito del inicio y, por así decir, la principialidad endógena de la filosofía se mantiene, incluso allí donde se abandona la pregunta como genuino y originario gesto del pensamiento, y donde solo se abre éste y se encamina desde que hay un *sí* del ser. Este *sí*, esta anuencia, esta *Zusage* que precede a toda pregunta, a toda iniciativa del pensar –como pensar de un sujeto y acto de una conciencia–, es lo que hace posible al pensar mismo, destinado ahora como un estar devotamente afecto al *innuendo* del ser –desde un principio⁷.

⁷ Ciertamente, no se puede desconsiderar que el tema del inicio (del origen) sufre en Heidegger una modificación decisiva respecto de las anteriores apelaciones y explicaciones del *arkhé*, en la misma medida en que inscribe históricamente el inicio.

III. LO NO DICHO DE LA ORDEN

El discreto sí del ser, ¿sería una orden?

¿Y sería la orden lo que estaría en el fundamento y en el origen de la ontología?

Elias Canetti dedica una sección entera de su notable *Masa y Poder* al análisis de la orden, y de hecho su conocimiento abierto y sin reservas –o, más bien, la lucidez acerca de ella– es para Canetti la clave de toda reducción del poder⁸.

⁸ Canetti, como Lévinas, nace en 1905: ambos son oriundos de Europa Oriental, Lévinas de Lituania, Canetti de Bulgaria. Pasados los primeros años en sus lugares natales, emigran con sus familias a Europa Occidental: Canetti a Londres y luego a Zürich, Frankfurt y Viena, donde completó sus estudios, para asentarse definitivamente en la capital británica en la víspera de la Segunda Guerra; Lévinas a Ucrania –tiempos de la Revolución Soviética– y a Estrasburgo, como estudiante de filosofía, para, luego de una breve pero decisiva estancia en la Friburgo de Husserl y sobre todo de Heidegger,

La reflexión de Canetti se deja inspirar por datos biológicos, antropológicos, etnográficos, sociológicos y psicopatológicos. Las discusiones filosóficas en torno al poder y la tradición del pensamiento político no juegan ningún papel en su programa. Su economía explicativa remite los fenómenos del poder a un tejido primario de atavismos en que las fronteras entre lo animal y lo humano no son enteramente discernibles, y enseña cómo en esos fenómenos sigue vigente y se trasluce, a menudo en traducción simbólica, aquella remota y oscura herencia.

Pero un punto fundamental es que entre la orden y el orden subsiste un vínculo indisoluble. ¿Qué hace la orden? La orden ordena. En ambos sentidos: manda y articula, manda y por su solo ocurrir jerarquiza. Ordenar algo, en el sentido de mandar (que algo se haga, por ejemplo), ciertamente es fijar una dirección en el mundo: la dirección en que el acto o la serie de actos que son ordenados habrán de ejecutarse. Pero, a la vez, y por el hecho mismo de que la dirección establecida, incluso más que el resultado del acto, hace emerger una estructuración del mundo en que su mandato ha de llevarse a cabo, la orden, en cierto modo, conjura el mundo como mundo. No es que la orden lo haga expresamente. En sus formas usuales, son muchos, son

avercindarse definitivamente en París. Canetti muere en 1994; un año más tarde, Lévinas. La primera *opera magna* de éste es *Totalidad e infinito*, de 1961, el gran ensayo de Canetti, de 1960. Aunque los cursos de pensamiento de uno y otro autor son notoriamente disímiles, hay un innegable parentesco entre ambos.

demasiados los supuestos que tienen que concurrir para que una determinada locución o un gesto puedan valer y regir como una orden: ciertas convenciones, relaciones sociales previamente constituidas en la preponderancia de unos sobre otros, intenciones y propósitos deliberadamente asumidos, cursos de acción ensayados una y mil veces, instrumentos y medios, criterios reconocidos con los cuales medir el logro, etc. Pero en toda orden late una tendencia primaria a configurar el mundo, a arreglarlo, que supone ante todo un despeje, no solo de lo que hay *en* el mundo, sino del mundo como mundo, y esto significa también de las reglas que lo han regido hasta el momento en que la orden acaece. Es lo que implica la operación que llamamos “hacer orden”.

¿Qué hace la orden?, preguntaba. La orden ordena: ordena hacer. El “ejemplo” a que aludí más atrás (“mandar hacer algo”) no es ningún ejemplo, en verdad. Es lo que se contiene necesariamente en la estructura formal de toda orden. Primera peculiaridad de la orden, decía Canetti, “es que provoca una acción” (*MM*, p. 358; 300 de la trad.). Lo que hace la orden, el “hacer” de la orden, entonces, es enteramente *sui géneris*. No hace otra cosa que desencadenar un hacer –cualquiera que sea, incluida la inhibición de actuar de algún modo–, y permanece incólume y distante respecto de la acción o de la secuencia de actos que ordena. Concebir la orden según el principio de causalidad es, pues, equívoco. Si bien la ejecución de la

orden puede describirse y experimentarse, *con respecto a ella*, como un efecto, y los actos que la constituyen se comportan entre sí como causas y efectos, la orden, *en sí misma*, no pertenece a la cadena en que éstos están inscritos. La orden no está sometida a principio alguno: ella es principio sin más y sin nada que la anteceda, como un principio antes de todo principio, o bien como el principiar mismo. Su necesidad –la necesidad que de ella emana– nada tiene que ver con la cadena causal. Toda orden tiene el aire de ser un comienzo absoluto, aunque de ella dependa la introducción de un cambio microscópico en el mundo. Por eso mismo, en toda orden se juega un comienzo de mundo. Tampoco podrá decirse que la orden queda bien analizada por la relación de medios y fines, como si lo que realmente importara en el mandato fuese *aquello* que ha sido ordenado: algo, cualquier evento o cosa que sea el resultado de la ejecución.

El verdadero fin de la orden es ser obedecida. Es lo que se implica cuando se dice que lo que corresponde propia y únicamente a una orden en cuanto orden es su cumplimiento. No se piensa en *aquello* en lo cual, según el caso y la circunstancia, consista tal cumplimiento, sino en la orden misma. Junto a su condición de principio absoluto, tiene la orden esta peculiar índole tautológica. “Una orden es una orden”, *Befehi ist Befehi*. esta frase que no hace sino subrayar el imperio axiomático que difunde el aura incomparable de la orden en torno a ella, y la mantiene

separada de todo lo demás, es evocada por Canetti al comienzo de su análisis.

Quizá por eso mismo –y no solo porque su eficacia, originariamente fundada en la amenaza de muerte, alcance mucho más acá del dominio de los animales que tienen la palabra–, quizá en razón de ese imperio al que solo basta un gesto, un amago, un respingo, un exiguo conato⁹, elocuente en su mutismo, “la orden es más antigua que el habla” (Canetti, *MM*, p. 357; 299 de la trad.).

“...más antigua que el habla”: esto no implica ni supone que la orden sea afásica. Si el aserto de Canetti es atinado, entonces, conforme a la lógica de su discurso, la anterioridad arqueológica de la orden –y más aun, también aquí, por qué no decirlo, an–árquica– sigue resonando en toda palabra, como si una voz de mando siguiese sordamente hablando en toda habla. Si el habla –el lenguaje– es la fibra del lazo de la relación, la orden, en su eminencia primordial y en su inminencia en toda comunicación, sería el poder de la relación misma. Confirma la separación radical que la relación a la vez supone y establece, remite a cada cual a su unicidad incanjeable, esboza en cada cual un principio, un conato

⁹ El término conato (del latín *conātus* ‘esfuerzo, empeño’ impulso, inclinación, tendencia; empresa) se usa en las primeras filosofías de la psicología y la metafísica para referirse a una inclinación innata de la materia o la mente por continuar existiendo y mejorándose. Inicio de una acción que se frustra antes de llegar a su término. [N. e. d.]

de mundo. La escena primordial del lenguaje es la guerra de las órdenes. No habría tregua ni relajo en esa guerra, sólo una tarea: “Quien quiera hallar el punto flaco del poder, debe tener la orden en la mira sin temor y encontrar los medios para despojarla de su aguijón” (Canetti, *MM*, p. 559; 468 de la trad.).

El régimen de la orden, podrá pensarse, es ontológico de punta a cabo, sin que ella, en su mínima o gran majestad, incólume y distante, ajena al *logos* al menos en parte –en su parte más atávica, maldita–, necesite serlo. Sin que importe *aquello* que en la orden y como orden se dice, sin ser ella misma propiamente manifiesta, fuerza y conduce la manifestación, a la manera del relámpago que instantáneamente revela la verdad de todo lo que es. También en la fuga¹⁰, y quizá sobre todo en la fuga, el orden que ordena la orden es ontológico. Pero el estatuto de la orden misma permanece en la sombra.

¹⁰ De acuerdo a Canetti, la amenaza de muerte que late en la orden prescribe la huida: “La más antigua forma de efecto de la orden es la *fuga*” *MM*, p. 559.

IV. EL DECIR DEL ROSTRO

La discusión an-árquica que desata Lévinas aboga, como bien se sabe, por un concepto de subjetividad que busca escapar al círculo del *arkhé*, es decir, de la posesión de sí en el retorno de la conciencia a la plenitud de su presente, enriquecido por la conversión de todo lo otro a tema suyo bajo la condición de la idealidad. En la medida en que está sujeta a la interpelación del otro antes de su propia constitución, la subjetividad levinasiana es primariamente heterónoma. Esta condición es expresada por Lévinas con un cambio de caso gramatical y con una palabra que en este contexto nos importa: “La conciencia de responsabilidad obligada no está de entrada en nominativo, sino en acusativo. Está «ordenada», y el término «ordenar» es muy expresivo [...] La palabra «ordenar» significa al mismo tiempo haber recibido la orden y estar consagrado (Lévinas, en *EN*, p. 137)”.

El epicentro de la orden, si así puede decirse, es el otro: el rostro del otro. El rostro habla, y habla doblemente. Su doble habla tiene, como insinuábamos antes, fuerza de interdicción: suspende (en el modo de la prelación) toda iniciativa del yo, todo emplazamiento del sujeto a partir de su propio conato. Esa fuerza de interdicción es lo que impone la inmediatez de la relación, lo que hace de la inmediatez la inmediatez. Importa saber si semejante fuerza radica en uno de los momentos de esa habla doble, si, radicando en ambos, uno de ellos prima sobre el otro, o si radica en la duplicidad misma. La posibilidad constitutiva del homicidio es el nudo de esta duplicidad. El rostro, en su desnudez, significa, *dice* la vulnerabilidad esencial del otro; esta primaria desprotección es una incitación al homicidio, como hecho ciertamente baladí en su reiterativa ocurrencia, y no obstante fundador de historia en su misma trivialidad. Pero, al mismo tiempo, ordena sin condición ni cláusula la prohibición de matar, no como un veto, sino en virtud de aquella misma ilimitada exposición¹¹. En la octava conversación de *Ética e Infinito* dice Lévinas: “El ‘no matarás’ es la primera palabra del rostro. Ahora bien, es una orden. Hay, en la aparición del rostro, un mandamiento, como si un amo me hablase (Lévinas, *EN*, p. 83)”. El rostro impone, pues, la prohibición, su decir es interdicción. Suspende, como

11 “Al mismo tiempo”, decimos, que por cierto no es mi tiempo, mi presente, sino el tiempo del otro, que me afecta con su singularidad irreducible en virtud de esta interdicción. Su fuerza radica, pues, en la “diacronía” que se significa en el habla doble del rostro.

lenguaje, el *continuum* de la significación o, lo que es equivalente, instauro la significación, la “significancia de la significación”.

Pero la orden, el mandato, el mandamiento del otro como otro –que tanto se parece a la llamada de la conciencia que explica Heidegger en *Ser y Tiempo* y tanto se diferencia de ella–, si ha de tener la fuerza que le atribuimos, debe ser inmemorial, no inscribirse en ningún tiempo pasado que la conciencia subjetiva pueda recuperar en su presente por medio del recuerdo o la reminiscencia, no ha de estar en ningún vínculo de causalidad o finalidad con mi respuesta a ella, debe haberme asaltado antes de todo lo que pudiese emprender como iniciativa propia, debe venir a mí en el modo abrupto, traumático del sobrevenir y sobrecojer, “como ladrón en la noche”. Ajena a toda relación ontológica, la orden *insiste* en mí, determinando mi propia (con)sistencia en la responsabilidad que desde siempre me impone, me habrá impuesto: en la obediencia.

Puede sostenerse que la obediencia –cierto modo de la obediencia– es la respuesta de Lévinas al problema definido por su propia concepción del sometimiento al otro como instancia irrecusablemente soberana y, así, ordenadora. Ciertamente modo de la obediencia: no aquella que, encadenada a una orden recibida, cumple y satisface aquello que la orden ha dictado, sino una obediencia anterior a la recepción, que solo lee la orden en la obligación que ella misma –la obediencia– expresa. “Obediencia –dice Lévinas– que

precede a toda escucha del mandamiento” (AE, p. 232; 225 de la trad.).

Esta precedencia –bajo la forma de la recurrencia obsesiva– es, a la vez, la solución para dos aporías (o paradojas) del planteamiento levinasiano. Por una parte, lo que podría llamarse la restitución de la autonomía del sujeto, pero no en términos de principio¹², sino –en la clave de la pasividad– como “recibir la orden a partir de sí mismo [y así como] retorno de la heteronomía en autonomía (AE, p. 232; 225 de la trad.)”, y como autoría inspirada. Por otra parte, la problemática significación que adquiere la preponderancia irrestricta del otro, que pareciera convertirse aquí en el titular de las ínfulas del sujeto autónomo, pero ciertamente no como hipóstasis de una conciencia, movimiento de autoposición o postulado moral, sino como anacrónica prelación que, no obstante, reserva para sí la condición misma del poder en la orden que sólo rige como retorno en la obediencia.

Y es este extraño poder, que inquieta los análisis de Lévinas y se anuncia a veces, incluso, en la noción de violencia, lo que queda por interrogar a propósito de la vindicación de lo humano. En el curso de su examen del testimonio, cifra del decir responsable, y acerca del profetismo, formula Lévinas:

12 Presente también allí donde la llamada, que convoca al *Dasein* a volver en sí, impone de golpe su comprensión unívoca, como ocurre en la conciencia (*Gewissen*) heideggeriana: la obediencia a la orden es aquí aquella “de volverse sin comprenderla”, AE, p. 235 (228 de la trad.).

“Puede llamarse profetismo este retorno en el que la percepción del *orden* coincide con la significación de este orden hecho por aquel que le obedece” (AE, p. 233; 226 de la trad.). Entre la orden –y su orden– y la profecía se tensa toda la determinación de lo humano por el poder. Entre ambas, insiste la obediencia. Si la relación es la forma general de toda apertura al otro desde el otro, *para* el otro, la obediencia, como modo fundamental de la responsabilidad, desenlaza el lazo de la relación, rompe la limitación que ésta, según su forma, impone a los relatos (Cfr. AE, p. 181; 183 de la trad.), pero solo en la medida en que se realiza según la economía de una doble y paradójica anticipación: la de la orden –mandante en el rostro del otro, pero no fenoménica ni comunicativamente– que, sin embargo, solo se inscribe como tal en la obediencia que se anticipa al mandato. Ése, el *entretiem po* en que prevalece la obediencia y, en ella, la orden. Si hay una escena ética del lenguaje, sería aquella que se despliega en el entretiem po, sería –pero seguramente el término es equívoco, traicionero– el diálogo de las obediencias¹³.

Resta el poder, el poder a secas y aquel extraño poder. Resta en un “entre”, que no sería otro que el “entre” de la

13 A propósito de esto, v. nuestro ensayo “Sobre la cuestión del poder: Heidegger, Kafka” (1992), recogido en Oyarzún, 1999. El análisis de Kafka que allí se propone –particularmente de su relato “En la construcción de la muralla china”– discurre por vías similares a las presentes, aunque no se hace referencia a Lévinas. En todo caso, el saber radical de Kafka acerca del poder podría ser traído a cuento con promisorios frutos en el contexto presente.

relación misma. Resta como aquello que no se deja reducir del todo en la reducción ética del poder, porque es precisamente aquello que reclama dicha reducción como condición suya. Parece inevitable apelar a la instancia de un poder –el mandamiento del otro, como otro, que inscribe su huella en la obediencia que obedece antes de “toda escucha del mandamiento”– para garantizar la responsabilidad y la sinceridad del decir sin dicho. El poder: entre la ontología y la ética, entre el ser y el bien.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Canetti, Elias (*MM*), *Masse und Machí*. Frankfurt/M: Fischer, 2003. *Masa y poder*. Buenos Aires: Muchnik, 1981.
- Lévinas, Emmanuel (*AE*), *Autrement qu 'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer, 1990. *De otro modo que ser*. Madrid: Sígueme, 1987.
- Lévinas, Emmanuel (*El*), *Ética e infinito*. Madrid: Visor, 1991.
- Lévinas, Emmanuel (*EN*), *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos, 1993.
- Lévinas, Emmanuel (*FLAH*) *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana, 1972. Lévinas, Emmanuel (*TI*), *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer, 1990.
- Lévinas, Emmanuel (*TI*) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Madrid: Sígueme, 1987.
- Oyarzún, Pablo (1999), *De lenguaje, historia y poder*. Santiago: Teoría.



ACERCA DEL AUTOR

PABLO OYARZÚN ROBLES (1950, Santiago) es un filósofo, escritor, traductor, ensayista y académico chileno. Actualmente ejerce como académico de la Facultades de Arte y de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Es conocido por haber desarrollado una extensa labor académica y de investigación caracterizada por centrarse en la reflexión en torno a problemas centrales de la filosofía del arte y la disciplina estética, junto con variados temas referidos a la significación y consecuencias epocales de la modernidad, en los respectivos ámbitos plásticos, visuales y literarios.

Biografía

Estudió Biología (parcialmente), Filosofía, Literatura e Historia en la Universidad de Chile, Teología (parcialmente) en la Universidad Católica de Chile y Filosofía en la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt. Obtuvo el grado de Licenciado por la Universidad de Chile tras la presentación de una tesis en torno a la obra del artista francés Marcel Duchamp.

Carrera Profesional

Es Profesor de Filosofía y Estética en la Universidad de Chile y de Metafísica y Filosofía Moderna y Contemporánea en la Pontificia Universidad Católica de Chile, y Director del Seminario Central de Investigación de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Ha sido Profesor Visitante en Venezuela, Argentina, Colombia, Holanda y Estados Unidos, y conferencista en diversas universidades y centros de Europa, Estados Unidos y América Latina.

Fue Vicedecano y posteriormente Decano de la Facultad de Artes de la Universidad de Chile (1991-1994, 2003-2010) y actualmente es Director Ejecutivo de la Iniciativa

Bicentenario de Revitalización de las Humanidades, Artes, Ciencias Sociales y de la Comunicación y del Doctorado en Filosofía, mención Estética y Teoría del Arte, de la misma institución. Fue Director Responsable y Director Alternativo de cuatro proyectos MECESUP y miembro de los Comités Académicos de otros tres.

Entre 1997 y 2006 fue miembro electo de la Comisión de Proyecto Institucional, la Comisión Normativa Transitoria y la Comisión Senado Universitario, órganos todos que generaron el nuevo Estatuto y el último de ellos el Proyecto de Desarrollo Institucional de la Universidad de Chile, siendo parte de la comisión que elaboró su redacción.

Es actualmente integrante del Grupo de Estudios de Filosofía de FONDECYT, de la Cátedra UNESCO de Filosofía y vocal de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española. Además de ser decano de la Facultad de Artes y director del doctorado en Estética de la Universidad de Chile.

En 2022 fue candidato a Rector de la Universidad de Chile.

Vida académica

Tiene más de 400 publicaciones entre libros, capítulos de libros, ensayos, artículos y críticas, sobre temas de

metafísica y ontología, filosofía moral y política, epistemología, filosofía del lenguaje, estética y teoría y crítica de arte y literatura, cultura, educación y política. Ha publicado también traducciones de obras de Epicuro, Pseudo-Longino, Swift, Kant, Baudelaire, Kleist, Benjamin y Celan. Desde 1975 ha tenido 29 proyectos auspiciados, 23 de ellos con periodicidad ininterrumpida a partir de 1987, 16 de los cuales, hasta el presente, han sido obtenidos en los concursos de FONDECYT. Ha participado en unos 130 congresos, simposios y seminarios, la mayoría de ellos internacionales, como expositor y miembro de comisiones organizadoras, manteniendo también una constante actividad de extensión, a través de la dictación de conferencias y la participación en paneles y mesas redondas en Chile y el extranjero. Integra diversos Consejos Editoriales de publicaciones especializadas dentro y fuera del país.

Extraído de Wikipedia
12-V-2025