

Patricio Peñalver

Argumento de Alteridad

Colección Esprit

Director

Andrés Simón Lorda

Consejo editorial

Miguel García-Baró, Graciano González R.-Arnaiz,
Jesús M^a Ayuso, Eduardo Martínez, Mariano Moreno (†),
Francesc Torralba, Josep M. Esquirol,
Ángel Barahona, José Antonio Sobrado.

Director editorial

J. Manuel Caparrós

Número 43

Con la colaboración de la
Fundació Blanquerna

Patricio Peñalver

ARGUMENTO DE ALTERIDAD
La hipérbole metafísica
de Emmanuel Lévinas

Caparrós Editores

Con la colaboración de la Fundació Blanquerna

2000

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,
ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión
en cualquier otra forma o por cualquier medio, sea éste electrónico,
mecánico, reprográfico, gramofónico o cualquier otro,
sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.

En portada, fotografía de una escultura de Sosno.
La obra de Lévinas *De l'obliteration* es una reflexión
sobre las artes a propósito de la obra de este escultor.

© 2001, Patricio Peñalver

© 2001, CAPARRÓS EDITORES, S. L.
Zurbano, 73 - 2º int. • 28010 Madrid
Tel.: 91 420 03 06 • Fax: 91 420 14 51
Correo electrónico: caparros.codice@flashnet.es
<http://www.caparros-codice.com>

Diseño y composición: LA FACTORÍA DE EDICIONES, S. L. (Madrid)

Impresión: INDUGRAF MADRID, S. A.

ISBN: 84-87943-86-1

Depósito Legal: M-XXXXX-1999

Impreso en España • Printed in Spain

Para Mariano, filósofo decididamente risueño,
y para Marie Paule, no menos.

Índice

Prólogo	9
-------------------	---

PRIMERA PARTE

Discurso del Método de la Alteridad

Hacia <i>Totalidad e Infinito</i>	33
I. El pensamiento heterológico del ser	43
1. <i>Ética escatológica y lenguaje filosófico</i>	43
2. <i>Deseo metafísico y alteridad</i>	55
3. <i>Ontología, crítica, ética</i>	62
4. <i>La idea de infinito y la trascendencia filosófica</i>	67
5. <i>Psiquismo, separación, ateísmo</i>	70
6. <i>Ética sin teología</i>	74
7. <i>La esencia crítica del saber</i>	82
8. <i>Giges, o el mundo silencioso: una genealogía del cogito</i>	86
9. <i>Contracción de lo infinito, o en las antípodas del espinosismo</i>	93
II. Fenomenología de la vida feliz	97
1. <i>La vida como gozo</i>	97
2. <i>El paradigma de la alimentación</i>	101
3. <i>La verdad de la representación</i>	105
4. <i>Casa, trabajo, interioridad</i>	114
III. La trascendencia ética	121
1. <i>Del fenómeno al ser</i>	121
2. <i>Crisis de la visión</i>	127
3. <i>El argumento ontológico de la exterioridad, o la diferencia absoluta</i>	134

4. <i>La resistencia ética del rostro</i>	135
5. <i>Rostro y razón</i>	138
6. <i>Esencia política del idealismo</i>	145
IV. <i>Lo infinito y el tiempo</i>	149
1. <i>El conflicto de las voluntades</i>	149
2. <i>El comercio y el mundo histórico</i>	152
3. <i>El tiempo y la muerte</i>	156
4. <i>El tiempo infinito y la fecundidad</i>	161

SEGUNDA PARTE
Digresiones. Entre Lévinas y Derrida

I. <i>El filósofo, el profeta, el hipócrita</i>	171
1. <i>La diferencia greco-judía</i>	171
2. <i>La condición ontológica del pensamiento heterológico</i>	176
3. <i>De la ontología a los tropos del lenguaje ético</i>	184
II. <i>Dos heterologías.</i> <i>El pensamiento sin el ser en Lévinas y en Derrida</i>	195
III. <i>Lévinas y Descartes en contexto</i>	213
1. <i>Lévinas, cartesiano hiperbólico</i>	213
2. <i>La libertad cartesiana y la Fenomenología existencial</i>	216
3. <i>Descartes, Foucault, Derrida, la locura</i>	219
4. <i>La decisión heterológica y la idea de infinito</i>	223
5. <i>Cogito: separación y afirmación</i>	228
6. <i>El infinito, la idea de relación social</i>	232
IV. <i>Los excesos de Lévinas</i>	235
<i>Bibliografía</i>	245

Prólogo

1. Algo se mueve hoy, quizá, en el espacio y en la dinámica de la filosofía europea, por lo que se refiere quiero decir ahora en concreto al litigioso asunto de las relaciones atormentadas entre este Occidente crepuscular, y el renacimiento o los renacimientos del pensamiento judío del siglo, y de antes y después de la *Shoah*. Queremos creer que ese momento o ese movimiento, ese *novum*, si lo es, es también visible a su manera en el ámbito intelectual hispánico¹. Ahora bien, y ya en esa hipótesis, si hay un nombre en el que de manera no arbitrariamente privilegiada se concentran todos los problemas que configuran el dicho litigio —porque es ésta en suma *quæstio disputata* donde las haya, y en sede filosófica, religiosa, teológica, y política— ése es seguramente el de Emmanuel Lévinas, el judío lituano aclimatado en la Francia de Entreguerra, nacido casi con el siglo (1905), desaparecido casi con el siglo (1995). En ese presunto movimiento o inquietud de una revisión de lo judío esencial en el Occidente hodierno, ahí es donde en cualquier caso querríamos inscribir lo que de útil pueda encontrarse en estos trabajos. De ambición por cierto muy limitada de entrada (y no lo digo por repetir un clisé de modestia académica hipócrita): de momento sólo de ayudar a leer unos textos se trata, de ayudar a leerlos y no de explicarlos exhaustivamente con el aparato categorial y la apoyatura filológica a las que habrá que recurrir un día. Unos textos, algunos de los básicos de Lévinas. Y es que éstos, al mismo tiempo que

1. Algunos signos de esto pueden ahora verse en el balance del “estado de la cuestión” del pensamiento judío por parte de Juan Alberto Sucasas, in *Diálogo filosófico*, n° 43, 1999. Se consultará también los estudios agrupados bajo el título *Judaísmo y límites de la Modernidad* (M. Beltrán, J. M. Mardones, Reyes Mate, eds.), Riopiedras, Barcelona, 1998. Sin duda esta nueva sensibilidad de parte de la reflexión filosófica española de ahora a unos temas que de siempre tuvieron que importar en Sefarad más que en otros lugares ha venido propiciada por excelentes estudios y traducciones recientes que han hecho más accesibles algunas de las obras de Hermann Cohen, Martin Buber, Franz Rosenzweig, Gerhardt Scholem, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Leo Strauss, Hans Jonas, André Neher, Vladimir Jankélévitch, Elie Wiesel; y las del propio Emmanuel Lévinas.

muy esenciales, y epocales (“*la pensée la plus provocative aujourd’hui*”, dirá de él Derrida en 1975), son también, con frecuencia, difíciles. No “equivocos”², pero sí necesitados muchos de ellos (y sobre todo los de la secuencia teórica fundamental: *Totalidad e Infinito* [1961], *De otro modo que ser o más allá de la esencia* [1974], *De Dios que viene a la idea* [1982] y *Trascendencia e Intelligibilidad* [1984]) de atención ilustrada al riguroso movimiento conceptual que los sostiene; de atención al concepto y hasta a la “paciencia del rechazo del concepto”. Son textos densísimos, en sí y en sus con frecuencia crípticas referencias, hasta el vértigo de audaces elipsis, que requieren, requerirían, la apoyatura en contextos categoriales e históricos muy precisos y no siempre familiares al *scholar* occidental corriente. Lévinas da lugar típicamente al equívoco en ciertas lecturas ingenuas, por más que pertrechadas a veces con abundante información. Pero en fin, no siempre: le ocurre sobre todo cuando escribe como filósofo “profesional”³, y a pesar de las ironías terribles que puede suscitar en él lo que llama en algún sitio la “decepción de la filosofía”. (Y se comprende el malestar profundo que provoca en las filosofías académicas exentas, sin compromisos con el presente político⁴, esta filosofía que sí se ha explicado responsable-

2. La premisa de considerar sumariamente el lenguaje filosófico de Lévinas esencialmente equívoco condiciona el alcance teórico de una notable tentativa hermenéutica, tan rica y generosa en sugerencias de contextualización en todas direcciones, ¡Suárez y Amor Ruibal incluidos!, como la de Antonio Domínguez Rey, en *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Trotta, Madrid, 1997, cf. p. 11, 292, 293.

3. Pero no cabe duda de que Lévinas ejerce como tal filósofo “profesional” (no necesariamente “académico” en sentido estricto o institucional: ingresó en la docencia universitaria en fecha relativamente tardía), y justamente sobre todo en sus momentos más creadores o inventivos. La dificultad de los textos esenciales de Lévinas no es sólo técnico-filosófica, pero es también de ese tipo. Al final del prefacio a *Totalidad e Infinito* se le pide al lector que no se amilane ante la “aridez de ciertos senderos”. Y el principio de *Autrement qu’être ou au delà de l’essence* evoca el momento de violencia teórica que requiere la aventura filosófica según la alegoría de la caverna, y recuerda que el ascenso al Bien “no ha perdido nada de su antigua escarpadura”.

4. Junto al Lévinas filosófico esencial, si cabe la exageración de la delimitación, está la amplísima, la generosa dedicación de este escritor, muy verdaderamente intelectual *engagé*, a la reflexión ilustrada y siempre políticamente conciente de los dramas terribles del siglo de las dos Guerras Mundiales y de la Shoah, y de Hiroshima y del Gulag, y de los millones de expatriados. Los comentarios talmúdicos, a la cuestión de cuyo estatuto en este pensamiento habrá que volver, se sitúan muy naturalmente en un espacio intermedio entre la filosofía pura dura y esas otras reflexiones situacionales y políticas. En el reconocimiento de la íntima necesidad de ese compromiso existencial de la filosofía (“filosofía concreta” era expresión sin fortuna de esto en Gabriel Mar-

mente con los debates políticos de lo que parece el siglo políticamente más complicado). El más típico es el equívoco de registrar tranquilamente los trabajos de su novedosa *pensée* en el cuadro viejo de los Humanismos contemporáneos, en el marco de ese mismo “Humanismo del mismo hombre” denunciado sin embargo ya en uno de los títulos más conocidos de este escritor (*Humanismo del otro hombre*). No está claro que la vulnerabilidad, la aparente accesibilidad de las obras de Lévinas a lecturas ingenuas presuntamente intelectualmente desarmadas o “antiacadémicas”, haya sido buena para la fortuna de aquél, por mucho que desde hace un tiempo se le cite mucho y en relativamente diferentes parajes. Que citarlo (sobre todo a propósito de los “grandes significados” y las palabras sublimes derivadas de las interpretaciones más fácilmente retórico-humanistas del tema del rostro) esté al alcance de niños como quien dice, (o que de un tiempo a esta parte este nombre de autor aparezca citado con inquietante afición entre cultivadores de “áreas de conocimiento” sin envergadura teórica), obliga a un giro enérgico: hacer aparecer la complejidad y hasta lo enigmático de los modos de expresión filosóficos de Lévinas⁵, denunciar las falsas facilidades de los motivos morales del tipo “bienintencionados”. Más abajo intentaremos justificarlo, y más allá de inmediatas representaciones pedagogistas de las obsesiones del Lituano: la de Lévinas no es una filosofía entendida *como* moral. La fórmula tantas veces repetida: “la ética como filosofía primera” apunta al estatuto,

cel, uno de los “nombres propios” más amigos en esta escritura que dialoga mucho expresamente con sus contemporáneos, en las antípodas de la costumbre heideggeriana de sólo acordarse de Parménides y así) es quizá donde más visible se hace la cercanía de Lévinas con un cierto espíritu del Personalismo cristiano.

5. Y tendría al menos que advertirse que la peculiaridad del lenguaje de Lévinas no está sólo en un cierto conceptismo, abierto por lo demás a los virtuosos juegos del tropo. Su francés, tan fascinante, no es exactamente canónico. Pero la dialéctica de Babel da lugar a veces a que lo dicho en una lengua no materna se adapte mejor a lo que hay que decir, mejor de lo que lo haría la lengua materna. El ruso, para Lévinas. Y entre el ruso y el francés, desde la niñez familiaridad con el hebreo. Gogol y Pushkin, la Biblia, y... Bergson *et alteri*. Esos serían los estratos básicos (y antes de incorporar el léxico griego y el Idealismo alemán) de una lengua filosófica que llegará a ser muy idiomática, de *signature* fácilmente reconocible en la composición y el ritmo de sus frases, y en su retórica de la elipsis y la obliteración. Sobre el tropo, véase *infra* “El filósofo, el profeta, el hipócrita”, pp. 155 y ss. Y sobre obliteración, cf. *De l'obliteration*, Editions de la Différence, Paris, 1990 (una de las raras meditaciones levinasianas sobre las artes visuales).

que habría que repensar radicalmente en estos parajes, de la filosofía primera; a eso y no a una disolución del irreductible núcleo intelectual de la filosofía en literatura edificante. No creemos que Lévinas seguiría a Kierkegaard en la enfática declaración de éste de superioridad del pensamiento edificante sobre la filosofía⁶.

2. Pero, y valga de momento el subrayado por adelantado de una intención que habrá que probar luego, estos trabajos *no* están animados por un objetivo hermenéutico o filológico: están o quieren estar, más bien, comprometidos en un programa formalmente teórico, filosófico (no digamos ontológico porque en un cierto punto aparecerá que la Ontología como tal queda puesta aquí en cuestión). Y que no oculta —¿y por qué?— su decisión, tan enfática como problemática, por la metafísica o por lo metafísico, no quita que haya que avisar desde el umbral que “metafísica” es término muy viejo de significación muy nueva en los usos que de él hace el léxico de Lévinas. Designa aquí en efecto muy otra cosa que lo que en la tradición heredera del *corpus* aristotélico editado por Andrónico de Rodas. Un término por lo demás acaso demasiado acostumbradamente —y como cosa que *va de soi*— vilipendiado en las “vanguardias” de la conciencia filosófica actual, a título de forma definitivamente periclitada de pensar⁷. Como

6. Ante la aparente pertinencia aquí de la admonición de Hegel, que la filosofía ha de guardarse de ser edificante, Félix Duque se pregunta o replica: “Claro que, ¿edifica algo Lévinas, o más bien desmantela?” Introducción a E.L., *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 36. Duque propone por lo demás ahí una tan sugerente como arriesgada interpretación de una fase del pensamiento de Lévinas, en términos de neorromanticismo schellinguiano y “teología del sexo”, y sobre la base de un diagnóstico sumario de lo que algo deprisa se llama ahí “misoginia de Lévinas”; una interpretación que requeriría, me parece, una revisión más cuidadosa del tema esencial del erotismo, y de lo eterno femenino, en este pensamiento. Al respecto, cf. Catherine Chalié, *Figures du féminin*, Verdier, Paris, 1982, donde esta discípula de Lévinas plantea el problema difícil de una aparente marca falocéntrica en el discurso filosófico del respeto infinito al otro más otro: la otra. De la misma autora, *Judaïsme et Alterité*, Verdier, Paris, 1982. Y la bella monografía introductoria: *Lévinas, la utopía de lo humano* (trad. Miguel García-Baró), Ropiedras, Barcelona, 1995.

7. En un brillante breve apunte, José Luis Villacañas ha intentado situar la empresa de Lévinas bajo el título “Más allá de la metafísica: la Ética”, en términos abiertamente deudores de una fidelidad kantiana literal, y ciertamente no muy ajustados a la letra ni al espíritu de la filosofía levinasiana (cf. J. L. Villacañas, “La metafísica, crisis y reconstrucciones”, *Boletín informativo*, Fundación Juan March, 272, 1997). Aunque se acoge ahí con simpatía la reivindicación levinasiana de la “centralidad metafísica de la ética”, y hasta como gesto que “cierra definitivamente el

si un pensar post-metafísico (entendido al modo carnapiano, o heideggeriano, o neokantiano) fuera ya nivel consolidado, logro irreversible, horizonte insuperable de nuestro tiempo (por recordar una fórmula célebre de Sartre otrora para el marxismo y cuya vehemencia quasi-profética en su momento ahora da risa melancólica). Y sin pararse uno a pensar en el estatuto indeclinablemente parasitario de un pensamiento que se define a sí por lo que dice haber “superado”. Claro que tampoco tiene por otra parte la decisión (por la) metafísica levinasiana afinidad alguna con ninguna de esas formas de “retorno a” la metafísica, del tipo de las justamente denunciadas por ejemplo ya en la primera línea de *Sein und Zeit*⁸. En las antípodas de todo retorno, pues, o de tal o cual complaciente restauración del canon clásico o de la filosofía perenne, Lévinas va, precisamente, *au delà*. Y para dar ese paso, en suma, del Ser a la Alteridad, tendrá que haberse explicado críticamente con las críticas, ya irreversibles, y no sólo las de filiación kantiana y nietzscheana, de las configuraciones dogmáticas de la Metafísica como discurso de la Sustancia o de la Trascendencia. No: la afirmación metafísica de Lévinas no tiene afinidades ni con el de siempre “viejo” Realismo (una ontología del mundo-a-la-mano que ha olvidado sus orígenes, y este diagnóstico nos parece un resultado sólido

callejón sin salida de Heidegger” (*ibid.*, p. 18), que se diga ahí con todas las letras que “Lévinas así llega donde Habermas, también otro desarrollo de Kant”, problematiza seriamente esa hermenéutica. Si Lévinas llega a alguna parte no es, desde luego, a encontrarse con la Ética del Discurso. Con más cautelas, y a partir de una perceptible proximidad con la Hermenéutica, Pedro Cerezo ha inscrito la teoría levinasiana de la interpelación en una notable reconstrucción filosófica de las teorías del diálogo (desde Platón a Machado y Laín), cf. *Reivindicación del Diálogo*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1997, p. 121. Pero quizá la dificultad mayor que suscita el asunto de cómo discriminar el “pensamiento dialógico” genuino respecto de los dialogismos irenistas, no está en que en esa noche todas las vacas son negras, sino acaso en que hay demasiadas vacas.

8. La pregunta que se interroga por el ser “está hoy caída en olvido, bien que nuestro tiempo se anote como un progreso volver a afirmar la ‘metafísica’”: M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1951, p. 11. *Mutatis mutandis*, Lévinas también se resiste, ciertamente que de manera muy diferente a la del tratado heideggeriano del 27, a ese restauracionismo, a ese *wieder bejahren*. Por ejemplo, cuando al final de *Autrement qu’être...* prohíbe formalmente la interpretación regresiva, y precisa que ese trabajo “*ne cherche à restaurer aucun concept ruiné*”. Intentaremos precisar que lo buscado por esta metafísica hiperbólica excede la vieja presencia y el lenguaje de la esencia, como que “no entra en ningún presente”. Y no permite la añoranza de las ruinas.

de la investigación fenomenológica ya en su primera hora), ni tampoco con el ancestro (denegado, incorporado) de los modernos Idealismos. Sobre todo si ese ancestro viene a identificarse, como creo que se puede, con el platonismo vulgar, con la mitología de las Ideas. Ciertamente, y habrá que volver a este punto esencial, el “Platón esencial” (para ser exactos, de éste, y según Lévinas, habría que excluir los Diálogos tardíos) está íntegro en esta metafísica hiperbólica del Bien como Alteridad. El texto platónico tiene en este texto el mismo nivel de autoridad que, digamos, el Talmud. O bien, Lévinas es una repetición con todas las de la ley de Platón: del intelectualismo geométrico y dialéctico como principio metódico, de la exigencia absoluta de que se haga justicia, y de la intuición eidética. Por lo que a esto último se refiere especialmente, el platonismo consecuente de Lévinas ha resultado muy significativamente ilustrado en su frecuentación asidua de la variación husserliana del platonismo.

3. Pero ciertamente la del autor de las *Investigaciones lógicas* es algo más que otra más de las repeticiones del núcleo indestructible del platonismo —que hay inteligibilidad en el ser, que no todo puede decirse, que no todas las categorías pueden mezclarse entre sí. Es que la inflexión husserliana del intelectualismo platónico ha dado a esta metafísica hiperbólica un método, y previamente la confianza en que en filosofía cabe trabajar científicamente, y no sólo rememorar doxográficamente abstrusas cosmovisiones⁹.

Otro subrayado en este momento preliminar se impone: la metafísica levinasiana, este pensamiento con fama o mala fama de “*pensiero debole*”, tiene, pues, método (y así, “fuerza”, pero no derivada de la estratégica ironía de la oferta, envenenada, de debilidad, y aunque venga ésta envuelta en la elegancia irenista de la hermenéutica de Vattimo). Y método por cierto más estricto en la resolución de sus pasos de lo que podría sugerir, de lejos, su obsesión o su aventura heterológica.

9. Cf al respecto espec. las “Reflexiones sobre la ‘técnica’ fenomenológica”, in *En decouvrant l'existence...*, pp. 111 y ss. Sobre la relevancia y la operatividad del método fenomenológico en el trabajo levinasiano, y en especial con vistas a una desformalización del concepto de tiempo, ha insistido entre nosotros Miguel García-Baró. Que ha enseñado ahora, practicándola, la virtud filosófica original de “la práctica de la fenomenología” en *Vida y Mundo* (Trotta, Madrid, 1999).

Claro que decir lo Otro, y por metódicamente que sea, por disciplinadamente sometido a la ciencia fenomenológica que lo haga, no deja intacta la relación del discurso filosófico con el concepto. Y no digamos cuando, en la segunda fase de su pensamiento, y en el contexto de una exposición de la subjetividad sin sustancia o desnucleada, la subjetividad como intriga de la *sustitución* del otro más que como consciencia o para sí, Lévinas explore una capa rigurosamente *an-árquica* de la experiencia.

4. Pero tal vez en otra instancia menos secamente abstracta que las hasta aquí aludidas podría intervenir también nuestra exposición del argumento de la Alteridad en la obra de Lévinas. Esta no es sólo un momento, se reconocerá que con cierta “originalidad” en su lenguaje, de lo que para muchos sería de todas formas sólo un epigonismo estéril de la Metafísica. Esto es, de un ciclo o de una época que se habría terminado “en serio” con Hegel (de acuerdo con el diagnóstico más convencional sobre la consumación de la Filosofía clásica en la Modernidad postilustrada). Apunto ahora más directamente al, hasta aquí apenas sugerido, necesario contexto polémico de recepción en que quisiéramos “avanzar” nuestra proposición (si se nos permite abusar de idioma francés). Y es que en los últimos *circa* diez años, el peligro mayor que se cierne sobre la fortuna del pensamiento de Lévinas, y sobre su *chance* de ser realmente recibido, no es ya el relativo afrentoso silencio que lo ha rodeado durante decenios, sino una demasiado locuaz “comprensión” y aparentemente simpática hermenéutica de sus motivos humanistas.

5. En los sesenta y los setenta en Europa, el rumor académico, de lejos, asignaba tranquilamente a los escritos de Lévinas la etiqueta de epigonismo de la Fenomenología (o de lo que, alucinadamente, se ha venido llamando, con enfático gesto resuelto de filosofía científica superadora de ideologías, “filosofía de la conciencia”). Ni los tiempos en que el marxismo occidental actuaba como ideología quasidominante en ciertas vanguardias filosóficas (sobre todo en la Francia de los cincuenta y los sesenta) y en la Izquierda más autocomplaciente (pertrechada en la seguridad moral del Antiimperialismo retórico); ni la eclosión de entorno al 68 de los Estructuralismos y los Postestructuralismos (con su parte insufrible de fuego fatuo y de moda parisina

administrada por la estéril *couple* Foucault-Lacan); ni desde luego el especulativamente ingenuo logocentrismo descocado de los teóricos alemanes de la Ética del Discurso (y la legión de sus mil discípulos españoles pseudosocialdemócratas), podían por cierto resultar contextos acogedores para una propuesta como la de Lévinas. Una propuesta de inquietante Alteridad más que de razonable Consenso Tautológico. Una propuesta ya de entrada difícil de recibir para oídos educados en la sordera ya secular que ha provocado la trivialización modernista del logos griego. ¡Platón y Aristóteles “salvados” como “filósofos del lenguaje”, han venido proclamando los entusiastas del “giro lingüístico”! Gracias a Dios hoy en día esos tres obstáculos (el bloque dogmático marxista¹⁰, la opresiva retórica de unas Ciencias Humanas elevadas a *episteme* primera¹¹, y el giro lingüístico del neotranscendentalismo¹²) han perdido buena parte de su vigencia o de su poder. Significativa la fecha, quiero decir tan tardía, de la traducción de *Totalidad e Infinito* al alemán: 1987. Pero al menos al fin, y aunque casi treinta años hayan debido pasar entre la emisión de la voz de esta escritura tan singular y su eco o su resonancia posible en la lengua de la respetabilidad filosófica *par excellence*: en el alemán de los “maes-

10. Pero el marxismo del siglo XX no se reduce desde luego a ese bloque dogmático. En España, los trabajos de Francisco Fernández Buey, en la estela de Manuel Sacristán, lo hacen ver mejor que otros. Cf. ahora, de aquél, *Marx (sin ismos)*, El Viejo Topo, Barcelona, 1998.

11. Desde luego no pretendemos resumir de un plumazo los muy diversos trabajos deudores del método estructuralista (en Lingüística, en Etnología, en Historia de las religiones) como un fenómeno simplemente ideológico. Pero tampoco es dudoso que, sobre todo bajo la batuta de Foucault, durante un tiempo imperó el Estructuralismo como ideología. Vid. la temprana crítica de Jacques Derrida in *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989. En la conversación con F. Poirié, Lévinas llega a decir, con calculada ambigüedad: “*Non, le structuralisme, je ne le comprends pas encore aujourd’hui. Certainement l’esprit le plus éminent du siècle est Lévi-Strauss, mais je ne vois pas du tout où est la pointe de sa vision*”, F. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, La Manufactures, 1987, p. 131. En España, una respuesta expresamente filosófica, y contundentemente polémica, a las “cuestiones de método” suscitadas por la Etnología estructuralista con aires de ciencia, en G. Bueno, *Etnología y utopía* (1971), Jucar, Gijón, 1987.

12. Un día un historiador de las ideas sin contemplaciones podrá explicar las esterilizantes consecuencias que para el trabajo filosófico español, en el postfranquismo y en la etapa más inmovilizadora del felipismo, tuvo el sometimiento acrítico a los axiomas de la Ética del Discurso: unos axiomas, la cosa es ahora evidente, que sólo una significación local y fechada podían tener, como que fueron inicialmente una puesta a punto de la ideología socialdemócrata alemana en la fase terminal de la Guerra Fría, fase encima irresponsablemente interpretada como camino a la paz perpetua.

tros” (Husserl, Heidegger) del joven Lévinas del Friburgo de los años 27 y 28¹³.

6. Pero el peligro de ahora para el de todas formas siempre arriesgado argumento levinasiano de la Alteridad hiperbólica no es tanto el del silencio o el de la sordera, sino el que provocan oyentes muy parlanchines, no digamos cuando levantan la polvareda de los equívocos y se quejan luego de que no se ve nada, por recordar la maldad del obispo de Cloyne. La sublimidad moral manifiesta de buena parte del movimiento de los textos de Lévinas atrae a intérpretes del tipo de los generosos, que tienden a hacer confundir sus libertades de interpretación con las obligaciones sobrias de toda lectura. Como si ésta tuviera que estar siempre condenada a convertirse en comprensión de lo leído en el círculo de presupuestos y de horizontes del lector. Los teóricos hermenéuticos (muchos del “área de conocimiento” Teoría de la Literatura) descubren cada día el Mediterráneo del “círculo hermenéutico” (un momento teóricamente muy débil de *Sein und Zeit*), en lugar de intentar romper el susodicho dichoso círculo, obligación precisamente de todo lector genuino de un texto que no le pertenece a uno (a no ser que se pretenda que todo el mundo dice más o menos lo mismo, y que el gran logro de una lectura es descubrir las “influencias” ocultas de los textos). Esa obligación mínima que tiene toda lectura de “alterarse”, se hace indeclinable en nuestro caso, en la medida en que el pensamiento de Lévinas da signos de que pretende, muy conscien-

13. El prefacio a la edición alemana de *Totalidad e Infinito* (in *Entre nous*, Grasset, Paris, 1991, págs 249-253; trad. esp. de José Luis Pardo en Pre-textos, 1993) empieza subrayando la dependencia alemana de la obra, que “procede de una larga frecuentación de los textos husserlianos, y de una atención incansante a *Sein und Zeit*”. Requeriría un análisis detenido de sus sobreentendidos. Me limito a subrayar la expresión *la mort dans l'ame* (que desde luego no es, como dice la traducción española, “la muerte del alma”), probable contrapunto a la virilidad heroica del *Sein zum Tode*, y evocación probablemente del relato del juicio del alma muerta desnuda por el alma muerta desnuda del final del *Gorgias*. En la recepción alemana del pensamiento de Lévinas la mediación de Bernhard Casper, el autor del clásico *El pensamiento dialógico* (1967), ha sido clave. Cf. también *Phänomenologie des Idols* (Hrg. B. Casper), Alber, München, 1981; y *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, (que incluye la versión alemana de “Dios y la filosofía” del propio Lévinas) (Hrg. B. Casper), Alber, München, 1981. La conocida monografía de S. Strasser tiene rango de introducción general. Original la perspectiva enfáticamente afectiva y el lenguaje literario de Elisabeth Weber, *Verfolgung und Traum. Zu Emmanuel Lévinas' Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Passagen, Wien, 1990.

temente, una relación de no simple pertenencia a la tradición occidental dominante, al bloque de la Totalidad, y del Idealismo político de la razón universal, resumido en el célebre “de Jonia a Jena”, el bello desafío de Rosenzweig a la cofradía de los filósofos¹⁴.

7. Tres esquemas distorsionadores cabe destacar en esas diversamente pero mayormente en buena parte ilegítimas lecturas reapropiadoras del *corpus* de Lévinas, teniendo a la vista no sólo una parte de la literatura crítica especializada, sino también las incursiones en los parajes levinasianos perpetradas muchas veces con las mejores intenciones de dialogismo estratégico desde otros lugares del ejercicio de la filosofía. Esos esquemas serían, pues: un cierto *teísmo* restauracionista, una cierta inflexión *fratercentrista* de los Humanismos, y una cierta complacencia pseudoliteraria en la narratividad *postmodernista*. Se trata de identificar en esos prejuicios, diversamente operativos aquí y allí, otros tantos obstáculos para pensar, *con* Lévinas, de otro modo, la Alteridad.

8. El primer esquema violentamente distorsionador, el del teísmo, no procede sólo de medios teológicos, pero obviamente sí se hace más visible en ellos. A decir verdad, se entiende que a la vista del ateísmo quasixiomático de casi toda la filosofía original contemporánea (sobre fondo del agnosticismo sociológico, típico del *scholar* de hoy, muchas veces tan “cultivado” en ciencias y artes, como analfabeto en “religión”), los teólogos, los profesionales de una teorización, en alguna parte necesariamente filosófica, de la fe, vean en Lévinas un filósofo teísta (y hasta quizá de los “suyos”). No está claro que así sea. De acuerdo con el impulso interno de la obra de Lévinas que, con buenos motivos, vamos a retener en este trabajo como su obra principal, *Totalidad*

14. El brillo de la ingeniosidad verbal de Rosenzweig ahí puede oscurecer la relevancia del contexto preciso en que aparece. Se trata ahí de que poner en cuestión la idea de totalidad del mundo remite a poner en cuestión la unidad del pensamiento. En uno y otro plano, el dilema es: o monismo o pluralismo. “No es, en efecto, algo de suyo evidente el que se pueda preguntar, con vistas a recibir una respuesta unívoca, “¿qué es todo?”. No se puede preguntar “¿qué es mucho?”. Para semejante pregunta sólo cabe esperar respuestas equívocas. En cambio, de antemano está asegurado un predicado unívoco para el sujeto “todo”. Luego niega la unidad del pensamiento quien, como sucede aquí, rehúsa al ser la totalidad. El que hace eso arroja su guante a todo el ilustre gremio de los filósofos, desde Jonia hasta Jena” (*La Estrella de la Redención*, trad. Miguel García Baró, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 52).

e Infinito, el sentido del significado del significante “Dios” no podría ser nunca tema: ni correlato de una tesis, ni nóema de ninguna nóesis, ni objeto de ningún conocimiento teorético, ni tampoco desde luego realidad dada o adivinada en alguna experiencia de lo sagrado o de lo numinoso. Una experiencia ésta, si lo es, ante la que el judaísmo hiperabábínico de Lévinas mantendrá siempre firme reserva¹⁵. El pensamiento del *hétéron*, de la diferencia no dialectizable de lo Mismo y lo Otro, descifra la presencia *in nuce* de la misma filosofía de lo mismo de siempre en la *proté philosophía*, en la Teología especulativa diseñada en el libro lambda de la *Metafísica*. Ahora bien, probablemente el único momento en que Lévinas podría encontrar alguna complicidad con el ancestro de toda teología filosófica teorética estaría en esa especie de broma de Aristóteles sobre la finitud terrena del hombre: lo de que teólogo sólo puede serlo propiamente Dios mismo en el círculo de su autoconocimiento visual, táctil y erótico (mientras que al parecer no hay palabra ni oído, no hay señal de auto-oto-biografía en la relación consigo del Dios aristotélico). Ahora bien, un motivo explícito, y recurrente, de *Totalidad e Infinito* es el de la improcedencia de una, de toda teología (se entiende teorética, especulativa: pero la expresión “teología moral” creo que no se encuentra en ningún momento relevante del texto). Más aún: lo que afirma Lévinas es que una fe monoteísta libre de mitos supone el ateísmo metafísico. Y la motivación dominante interna en ese motivo a-teológico no es de filiación kantiana: no es la finitud. Esta pide con frecuencia sustituciones de la Teología. No así el sobrio, en esto, Lévinas. Y de ahí también el escaso interés —que a algunos podría sorprender— de este pensamiento en los avatares de las teologías negativas alojadas o incorporadas en diferentes configuraciones históricas de los tres monoteísmos de Occidente y del Oriente Mediterráneo¹⁶. Es que aquí el concepto, si no el nombre de Dios, queda tachado. No el nombre. Lévinas acusa formalmente en su escritura la prohibición talmúdica (tratado *Chevouoth*) que nos ense-

15. Contra ese rabinismo, al parecer coercitivo, ha polemizado ingeniosamente, desde un “sagrado —porque abierto a lo posible— desagrado ante lo santo”, José Miguel Marinas, “La sociedad como libro: lo sagrado y lo santo en Lévinas”, *Anthropos*, 176, 1998, p. 75.

16. Sobre el distanciamiento de Lévinas respecto a la teología negativa, cf. *infra*, “Dos heterologías”, p. 179.

ña que bajo ningún concepto se debe tachar los nombres de Dios, hasta el punto de que si se comete algún error al escribirlos, la hoja entera en la que figura el error debe enterrarse como un cuerpo muerto¹⁷. Esta filosofía tacha, pues, el concepto filosófico de Dios (la idea griega depurada o en curso de depuración de *to theion*, desde Anaximandro a Aristóteles, y su posterior transformación en los diversos contextos del infinitismo cristiano clásico, desde San Anselmo a Leibniz y Kant), pero no porque a nuestra limitada inteligencia le sea imposible una inteligencia temática de “lo divino” o de Dios y sus atributos, sino porque la única presencia posible pensable, si la hay, del Altísimo está en la relación social pura, es decir, en la indeclinabilidad del deber de hacer justicia. ¿Repetición del Kant de la segunda *Crítica*? Pero se reconocerá que si es así en cualquier caso es repetición del kantismo en un código que ha dejado atrás el logocentrismo moderno, incluido el del “giro lingüístico” de las filosofías neotranscendentales. Por lo demás, y en esto la diferencia con la letra de Kant parece irreductible, Lévinas afirma una relación metafísica, la idea de infinito: una relación existencial o singular (de mí, “el metafísico” que soy yo en cada caso, sin duda un eco de la *Jemeinigkeit* del *Dasein* de Heidegger, *Sein und Zeit* par. 9), y una relación intelectual, con un noúmeno que no es un numen. Volveremos a esta coyuntura esencial del argumento de la Alteridad. Pero valga este énfasis preliminar: la afirmación de una relación con lo nouménico (la dinámica intencional de la intuición eidética, salvada gracias a Husserl de su condena por el realismo empírico del kantismo vulgar) en el corazón de la relación social, es esencialmente formalmente a-teológica. E insistimos en su carácter de afirmación (confirmación, promesa): no posición, no tesis. Sólo aquel carácter, sólo esa forma de acto de habla puede hablar con propiedad de la cosa. Decirla sería finalmente prometerla, o también, profetizar la asimetría que rompe el falso equilibrio de la intersubjetividad consolidada ya como sociedad, sería, pues, en suma, *reclamar audazmente la asimetría que deshace el mito político moderno del pacto de los iguales*. De manera que el argumento de la Alteridad se expone como discurso de la *óptica de la ética*, como discurso de la visión no objetivadora de la

17. Cf. *L'au-delà du verset*, Minuit, Paris, 1982, p. 147.

mirada del rostro del otro. Expresiones como “La ética es la óptica espiritual”, o “La ética, ya *por ella misma*, es una ‘óptica’”, se prestan en primera instancia al equívoco de la interpretaciones moralistas humanistas antiintelectualistas, un marco muy pobre para el *novum* de Lévinas. Remiten de hecho sin embargo a un gesto metafísico puro, y no derivado de la herida del alma bella finita moderna quejica.

Así, pues, la formalidad ateológica del pensamiento levinasiano tendría que sentarse como premisa en todos los intentos —algunos de ellos muy fecundos¹⁸— de acoger aquél en la discusión teológica contemporánea. La cual es, desde luego, sobre todo, Teología dogmática, interpretación de la fe; pero hasta en sus formas más antiespeculativas, hasta en sus formas más fideístas¹⁹, esa Teología de la Revelación comporta en el espacio histórico moderno una ineludible discusión con las teologías filosóficas. Esa discusión, más allá de las formas regresivas de la Teología (en suma, las dominadas por el imperio más o menos visible del Analogismo, y por la consecuente ilegal sumisión del acto de habla del *Dieu qui (me) vient à l'idée*, de “Dios que (se me) ocurre”, a la especulación ontoteológica), tendría que entablarse en torno a lo que llama Lévinas la “divina comedia”, esto es, la negatividad del In-

18. La importante monografía de Ulpiano Vázquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*, Univ. Pontificia de Comillas, Madrid, 1982, sigue siendo útil, a pesar de la violencia de su decisión hermenéutica principal (la “unificación” de las dos tesis atribuidas al Lituano: imposibilidad filosófica de la teología, y de la innecesariedad de ésta según el judaísmo bíblico), y a pesar del abierto *parti pris* cristocéntrico, y su negación de un posible universalismo judío en las conclusiones. Para una orientación en relación con la Teología protestante (y a pesar de que Lévinas decía irónicamente de sí que era “judío católico”), cf. Graham Ward, *Barth, Derrida and the language of Theology*, Cambridge Univ. Press, 1995. En España, y desde una perspectiva más o menos formalmente teológica, se han interesado temáticamente en Lévinas entre otros, F. Colomer, “La ética como filosofía primera en el pensamiento de E. Lévinas”, *Cuadernos de realidades sociales*, 16/17, 1980, 79-95; A. Pintor-Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: el creacionismo de Lévinas”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIX, 1992, 177-220, y J. A. Tudela, “El exceso de bien”, in *Escritos del Vedat*, 12, 1982, 35-60.

19. Cf. para una reconstrucción, por cierto que no neutral, de las coordenadas de un debate, por así decirlo, permanentemente necesario, entre Teología filosófica, Teología dogmática, y Filosofía de la Religión, Gustavo Bueno, *El animal divino* (1985), Pentalfa, Oviedo, 1996. No podemos justificar aquí en qué sentido nos parece que los respectivos paradigmas de Filosofía de la Religión de Bueno y de Lévinas *no* son, a pesar de las fuertes apariencias en contra, simplemente inconmensurables. Un signo lateral de esta no-inconmensurabilidad, en el escolio 10 de la obra citada: “¿Una vía judía al monoteísmo creacionista?”.

en el Infinito-en-mí, y asimismo en torno a la noción crucial de *Eleidad* (en la que ha insistido Bernard Casper).

9. Un *segundo* esquema típico de lectura ilegítimamente apropiadora de los textos de Lévinas, con vistas más o menos programáticamente a un levinasismo de baja intensidad filosófica, y empleado con frecuencia como un componente entre otros de la ideología retórica humanista, es oscuramente cómplice de las formas más enfáticamente fraternalistas de los Neohumanismos. Ciertamente el “humanismo del otro hombre” tiene afinidades existenciales, intelectuales, morales y políticas con los Humanismos contemporáneos, con la “filosofía concreta” de Gabriel Marcel, con el existencialismo ateo de Sartre, con el existencialismo luterano de Ricœur, con el *Dialogisches Denken* de raíz buberiana, y también con el Personalismo francés moderno²⁰. Hay ahí un espacio de diálogo, en el que por lo demás tiene relevante lugar el diálogo y la diferencia judeo-cristiana, que tanto importa para toda “situación” de este pensamiento en el siglo de la *Shoab*. Sí; pero al mismo tiempo, un tema explícito, si no recurrente, en Lévinas, es su discreta reserva ante el *concepto de persona*.

Por un lado, en *Totalidad e Infinito*, cabe subrayar la secundarización si es que no el eclipse del motivo literal personalista en el rico léxico de su fenomenología de la subjetividad. Este léxico (psiquismo, separación, interioridad, secreto, expresión, y hasta el plural forzado “*moi's*”) procede de Platón y de Kierkegaard, más que de los espiritualismos contemporáneos. No creo que sea casual ni impensada esa que podría parecer irrelevante tendencia terminológica. Es que la tesis levinasiana central de la asimetría de lo interpersonal no puede dejar de inquietar el núcleo (o si se quiere, uno de los dos polos de éste) del concepto de “persona”, esto es, la subsistencia o “aseidad”, la hipóstasis de una identidad de invulnerable dignidad, la indeclinabilidad del sujeto (que sólo así podría, se dice, relacionarse, comunicarse, y hasta entregarse). Así, desde la “obra estrictamente personal de una libertad” nunca podría accederse a la óptica moral (*Totalité et Infini*, p. 280). La importante polémica con el dialogismo de Buber tiene aquí

20. Se recordará que “Quelques reflexions sur la philosophie de l'hitlerisme” se publicó en *Esprit*, 1934, n° 26 (reed. en *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, 1994. Trad. esp. in *Judaísmo y límites de la Modernidad*, cit.).

uno de sus más relevantes contextos. Para el autor de *Yo y Tú*, la reciprocidad de la relación interpersonal se presta por lo demás a una interpretación de la relación social como símbolo de la relación con el Eterno: una interpretación rigurosamente incompatible con el curso principal del pensamiento de la Alteridad. Ahí el cara a cara es realidad última, ahí la asimetría está ya en la relación social pura. Y así, ahí, “persona” sólo podría ser lo deseado en el Deseo, y no “sujeto”. A lo que apunta la expresión difícil “*désir d’une personne*” (*ibid.*, p. 275), de engañoso aire de familia con el hegelianismo del tópico “deseo del deseo”. De manera que persona sólo podría ser otro²¹. Como persona sólo podría uno mismo verse a sí mismo en una coyuntura de la historia del psiquismo: sólo en la legítima autodefensa del yo ante el juicio, en su presencia “personal” en el proceso que desde siempre se le ha abierto, en el carácter de *apología* del yo.

Pero no sólo relativa secundarización del motivo literal y conceptual de la persona en *Totalidad e Infinito* cabe encontrar. *Por otro lado*, y en un paso notable de *De otro modo que ser...*, Lévinas firma un audaz acuerdo con el “antihumanismo moderno”, del que dice que es “verdadero más allá de las razones que se da a sí mismo” y cuya “intuición genial” habría consistido en “haber abandonado la idea de persona” (*Autrement qu’être...*, p. 164)²². Ese abandono parece lo más

21. Cf., sobre el concepto de persona en la filosofía y la teología contemporáneas, Juan Martín Velasco, *El encuentro con Dios*, Caparrós, Madrid, 1995, espec. pp. 243 y ss. Y en términos más polémicos, Juan Luis Ruiz de la Peña, *Una fe que crea cultura*, Caparrós, Madrid, 1997, pp. 198 y ss. Y la exposición programática, en el contexto del debate político latinoamericano, de Mariano Moreno Villa, *El hombre como persona*, Caparrós, Madrid 1995.

22. Se querrá comprender, sin poder aceptarla, la resistencia polémica al tema levinasiano de la responsabilidad infinita por el otro: resistencia formulada desde un pensamiento enfáticamente finitista y tragicista, que reivindica como alta virtud moral, y no ya como “pasión triste”, la compasión, a partir de la orgullosa y desolada comunidad de los *morituri*. Cf. Aurelio Arteta, *La compasión*. Apología de una virtud bajo sospecha. Paidós, 1996, pp. 254 y ss. Pero habría que aclarar, 1, que el lugar teórico del tema de la compasión en la filosofía levinasiana es derivado, secundario respecto a la idea de responsabilidad, o cuidado del otro (o generosidad); y 2, que esa “idea” tiene un estatuto rigurosamente filosófico, no depende desde luego de un compromiso acríptico con la interpretación corriente de la *sogeanante* trascendencia religiosa. En este equívoco hermenéutico, si es que no distorsión lectora, incide, me parece, Fernando Savater (*Ética del amor propio*, Mondadori, Madrid, 1988, y *Humanismo impenitente*, Anagrama, Barcelona, 1990). Me permito remitir a mi comentario al respecto en “Autorretrato del humanista como adolescente”, in *La balsa de la medusa*, n° 14, 1990.

consecuente con la interpretación del *soi-même* como extraña hipótesis que, en la responsabilidad extrema o hiperbólica por el otro, llega hasta el extremo (inverosímil, o monstruoso, dirán algunos) de dejarse expulsar del ser; o bien, a mostrarse como “algo”, sí, pero sólo “*sous le masque d'emprunt de l'être*” (*ibid.*, p. 134; y, sobre “máscara de comedia”, cf. p. 136). Persona, pues, de nuevo, pero ahora “en última instancia”, como para los griegos, *prósopon*, máscara. Y así, posibilidad del Pro-nombre, enajenable antes —*de jure* antes—, que el propio nombre propio. Persona es finalmente nadie, atestigua el idioma francés, muy filosóficamente pensado en un pasaje que declara que “el punto de apoyo del Espíritu es pronombre personal” (*ibid.*, p. 135). La “genial intuición” del antihumanismo moderno de abandonar la idea de persona resulta coherente, pues, con esta interpretación de la “persona” como el noble fracaso del sí mismo en su tendencia a tomar conciencia de sí como ente, como unidad atómica, indivisa, al mismo tiempo que en relación comunitaria²³.

10. El *tercer* esquema de lectura, que lleva demasiado lejos la parte de inevitable alegoría y “*misreading*” de toda interpretación, y que encuadra inadecuadamente, como el teísmo y el fratercentrismo, el texto de Lévinas, se resume en el término gastadísimo pero al parecer todavía proliferante “postmodernismo”. Algo de verdad sí registran las lecturas que dejan ver a un Lévinas cómplice en parte de la crítica ensayística y literaturiforme al fundamentalismo arcaizante de los llamados Grandes Relatos. En suma, es verdad que la voz de la escritura levinasiana resuena en el desierto lúcido, en las cenizas apagadas del Idealismo filosófico y político consumado, y así, en la escucha sin alborozo

23. El lugar decisivo de una puesta en cuestión sistemática del fratercentrismo o fratrocenrismo —ese ideal de “fraternidad” que procede ya de una cierta política griega tal como lo han dejado ver los trabajos de Nicole Loraux, antes de condicionar la historia occidental (y sobre todo “cristiana”) de la amistad—, está en *Políticas de la amistad*, de Jacques Derrida (Trotta, Madrid, 1998; vid. espec. p. 337). Según Derrida ese lenguaje de la fraternidad resulta problemático en el propio Lévinas (*ibid.*, p. 336). Pero hay que decir, en la urgencia telegráfica de una nota, que la “crítica” derridiana al cristianismo especulativo y moral (en *Glas*, y *passim*) es un momento relativamente “débil” en este pensamiento tan potente del cambio de siglo. Desde luego no cabe aceptar simplemente que el ideal “*fraternité*” (y sus contradicciones internas y externas) de 1789 es una realización del “programa” moral fundado en los relatos evangélicos. En cuanto a Lévinas y la fraternidad, reléase el pasaje quasifreudiano sobre la “sobria frialdad cainita” (*De Dieu qui vient à l'Idée*, p. 117).

ni nostalgia del *glas* de todo Clasicismo. Pero se da lugar más que nada al equívoco, filosófico y ético-político, cuando se sitúa el pensamiento de la Alteridad como una variante más de la versatilidad postmoderlista. La *History of Jewish Philosophy* (ed. Daniel Cohen and Oliver Leaman; Routledge, Londres, 1997), por ejemplo, expone el pensamiento de Lévinas en un capítulo firmado por Richard Cohen, y algo más confuso de lo aceptable, dedicado a la “Filosofía judía postmoderna”²⁴. Pero ese encuadre no es insólito. Una parte de la escena filosófica italiana (Vattimo, Ferraris, Rovatti) de los últimos años, por otro ejemplo, nos ha familiarizado con la presunta fluidez de los temas levinasianos en lo que un día se llamó “*pensiero debole*”. Esos temas son también objeto de una voluntariosa, y muchas veces fecunda, acogida en el ámbito académico angloamericano postestructuralista (sobre todo de unos cuantos teóricos de la literatura). En ese terreno los estudios de mayor interés son sin duda aquellos que hacen dialogar el infinitismo levinasiano con una ética instruida en el radicalismo de la Desconstrucción²⁵. Ahora bien, si al teísmo hay que recordarle la for-

24. Pero es un signo entre otros de que a la categoría Postmodernismo se recurre con frecuencia para el menester de meter a Lévinas en algún sitio del cuadro de las ideas actuales. En Italia, una parte de los estudios levinasianos, están condicionados con frecuencia, para bien y para mal, por la influyente posición hermenéutica de Gianni Vattimo, uno de los pocos filósofos que no ha hecho ascos a que se le llame “postmoderno”. Vattimo y sus amigos (Maurizio Ferraris y otros) “dialogan” con el infinitismo levinasiano desde posiciones aparentemente próximas a un cierto Derrida (respecto al que no hay que perder la ocasión de declarar enfáticamente, que *no* es postmoderno, a pesar del rumor académico). En este contexto se consultará con interés las contribuciones de Ciaramelli, Petrosino, Dal Lago, Rovatti en el número monográfico “A partir de Lévinas” de *Aut Aut*, 209-210, 1985. Y en Francia, el propio Jean François Lyotard se ha interesado en diversos contextos en la ética levinasiana, cf. espec. *Le différend*, Paris, Minuit, 1983, pp. 159 y ss. (Hay trad. esp.). La “objeción” de Lyotard a Lévinas se resume en que no habría criterio, no habría tribunal competente para dirimir el litigio entre la frase ética (lo infinito) y la frase especulativa (la totalidad). Una objeción, en suma, teoreticista, en la que se alojaría la añoranza de la indecisión y la irresponsabilidad.

25. Cf. J. Hillis Miller, *The Ethics of Reading*, Ney York, Columbia Univ. Press, 1987; R. Bernasconi and S. Critchley (eds.), *Rereading Lévinas*, Londres, Athlone Press, 1991; R. Bernasconi and David Wood (eds.) *The Provocation of Lévinas*, Londres, Routledge, 1988; Edith Wischoff, *Saints and Postmodernism*, Yale Univ. Press, 1985; Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, Oxford, Blackwell, 1992; Robert Eaglestone, *Ethical Criticism. Reading after Lévinas*, Edinburgh Univ. Press, 1997; Adrian T. Peperzak, *Beyond. The Philosophy of Emmanuel Lévinas*, Northwestern Univ. Press, 1997. Más próximo, el libro de Gabriel Bello, *La construcción ética del rostro* (Nobel, Oviedo, 1997), reivindica la complejidad fecunda del tema del rostro en Lévinas, en diálogo con otras teorizaciones del otro que habría reducido éste a espectro (por

ma ateológica del argumento de la Alteridad, si a los Humanistas hay que mostrarles la relevancia irreductible de la *desnucleación* del sujeto o hipóstasis personal en la meditación heterológica, frente al levinismo postmodernista hay que recordar que en la base de este pensamiento se afirma de forma nueva pero indudable el intelectualismo “eterno”, con su irrevocable vocación universalista (si en difícil relación con un pluralismo consecuente), y una metafísica del Bien. Se afirma en él, así pues, una *repetición del platonismo*, como venimos recordando, que está en las antípodas de cualquier rortismo (ideología cínica neocolonial donde las haya: la democracia *como* retórica), lejos en general del neopragmatismo académico. No sobra tal vez subrayarlo de nuevo en este punto: sobre todo el intelectualismo de raíz platónica es componente esencial de la génesis y la estructura del pensamiento de la Alteridad. El bloque de los Diálogos platónicos de madurez (no los Diálogos tardíos, como ya se ha señalado) es en aquél una herencia que se quiere heredada intacta, sin la contaminación de los contextos en que aquel bloque se ha transmitido, ya desde la Academia de Jenócrates y en el primer Liceo. Como que Lévinas repite la intangibilidad, la inaccesibilidad teórico-cósmica de la Idea, o su diferencia respecto a las categorías de la Geometría y la Astronomía, en el motivo de la infinitud del rostro del otro. Esa diferencia entre lo visible y lo inteligible, entre lo Mismo y lo Otro, esa *exterioridad*, es irreductible. Y Lévinas la mantiene hasta el límite, ya incluso frente a las aventuras dialécticas del *Parménides* o *El Sofista* motivadas en un cierto miedo a las consecuencias indeseables del radicalismo del *jorismós*. Ahora bien, en este paso, el programa de Lévinas puede quizá resumirse sin demasiada violencia así: hay un *jorismós*, un abismo, que separa el psiquismo (o “separación”) respecto del mundo, y que separa los fenómenos del mundo pragmático respecto del noúmeno del rostro. Pero ese otro mundo está en este mundo, como ya dijo con mucho éxito alguien. La sustancialización de otro mundo, el concepto corriente de Trascendencia, es una mitología peligrosa. Propicia típicamente el

muerto, en Benjamin, por inconcreto, en Habermas); y sitúa su ensayo, que quiere expresamente concluir en Lévinas, en los tópicos de la reconstrucción académica habitual del espacio post-moderno.

fraude de las teodiceas, y de la “salvación en la historia”. Nada diferencia a la diferencia abismal entre lo Mismo y lo Otro, de una exigencia absoluta de que se haga justicia en la relación entre los vivientes. Ya un cierto Kant advirtió del peligro de narraciones simbólicas de fuera esperanza que quisiesen adornar la desértica sequedad implacable de aquella exigencia.

11. Decíamos inicialmente que los trabajos que se exponen aquí quieren situarse en el marco de una renovación de la cuestión del judaísmo en el pensamiento europeo. No se podrá abordar temáticamente un elemento decisivo de esa renovación, y decisivo en especial por lo que a Lévinas se refiere, sin embargo. Mi conocimiento del Talmud es fragmentario, y desgraciadamente, indirecto. Pero al leer los textos formalmente filosóficos de Lévinas (los que en cualquier caso negocian con el ancestro griego de la Filosofía occidental), convendrá no olvidar que las lecturas y las escrituras filosóficas levinasianas están animadas por un complejo diálogo interior con su lectura del Talmud²⁶. Ese diálogo no se encierra sólo en la serie riquísima de las Lecturas talmúdicas —desde el comentario “Textes Messianiques” (1960) en *Difficile Liberté à Nouvelles lectures talmudiques* (1996)—. Lévinas nos ha enseñado a muchos gentiles a descubrir la vena de racionalidad hiperdialéctica y de sensatez moral y política presentes en ese Judaísmo talmúdico que la cultura cristiana (y occidental) ha tendido a desconocer. En Lévinas, diríamos en su obra y en su cuerpo, dialoga no simplemente la racionalidad filosófica griega con la revelación religiosa judía. Lo filosófico no-griego y lo no-filosófico (o Revelación) del Talmud complican, o enriquecen, aquel diálogo, en el que por lo demás se hace perceptible la incardinación étnico-histórica (la “mitología” griega y todos sus presupuestos históricos) del universalismo filosófico fundado en la síntesis platónica de la geometría pitagórica y la dialéctica socrática. El Lituano ha ironizado alguna vez a propósito de su “talmudismo de domingo”. Pero esa afición dominical está presente en su trabajo de todos los días, en lo que llamaba curiosamente Husserl el “tiempo profesional” del filósofo.

26. Lévinas es muy generoso en el reconocimiento agradecido de sus maestros. Pero de nadie habla con más entusiasmo admirativo de discípulo que del enigmático M. Chouchani, su maestro en los estudios talmúdicos. Cf. F. Poirié, *Emmanuel Lévinas Qui êtes-vous?*, cit., pp. 125 y ss.

12. La primera parte de este libro consiste en una lectura tendencialmente sistemática de *Totalidad e Infinito*, el “discurso del método” de la metafísica de la Alteridad. Corremos ahí el riesgo de alguna redundancia, o de algún exceso de “internalismo”. Parece un riesgo menos importante cuando, como es el caso, se trata de estudiar un texto en que cada palabra está medida, en que los momentos del trayecto o del “argumento” están dispuestos con una metodicidad sin desmayo. Un texto, una obra, muy ajena a todo ensayismo, a toda aventura de escritura filosófica irresponsable. Por un segundo motivo el riesgo de la redundancia en nuestro comentario merece que se lo corra: es que, y a pesar de los casi cuarenta años pasados desde su publicación, *Totalidad e Infinito* sigue siendo, más que objeto posible de hermenéuticas idealmente exhaustivas, un texto que nos permite pensar, que da él mismo las condiciones de posibilidad para interpretarlo de manera no regresiva. Como siempre que hay un *novum* en el pensamiento, es que éste va más allá de sus premisas, sus contextos, y hasta de sus horizontes iniciales, y arriesga un paso en la noche de lo impensado. A pesar de que esa obra no está simplemente al alcance de una filología o una hermenéutica sedicentes “neutrales”, los equívocos a los que ha dado lugar la interpretación del pensamiento levinasiano y a los que aquí mismo se ha hecho referencia, hacen sensible la necesidad de un comentario *line by line* que haga ver *in concreto* la necesidad interna de los pasos del argumento de esta obra. Desde luego que lo que ahora se propone no es eso, es sólo, si cabe decirlo así, una “guía de lectura”. Y soy consciente de lo que tiene de temible toda guía en sede filosófica, el peligro de caer en un didactismo, y de hacer caer en una “lectura enseñada” que obstaculice toda verdadera lectura, toda verdadera enseñanza.

La segunda parte reúne algunos ensayos ya publicados²⁷ que exploran constelaciones diversas del pensamiento de la Alteridad, pero con

27. “Dos heterologías. El pensamiento sin el ser en Lévinas y Derrida” fue editada en *Er, Revista de Filosofía*, n° 19 (1995); “Lévinas y Descartes en contexto”, en el volumen *Seminario de Filosofía. Centenario de René Descartes (1596-1996)*, Universidad de Alicante, 1997 (ed. por Fernando Pérez Herranz y Eduardo Ranch); “El filósofo, el profeta, el hipócrita” (en una primera versión), en *Isegoría*, n° 7, abril 1993; y “Los excesos de Lévinas”, in *Diálogo filosófico*, n° 43, 1999. Agradezco a los directores de estas publicaciones la autorización para reproducir aquí esos ensayos.

una atención especial a la segunda fase esencial del itinerario de éste, el que se expresa sobre todo en *Autrement qu'être...* Por otro lado, de manera todavía tentativa, son también aproximaciones a la tensión filosófica y política que considero más abierta, en estos parajes, a la promesa de un porvenir del pensamiento: la tensión, amistosa pero sin armonismo, entre la Ética metafísica de la Alteridad y el pensamiento finitista de la Escritura y la Diferencia. La larga conversación entre Lévinas y Derrida ha quedado sólo en un sentido externo cerrada con el libro de éste *Adieu à Emmanuel Lévinas*²⁸. Esa conversación no está lejos de un segundo ámbito de tensión amistosa en que también podría pecibirse la fecundidad del pensamiento levinasiano: el de una *filosofía del don* (Jean Luc Marion, Jean Louis Chrétien) más o menos abiertamente cristológicamente marcada²⁹. Justamente, el de la “amistad judeo-cristiana”, y los límites de ésta, o su parte de litigio, es un tema importante del Lituano, autor de un “¿Un Dios hombre?” (in *Entre nosotros*), que habría que releer cuidadosamente en otro lugar, como premisa para una reconstrucción de las coyunturas del texto en que aparecen aquella “amistad” y aquel “litigio”, y que tienen que ver con una perceptible oscilación (más que “evolución”) levinasiana ante el tema de la “encarnación” del psiquismo. Pero también este asunto (en suma el del difícil diálogo entre un Judaísmo postcristiano y un Cristianismo después de la *Shoah*³⁰) tendrá que quedar en un cierto segundo plano de las explicaciones, preliminares, pues, que siguen.

28. Galilée, Paris, 1997 (trad. esp. en Trotta).

29. Cf. especialmente, J. L. Marion, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris, 1997; y J. L. Chrétien, *La llamada y la respuesta* (trad. Juan Alberto Sucasas), Caparrós, Madrid, 1997.

30. Para Hans Urs von Balthasar, sólo el “neojudaísmo” del siglo XX, el de los Scholem, Jonas, Chagall, Schönberg, Wittgenstein, Löwith, Benjamin, Celan, o Nelly Sachs, constituye el único “partner” cuyo desafío puede tomar en serio el cristianismo: *La verdad es sinfónica*, trad. Emilio Saura, Encuentro, Madrid, 1979, p. 149.

PRIMERA PARTE

Discurso del Método de la Alteridad

Hacia *Totalidad e Infinito*

Seguramente el rasgo que más abiertamente se impone como marca de la singularidad de la obra de Lévinas en el horizonte del pensamiento contemporáneo es al mismo tiempo el motivo de la mayor dificultad interna para su interpretación filosófica. Se trata de una radical heterogeneidad o escisión interna, que la divide, y por cierto no sólo en sus fuentes, su génesis o su inspiración, sino también y sobre todo en la lógica de su composición, en la estructura de su “sistema”. Nos referimos a la heterogeneidad entre la tradición filosófica de origen griego, que Lévinas asimila y asume a través del pensamiento europeo moderno, y la tradición de la espiritualidad judía bíblico-talmúdica.

En principio, y desde una perspectiva hermenéutica como la que aquí se pretende (una perspectiva eminentemente filosófica: histórico-crítica, problemática y conceptual), esa disposición fáctica de la obra de Lévinas parece requerir el método de la abstracción o de la separación: atenerse a sus textos propiamente o canónicamente filosóficos, mantener relativamente al margen o como contexto de referencia, los textos de inspiración “religiosa”. Ese programa metódico comporta sin duda una parte de violencia hermenéutica, pero tendría, creemos, por lo pronto su legitimidad, y su eficacia, en el marco en el que quisiéramos situar de entrada este estudio: una exploración inmanente y sistemática del sentido, las posibilidades y el alcance de una notable teorización metafísica de la Alteridad, en la época del ser en desestructuración.

A decir verdad, esa estrategia de separación de lo filosófico y lo no-filosófico —entendidos de momento genéricamente como lo griego-racional y lo judío-religioso, pero veremos que ese esquema no queda intacto a lo largo del discurso levinasiano— se ve facilitada porque el propio Lévinas ha distribuido sus escritos en publicaciones diferentes, según su inspiración o su dirección dominantes. Así, en las páginas que siguen, van a quedar desplazados del centro de la atención her-

menéutica, los ensayos en buena medida polémicos sobre el judaísmo publicados en *Difficile liberté* (1963), y, sobre todo, la serie de lecturas talmúdicas incluidas en *Quatre lectures talmudiques* (1968), *Du sacré au saint* (1977), *L'au-delà du verset* (1982), *A l'heure des nations* (1988) y *Nouvelles lectures talmudiques* (1996). Y por otro lado, complementariamente, y como en respuesta a una duda o una objeción previsibles, Lévinas reivindica con un énfasis característico el estatuto rigurosamente filosófico, intelectualmente independiente, de su discurso, justamente cuando éste se construye al margen de la tradición judía, en el lenguaje de la razón. Esto es sobre todo verdad de la primera, y en rigor única sistemática, de las dos obras fundamentales de Lévinas: *Totalité et Infini* (1961) y *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) —y aunque algunos incluirían como pasos esenciales de este *Denkweg* los dados en *De Dieu qui vient à l'idée* (1982) y *Transcendance et intelligibilité* (1984)—. Justamente el desplazamiento, la transformación que tiene lugar en el paso de un libro a otro, afecta directamente a la concepción y la práctica del discurso filosófico. En *Totalidad e Infinito* se mantiene, con matices importantes, el modelo fenomenológico trascendental aprendido en Husserl. En *Autrement qu'être...* las implicaciones de una subjetividad definida como “sustitución”, “responsabilidad infinita”, “obsesión”, “ser para el otro”, obligan a desbordar el análisis intencional de la experiencia y el concepto mismo de experiencia. Pero en los dos libros es notable el énfasis de Lévinas acerca del estatuto, del “género” propiamente filosófico de su discurso, de un lenguaje que justifica sus conceptos y sus pasos en la descripción, análisis y explicación de una metafísica de la Alteridad y de una subjetividad leída en clave ético-metafísica.

En fin, cabe aducir un dato de la biografía intelectual de Lévinas que viene a apoyar el método sugerido: si bien Lévinas estaba familiarizado desde su infancia con un medio lingüístico, cultural, ritual y religioso judío, lo cierto es que no llega a abordar un estudio sistemático de la tradición bíblico-talmúdica hasta un momento de relativa madurez, en un momento, en cualquier caso, en que las bases de su pensamiento se han configurado ya de acuerdo con las categorías filosóficas del racionalismo europeo, el vitalismo metafísico bergsonian, la fenomenología trascendental y la ontología hermenéutica. Sólo en

1946 empieza Lévinas, bajo el magisterio de un rabino legendario, Chouchani, a introducirse propiamente en el vasto mundo del Talmud. Y aunque a lo largo de los años 50 publica ya algunos ensayos menores sobre la peculiaridad espiritual del judaísmo (recogidos en buena parte en *Difficile liberté*), lo cierto es que la serie de conferencias talmúdicas, en las que toma cuerpo lo sustancial del pensamiento propiamente judío de Lévinas (o de expresa inspiración en la tradición judía), no comienza hasta 1961. Fecha, precisamente, de la publicación de *Totalidad e Infinito*³¹.

En la línea de este programa hermenéutico cabe adelantarse a subrayar dos momentos de la obra filosófica de más perceptible intención metódico-sistemática —o, en rigor, de la única obra de Lévinas animada por una tal intención³². En primer lugar, *Totalidad e Infinito* acaba, en la última página antes de las conclusiones, con una referencia a la noción de tiempo mesiánico a partir del problema de la relación entre el tiempo finito y el horizonte de la eternidad. Ahora bien, de ese problema se dice justamente que “desborda el marco de este libro”. En segundo lugar, en el atormentado prefacio —a cuyo detalle tendremos que volver inmediatamente—, y de nuevo, pues, en cierto modo fuera del marco propiamente dicho de la obra, Lévinas invoca, como contraste o desmentido a la evidencia filosófico-política de la guerra total como ley del ser, “el fenómeno extraordinario de la escatología profética”, o “la escatología de la paz mesiánica”. Lo cierto es, sin embargo, que en *Totalidad e Infinito*, y aun sin aceptar simplemente la calificación o la descalificación habitual de la Escatología por parte de los filósofos como opinión subjetiva o fe arbitraria, tampoco se pretende asimilar a las “evidencias filosóficas” aquel “fenómeno” para dotarle así a éste de su derecho a la ciudadanía filosófica. Una unión o

31. En una dirección quizá complementaria de la que vamos a esbozar aquí, justicia obliga a mencionar la importante tentativa de Juan Alberto Sucasas. Reconstruye o descifra éste el texto levinasiano como palimpsesto, como dualidad escrita de un cripto-texto judío y un feno-texto filosófico. Cf. *E. Lévinas: Judaísmo y Filosofía* (Tesis Doctoral, 1992). Y también, del mismo, “Judaísmo y filosofía en el pensamiento de E. Lévinas”, in *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXII, 1995, 71-104.

32. Pero cabe fijarse en la significativa insistencia del propio Lévinas en las virtudes de ese “esfuerzo sistemático” en algún contexto de discusión: *Emmanuel Lévinas: Autrement que savoir* (avec deux études de G. Petitdemange et J. Rolland), Osiris, Paris, 1986, p. 26.

una continuidad de filosofía y religión (o de “religión”, si uno empieza reconociendo que no está muy claro qué significa ese término) en ese sentido, integraría la paz en la guerra, la teleología en la historia, o daría una orientación a la totalidad. Pero al mismo tiempo se perdería toda posibilidad de pensar la trascendencia o la exterioridad —precisamente el más allá de la totalidad, de la historia, y del ser o de la guerra— testimoniada en el fenómeno profético. La matizada pero insistente negativa levinasiana a una filosofía simplemente religiosa o teológica³³ deja abierta una posibilidad de registro de la trascendencia en un discurso filosófico enfáticamente metafísico. Este debe poder descifrar, y traducir, aquella trascendencia, a su propio código: al lenguaje crítico de una racionalidad universal (pero educada ésta por la revolución fenomenológica, por el giro metódico hacia los horizontes subjetivos y objetivos de toda constitución de sentido). Eso es posible en la medida en que el más-allá de la totalidad, la historia y la guerra se refleja en la experiencia ética del rostro del otro.

El proyecto filosófico de Lévinas se deja resumir como una interpretación metafísica de la ética, como respeto absoluto a la alteridad del otro. Pero también: como una traducción a categorías éticas de la metafísica como deseo de lo inteligible. La aproximación a *Totalidad e Infinito*, como exposición más sistemática de este pensamiento, que se va a proponer aquí, requerirá tener en cuenta esa duplicidad complementaria. Es cierto que por un lado y por otro, por el lado de una metafísica de la moral como por el lado de una ética metafísica, el lenguaje de Lévinas rompe expresamente con la conceptualidad filosófica dominante en la historia occidental, en la medida en que esa conceptualidad está marcada por el ancestro griego. Y en esa sospecha del límite histórico de la cultura griega la instancia decisiva para Lévinas es, claro está, la tradición judía, y especialmente la apertura de ésta al fenómeno escatológico-mesiánico. Pero para Lévinas se trata de formular filosóficamente (es decir, “en griego”) ese límite de la filosofía en su forma dominante y típica, es decir, griega. En griego contra lo griego: no exactamente una contradicción, ni una traición, sino quizá una sa-

33. Remito a mi estudio “Empirismo, Revelación, Secreto. La filosofía no-religiosa de Lévinas”, in *Judaísmo y límites de la Modernidad*, cit.

biduría vigilante de las fronteras internas y externas de la civilización iniciada en Grecia, y vigilante en especial de la tentación de imperia-lismo universalizante alojado en la “cultura de la razón”.

Totalidad e Infinito es una de esas obras que rompen con sus pre-cedentes teóricos e históricos: hay en ella, lo reiteramos, e intentare-mos justificarlo, un *novum* radical, irreductible. En ese sentido, cree-mos, soporta, o más bien requiere, una lectura que intente penetrar en su lógica y en su dinámica internas, en lo que quisiéramos llamar el “crecimiento” inmanente de su texto. Es esa opción metódica en cual-quier caso la que se ha adoptado en la interpretación propuesta en esta investigación. Quisiéramos, sin embargo, indicar, a título introducto-rio, algunos de los hitos fundamentales del camino que lleva a Lévinas a su obra de madurez.

Ese camino de pensamiento ha sido un diálogo con el tiempo his-tórico, y no sólo en virtud del *dictum* hegeliano sobre la filosofía en ge-neral como la época pensada en conceptos. Tras recordar algunas de las conmociones a las que la generación nacida con el siglo ha asistido al menos como testigo (las guerras mundiales, y locales, el nacionalso-cialismo, el stalinismo, e incluso la desestalinización, los campos de concentración, las cámaras de gas, los arsenales nucleares, el terroris-mo y el chantaje), Lévinas precisa, en el prólogo a *Noms Propres*, que “en ninguna época ha pesado tan gravemente la experiencia histórica sobre las ideas, o, al menos, nunca habían sido tan conscientes de ese peso los hombres de una generación”. En ese contexto se evocan las “lecciones considerables” que la filosofía del siglo ha propuesto (y Lé-vinas destaca la noción de duración bergsoniana, el descubrimiento husserliano de la intencionalidad, y la educación heideggeriana de un oído o una comprensión para la verbalidad del ser y para la *Gelassen-heit*); pero de aquellas filosofías se dice también que proporcionaron, “en algunos de nosotros”, “motivos de decepción”.

Esa *decepción de la filosofía*, y el alejamiento existencial de una ci-vilización marcada intelectual y moralmente como una civilización del ser anónimo, del *hay ser*, se expresan por primera vez en un texto re-lativamente precoz: *De la evasión* (1935)³⁴. La fecha es importante. En

34. Publicado originalmente en *Recherches Philosophiques*, serie dirigida por Alexandre Koyré, y reeditada por Jacques Rolland: *De l'évasion*, París, 1982 (Trad. esp. Libros Arena. Madrid,

ese momento la situación política de Europa y más en concreto la ascensión del nazismo, que todavía no había dejado ver toda la barbarie que albergaba, ponen al joven Lévinas ante la evidencia de un fracaso de la civilización europea moderna y de la filosofía racionalista que en buena parte podía considerarse fundamento intelectual de aquella. Lévinas, formado inicialmente en el neokantismo de un Brunschwig y en la filosofía bergsoniana del devenir, había encontrado sobre todo su base filosófica en la ontología fenomenológica —“aprendida” directamente en Husserl y Heidegger, en Friburgo, y justamente en años tan decisivos como 1928-1929. De hecho, su clásico estudio *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930) y el largo artículo “Heidegger et l'ontologie” (1932), recogido posteriormente en *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, marcaron decisivamente la recepción francesa de la Fenomenología. Ahora bien, esta filosofía, a pesar de su originalidad y de su fecundidad, le aparece al Lévinas de 1935 como heredera esencialmente de una filosofía del ser, que, lejos de la universalidad que pretende, procede de una determinada civilización histórica. Desde muy pronto Lévinas interpela esa filosofía desde una visión moral. Más precisamente lo hace desde el *pathos* existencial de una necesidad de escapar, una necesidad de “salida” o de *evasión* fuera de la *movilización universal* que caracteriza el ser anónimo. La necesidad de evasión nos lleva así al corazón de la filosofía: “Nos permite renovar el antiguo problema del ser en cuanto ser. ¿Cuál es la estructura de ese ser puro? ¿Tiene la universalidad que le confiere Aristóteles? ¿Es el fondo y el límite de nuestras preocupaciones como pretenden ciertos filósofos modernos? ¿No será por el contrario la marca de una cierta civilización, instalada en el hecho consumado del ser, e incapaz de salir de él?”. Esa civilización queda calificada o descalificada al final del artículo como “barbarie”: “Toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta, y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara”. Sin duda, la radicalidad y hasta el desgarrar de ese diagnóstico tienen que ver con la urgencia del momento histórico, con la experiencia de una amena-

1999). En conexión con esta comprometidísima evasión hay que releer el ya mencionado “Algunas reflexiones sobre el hitlerismo” (1934), in *Judaísmo y límites de la Modernidad*, cit.

za para los valores universales. En “Signature”, en *Difficile Liberté*, Lévinas dirá que su biografía “está dominada por el presentimiento y por el recuerdo del horror nazi”. Obras posteriores matizarán esa interpretación, reconocerán la necesidad de la ontología. En cualquier caso, *De l'évasion* se mantiene como un signo notable de la precoz lucidez de Lévinas, como una potente anticipación del dilema entre el conocimiento neutro del ser y el deseo de bien.

En 1947 Lévinas publica su texto más próximo al existencialismo, *De l'existence a l'existant* (Trad. esp. en Libros Arena, Madrid, 2000). Elaborado en parte en los años de cautiverio en la guerra, está dominado por el tema del “hay” impersonal, anónimo o neutro, o el ser en su carácter desértico, obsesivo y terrible. El comienzo de la luz y del sentido es el paso de la existencia al existente. Pero éste no se caracteriza por el *conatus essendi*, ni por la *Sorge*, sino por la experiencia del tiempo y del otro. El prólogo de la obra situaba esa investigación fenomenológica bajo la guía de la fórmula platónica que coloca el Bien por encima del ser. Los primeros ensayos sobre Blanchot (incluidos en *Sur Maurice Blanchot*), y *Le temps et l'autre* (1948) pertenecen a esta fase. Este último título recoge una serie de conferencias dictadas en el Collège Philosophique fundado por Jean Wahl en 1946-1947, en un contexto cultural muy marcado por el existencialismo francés de postguerra. Tanto más notables los momentos polémicos frente al “angelismo” de Sartre y el tragicismo de Heidegger. El objetivo del libro es “romper con Parménides”, instaurar un pluralismo cuya clave sería pensar el tiempo como relación con el otro: sólo así el tiempo deja de ser mera imagen de la eternidad.

La larga preparación de *Totalidad e Infinito* se puede seguir a través de algunos ensayos publicados en los años 50 (“L'ontologie est-elle fondamentale”, “Le moi et la totalité”, y “La philosophie et l'idée de l'Infini”) y asimismo, desde una perspectiva metodológica, a través de los tres importantes artículos sobre Husserl publicados en 1959 (recogidos en la segunda edición de *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*). En estos trabajos se impone la necesidad filosófica de relacionar dos motivos: por un lado, la interpretación de la conciencia moral como desproporción o asimetría en la relación del yo y el otro a partir del fenómeno del rostro; por otro lado, el paso desde las cate-

gorías ontológicas propias de un pensamiento inmanente de lo Mismo y la Totalidad a un pensamiento enfáticamente metafísico, movido por el deseo de la inteligibilidad moral, y orientado por las ideas de Bien y de Infinito.

Tras el “esfuerzo sistemático” de *Totalidad e Infinito*, los trabajos reunidos en *Autrement qu’être ou au delà de l’essence* (1974) suponen un desplazamiento notable, anticipado en el núcleo filosófico del más “político” de los libros filosóficos de Lévinas, *Humanismo del otro hombre* (1972), en el que el diálogo con los antihumanismos contemporáneos se proyecta sobre el problema del destino de Europa. Aquel desplazamiento lo resume Lévinas en un paso de la citada “Signature” que procede citar *in extenso*:

“Después de *Totalidad e Infinito*, ha sido posible presentar aquella relación con lo Infinito como irreductible a la “tematización”. Lo Infinito se mantiene siempre “Tercera persona”, “Él”, a pesar del “Tú” cuyo rostro me concierne; lo Infinito afecta al Yo sin que el Yo pueda dominarlo, sin que el Yo pueda asumir mediante la *arché* del logos la desmesura del Infinito, que afecta así al Yo *anárquicamente*, imprimiéndose como huella en la pasividad absoluta —anterior a toda libertad—, mostrándose como “Responsabilidad para otro” que esa afección suscita. El sentido último de una tal responsabilidad consiste en pensar el Yo en la pasividad absoluta del *Sí mismo*, como el hecho mismo de *sustituir* al Otro, de ser su *rehén*, y en esa sustitución no sólo *ser de otro modo*, sino, como libertad del *conatus essendi*, *de otro modo que ser*. El lenguaje ontológico que usa todavía *Totalidad e Infinito* para excluir la significación puramente psicológica de los análisis propuestos se evita en adelante. Y los análisis mismos remiten no ya a la *experiencia* en la que un sujeto tematiza lo que iguala, sino a la *trascendencia* en el que aquel responde de aquello que sus intenciones no han medido”.

En esta mirada retrospectiva del camino del pensamiento de Lévinas cabe destacar, como novedad conceptual que surge tras *Totalidad e Infinito*, y que prepara algunos de los movimientos de *Autrement qu’être*, la idea difícil de *eleidad*. El término aparece en el contexto de una explicación de la *trace*, de la huella, el concepto (si lo es) de una trascendencia rigurosamente alérgica a toda presencia, de imposible encarnación, pues, en un ensayo publicado por primera vez en 1963,

“La trace de l’autre” (reed. en la 2ª ed. de *En decouvrant l’existence...*). Y vuelve a aparecer al final de *Autrement qu’être*, (p. 191, 201, 206) para intentar pensar la audacia de una relación an-árquica con el otro, resistente a la tendencia constitutivamente idolátrica del logos en la ontología, la teología y el arte, esto es, resistente al razonable principio *ananké stenai*: “Cette façon pour l’ordre de venir ‘je ne sais d’où’, ce venir qui n’est pas *souvenir*, qui n’est pas le retour d’un present modifié —ou vieilli— en passé, cette non-phénoménalité de l’ordre qui, par delà la représentation m’affecte à mon insu ‘se glissant en moi comme un voleur’ (Job, 4, 12)— nous l’avons appelé *illeité*”³⁵.

Hasta en sus últimos años la reflexión levinasiana se ha mantenido vivísima. De esta fase cabría al menos, y a título provisional, destacar tres motivos originales. El primero es la crítica de la consciencia como saber y la radicalización de la idea de una *responsabilidad infinita*, inasumible por la libertad, y que obliga a pensar la subjetividad como pasividad. Un segundo motivo, la desformalización de la noción de tiempo, hace ver la fecundísima fidelidad de Lévinas a la revolución intelectual que significó la Fenomenología. Un tercer asunto es el problema de Dios, en cierto modo bloqueado hasta entonces por un insistente antiteologismo significativo sobre todo, como se va a ver, en *Totalidad e Infinito*. De *Dieu qui vient à l’idée* (1982), *Transcendance et Inteligibilité* (1984), y *Dieu, la Mort et le Temps* (1993) releen y reescriben, de otra manera, la palabra “Dios”, en nuestras frases mundanas y filosóficas.

Una última observación. Para la reconstrucción de *Totalidad e Infinito* en su sistematicidad esforzada nos ha parecido legítimo obviar, en nuestra lectura, en la mayor parte de los casos, una discusión directa

35. Cf. AE, 191. Cf. también la importante nota 21 de esa misma página, que explica la tendencia o la exigencia del movimiento de pensamiento de un *arrêt*, de una detención: *ananké sténai*. Y que ese principio hace que el movimiento más allá del ser se convierta típicamente en ontología y teología, o iconografía. Pero todo el pensamiento de Lévinas es un esfuerzo para evitar la idolatría subyacente a aquella conversión. Pero L. se distancia también de la crítica vulgar de los ídolos de algunos monoteísmos severamente piadosos. Cf. *De l’Obliteration*, cit., p. 26. Sobre el concepto de “ileidad” es importante el artículo de Bernhardt Casper, “Illeité. Zu einem Schlüssel Begriff im Werk von E. Lévinas”, *Philosophisches Jahrbuch*, 91, 1984.

con la literatura secundaria. Pero en cualquier caso, este trabajo se reconoce deudor de los estudios levinasianos, y sobre todo en dos orientaciones: la que ha inscrito la obra de Lévinas en la renovación post-heideggeriana de la metafísica (Strasser, Wyschogrod, Peperzak, Marion, Ciaramelli, Casper, Pintor-Ramos, García-Baró), por un lado; y la que ha insistido, ciertamente desde diferentes perspectivas, en la diferencia levinasiana respecto a la ontología dominante en Occidente (Derrida, Chalier, Bernasconi, Wood, Petitdemange, Moses, Sucasas), por otro. Es el momento de señalar que, si bien esa literatura crítica en su conjunto ha llegado a adquirir unas dimensiones y un valor estimables, lo cierto es que la “fortuna” del pensamiento de Lévinas no se corresponde con la envergadura especulativa de su propuesta. Durante demasiados años su recepción ha quedado limitada por dos focos de interés, el de la Fenomenología y el del Judaísmo, sin duda ambos muy pertinentes. Pero al mismo tiempo puede afirmarse ya, y como constatación de un hecho de historia de las ideas, el crecimiento de la *efectividad* del pensamiento levinasiano. La traducción y los comentarios en las lenguas europeas, la amplitud de círculos teóricos (desde la teología a la teoría literaria y al pensamiento político) que se interesan cada vez más en este pensamiento son signos seguros de ese movimiento. En ese contexto, parecía pertinente el intento de clarificar, desde una lectura comprometida con la dura literalidad del texto, la obra clave de este pensador.

El pensamiento heterológico del ser

On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas le dupe de la morale.

1. Ética escatológica y lenguaje filosófico

La primera frase de *Totalidad e Infinito* deja ver con claridad, tras su retórica irónica, la motivación original y el horizonte del libro: la necesidad de una moral sin ilusiones subjetivas, la búsqueda de una ética lúcida.

Implícitamente, pues, pero indudablemente, Lévinas reconoce de entrada un conflicto, un problema o una dificultad para conciliar los ideales del conocimiento objetivo y los de la moral. Conflicto viejo como el pensamiento occidental, pero al que las tensiones internas en el proceso de madurez del racionalismo moderno hasta Kant y Hegel, y sobre todo la experiencia histórica del siglo han llevado a un nivel de radicalidad inédito. Hasta tal punto que lo que estaría en juego, tras el aparente dilema en cuestión, es la omnipresencia de la guerra o la posibilidad de la paz.

En principio el testimonio histórico parece aportar pruebas irrefutables de la realidad de la guerra como horizonte permanente de la experiencia humana. Cierto, veremos que la secuencia del discurso de Lévinas llevará con plena coherencia, en un cierto punto, a poner en cuestión el valor de la historia, en cualquier caso el valor de ésta como “última instancia”. La ética metafísica del rostro es incompatible con una (o con la) Filosofía de la historia: incompatible, esto es, con la pretensión de que haya una racionalidad, un sentido y hasta una justicia en la historia. Lo que se llama “juicio de la historia” es una interpretación de los supervivientes que olvidan la verdad propia de cada instante, la significación de todo momento: “sin contexto”. Ahora bien,

es precisamente el punto de vista de la historia el que se expresa —el que cita, por así decirlo, Lévinas—, al indicar que lo que se llama a sí mismo “realismo” o conocimiento lúcido es un reconocimiento de la guerra como necesidad y horizonte permanente de la experiencia humana. De ahí se derivaría una secundarización de la moral pura, o ingenua, y su sustitución por un recurso racional ajustado a las leyes de la guerra: la política.

La lucidez —apertura del espíritu sobre lo verdadero— ¿no consiste acaso en entrever la posibilidad permanente de la guerra? El estado de guerra suspende la moral; despoja a las instituciones y obligaciones eternas de su eternidad y, por lo tanto, anula en lo provisorio, los imperativos incondicionales. Proyecta su sombra por anticipado sobre los actos de los hombres. La guerra no se sitúa solamente como la más grande entre las pruebas que vive la moral. La convierte en irrisoria. El arte de prever y ganar por todos los medios la guerra —la política— se impone en virtud de ello, como el ejercicio mismo de la razón. La política se opone a la moral, como la filosofía a la ingenuidad*.

El *paso a la filosofía* es, pues, o sería, el paso a un *discurso de la guerra*: no un discurso que tenga como objeto o como tema la guerra, sino un discurso coherente con la experiencia del ser como guerra. El vínculo de guerra y ser no sería la metáfora de un oscuro presocrático, sería más bien una evidencia o una patencia típicamente filosófica. En la guerra “la realidad desgarrar las palabras y las imágenes que la disimulan para imponerse en su desnudez y su dureza. Dura realidad (¡esto suena como un pleonismo!), dura lección de las cosas, la guerra se presenta como la experiencia pura del ser puro, en el momento mismo de su fulgor en el que se queman los decorados de la ilusión” (TI, *ibid.*). La retórica de este inicio, el énfasis de los *desastres* de la guerra como condición, en todos los sentidos, de la Ontología, tiene su más significativo paralelismo en el comienzo de *La Estrella de la Redención* de Rosenzweig. Se sabe que ese libro fue redactado en el frente de guerra de Turquía en el último año de la Gran Guerra. Y desde luego el

*. *Totalité et Infini*, cit. p. VII (trad. esp., cit., p. 47). En adelante citaremos esta obra en el texto, con las siglas TI.

pensamiento de Lévinas queda lejos de las beaterías de la filosofías de la paz *ad usum*. Y soportaría, en cambio, quizá, un diálogo crítico con las especulaciones (inquietantes) sobre la guerra de un Patočka (in *Ensayos heréticos*), por ejemplo. Reléase, en la instancia de los bombardeos de Yugoslavia, y de algunos pacifismos retóricos, este pasaje: “El verdadero problema para nosotros occidentales, no consiste ya tanto en recusar la violencia, como en preguntarnos sobre una lucha contra la violencia que, sin descolorarse en la no-resistencia al Mal, pueda evitar la institución de la violencia a partir de esa lucha misma. ¿No perpetúa la guerra a la guerra lo que aquella está llamada a hacer desaparecer, para consagrar, en la buena conciencia, la guerra y sus virtudes viriles? Hay que reconstituir el sentido de una cierta debilidad humana y no ver ya en la paciencia únicamente el reverso de la finitud ontológico de lo humano” (*Autrement qu’être*, p. 223).

Lévinas tiene evidentemente a la vista ante todo los rasgos de la guerra moderna, pero finalmente ésta no hace sino poner de manifiesto la esencia virtual de toda guerra. Ante todo, la experiencia de la guerra se presenta como experiencia del ser en la medida en que aquella se da como el acontecimiento ontológico de una “puesta en movimiento de los seres”, como una “movilización de los absolutos”. El significado esencial de esa violencia no es su aspecto físico de anulación y herida de las personas, sino el que éstas traicionen su propia sustancia hasta hacerse incapaces de cualquier acción. Esa movilización es universal, afecta, así, a quienes la ponen en marcha: “Como en la guerra moderna, en toda guerra las armas se vuelven contra quien las detenta. Es imposible alejarse del orden que ella instaaura. Nada queda fuera. La guerra no muestra la exterioridad ni lo otro en tanto que otro; destruye la identidad de lo Mismo” (TI, VIII-IX; trad. 48).

Tal es, decíamos, el testimonio de la historia. La limitación, la parcialidad de ésta viene a quedar ya aquí acusada cuando Lévinas precisa en qué concepto y en qué régimen intelectual se ha pensado en Occidente esa experiencia del *pólemos* padre de todas las cosas. El concepto de *totalidad* “que domina la filosofía occidental” no fija finalmente la experiencia pura del ser puro, sino sólo “la faz del ser que se muestra en la guerra”. Como la guerra moviliza y desarraiga hasta destruirlos a los individuos, así el concepto de totalidad proyecta un

tipo de inteligibilidad en el que la unicidad del individuo y del instante se subordinan como partes sin sentido propio. Ahora bien, en esas condiciones no es posible la conciencia moral. Si tales condiciones (las de la guerra, las de la totalidad) fueran las de toda experiencia del ser, entonces la moral sólo sería ilusión subjetiva vana. *La moral depende de la posibilidad de la paz*. Esto hay que pensarlo, más allá de su representación como tópico ingenuo. La condición de posibilidad de la moral es la paz, o su certeza. Y la certeza de la paz no es tal si ésta se experimenta como una antítesis de la guerra: se movería entonces en el mismo nivel que ésta. La paz que resulta de la guerra o del fin de la guerra sería el caso de esa paz puramente antitética a la guerra. Se requiere, pues, otra relación con el ser.

La conciencia moral sólo puede soportar la burlona mirada del político si la certeza de la paz acalla la evidencia de la guerra. Esta certeza no se obtiene por el simple juego de antítesis. La paz de los imperios salidos de la guerra se funda en la guerra. No devuelve a los seres alienados su identidad perdida. Para ello es necesario una relación original y originaria con el ser (TI, x; trad. 48).

Ahora bien, y aquí se anuncia el problema principal del pensamiento de Lévinas, esa relación con el ser que funda la certeza de la paz no se registra, al menos no directamente, en el discurso filosófico. De ahí la invocación abierta, en la apertura de la obra, a una esfera de experiencia diferente de —y en virtual conflicto con— la filosofía. La moral sólo podrá emanciparse de la política y de la guerra, “históricamente”, “cuando la escatología de la paz mesiánica se sobreponga (*viendra se superposer*) a la ontología de la guerra” (TI, x; trad. 48).

En primera instancia, esa invocación escatológica no sólo es ajena a la filosofía, sino que suscita desconfianza en los filósofos. Estos utilizan en su propio discurso aquella idea de paz, deduciéndola de una razón política cuyo elemento natural es la guerra. Pero lo escatológico no tiene lugar en la filosofía. Para los filósofos la escatología forma parte de lo que se llama “opinión”: “Adivinación subjetiva y arbitraria del futuro, fruto de una revelación sin evidencias, tributaria de la fe, para ellos la escatología surge con toda naturalidad de la Opinión” (*ibid.*, trad. modif.).

Ante esta reducción y exclusión de la idea escatológica de la paz mesiánica, cuya expresión más directa es la palabra profética, para Lévinas no se trata de hacerle reconocer su derecho a la ciudadanía en el pensamiento asimilándolo a una evidencia filosófica. Es otro el juego que le asigna Lévinas al “extraordinario fenómeno de la escatología profética”: uno que tiene en cuenta precisamente ese estatuto de “lo que está fuera del orden”, y ante todo fuera del orden de las evidencias filosóficas, que miran, por así decirlo, siempre a la faz del ser que se muestra como guerra.

Dos precisiones se imponen aquí. La *primera* es una llamada de atención por nuestra parte sobre algo que Lévinas *no* dice, y que sin embargo la lectura espontánea estaría tentada de atribuirle: Lévinas no rechaza simplemente la pertinencia o el alcance de lo escatológico en el pensamiento filosófico; lo que niega es que aquello pueda incorporarse a las “evidencias filosóficas”. En la diferencia entre el discurso filosófico y las evidencias filosóficas se aloja la posibilidad de una *ética como filosofía primera*, no sometida pues a la política, ni a la ontología de la guerra. La *segunda* precisión —y ahora se trata de una insistencia en algo dicho en el contexto que nos interesa— concierne al estatuto que el propio Lévinas le asigna al discurso de su obra. Es otra negación: el fenómeno escatológico, en el que tiene su verdadero origen la certeza de la paz y la posibilidad de la moral, no sólo no pertenece al orden de las evidencias filosóficas, sino que tampoco puede “completarlo”. Esa perspectiva de complementariedad o de “síntesis” es la típica de las religiones y las teologías. Pero completar algo es reconocer el orden de lo que se completa: reconocerlo y en alguna medida someterse a él. Ahora bien, la filosofía de Lévinas no es, como tendería a creer una lectura apresurada, una filosofía teológica, ni religiosa. (En algún momento, es cierto, como veremos, Lévinas recurre al término “religión” para designar la relación ética; pero aparte de que con ello más bien se cualifica la religión como ética, y no la ética como religión, en cualquier caso no se trata de religión en sentido dogmático e institucional). Es que religión y teología dependen, al pretender completarlas, de las “evidencias filosóficas”. Su aportación característica —en ello se manifiesta la coherencia con la filosofía de la totalidad y de la guerra— es la de introducir una orientación teleológica de la histo-

ria. *Las religiones y las teologías son filosofía de la historia*. Y la frase podría invertirse. En cualquier caso, es claro que el discurso que Lévinas busca para hacer justicia a una ética fuera del horizonte de la guerra no encuentra ni su modelo ni su cómplice en la religión y la teología.

Se busca o se requiere una relación con el ser más allá de la totalidad, y eso quiere decir aquí más allá del sentido teleológico de una historia. La “lógica” de esa nueva relación no es la de completar o llenar un vacío o una falta, sino la de un *exceso*, la de una excedencia exterior al sistema de la evidencia filosófica, de la faz del ser como guerra y del concepto de totalidad.

Así como el concepto rector en la filosofía dominante es el de totalidad, el concepto —filosófico también, e incluso en un sentido más primordial— que permite pensar aquella excedencia o trascendencia respecto a la totalidad, y así la paz ético-escatológica, es el concepto de *infinito*. En principio éste se presenta —y ya por su gramática— como un concepto negativo, como negación de lo finito. Si así fuera, la excedencia respecto a la totalidad que pretende pensar el concepto de infinito quedaría reducida a un vacío, dependiente a su vez del *plenum* finito. La interpretación del infinito como concepto negativo supone el primado —lógico y ontológico— de lo finito. Lo cierto es que la racionalidad filosófica dominante, determinada en esto muy señaladamente por su ancestro griego, ha tendido a pensar así lo infinito. Un infinito positivo, la perfección como infinitud, le aparece a esa tradición como contradicción. Sin entrar todavía en la presentación y justificación filosóficas de un concepto positivo de infinito —y así, anterior lógica y ontológicamente a lo finito—, Lévinas sin embargo indica que la paz escatológica sólo es pensable en la medida en que lo infinito afecte a la historia y a la experiencia, o “se refleje” en ellas. En rigor, lo pensable, y más precisamente lo enunciable en un discurso filosófico, es ese “reflejo” de lo infinito en el “interior” de la historia, esa dislocación o desestabilización de la experiencia ordenada al ser dada en la guerra y la política.

Así, la perspectiva escatológica de la paz no remite a la consumación de los tiempos y al futuro apocalíptico: su ámbito es el de una relación original con el ser que *no* supedita los entes a la neutralidad del

conjunto de la realidad o totalidad. Esto quiere decir: relación con el ser que da o devuelve a los entes su significación propia, o *significación sin contexto*, y su capacidad de palabra. Al silencio de las guerras, o de la paz armada de los imperios, se contraponen en un mismo movimiento la paz escatológica, el derecho de expresión de los entes por excelencia que son los hablantes, y la visión moral. Esta “visión” — profundamente ajena, como veremos, a la objetivación y a la luz que parecen consustanciales a la dialéctica de la mirada propiamente dicha— constituye el tema de la obra.

Y en esa primera presentación, en la anticipación del objetivo propuesto de una “visión ética” a la altura de nuestra experiencia —objetivo anunciado ya implícitamente en el comentario crítico inicial al *dictum* que condena la perspectiva moral a ingenuidad— concluye la reflexión que hemos comentado. Dependiente de una visión escatológica —necesaria para salir del sistema de la ontología de la guerra—, la visión moral se presta a una descripción en la medida en que entra en la historia y en la experiencia, por más que sea en el modo de la ruptura, la dislocación y el desorden.

En la economía del denso prefacio que intentamos seguir aquí, el pasaje que ahora citamos *in extenso* es decisivo para captar el movimiento de este pensamiento, y concretamente en su inquieta atención a la palabra profética —crítica del orden dominante, y del orden dominante en la relación con el ser— y en su fidelidad a la filosofía y a la experiencia, y a la lectura filosófica de la experiencia —crítica de la Opinión y de las religiones dogmáticas—:

Ese “más allá” de la totalidad no se describe sin embargo de una manera puramente negativa. Se refleja *en el interior* de la totalidad y de la historia, en el *interior* de la experiencia. La escatología, en tanto que el “más allá” de la historia, arranca los seres a la jurisdicción de la historia y del porvenir, los interpela en su plena responsabilidad y a ella los convoca. Sometiendo a juicio la historia en su conjunto, exterior a las mismas guerras que marcan su fin, restituye a cada instante su plena significación en ese mismo instante: todas las causas están maduras para ser entendidas. No es el juicio final el que importa, sino el juicio de todos los momentos en el tiempo en que se juzga a los vivos. La idea escatológica de juicio (contrariamente al juicio de la historia en el que

Hegel ha visto erróneamente la racionalización de aquél) implica que los seres existen en relación, pero a partir de sí y no a partir de la totalidad. La idea del ser que desborda la historia hace posible *entes* a la vez comprometidos en el ser y personales, convocados a responder por su proceso, y en consecuencia, ya adultos, pero, por esto mismo, *entes* que pueden hablar, en lugar de prestar sus labios a una palabra anónima de la historia. La paz se produce como esta aptitud para la palabra. La visión escatológica rompe la totalidad de las guerras y de los imperios en los que no se habla. No apunta al fin de la historia en el ser comprendido como totalidad, sino que pone en relación con lo infinito del ser, que deja atrás la totalidad. La primera “visión” de la escatología (distinta entonces de las opiniones reveladas de las religiones positivas) aspira a la posibilidad misma de la escatología, es decir, a la ruptura de la totalidad, a la posibilidad de una *significación sin contexto*. La experiencia de la moral no resulta de esta visión; *consume* esta visión; la ética es una óptica. Pero “visión” sin imagen, desprovista de las virtudes objetivantes y totalizantes de la visión, relación o intencionalidad de tipo totalmente distinto y que este trabajo procura precisamente describir (TI, XI-XII; trad. 49-50).

La enunciación de tal programa en tales términos no disuelve, claro está, las dificultades internas que lo hacen problemático desde el principio. ¿Cómo replicar a lo que sería la crítica filosófica previsible a una ética inquieta por la escatología? Aunque la razón filosófica aceptara que una paz perfecta sólo puede ser correlato de una visión escatológica y una palabra profética, aquélla podrá siempre volver a insistir en la evidencia, en la “irrefutable evidencia” del reinado de la totalidad y la guerra en el ser. Una cosa es el Bien y la paz perfecta — a lo que creería poder aspirar, ilusoriamente, una subjetividad sin arraigo ontológico—, otra cosa es la Verdad, objeto del conocimiento, la representación objetiva y la evidencia.

En una especie de paréntesis, antes de responder al problema de cómo “traducir” la escatología a lenguaje filosófico sin traicionar la irreductibilidad de una y otro, Lévinas apela a una especie de respuesta práctica, o más bien fáctica. Se trata del “hecho” de una civilización, la nuestra, que mantiene “hipócritamente” dos fidelidades antagónicas, al Bien y a la Verdad. Esa hipocresía no es un engaño, ni un autoengaño, sino un desgarramiento.

En verdad, desde que la escatología ha opuesto la paz a la guerra, la evidencia de la guerra se mantiene en una civilización esencialmente hipócrita, es decir, apegada a la vez a lo Verdadero y a lo Bueno, de aquí en adelante antagonistas. Tal vez sea tiempo de reconocer en la hipocresía, no sólo un despreciable defecto contingente del hombre, sino el desgarramiento profundo de un mundo ligado a la vez a los filósofos y a los profetas (TI, XII; trad. 50).

De ese desgarramiento entre el filósofo y el profeta tiene que poder dar cuenta el filósofo moral, si es que éste ha de asumir con todas sus consecuencias la perspectiva de una certeza de la paz. ¿Cómo? El problema es que la filosofía buscada o necesaria por un lado no puede saltar simplemente fuera de la evidencia filosófica —lo que sería el riesgo permanente de la arbitrariedad—, ni tampoco puede, por otro lado, “continuar” esa evidencia. Algo tiene que poder romper la evidencia filosófica, o el sistema de la totalidad y la guerra, pero como una ruptura en cierto modo interna, o cuando menos reconocible en la evidencia. Con una prudencia notable en el léxico, Lévinas no llama a ese algo “fenómeno”: lo llama, como subrayando su carácter de coyuntura, su falta de sustancia o de objetividad plena, *situación*. Y esa situación es la manifestación de la trascendencia en el rostro del otro:

Pero para el filósofo, la experiencia de la guerra y de la totalidad, ¿no coincide acaso con la experiencia y la evidencia a secas? ¿Y no se define la filosofía a fin de cuentas como una tentativa de vivir en la evidencia, al oponerse a la opinión del prójimo, a las ilusiones y a la fantasía de su propia subjetividad? ¿No vive de opiniones y de ilusiones subjetivas la escatología de la paz, exterior a esta experiencia? A menos que la evidencia filosófica remita por sí misma a una situación que no pueda ya expresarse en las categorías de la “totalidad”. A menos que el no-saber en el que comienza el saber filosófico no coincida con la nada a secas, sino sólo con la nada de objetos. Sin sustituir la filosofía por la escatología, sin “demostrar” filosóficamente las “verdades” escatológicas: se puede ascender a partir de la experiencia de la totalidad a una situación en la que la totalidad se quiebra, cuando esta situación condiciona la totalidad misma. Tal situación es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro (TI, XII-XIII; trad. 50-51).

Al insistir en que el *concepto* de esa situación, de esa trascendencia, el concepto de infinito, no implica retroceder a algún tipo de dogmatismo, Lévinas anuncia la proximidad al ideal criticista y al método trascendental. Aun sin comprometerse en el idealismo trascendental, aquel método, madurado en la práctica fenomenológica, habría prefigurado en otro terreno la “manera” de remontarse a un orden previo a la representación y la evidencia.

Otra objeción paralela: aceptar la idea de infinito, aceptar o más bien elaborar la acogida de lo infinito en un espíritu finito implica violencia a la autonomía. Ahora bien, la filosofía, se dice, —y tanto más en su momento de madurez reflexionada— es el espíritu de autonomía por excelencia. Lévinas no contrapone simplemente a ese ideal el de una heteronomía³⁶. Pero en cualquier caso está claro que su ideal filosófico y de razón no es la autonomía. Lo que ocurre es que lo infinito que desborda al pensamiento y que obliga al pensamiento a salir de sí al exterior no se parece a la opinión que la filosofía critica habitualmente como heteronomía. La opinión “se desvanece como el viento cuando el pensamiento lo toca”; mientras que en la idea de infinito, lo exterior al pensamiento se mantiene incólume, siempre exterior. Da así, si no el modelo, sí la condición del pensamiento objetivo, esto es, constituido como verdadero por la razón:

Condición de toda opinión, (la idea de infinito) es también condición de toda verdad objetiva. La idea de lo infinito es el espíritu antes de exponerse a la distinción de lo que descubre por sí mismo y de lo que recibe de la opinión (TI, XIII; trad. 51)

La siguiente puntualización en esta primera clarificación del estatuto del discurso de la obra se mueve también en el contexto de una discusión implícita con el kantismo. Tras señalar la eficacia del método trascendental para una ética libre de las evidencias filosóficas pero fiel a las exigencias del discurso filosófico racional, Lévinas se ha alejado

36. En rigor habría que precisar: Lévinas abandona el término “heteronomía” después de haberlo usado, al menos ocasionalmente, para nombrar la orientación filosófica que busca. Ese uso puede rastrearse en el artículo “L’Idée de l’infini”, publicado poco antes de *Totalidad e Infinito*, y que anticipa las articulaciones principales del libro. El artículo aparece en la segunda edición de *En decouvrant l’existence...*, cit., pp. 165-178.

de la razón autónoma. Este distanciamiento se precisa ahora como un peculiar *empirismo*. En un sentido la experiencia, como apertura y desarrollo de la consciencia, pertenece al sistema inmanente de la totalidad. Pero en otro sentido, y en un sentido prioritario, la “experiencia por excelencia” significa justamente relación con lo absolutamente otro, y así, relación con lo infinito³⁷.

Una última delimitación de la visión ético-escatológica en esta anticipación: en la caracterización del orden dominado por la totalidad y la guerra se había subrayado la anulación del individuo en una movilización que alienaba a los entes su ipseidad; una filosofía de lo infinito es entonces una *defensa de la subjetividad*, en un sentido muy subra-blemente antihegeliano. Sin embargo, la subjetividad que surge o que resalta en el curso de esta filosofía, y a pesar de estratégicas alianzas que habrá que definir, no es ni la subjetividad kierkegaardiana —la apasionada protesta del yo contra el sistema—, ni tampoco la libertad finita del *Dasein* heideggeriano en su angustia ante la muerte. Esos antihegelianos pretenden liberar a la subjetividad del sistema teleológico de la historia; de hecho vuelven a un “subjetivismo impotente y desligado del ser” (TI, XIV; trad. 52). La idea de infinito no arranca a la subjetividad ni del ser ni de la historia: la constituye en responsabilidad ante el rostro del otro.

A decir verdad, si bien según el orden del discurso y según el orden de las cosas, la idea de infinito es fundante respecto a esa subjetividad ética, ésta no se limita a ser un efecto de lo infinito. Tampoco puede decirse que la idea de lo infinito en la subjetividad “refleje” lo infinito. La *producción* de la idea de infinito, o el modo de estar puesta ésta en la subjetividad tiene lugar en la relación esencialmente inadecuada entre la subjetividad y la exterioridad.

La idea de lo infinito no es una noción que se forja, incidentalmente, una subjetividad para reflejar una entidad que no encuentra fuera de ella nada que la limite, que desborde todo límite y, por esto, infinita. La producción de la entidad infinita no puede separarse de la idea de lo infinito, porque es precisamente en la desproporción entre la idea de

37. Sobre la problematización de este uso del concepto de empirismo, cf. J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 206 y ss.

infinito y lo infinito del cual es idea donde se produce esta superación de los límites. La idea de lo infinito es el modo de ser —*la infinición* de lo infinito—. Lo infinito no es primero para revelarse *después*. Su infinición se produce como revelación, como una puesta en *mí* de su idea. La infinición se produce en el hecho inverosímil en el que un ser separado, fijado en su identidad, el Mismo, el Yo contiene sin embargo en sí lo que no puede contener, ni recibir por la sola virtud de su identidad. La subjetividad realiza estas exigencias imposibles: el hecho asombroso de contener más de lo que es posible contener. Este libro presentará la subjetividad, recibiendo al Otro, como hospitalidad. En ella se lleva a cabo la idea de lo infinito. La intencionalidad en la que el pensamiento sigue siendo *adecuación* al objeto, no define la consciencia en su nivel fundamental. Todo saber en tanto que intencionalidad supone ya la idea de lo infinito, la *inadecuación* por excelencia (TI, XIV-XV; trad. 52-53).

Así, pues, la idea de infinito como tal —en su estructura formal de desbordamiento del continente por el contenido, y en su estructura concreta de trascendencia del rostro a la evidencia y los poderes del yo— no es una representación, una idea teórica o un “pensamiento”. No es tampoco, sin embargo, actividad, encarnación del pensamiento en la praxis. Teoría y praxis se situarán, en esta filosofía, en un mismo plano, como dos modos paralelos de la trascendencia metafísica. Esa “confusión aparente” —ni la jerarquía ni la solidaridad, esquemas con que la tradición filosófica ha presentado hasta ahora la relación entre el saber y la acción— es una de las tesis del libro. Los temas de esta filosofía de lo infinito no son, pues, ni los objetos del pensamiento (ni el pensamiento en su dinámica interna), ni los actos de un sujeto encarnado y práctico: son más bien *acontecimientos* de la subjetividad, o “dramas” en el sentido del Nietzsche de *El caso Wagner*.

La irreductibilidad de los acontecimientos de la subjetividad a la claridad tendencial de la representación y la acción se subraya por el carácter esencialmente *nocturno* de aquéllos. Se anuncia aquí uno de los motivos esenciales de este discurso: la *crítica de la luz*, la crítica de la violencia de la luz. De esa violencia participa incluso, y por ejemplo, la misma idea heideggeriana de la verdad como desvelamiento que resulta de una comprensión o proyección. Al desvelamiento *Totalidad e Infinito* opondrá regularmente, metódicamente, la *revelación*, en con-

creto la manifestación del rostro que se presenta por sí mismo, o se expresa, sin someterse a la violencia de un elemento neutro luminoso.

El respeto a los acontecimientos nocturnos que constituyen la subjetividad fundada en la idea de infinito no es, sin embargo, el principio de un irracionalismo. Se repite ahora un gesto de autoexplicación en este sentido que recorre en realidad todo el prefacio: más arriba, la raíz mesiánica de la ética llevaba a una interpretación filosófica de la experiencia y no a un dogmatismo religioso; ahora se subraya que la significación de los acontecimientos no es irracional: “La aspiración a la exterioridad radical, invocada por esta razón metafísica, el respeto de esta exterioridad metafísica que es necesario, ante todo, “dejar ser”, constituye la verdad. Ella impulsa este trabajo y atestigua su fidelidad al intelectualismo de la razón” (TI, XVII; trad. 54-55).

La tensión entre lo nocturno o lo enigmático y el racionalismo afecta, pues, al centro metódico del libro. Por un lado, se afirma, la subjetividad no es fenomenología, fosforescencia o juego de luz. Pero por otro lado “la presentación y el desarrollo de las nociones empleadas lo deben todo al método fenomenológico” (TI, XVI; trad. 54). Esto lo destaca Lévinas tras una declaración de deuda teórica en cierto modo irresumible respecto a *La Estrella de la Redención* de Rosenzweig, “demasiado presente en este libro para ser citado”. Pero la presencia del gran pensador judío alemán parece ser ante todo —además de proponer un primer y potente modelo de filosofía judía moderna— la crítica sistemática del hegelianismo. Como decíamos, la eficacia del método fenomenológico es muy interna y constructiva. Quizás lo más interno al discurso es, sin embargo, el ritmo de la inadecuación: entre el método y las técnicas del análisis intencional, y la vocación a la luz de la consciencia fenomenológica.

2. Deseo metafísico y alteridad

El arranque de la primera parte de *Totalidad e Infinito*, precisamente la parte más directa o temáticamente ontológica, la explicación de la división original del ser en lo Mismo y lo Otro, es una abierta evocación —y aparentemente en términos de una identificación sin

sombra de resistencia— del *eros platónico* como metáfora mayor del alma en busca de la contemplación de una verdad absoluta. La metafísica surge del *deseo* de trascendencia, de salida del mundo familiar y próximo hacia lo otro y lo lejano. La insistencia característica en la dimensión de altura y en la invisibilidad de lo que imanta ese deseo confirma la referencia platónica.

Desde luego no se trata de negar ni de secundarizar como suplemento retórico o expresión puramente metafórica esa asociación en el punto de partida con el lado entusiasta, arrebatador y “místico” del platonismo. Lévinas recuerda en otros lugares la interpretación del *Fedro*, según la cual éste propone la filosofía, vinculada internamente al amor, como “cuarta locura” (junto a, o por encima de las locuras poética, mántica y profética). Pero el deseo metafísico en Lévinas —que no es en rigor metáfora de la filosofía, sino la raíz existencial de ésta— se diferencia del delirio platónico al menos en dos puntos.

En *primer lugar* esa “loca pretensión de lo invisible” que es el deseo metafísico no puede aislarse de una “experiencia aguda de lo humano”. Ésta enseña la permanente posibilidad de miseria, la amenaza del mundo de la necesidad sobre la libertad. Por eso, “la libertad consiste en saber que la libertad está en peligro” (TI, 5; trad. 59). La dimensión de la metafísica que abre el Deseo de lo invisible se articula en una subjetividad inscrita a su vez en una sociedad y una historia cuya trama es la necesidad, el hambre, y la tentación permanente de una traición a la humanidad del hombre.

Pero en *segundo lugar* este Deseo metafísico no es platónico, o no lo es enteramente, porque no es retorno a una patria perdida, no es nostalgia. Sólo así se distingue del deseo en sentido corriente, es decir, el deseo que se mueve por la necesidad, que busca satisfacción o saturación de un vacío. El Deseo metafísico es deseo de lo absolutamente otro. Deseo, así, rigurosamente insaciable, pero no desgraciado, porque su dinámica o su teleología no es la de la satisfacción.

¿Cómo es posible ese deseo rigurosamente trascendente? La condición básica es que los términos en relación, el metafísico y lo otro, no puedan totalizarse. Su condición es la condición de esa imposibilidad. Lo Mismo y lo Otro no se suman para dar como resultado la totalidad del ser. Pero tampoco estamos ante una correlación reversible,

es decir, ante una totalidad virtual, a saber, una relación visible desde fuera:

El metafísico y lo Otro no constituyen ninguna correlación reversible. Reversibilidad de una relación en la que los términos se leen indiferentemente de izquierda a derecha y de derecha a izquierda, los acoplaría, *uno al otro*. Se complementarían en un sistema, visible desde fuera. La pretendida trascendencia se reabsorbería así en la unidad del sistema que destruiría la alteridad radical de lo Otro. La irreversibilidad no significa solamente que lo Mismo va hacia lo Otro de distinto modo que lo Otro va hacia lo Mismo. Esta eventualidad no se considera: la separación radical entre lo Mismo y lo Otro significa, precisamente, que es imposible colocarse fuera de la correlación de lo Mismo y de lo Otro, para registrar la correspondencia o la no correspondencia entre este ir y este retorno. En este caso, lo Mismo y lo Otro se encontrarían reunidos bajo una mirada común, y la distancia absoluta que los separa sería suprimida (TI, 5-6; trad. 60).

Así, la trascendencia del Deseo metafísico, su orientación a lo Otro, requiere que el punto de partida de la relación se mantenga como entrada en la relación de una manera absoluta. Si el Deseo de lo Otro es la base de la relación metafísica, ésta no puede enunciarse como correlación reversible: la relación metafísica va de lo Mismo a lo Otro, no de lo Otro a lo Mismo.

Paradójicamente, el radicalismo de la alteridad de lo Otro requiere el radicalismo de la identidad consigo absoluta de lo Mismo, o su *separación*. Desde su primer paso, la metafísica de lo Otro se expone como una filosofía de la subjetividad radicalmente independiente. Si lo Otro no es alteridad relativa o complementaria de algo incompleto — sino exceso para un ser ya suficiente— lo Mismo no puede determinarse tampoco como un término o un polo relativo, como oposición a lo Otro. Si las filosofías que anulan lo Otro por supeditararlo a lo Mismo son excluidas de este pensamiento como filosofías de la inmanencia, la determinación de lo Mismo a partir de lo Otro es una tendencia sistemáticamente denunciada o excluida por Lévinas como primitivismo, participación mágica, “mística”. La implantación del yo en lo Otro sería éxtasis, y así, apostasía: haría callar en el yo su dimensión de *apología* (cf. TI, 12; trad. 66).

Eso quiere decir en concreto que lo Mismo es el yo, esto es, un ser que existe en la medida en se da a sí mismo su identidad.

La alteridad, la heterogeneidad radical de lo Otro, sólo es posible si lo Otro es otro con relación a un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, servir de *entrada* a la relación, ser lo Mismo no relativamente, sino absolutamente. *Un término sólo puede permanecer absolutamente en el punto de partida de la relación en tanto que Yo.*

Ser yo, es fuera de toda individuación a partir de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido. El yo no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación (TI, 6; trad. 60)

Esa identidad o autoidentificación del yo no es una egología vacía. No es sólo que el yo se mantenga idéntico en medio de alteraciones que le ocurren, es que la sustancia del yo se alimenta de tales alteraciones. Esto es cierto hasta el extremo de que la negación del yo por el sí, por ejemplo en el hastío o en el suicidio, sigue siendo obra del yo en su labor o su trabajo de autoidentificación. El suicidio es un acto del yo, incluso un acto de “formación” del yo. La dialéctica hegeliana enseña bien que la “verdad” de la diferencia y la distinción en el curso de la experiencia de la consciencia está en una consciencia cada vez más compleja, capaz de interiorizar toda alteración.

En otro sentido también la autoidentidad del yo es irreductible al espejeo vacío del “yo es yo”. Es que el yo se produce a sí mismo como yo en el mundo, como yo que habita el mundo. En esa dinámica —cuyos momentos estructurales se describen sistemáticamente en la segunda parte de la obra— el yo se revela como poder y posesión: una salida de sí, pues, pero tal que suspende la alteridad de lo Otro, y se mantiene así en la modalidad de lo Mismo. El yo que se autoidentifica habitando en el mundo no es, pues, una abstracción ideal, es “lo concreto del egoísmo”.

Habitar es el modo mismo de sostenerse; no como la famosa serpiente que se toma al morderse la cola, sino como el cuerpo que, sobre la tie-

rra, exterior a él, se sostiene y *puede*. El “en lo de sí” (“*chez soi*”) no es un continente, sino un lugar donde yo *puedo*, donde, dependiendo de una realidad que es otra, soy a pesar de esta dependencia, o gracias a ella, libre. Es suficiente caminar, *hacer* por apoderarse de todo, por apresar. Todo, en cierto sentido, está en su lugar, todo está a mi disposición, a fin de cuentas, aun los astros, a poco que saque cuentas, que calcule los intermediarios o los medios. El lugar, medio ambiente, ofrece medios. Todo está aquí, todo me pertenece; todo de antemano es aprehendido con la aprehensión original del lugar, todo es comprendido. La posibilidad de poseer, es decir, de suspender la misma alteridad de lo que sólo es otro en el primer momento y otro con relación a mí, es la *modalidad* de lo Mismo. En el mundo estoy en mi casa, porque él se ofrece o se niega a la posesión (lo que es absolutamente otro no se niega solamente a la posesión, sino que la pone en duda y, por eso precisamente, puede consagrarla). Es necesario tomar en serio esta modificación de la alteridad del mundo en identificación de sí. Los “momentos” de esta identificación —el cuerpo, la casa, el trabajo, la posesión, la economía— no deben figurar como datos empíricos y contingentes, pegados sobre una osamenta formal de lo Mismo. Son las articulaciones de esa estructura. La identificación de lo Mismo no es el vacío de una tautología, ni una oposición dialéctica a lo Otro, sino lo concreto del egoísmo (TI, 7-8; trad. 61-62).

Hemos dicho que el Deseo metafísico de lo otro tenía su condición de posibilidad en la imposibilidad de una totalización de lo Mismo y lo Otro. Esa imposibilidad positiva de totalización se ha mostrado en primer término en que aquella relación se concreta por lo pronto como relación entre el yo y lo otro: relación rigurosamente irreversible porque el yo es un término que se mantiene constantemente como punto de entrada de la relación: es el yo el que produce su mismidad en la continua obra de autoidentificación, y no abandona sino que concreta el orden de lo Mismo en su relación con esa alteridad relativa o neutralizable que es el mundo.

Pero si esa presentación del yo —el sujeto del Deseo metafísico— le da un sentido, le da una posibilidad, a la ruptura de la totalidad o correlación reversible, la pregunta es ahora cómo es posible alguna relación del yo con lo otro propiamente dicho: “Pero ¿cómo lo Mismo, que se exhibe como egoísmo, puede entrar en relación con Otro sin privarlo inmediatamente de su alteridad? ¿De qué naturaleza es la relación?”.

Ante todo, esa relación metafísica no puede ser una representación. A este tema volverá insistentemente Lévinas. Por lo pronto esta exclusión se basa en que la representación disolvería lo Otro en lo Mismo, o en que la representación se deja interpretar como constitución trascendental, esto es, en el dinamismo del *ego*. La alteridad de lo Otro, objeto de una representación o de sus modificaciones, es alteridad formal, dependiente de lo Mismo a lo que se contrapone, a lo que se resiste, o con lo que mantiene una frontera común. Esa alteridad se puede sumar a lo Mismo para constituir una totalidad: no es, pues, lo Otro metafísico.

Lo Otro metafísico es el Otro: *Autrui*. Provisionalmente un tú (provisionalmente porque como veremos Lévinas desconfía de la inmediatez, del contacto del tuteo: la relación con el Otro es ante todo respeto, trato de Usted).

El yo y el tú no fundan, no aseguran su relación en una comunidad genérica; no son individuos de un concepto común. Esto se dice positivamente señalando que el Otro es siempre esencialmente el *extranjero*. Y esto quiere decir tanto que inquieta el interior o la morada del yo, que es *inmigrante*, como que es libre, trascendente a los poderes del yo.

Esa relación del yo y el otro, de lo Mismo y lo Otro, es el lenguaje:

Trataremos de mostrar que la *relación* de lo Mismo y lo Otro —a la cual pareceríamos imponer condiciones tan extraordinarias— es el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo, en efecto, una relación de tal suerte que los términos no son limítrofes en esta relación, que lo Otro, a pesar de la relación con lo Mismo, sigue siendo trascendente a lo Mismo. La relación de lo Mismo y lo Otro —o metafísica— funciona originalmente como discurso, en el que lo Mismo, resumido en su ipseidad de “yo” —de ente particular y autóctono— sale de sí” (TI, 9; trad. 63).

El lenguaje mantiene la distancia, la profundidad de un intervalo en el cara a cara: distancia que hay que recorrer efectivamente, sin anularla, hablando a otro. En el discurso, el yo, sin renunciar al egoísmo de su existencia, manteniendo su independencia o su separación, reconoce sin embargo al otro un derecho sobre su egoísmo. En el discurso el yo *se justifica*: ese momento de *apología* reúne al mismo tiempo la autoafirmación del yo y la inclinación ante la trascendencia del

otro. *Religión* —antes o al margen de las religiones positivas— sería originariamente “la ligadura que se establece entre lo Mismo y lo Otro sin constituir una totalidad” (TI, 10; trad. 64).

En suma, si la ruptura de la totalidad empieza por la separación del yo, la posibilidad de una relación de lo Mismo y lo Otro más allá de la totalidad reside en hablar: que lo Otro se manifieste como el Otro. “No soy yo el que me niego al sistema, como pensaba Kierkegaard, es el Otro” (*ibid.*).

El antihegelianismo profundo de esta primera presentación del Deseo metafísico se pone de manifiesto sobre todo en una precisión que Lévinas subraya como epígrafe: *La trascendencia no es negatividad*. Rechazar el mundo hasta negarlo es una actitud semejante a la transformación inmanente del mundo en el trabajo. En este ámbito se ve claro que la negatividad es un hecho económico, una transformación del mundo que depende de la resistencia de los materiales. Pero también el desesperado que quisiera la nada o la vida eterna se refugia en el mundo que niega en la medida en que la muerte le sigue apareciendo dramática, o, se dirá más adelante, esencialmente violenta: “Dios nos llama siempre muy pronto hacia Él. Queremos este mundo. En el horror de lo desconocido radical a que conduce la muerte, queda atestado el límite de la negatividad. Este modo de negar, refugiándose al mismo tiempo en lo que se niega, perfila los lineamientos de lo Mismo o del Yo. La alteridad de un mundo rechazado no es la del extranjero, sino la de la patria que acoge y protege. La metafísica no coincide con la negatividad” (TI, 11; trad. 65).

El contexto lleva a una primera aparición en el discurso de aquello que Lévinas opone sistemáticamente a la totalidad inmanente y a la negatividad aparentemente trascendente: *la idea de lo infinito*. Es que lo infinito no es negación de lo finito; lo infinito es una perfección que desborda el trabajo del concepto. No es, sin embargo, una idea teológica. Su lugar, se ha apuntado ya, es la relación de los hablantes como relación ética.

Pero para mostrar esa relación ética, esa situación de la trascendencia, es necesario primero deshacer aquello que en la filosofía dominante occidental ha dominado, reprimido o secundarizado el Deseo metafísico: la ontología.

3. Ontología, crítica, ética

Como de paso, Lévinas ha excluido la *representación* como esquema de la relación metafísica entre lo Mismo y lo Otro. Esto requiere una consideración más detenida, sin embargo. La plenitud o la realización efectiva de la representación es el saber, la *teoría*. Ahora bien, “no por azar” en la historia de la filosofía occidental el esquema preferido de la relación metafísica ha sido la teoría. Al fin y al cabo ésta, en cuanto conocimiento de la verdad, se presenta como “una relación tal con el ser, que el ser cognoscente deja manifestarse al ser conocido respetando su alteridad y sin marcarlo en modo alguno con esta relación de conocimiento. En este sentido, el deseo metafísico sería la esencia de la teoría” (TI, 12; trad. 66).

Ahora bien, el momento finalmente característico de la teoría no es tanto el respeto al ser otro, o no-inmanencia subjetiva, de lo conocido, como el dinamismo del logos que conoce. El conocimiento, por un lado al menos, es un momento de la libertad, un dominio sobre lo conocido, y así, una relativización de la alteridad de éste: “Pero teoría significa también inteligencia —logos del ser— es decir, un modo tal de abordar el ser conocido que su alteridad con respecto al ser cognoscente se desvanece. El proceso del conocimiento se confunde en este estadio con la libertad del ser cognoscente, no encontrando nada que, otro que él, pueda limitarlo”.

Pues bien, la teoría en ese sentido, o según esa orientación, la teoría como logos del ser que al comprender el ser lo engloba en lo Mismo, es *ontología*. Y se trata de poner en cuestión el primado de la ontología al que la lógica de la filosofía occidental parece abocar como una especie de evidencia fuera de toda duda.

Antes de considerar de cerca este punto —sin duda una articulación metodológica decisiva en la marcha de este pensamiento—, se impone una precisión terminológica. A decir verdad, algo más que terminológica. Es que hay que evitar la apariencia de contradicción de un discurso que se presenta como ontológico, como pensamiento del ser, pero que pone en cuestión el primado filosófico de la ontología. El de Lévinas, en *Totalidad e Infinito*, es muy explícitamente un discurso ontológico: pretende exponer y dar cuenta de una relación original con

el ser, requerida ésta por la motivación ético-escatológica de la paz y por el Deseo metafísico de lo absolutamente otro. Relación más original con el ser que aquella que se desenvuelve bajo las leyes de la guerra, la política y la historia, porque en éstas lo Mismo y lo Otro se relacionan uniéndose o acloplándose el uno al otro, conformando así una totalidad que finalmente los reduce a lo Mismo. Lévinas reserva el término “ontología” para la configuración teórica de esa relación. Sin abandonar todo el sentido de la teoría a la estructura ontológica — pues en la teoría surge también la preocupación crítica, y así, la exigencia de justificación y de justicia—, la relación con el ser en cuanto otro será determinada ante todo como relación primariamente ética y metafísica.

¿Cómo reduce o neutraliza la alteridad la ontología? ¿En qué sentido es la ontología un imperialismo de lo Mismo sin lugar para el Deseo metafísico?

En primera instancia, porque la ontología como tal es la negación de la inmediatez, de la relación desnuda o directa del yo y lo otro. Para conocer, comprendiendo y dominando, hace falta neutralizar la alteridad de lo otro recurriendo a un *tercer término*, justamente neutro. Desde Platón, la figura paradigmática de ese tercer elemento es la *luz*, la metáfora primordial de la filosofía, cuya violencia Lévinas denunciará con una insistencia característica³⁸.

Lévinas muestra esa violencia ontológica de la filosofía occidental en tres momentos: Sócrates, Berkeley y Heidegger.

La lección de Sócrates, la *lección del concepto* para comprender al ente individual, se resume así:

No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me viene de fuera. No recibir nada o ser libre. La libertad no se parece a la caprichosa espontaneidad del libre albedrío. Su sentido último reside en esta permanencia en lo Mismo, que es Razón. El conocimiento es el despliegue de esta identidad. Es liber-

38. Sobre la metáfora del Sol en la estructura del discurso filosófico, cf. Jacques Derrida, “La mitología blanca”, in *Márgenes de la Filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989; y *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 115 y ss. Vid. también, Pier Aldo Rovatti, *Como la luz ténue*, Barcelona, Gedisa, 1990.

tad. Que la razón sea a fin de cuentas la manifestación de una libertad, que neutraliza lo otro y que lo engloba, no puede sorprender, desde que se dijo que la razón soberana sólo se conoce a sí misma, sin que alguna alteridad la limite. La neutralización de lo Otro, que llega a ser tema u objeto —que aparece, es decir, que se coloca en la claridad— es precisamente su reducción a lo Mismo. Conocer ontológicamente es sorprender, en el ente afrontado, aquello por lo que él no es este ente, este extraño, sino aquello por lo que se traiciona de alguna manera, se entrega, se da al horizonte en el que se pierde y aparece, y admite (*donne prise*), llega a ser concepto (TI, 13-14; trad. 67).

En suma: el socratismo ha marcado la filosofía occidental como egología.

El idealismo de Berkeley —se trata claro está del índice de un movimiento trashistórico más que de un nombre propio—, a pesar de su apariencia de una filosofía de lo inmediato, se sitúa también en la línea de una ontología como violencia de lo Mismo. El tercer término que neutraliza aquí la relación trascendente de lo Mismo y lo Otro es la *sensación* como lugar de confusión de la cualidad objetiva y la afección subjetiva:

Berkeley encontraba en las cualidades mismas de los objetos el asidero que ofrecían al yo: al reconocer, en las cualidades que alejaban de nosotros la mayoría de las cosas, su esencia vivida, recorría la distancia que separa el sujeto del objeto. La coincidencia de lo vivido consigo mismo se revelaba como la coincidencia del pensamiento con el ente. La obra de la inteligencia residía en esta coincidencia. También Berkeley sumerge nuevamente todas las cualidades sensibles en lo vivido de la afección (TI, 15; trad. 68).

Pero la neutralización ontológica de lo Otro por lo Mismo se plasma de la manera más clara en el concepto fenomenológico de ser, como *medium* de la verdad del ente. El horizonte que rodea al objeto es condición del conocimiento de éste. En Husserl la idea de horizonte ilumina al objeto, como el concepto en el idealismo clásico permite captar al individuo. En uno y otro caso, un elemento neutro o general anula la resistencia del otro ente a la libertad del conocimiento. En el horizonte luminoso de la fenomenología el ente dibuja una silueta, pero carece de rostro.

En este contexto Lévinas no indica o no valora la discontinuidad entre Husserl y Heidegger (como sí hace en otras ocasiones). La comprensión del ser a partir del análisis del *Dasein* parece presentarse como una prolongación del análisis intencional husserliano de los horizontes de la consciencia. Así, en cualquier caso, resume Lévinas el círculo hermenéutico:

Abordar el ente a partir del ser es, a la vez, dejarlo ser y comprenderlo. Por el vacío y la nada del existir —toda luz y fosforescencia—, la razón se apodera del existente. A partir del ser, a partir del horizonte luminoso en el que el ente tiene una silueta, pero ha perdido su cara, él es la llamada misma dirigida a la inteligencia. *Sein und Zeit* no ha sostenido, tal vez, más que una sola tesis: el ser es inseparable de la comprensión del ser (que se desarrolla como tiempo), el ser es ya apelación a la subjetividad (TI, 15; trad. 69).

Ahora bien, si en relación con el primado de la ontología en el racionalismo socrático, en el idealismo empírico, y en la fenomenología trascendental, Lévinas resalta su limitación a la inmanencia, a propósito de Heidegger la crítica adquiere un tono más virulento. La filosofía de Heidegger sería una *filosofía del poder*, y, más allá, una filosofía de la violencia tiránica, incompatible con la relación ética y con la idea de justicia, y una prolongación de la filosofía pagana de la naturaleza.

La relación con el ser que funciona como ontología consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresararlo. No es, pues, una relación con lo Otro como tal, sino la reducción de lo Otro a lo Mismo. Tal es la definición de la libertad: mantenerse contra lo Otro a pesar de la relación con lo Otro, asegurar la autarquía de un Yo. La tematización y la conceptualización, por otra parte inseparables, no son una relación de paz con lo Otro, sino supresión o posesión de lo Otro. La posesión, en efecto, afirma lo Otro, pero en el seno de una negación de su independencia. “Yo pienso” se convierte en “yo puedo”, en una apropiación de lo que es, en una explotación de la realidad. La ontología, como filosofía primera, es una filosofía de la potencia. Converge en el Estado y la no-violencia de la totalidad, sin precaverse de la violencia de la que vive esa no-violencia y que aparece en la tiranía del Estado. La verdad que debería reconciliar las personas, existe aquí como anónimamente. La universalidad se presenta como impersonal y hay allí otra falta de humanidad (TI, 16; trad. 69-70).

La violencia de la ontología fundamental hereda la del racionalismo postsocrático. Pero también cuando aquélla se remonta a la sabiduría presocrática como modelo de un pensamiento que pretende obedecer a la verdad del ser en lugar de imponer a ésta la idealidad, la esencia amoral e inhumana de esta filosofía volvería a confirmarse. Heidegger asociaría entonces la violencia racionalista de la filosofía griega a otra violencia peor: la del ancestro pagano de la civilización en que nace aquel racionalismo. El famoso cuadrado de la tierra y el cielo, los dioses y los mortales, tras su militante abandono de la subjetividad moderna, sigue siendo deudor del “egoísmo” de la ontología.

El “egoísmo” de la ontología se mantiene aún cuando, denunciando la filosofía socrática como ya olvidadiza del ser y en marcha hacia la noción del “sujeto” y del poder técnico, Heidegger encuentra, en el presocratismo, el pensamiento como obediencia a la verdad del ser. Obediencia que se cumplirá como existir constructor y labrador, que hace la unidad del lugar que implica el espacio. Heidegger, al convocar la presencia sobre la tierra y bajo el firmamento del cielo, la espera de los dioses y la compañía de los mortales, en la presencia ante las cosas — que equivale a construir y cultivar—, concibe, como toda la historia occidental, la relación con el otro como produciéndose en el destino de los pueblos sedentarios, poseedores y edificadores de la tierra (TI, 16-17; trad. 70).

Violencia, dominio, poder, inhumanidad, injusticia, tiranía: el léxico no deja lugar a dudas. Estamos ante una crítica ético-política en regla de la filosofía de Heidegger que se adelanta en muchos años a lecturas polémicas recientes, y que tiene sobre éstas la ventaja de un conocimiento interior previo de lo criticado. Crítica injusta, reduccionista, unilateral. Las puntualizaciones de Derrida al respecto parecen irrefutables³⁹. Sin embargo, la crítica expuesta sí da en el blanco, nos parece, al menos en un punto: la carencia no casual de una ética en el contexto del pensamiento del ser⁴⁰.

39. Cf. J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, cit., espec. pp. 180-204.

40. Pero habría que justificar, y seguramente matizar, esta afirmación. Remito al estudio de Pedro Cerezo, “De la existencia ética a la existencia originaria”, in P. Cerezo *et alteri*, *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Serbal, Barcelona, 1991.

En cualquier caso, la culminación en la consecuencia inmoral del primado de la ontología es al mismo tiempo la ocasión para proponer, invirtiendo los términos, un discurso filosófico que “salve” la ética. Esto sólo es posible si la ética es primera. La comprensión del ser no comprende la relación con el otro, que, como hablante, pide o exige justicia, y limita así la libertad del yo.

Pero si la ontología era la prolongación y la “efectuación” de la teoría, ¿pedirá la opción por la ética una renuncia a la verdad? ¿Implicará una regresión a la experiencia pre-filosófica, a la “opinión”?

La contestación negativa a estas preguntas remite a la búsqueda de una conceptualidad filosófica que pueda dar cuenta de la relación ética como “relación última del ser”, como movimiento que “va hacia el ser en su exterioridad absoluta y lleva a cabo la intención misma que anima la marcha hacia la verdad” (TI, 18; trad. 71). El eje de esa conceptualidad que se busca es la idea de infinito.

4. La idea de infinito y la trascendencia filosófica

En la teoría puede verse otra cosa que la estructura de la ontología en el sentido indicado de una filosofía de lo Mismo. La teoría es también, en cuanto conocimiento, un principio de distinción y separación. La teoría excluye concretamente la implantación del ser cognoscente en el ser conocido, el éxtasis y la participación. Esos términos caracterizan la trascendencia de las religiones en su sentido corriente taumáturgico. La trascendencia filosófica se aparta de aquélla, asume el intelectualismo de la teoría. Los griegos en general, y el propio Sócrates, son invocados de nuevo como testigos, pero ahora en apoyo de una filosofía de lo Otro, y como prefiguración o posibilidad de la trascendencia pensada en la idea de infinito. Lévinas valora como “mérito insuperable del ‘admirable pueblo griego’” (pero se advertirá la reticencia irónica), y al mismo tiempo como operación propiamente fundadora e instituyente de la filosofía como tal, el haber sustituido “la comunión mágica de las especies y la confusión de los órdenes distintos por una relación espiritual donde los seres permanecen en su puesto, pero comunicándose entre ellos. Sócrates, al condenar el suicidio al

comienzo del *Fedón*, se niega al falso espiritualismo de la unión pura y simple e inmediata con lo Divino calificada de deserción. Proclama ineluctable la marcha difícil del conocimiento que parte de este mundo. El ser cognoscente queda separado del ser conocido” (TI, 19; trad. 72).

En su soberano “ahistoricismo”, Lévinas omite toda consideración sobre las condiciones epocales de la elaboración cartesiana de la idea de infinito⁴¹. Esta idea se empieza exponiendo en su formalidad o en su abstracción: desbordamiento del contenido o *ideatum* con respecto a la idea y al sujeto que la tiene. Por eso la idea de infinito como tal atestigua la exterioridad o la trascendencia: realiza la buscada relación de lo Mismo y lo Otro que no suman una totalidad. La idea de infinito es la única que no ha podido ser producida por nosotros mismos porque esa posibilidad contradice la inadecuación en que consiste formalmente esa idea.

Esta relación de lo Mismo con lo Otro, sin que la trascendencia de la relación corte las ligaduras que implica una relación, pero sin que estas ligaduras unan en un Todo lo Mismo y lo Otro, está decantada, en efecto, en la situación descrita por Descartes, en la que el “yo pienso” mantiene con lo Infinito, que no puede de ningún modo contener y del cual está separado, una relación llamada “idea de lo infinito”. Ciertamente las cosas, las nociones matemáticas y morales, nos son también, según Descartes, presentes por sus ideas, y se distinguen de ellas. Pero la idea de lo infinito tiene esto de excepcional: que su *ideatum* deja atrás su idea, ya que para las cosas, la coincidencia total de sus realidades “objetiva” y “formal” no está excluida; de todas las ideas, diferentes a lo Infinito, habríamos podido dar cuenta, en rigor, por nosotros mismos (TI, 19; trad. 72-73).

La diferencia entre la idea de infinito y las ideas abarcables por la subjetividad da el modelo de la diferencia entre la relación puramente teórica y el pensamiento metafísico. La primera relación establece la objetividad: distancia del objeto dominado en la mirada teórica. El pensamiento metafísico —cuyo origen más que cuyo correlato sería lo infinito— piensa la trascendencia. Esa diferencia entre objetividad y

41. Ver *infra*, “Lévinas y Descartes, en contexto”, pp. 193 y ss.

trascendencia serviría de “indicación general a todos los análisis de este trabajo”.

A partir de este momento, el recurso levinasiano a la idea de infinito como alternativa al concepto de totalidad conservará la referencia a la tercera de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes como una de las fuentes o inspiraciones esenciales de su pensamiento. Es, sin embargo, de interés notar que, justo en el momento en que por primera vez se registra el infinitismo cartesiano, Lévinas se vuelva de nuevo a la filosofía griega para encontrar ahí, no sólo el racionalismo de la separación y el conocimiento objetivo, sino ya también al menos dos testimonios de la presencia en el pensamiento de algo que desborda el pensamiento: presentimientos de la trascendencia⁴².

El primero de ellos es el tema del *Fedro* platónico de la razón filosófica en su elevación alada a las ideas, descrita como locura divina, literalmente “entusiasmo” que saca fuera de sí al alma. El segundo testimonio es la teoría aristotélica del *intelecto agente*, que se contrapone, o que Lévinas contrapone al interiorismo de la mayéutica socrática: “El análisis aristotélico del intelecto, que descubre el intelecto agente, que entra *por la puerta*, absolutamente exterior, y que sin embargo constituye, sin comprometerla de ningún modo, la actividad soberana de la razón, sustituye ya la mayéutica por una acción transitiva del maestro, puesto que la razón, sin abdicar, se encuentra en condición de *recibir*” (TI, 22; trad. 75)⁴³.

Más adelante en el libro, sobre todo en los análisis y descripciones de la tercera parte, encontraremos la desformalización y concreción de esa noción de infinito, “vacía en apariencia”. Para desmentir esa apa-

42. Al alma en relación con el Bien la determina Platón como *apomanteuomene*, como presentiendo o adivinando que el Bien es algo: *Republica*, VI, 505e.

43. Parece indudable la filiación kierkegaardiana de esta resistencia a la enseñanza como mayéutica. En general Lévinas es más secuaz del danés de lo que se suele pensar, y de lo que sugiere la muy citada enérgica frase crítica del prefacio, según la cual la quiebra del Sistema no viene tanto de la subjetividad kierkegaardiana como del Otro. Pero es sobre todo el secreto, la intriga de un secreto esencial a la subjetividad en su relación consigo misma, con el otro, y con “Dios” (o con la soledad), lo que más importa en el importante diálogo de Lévinas con Kierkegaard. Parte este diálogo, a su vez, del atormentado diálogo elíptico del Lituano con la metafísica cristiana de la Pasión y la Redención, y con la fe como secreto irreductible, según el testimonio silencioso, si cabe decirlo así, de Abraham camino de Moriah. Sobre las tensiones y las dificultades del concepto de secreto, páginas esenciales in J. Derrida, *Donner la mort*, Galilée, 1999.

riencia de formalidad conviene anticipar cómo se proyecta, y se efectúa, el pensamiento y la idea en las relaciones existenciales. De la misma manera que lo infinito pensado trasciende el pensamiento de lo infinito, así también el otro, deseado, trasciende la negatividad del yo que se mueve en lo Mismo. Lo infinito en este ámbito interhumano es el rostro, expresión por sí y no tema desvelable a la luz de la comprensión: “La manera con la que se presenta lo Otro, que supera *la idea de lo Otro en mí*, la llamamos, en efecto, rostro. Este *modo (façon)* no consiste en figurar como tema ante mi mirada, en exponerse como un conjunto de cualidades formando una imagen. El rostro del Otro destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*: la idea adecuada. No se manifiesta por estas cualidades, sino *kath' autó. Se expresa*. El rostro, contra la ontología contemporánea, aporta una noción de verdad que no es el desvelamiento de un Neutro impersonal, sino una *expresión*” (TI, 21-22; trad. 74-75).

A título indicativo del no-formalismo de la idea de infinito en esta filosofía, o de su eficacia, Lévinas anticipa en este contexto otros motivos y perspectivas a los que se abre aquella idea: puesta en cuestión de la libertad espontánea y del subjetivismo, noción de sentido previo a la *Sinngebung* o intencionalidad de la consciencia, anterioridad filosófica del ente sobre el ser, o del ser que se expresa sobre el horizonte neutro de los fenómenos, la inmediatez como cara a cara, ruptura de la continuidad o totalización histórica.

5. Psiquismo, separación, ateísmo

Hasta aquí la metafísica de lo Mismo y lo Otro se ha perfilado ante todo como heterología. La idea de infinito permitió fijar la trascendencia de lo Otro, condición de la trascendencia moral del Otro. Era ante todo la exterioridad de ese lado o ese término de la relación lo que había que subrayar con vistas a emancipar el esquema de esa relación, del horizonte de la totalidad. Es que una tendencia constitutiva del yo y de lo Mismo, o del yo como encarnación de lo Mismo —tendencia que se expone en el primado de la teoría como ontología en la

filosofía occidental— es la reducción o asimilación de lo Otro por lo Mismo. Enunciada la tesis de la irreductibilidad de lo Otro a lo Mismo, queda ver ahora en qué sentido lo Mismo se mantiene a su vez fuera de la totalidad. A la cual volvería si incurriese en una relación mágico-religiosa de participación. Frente a la participación, hay que pensar lo Mismo como *separación*.

En una palabra, si a la correlación totalizante y totalitaria de lo Mismo y lo Otro se resiste lo Otro por su trascendencia, a aquélla lo Mismo se resiste por su independencia, por virtud de su separación.

Este motivo manifiesta abiertamente su importancia estratégica ya en la presentación externa del “sistema”. Lévinas remite aquí a los desarrollos de la segunda parte acerca de la vida psíquica como búsqueda práctica de la felicidad, o de la felicidad amoral. Sin embargo, una necesidad sistemática y sintomática obliga a dedicar un capítulo muy elaborado —bajo el título “Separación y discurso”— al tema del yo separado e independiente en el marco de la explicación general de la heterología del ser.

Sólo así puede aclararse que esta filosofía de la trascendencia es también una filosofía de la subjetividad, y de la subjetividad libre, “moderna”, e incluso, vamos a ver, “atea”. No es que lo sea también: es que sólo un pensamiento de la subjetividad independiente puede “soportar”, por así decirlo, la trascendencia. Lo Otro no es la antítesis complementaria de lo Mismo, pero tampoco lo es lo Mismo respecto de lo Otro.

Y si el “contenido”, o más bien el modo en que positivamente lo Otro se mantiene trascendente es lo infinito, lo Mismo se aparta de la correlatividad en tanto vive como yo separado, como psiquismo. El teoreticismo tiende a olvidar esto, paradójicamente, porque como se ha visto, la teoría, la ontología, es el ejercicio de la libertad, el conocimiento como dominio del objeto. El caso es que el psiquismo es un acontecimiento ontológico, una *revolución en el ser*, y no un reflejo de éste.

La separación de lo Mismo se produce bajo la especie de una vida interior, de un psiquismo. El psiquismo constituye un *acontecimiento* en el ser, vuelve concreta una conjunción de términos que no se definían

de antemano por el psiquismo y cuya formulación abstracta oculta una paradoja. El papel original del psiquismo no consiste, en efecto, en *reflejar* solamente el ser. Es ya una *modalidad del ser*, la resistencia a la totalidad. El pensamiento o el psiquismo abre la dimensión que requiere esta *modalidad*. La dimensión del psiquismo se abre por el empuje de la resistencia que opone un ser a su totalización, es el hecho de la separación radical (TI, 24; trad. 77).

El *cogito* cartesiano en su estadio anterior al reconocimiento de su relación metafísica con lo infinito atestigua expresivamente esa separación radical en que consiste la vida psíquica. Se objetará: pero, precisamente en la secuencia discursiva cartesiana el *cogito* independiente, el *cogito* solitario, es anterior sólo cronológicamente —provisionalmente, se diría— al *cogito* fundado en lo absoluto: éste último *cogito* sería anterior lógicamente. Ahora bien, ese desfase entre lo lógico y lo cronológico no es una ilusión a borrar, el tiempo subjetivo entra en el ser, o la subjetividad entra en el ser como tiempo.

Que pueda haber ahí un orden cronológico distinto del orden “lógico”, que pueda haber muchos momentos en la etapa, que haya etapa: he aquí la separación. Por el tiempo, en efecto, el ser no es *aún*; lo que no lo confunde con la nada, sino que lo mantiene a distancia de sí mismo. No es de golpe. Aun su causa, más vieja que él, está todavía por venir. La causa del ser es pensada o conocida o pensada por su efecto *como si* fuese posterior a su efecto. Se habla a la ligera de la posibilidad de este “como si” que indicaría una ilusión. Ahora bien, esta ilusión no es gratuita, sino que constituye un acontecimiento positivo. La posterioridad de lo anterior —inversión lógicamente absurda— se diría que sólo se produce por la memoria o el pensamiento. Pero el fenómeno “inverosímil” de la memoria o el pensamiento, debe interpretarse precisamente como revolución en el ser (TI, 25, trad. 77-78).

El tiempo de la subjetividad o del psiquismo se diferencia, más bien se contrapone al tiempo universal, objetivo o histórico. Éste, como tiempo de los supervivientes, tiende a integrar el tiempo subjetivo en el orden objetivo de la historia universal. La tesis de Lévinas es que la protesta del individuo que reclama su destino personal frente a la historia universal no es vana ilusión subjetiva, sino que tiene su origen en la irreductibilidad de una interioridad secreta que escapa a la mirada

y al tiempo de los supervivientes: “Cronos, que cree tragar un dios, sólo traga una piedra” (TI, 29; trad. 81).

El significado de la idea de eternidad está en expresar, y aunque sea negativamente, el rechazo, para el muerto, a caer en el tiempo del otro, o el tiempo común de los supervivientes. Se advierte aquí el vínculo que establece sistemáticamente este discurso entre el *pluralismo ontológico* y el *pluralismo social*: entre la ruptura de la totalidad como ser, y la ruptura de la totalidad como historia universal. O Estado totalitario: frente a éste el secreto es una posibilidad esencial del yo, cuyo mito sería entonces el de Gigés, el del que ve sin ser visto, de acuerdo con la poderosa metáfora platónica.

El psiquismo como interioridad y como separación no sólo se afirma contra la Humanidad y el tiempo de la historia universal. La radicalidad de su separación se expone en su vocación *a-tea*. Un dios que invadiese la existencia subjetiva, o que “realizase” el sentido de la historia es una posibilidad contra la que en principio chocaría el yo separado. Ahí está la verdad no relativizable del egoísmo y la voluntad.

Se puede llamar ateísmo a esta separación tan completa en que el ser separado se mantiene solo en la existencia sin participar en el Ser del que está separado, capaz eventualmente de adherirse a él por la creencia. La ruptura con la participación está implicada en esta capacidad. Se vive fuera de Dios, en lo de sí, se es yo, egoísmo. El alma —la dimensión de lo psíquico—, realización de la separación, es naturalmente atea. Por ateísmo comprendemos así una posición anterior a la negación o afirmación de lo divino, la ruptura de la participación a partir de la cual el yo se implanta como el mismo y como yo (TI, 29-30; trad. 82).

Pero esta concepción del psiquismo a-teo no es a su vez tesis atea. Aunque Lévinas se resiste sistemáticamente en *Totalidad e Infinito* al lenguaje teológico⁴⁴, la idea de *creación*, en relación con la libertad fi-

44. Hemos aludido ya en diferentes instancias a esta resistencia antiteológica, o a esta formalidad a-teológica del pensamiento levinasiano. No quita que haya que matizar y complicar las cosas. Por un lado, habría que tener en cuenta el crecimiento de la atención al Talmud en el marco del conjunto de esta obra, y que esa atención creciente alimente una cada vez más compleja articulación de lo judío y lo griego. Por otro lado, ya en el interior mismo del lenguaje propia-

nita, sin llegar a ser un tema desarrollado propiamente en su discurso, sí se presenta, sin embargo, en éste, y por cierto en enclaves estratégicamente decisivos. Así, ahora, aquí, para precisar esta idea de psiquismo naturalmente ateo:

Es ciertamente una gran gloria para el creador haber puesto en pie un ser capaz de ateísmo, un ser que, sin haber sido *causa sui*, tiene la mirada y la palabra independiente y es en lo de sí. Llamamos voluntad a un ser condicionado de tal forma que sin ser *causa sui*, es primero con relación a su causa. El psiquismo es la posibilidad de ello (TI, 30; trad. 82).

6. Ética sin teología

La caracterización del yo como ser separado ha mostrado la condición que hace posible lo que en principio tenía que parecer una paradoja: el Deseo metafísico que *no* completa una carencia, o la relación de trascendencia que mantiene ab-sueltos de la relación los términos en relación.

Se trata de describir positivamente esa relación como lenguaje, apertura a una expresión. Esa apertura —diferente al desvelamiento que sitúa un objeto en el horizonte de un proyecto— es el lugar del conocimiento en el sentido absoluto, experiencia pura del ser otro que, precisamente, no es “para nosotros”, sino *kath’auto*, y en ese sentido, revelación o autorrevelación. Lévinas evoca el tema platónico del lenguaje oral que, a diferencia del lenguaje escrito, se ayuda a sí mismo, se expone él mismo. Pero en el filósofo moderno lo que se expresa ante todo es el otro en su rostro, que deshace la forma plástica en que se ofrece a la mirada.

La manifestación del *kath’auto*, en la que el ser nos concierne sin hartarse y sin traicionarse, consiste para él, no en ser desvelado, no en des-

mente (o “puramente”) filosófico (pero ¿puede ser un discurso verdaderamente filosófico en última instancia un discurso “puramente” filosófico?), el nombre y el tema de Dios adquiere más adelante una relevancia se diría que imprevisible en el momento de *Totalidad e Infinito*. Cf. sobre todo *De Dieu qui vient à l’idée*, cit.

cubrirse a la mirada que lo tomaría por tema de interpretación y que tendría una posición absoluta dominando al objeto. La manifestación *kath'auto* consiste para el ser en decirse a nosotros, independientemente de toda posición que hayamos tomado frente a él, en *expresarse*. Aquí, contrariamente a todas las condiciones de la visibilidad de los objetos, el ser no se coloca en la luz de otro, sino que se presenta él mismo en la manifestación que debe limitarse a manifestarlo. *La experiencia absoluta no es desvelamiento sino revelación*: coincidencia de lo expresado y de aquel que expresa, manifestación, por eso mismo privilegiada del Otro, manifestación de un rostro más allá de la forma. La forma que traiciona incesantemente su manifestación —petrificándose en forma plástica, porque adecuada a lo Mismo— aliena la exterioridad de lo Otro. El rostro es una experiencia viva, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, se disimula por ella misma. El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso. El que se manifiesta, según la palabra de Platón, se socorre a sí mismo. Deshace en todo momento la forma que ofrece (TI, 37; trad. 89).

Hay que repensar desde ahí las relaciones entre el discurso y la significación, y lo dado en la intuición pre- o a-lingüística. Lo esencial es destacar la rigurosa heterogeneidad de esas dos modalidades de relación entre lo Mismo y lo Otro. Y porque el lenguaje y la intuición son heterogéneos, es impensable una complementariedad funcional. Más concretamente, las significaciones del lenguaje *no* están en el lugar (ni en lugar) de la intuición intelectual de que carece el ser finito. La significación está en el rostro del otro, en donde coinciden lo revelador y lo revelado: una presencia que no entra o no cabe en lo Mismo porque no es reducible a evidencia.

A la evidencia Lévinas opone la *enseñanza*, en su esencia de algo que viene de fuera, y de una dimensión de altura magistral. No olvidemos que la enseñanza mayéutica es una paradoja, y una paradoja por cierto firmemente rechazada por este discurso (que discute aquí, de manera implícita pero indudablemente, con la teoría husserliana de la significación y la expresión desarrollada en la primera de las *Investigaciones lógicas*):

La significación o la expresión corta así (*tranche ainsi sur*) todo dato intuitivo, precisamente porque significar no es dar. La significación no es

una esencia ideal o una relación ofrecida a la intuición intelectual, aún análoga en esto a la sensación ofrecida al ojo. Es, por excelencia, la presencia de la exterioridad. El discurso no es simplemente una modificación de la intuición (o el pensamiento), sino una relación original con el ser exterior. No es un lamentable defecto de un ser privado de intuición intelectual, como si la intuición, que es un pensamiento solitario, fuese el modelo de toda rectitud en la relación. Es la producción de sentido. El sentido no se produce como una esencia ideal: es dicho y enseñado por la presencia, y la enseñanza no se reduce a la intuición sensible o intelectual, que es el pensamiento de lo Mismo. Dar un sentido a su presencia es un acontecimiento irreductible a la evidencia. No entra en la intuición. Es, a la vez, una presencia más directa que la manifestación visible y una presencia lejana, la del otro. Presencia que domina al que la recibe, que viene de arriba, imprevista y, en consecuencia, que enseña su novedad misma (TI, 37-38; trad. 89-90).

Así, el otro es la “cosa en sí”. O la “cosa en sí” es el otro. Sí, de acuerdo con una frase conocida de Hermann Cohen, sólo se puede amar las ideas, eso es así porque “la noción de idea equivale a fin de cuentas a la trasmutación de lo otro en el otro”. Sólo que tal cosa en sí, o idea platónica, no está en la línea del conocimiento, ni siquiera como su caso límite, o su horizonte crítico.

De una manera u otra, tal irreductibilidad de la relación con el otro a conocimiento objetivo es ignorada por los análisis husserlianos de la intersubjetividad, por la caracterización heideggeriana de la coexistencia en el horizonte ontológico, o por la teoría de Durkheim sobre la religión como fundamento de la relación social. Tres referencias próximas en cualquier caso a la trayectoria intelectual de Lévinas. Pero en el marco del pensamiento contemporáneo, el planteamiento de Lévinas acerca de la relación con el otro parece más próximo a las conocidas teorías de Buber sobre la relación yo-tú como relación originaria. Sin pretender “corregir” a Buber, lo cierto es sin embargo que las tesis de éste quedan desplazadas del discurso levinasiano, relegadas como dependientes de un “espiritualismo desdeñoso” que no tiene en cuenta la economía, la relación feliz con las cosas y la representación⁴⁵.

45. Una prolongación de esta discreta pero decisiva crítica al personalismo de Buber, en *Noms propres*, Paris, 1976, pp. 29 y ss.

En la línea de la crítica del espiritualismo está la observación de que si bien la esencia del discurso es ética, respeto de la exterioridad del otro, sin embargo no todo discurso realiza esa esencia. No todo el lenguaje es lenguaje esencial. El lenguaje alberga una posibilidad interna de *violencia* al otro, de injusticia. Esa posibilidad es la *retórica*.

La crítica radical ética de la retórica es, de nuevo, un tema central de la filosofía platónica que Lévinas acoge abiertamente en estas páginas como una “autoridad” más que como una fuente. Ahora bien, si tanto Lévinas como Platón sitúan la retórica como una corrupción o perversión inmoral del lenguaje esencial —lenguaje de la esencia—, lo que el griego opone a ello es el diálogo dialéctico racional, mientras que Lévinas apela más bien al verdadero discurso entendido como el “cara a cara” ético. En el mundo platónico esa relación queda reflejada, o traspuesta, en la relación del alma con las ideas. Cabe interpretar también que la región de las ideas platónicas es aquella en que los seres tienen un rostro (cf. TI, 43; trad. 94). Pero entonces hay que entender que la relación cara a cara en el discurso no es una relación entre iguales. Si así fuese, el lenguaje coincidiría con la razón y con la universalidad. Ahora bien, razón y universalidad están fundadas en el lenguaje, no se identifican con éste. La formulación levinasiana que da expresión a esta situación, ciertamente paradójica, de una relación ética asimétrica es: que *el otro enseña, es maestro*. Sólo en esa relación asimétrica puede superarse la dominación retórica y la misma negociación interhumana de los iguales en el conflicto de intereses.

Los interlocutores no son iguales: al llegar a la verdad, el discurso es discurso con un dios que no es nuestro “compañero de esclavitud” (*Fedro*, 273 e). La sociedad no se desprende de la contemplación de lo verdadero, la relación con el otro, nuestro maestro, hace posible la verdad. La verdad se conecta a la relación social que es justicia. La justicia consiste en reconocer en otro a mi maestro. La igualdad entre personas no significa nada por sí misma. Tiene un sentido económico y supone el dinero y ya reposa sobre la justicia —que bien ordenada comienza por el otro—. Es reconocimiento de su privilegio de otro, y de su señorío, acceso al otro fuera de la retórica que es engaño, dominio y explotación. Y, en este sentido, superación de la retórica y justicia coinciden (TI, 44; trad. 95).

Lévinas insiste en el fondo de esta tesis: la relación concreta entre hablantes, el discurso “real”, es fundante respecto a la racionalidad universal, común e igualitaria. Es que en rigor un pensamiento universal, una razón objetiva, no requeriría comunicación. Lévinas responde por anticipado a las objeciones “intelectualistas” que parecen plantearse aquí de un modo natural: “¿Se puede fundar la objetividad y la universalidad del pensamiento en el discurso? ¿No es el pensamiento universal anterior al discurso? ¿No evoca un espíritu, al hablar, lo que el otro espíritu piensa ya, participando ambos de las ideas comunes? Pero la comunidad del pensamiento debería haber hecho imposible el lenguaje como relación entre seres. El discurso coherente es uno. Un pensamiento universal prescinde de la comunicación. Una razón no puede ser otra para una razón. ¿Cómo una razón puede ser un yo u otro, puesto que su ser mismo consiste en renunciar a la singularidad?” (TI, 44; trad. 95). Ahora bien, el cara a cara tiene una significación fundamentalmente ética porque tiene que ver con el mundo objetivo común. El discurso no es “una confrontación patética entre dos seres que se ausentan de las cosas y de los Otros” (TI, 49; trad. 100). El otro que se expresa o se revela en el discurso es completamente heterogéneo a la cosa porque ésta se presta a un revestimiento, a una iluminación desde los poderes del yo. La cosa dada en la percepción puede ser siempre ocasión de una experiencia estética: desvelar las cosas es revestirlas de una significación. Al revestimiento de la cosa se contraponen la desnudez del rostro. *Desnudez sin metáfora*, se diría, revelación por sí. En esto reside la dimensión de superioridad del otro, su libertad respecto al yo. Pero la desnudez significa también, y en este mismo contexto o esta misma situación, el estado del extranjero, despojado y proletario: “La trascendencia del rostro es, a la vez, su ausencia de este mundo en el que entra, el destierro de un ser, su condición de extranjero, de despojado o de proletario. El ser extranjero que es libertad, es también el ser extranjero como miseria. La libertad se presenta como lo Otro; a lo Mismo que, por su parte, es siempre lo autóctono del ser, siempre privilegiado en su morada. El otro, el libre, es también el extranjero. La desnudez de su rostro se prolonga en la desnudez del cuerpo que siente frío y vergüenza de su desnudez. La existencia *kath'autó* es, en el mundo, una miseria. Hay

allí entre el otro y yo una relación que está más allá de la retórica” (TI, 47; trad. 98).

Así se precisa el sentido originalmente ético de la relación del discurso. *El otro obliga*. Y obliga a dar: “Reconocer al Otro es dar. Pero es dar al maestro, al señor, al que se aborda como ‘Usted’ en una dimensión de grandeza” (TI, 48; trad. 98-99)⁴⁶.

Bajo esta perspectiva la objetividad de lo objetivo cobra otro sentido que el de la referencia de un acto teórico. La objetividad sería más bien resultado de un don, o de la intrínseca obligación de dar al otro necesitado las cosas del mundo. Así se interrumpe la dinámica de la teoría como dominio y posesión del mundo. La objetividad sólo es posible en un mundo que haya abolido el derecho de propiedad inalienable. La conversión de las cosas en mercancías y en dinero serían momentos de ese proceso de objetivación fundado en la obligación de dar.

La generalidad del Objeto es correlativa de la generosidad del sujeto que va hacia el Otro por sobre el gozo egoísta y solitario, y que hace irrumpir, a partir de aquí, en la propiedad exclusiva del gozo, la comunidad de los bienes de este mundo.

Reconocer al Otro es, pues, alcanzarlo a través del mundo de las cosas poseídas, pero, simultáneamente, instaurar, por el don, la comunidad y la universalidad. El lenguaje es universal porque es el pasar mismo de lo individual a lo general, porque ofrece mis cosas al otro. Hablar es volver el mundo común, crear lazos comunes. El lenguaje no se refiere a la generalidad de los conceptos, sino que echa las bases de una posesión en común. Suprime la propiedad inalienable del gozo. El mundo en el discurso no es ya lo que es en la separación —lo doméstico (*le chez moi*) donde todo me es dado—, es lo que doy, lo comunicable, lo pensado, lo universal (TI, 48-49; trad. 99).

Ya en esta primera aproximación al sentido propiamente ético de la relación interhumana que realiza la trascendencia metafísica, Lévinas insiste en una “negación”, cuya importancia resalta por su carácter de

46. Este imperativo de dar, al margen o más allá de todo circuito económico del don y el contra-don, más allá del intercambio calculable, se lo ve bellamente dramatizado en el ensayo de Derrida de homenaje a Lévinas, “En este momento mismo en este trabajo heme aquí”, in J. Derrida, *Cómo no hablar. Y otros textos*, Proyecto a ediciones, Barcelona, 1997.

ruptura con la forma de pensar la trascendencia en la tradición occidental. Lévinas, en efecto, se distancia aquí tanto de las religiones institucionales como de la teología. Frente a las primeras Lévinas denuncia el carácter mítico, primitivo, de la idea de lo divino como algo sagrado, así como la enajenación de independencia que comporta la participación en lo divino numinoso. Se trata sin duda de un enclave decisivo. Estamos ante una resistencia intelectual y moral ante *lo numinoso*, y ante el concepto de lo numinoso⁴⁷. El monoteísmo comporta, pues, un momento de ateísmo en ese sentido de liberación de la religión.

La trascendencia se distingue de una unión con lo trascendente por participación. La relación metafísica —la idea de lo infinito— liga al *noúmeno* que no es un núnem. Este *noúmeno* se distingue del Dios que poseen los creyentes de las religiones positivas, mal desprendidas de los lazos de la participación y que se aceptan como sumergidas a sus espaldas, en un mito. La idea de lo infinito, la relación metafísica, es el alba de una humanidad sin mitos. Pero la fe purificada de los mitos, la fe monoteísta, supone el ateísmo metafísico. La revelación es discurso. Para recibir la revelación es necesario un ser apto para ese papel de interlocutor, un ser separado. El ateísmo condiciona una relación verdadera con un verdadero Dios: *kath'auto* (TI, 49-50; trad. 100).

Pero la relación ético-metafísica se distancia también de las teologías. Un discurso teórico sobre Dios no sería sólo una imposibilidad fáctica derivada de la finitud del entendimiento humano: es más bien un desenfoque, una desviación respecto a la verdadera relación con la trascendencia. Ésta sólo puede ser ética: social⁴⁸. El discurso teo-lógico, en cambio, se mueve en el horizonte de la participación mítica en lo divino.

47. Es muy claramente por lo demás un enclave fuertemente polémico. Se diría inicialmente que parecen incompatibles, y hasta tal vez inconmensurables, por un lado, una Filosofía de la Religión que se apoye en el concepto de lo sagrado (*das Heilige*) (en el sentido clásico de Rudolf Otto), y por otro lado, una Filosofía de la Religión, que como la que aquí vamos viendo, lleva hasta el final el primado de lo Santo. Una reconstrucción original del concepto de lo numinoso, en Gustavo Bueno, *El animal divino*, cit., pp 153 y ss.

48. Se advierte aquí que, como en otros momentos, en este texto no es relevante la distinción inicialmente genuína, pero algo borrada ya de todas formas por el tráfico del lenguaje académico y sus estipulaciones abstractas, entre la moral (las “costumbres”, etc.) y la ética (el “carácter”, etc.).

El ateísmo del metafísico significa positivamente que nuestra relación con la Metafísica es un comportamiento ético y no teológico, no una tematización, aunque sea conocimiento por analogía de los atributos de Dios. Dios se eleva a su suprema y última presencia como correlativo de la justicia hecha a los hombres. La inteligencia directa de Dios es imposible a una mirada dirigida sobre él, no porque nuestra inteligencia sea limitada, sino porque la relación con lo infinito respeta la Trascendencia total del Otro sin ser hechizada por él, y nuestra posibilidad de recibirlo en el hombre va más allá que la comprensión que tematiza y engloba su objeto. Más allá porque, precisamente, va así hacia lo Infinito. La inteligencia de Dios como participación en su vida sagrada, inteligencia pretendidamente directa, es imposible porque la participación es un desmentido inflingido a lo divino, no siendo nada más directo que el cara a cara, el cual es la rectitud misma. Dios invisible, esto no significa solamente un Dios inimaginable, sino un Dios accesible en la justicia (TI, 50-51; trad. 101).

Es importante notar que esa doble negación (de la religión positiva y de la teología teórica) no deja un vacío en la relación de trascendencia que la ética sustituiría o llenaría. La “óptica ética” no es algo así como una “segunda navegación” que emprende un alma tras su fracaso icárico en la visión directa del sol o la verdad. La ética es anterior a, y condicionante de, la negación de las religiones míticas y de las teologías.

Aun sin explicitarse abiertamente, este paso, en cualquier caso abiertamente polémico, parece apuntar también al cristianismo. Como de paso, efectivamente, Lévinas desestima la idea de la “encarnación de Dios” frente al rostro desencarnado en que se revela la altura, lo invisible. Pero sobre todo cabe subrayar el rechazo —a título de regresión a religión primitiva— de la inscripción de la ética en un drama de salvación que desbordaría la pura responsabilidad moral:

Cuando sostengo una relación ética, me niego a reconocer el papel que desempeñaría en un drama, del cual yo no sería el autor, o del cual otro conocería antes que yo el desenlace, a participar en un drama de salvación o condenación, que se desarrolla a pesar mío y acerca de mí. Esto no equivale a un orgullo diabólico, porque no excluye la obediencia. Pero la obediencia se distingue precisamente de una participación involuntaria en misteriosos designios que uno figura o prefigura. Todo lo que no se puede asimilar a una relación interhumana

representa, no la forma superior, sino la más primitiva de la religión (TI, 52; trad. 102).

Este pasaje tan enfático, tan “declaración de principios”, este paso esencial en el encadenamiento del argumento que se sigue aquí, puede, debe quizá, leerse como una réplica formal a la declaración formal de una imposibilidad de idealidad ética, como el encontrable en *El concepto de angustia* de Kierkegaard.

Ética sin teología, ética sin religión, pues, en cierto modo. Hay que notar, sin embargo, respecto a la segunda fórmula, que Lévinas recurre en ocasiones a lo largo del libro a un uso positivo del término “religión”, que permite hablar, si no de ética “con” religión, ni en rigor de ética “como” religión, pero sí de *religión como ética*. Ese uso marcado del término está abierto desde la siguiente definición: “Proponemos llamar religión a la ligadura que se establece entre lo Mismo y lo Otro, sin constituir una totalidad” (TI, 10; trad. 64; cf. también p. 52, trad. 103: “Reservamos a la relación entre el ser mundano y el ser trascendente que no lleva a ninguna comunidad del concepto ni a ninguna totalidad —relación sin relación— el término de religión”).

7. La esencia crítica del saber

¿En qué situación queda la verdad, y la concepción de la verdad, en el marco de esta afirmación del primado de la relación ética sobre la relación cognoscitiva? La pregunta surge de una inquietud previsible ante el planteamiento que se ha delineado hasta aquí, el cual parece desmentir, o atenuar, la vocación del intelecto a la verdad. Se impone, pues, una tematización de la relación entre la justicia y la verdad. Bajo el título “Verdad y justicia”, Lévinas aborda la “teoría del conocimiento” de su ética metafísica, dicho sea por lo pronto en términos tradicionales, que sin embargo el análisis va a poner en cuestión.

Inicialmente la verdad de la teoría muestra su vínculo con la noción ética de justicia si se considera que el conocimiento de los hechos no consiste en constatarlos en su desnuda facticidad, sino en comprenderlos, en *justificarlos*. ¿Sólo una metáfora? Por lo pronto una analogía indicativa.

El significado primariamente más relevante de tal “hacer justicia” cognoscitivamente a los hechos está en que hace ver que el dinamismo inmanente del conocimiento supone ya una puesta en cuestión de la espontaneidad o libertad del sujeto. La justificación de los hechos tiene su condición de posibilidad en una justificación de la libertad ante la que aquellos se presentan. Justificación que responde a una puesta en cuestión, a un juicio crítico. Una puesta en cuestión, o una crítica, que marca la esencia misma del saber desde su origen, y no como una vicisitud o una reflexión *a posteriori*:

Y sin embargo la preocupación por la inteligibilidad se distingue fundamentalmente de una actitud que genera una acción sin miramientos por el obstáculo. Significa, por el contrario, un cierto respeto por el objeto. Para que el obstáculo llegue a ser un hecho que exige una justificación teórica o una razón, ha hecho falta que la espontaneidad de la acción que la supera sea inhibida, es decir, cuestionada en sí misma. Entonces pasamos de una actividad sin miramiento por nada a una *consideración* del hecho. La famosa suspensión del acto que haría posible la teoría, apunta a una reserva de la libertad que no se libra a sus impulsos, en sus movimientos espontáneos y guarda la distancia. La teoría en la que surge la verdad es la actitud de un ser que desconfía de sí. El saber sólo llega a ser saber de un hecho si, al mismo tiempo, es crítico, si se cuestiona, si se remonta más allá de su origen (movimiento *contra natura*, que consiste en buscar más allá de su origen y que testimonia o describe una libertad creada) (TI, 54; trad. 105).

El saber es crítico, o autocrítico. Con fórmulas y matices distintos, esa tesis parece consustancial a la concepción occidental o filosófica del saber, desde antes de Platón hasta después de Kant. Ahora bien, la autocrítica del yo libre puede interpretarse de dos maneras muy diferentes: *o bien* conciencia de una debilidad y una permanente posibilidad de fracaso o error, *o bien* como conciencia de culpabilidad e indignidad, como reconocimiento de la tendencia de la libertad a imponerse injustamente.

La segunda alternativa parece, en primera instancia, y en un contexto “epistemológico” (o “gnoseológico”), extraña, si es que no inacceptable. En primera instancia, si el conocimiento de la verdad ha de ser crítico, esa crítica debe pretender superar el error teniendo en

cuenta nuestros límites cognoscitivos. Sin duda Lévinas no negará su legitimidad, su sentido, a esa interpretación. Pero el que ésta se imponga con una evidencia tal que relegue al sinsentido a la otra alternativa procede de una tradición histórica cuyos límites epocales se delatan justamente desde una mirada agudizada en su sentido crítico por la ética:

Se puede distinguir en el pensamiento europeo el predominio de una tradición que subordina la indignidad al fracaso, la generosidad moral a las necesidades del pensamiento objetivo. La espontaneidad de la libertad no se cuestiona. Sólo que su limitación sería trágica y provocaría escándalo. La libertad sólo se cuestiona en la medida en la que se encuentra, en cierta manera, impuesta a sí misma: si hubiese podido escoger libremente mi existencia, todo estaría justificado. El fracaso de mi espontaneidad, aun desprovista de razón, despierta la razón y la teoría: habría habido un dolor que sería madre de la sabiduría. Sólo del fracaso provendría la necesidad de frenar la violencia e introducir el orden en las relaciones humanas. La teoría política saca la justicia del valor indiscutido de la espontaneidad, cuyo más completo ejercicio trata de asegurar, mediante el conocimiento del mundo, compatibilizando mi libertad con la libertad de los otros (TI, 55; trad. modif. 105).

Esta crítica de la espontaneidad como consciencia del fracaso no es sólo una posición política, esto es, una situación de aquella crítica en el marco inmanente de una correlación de fuerzas entre varias espontaneidades. En la medida en que se da como una reflexión sobre el yo y sobre la totalidad, se mantiene en la posición teórica: la continúa, y en ese sentido la supone, y no la fundamenta (como sin embargo parece pretender como discurso crítico): la crítica de la espontaneidad producida por el fracaso “no funda ni la teoría ni la verdad, las presupone: parte del conocimiento del mundo, nace ya de un conocimiento, del conocimiento del fracaso. La consciencia del fracaso es ya teórica” (TI, 55; trad. 106).

En cambio, la crítica de la espontaneidad a partir de la conciencia moral no depende de la actitud teórica porque, evidentemente, no se deriva de los hechos. Surge en el momento o en la situación de la libertad que se avergüenza de su injusticia. Esa libertad autocrítica puede fundar el conocimiento porque es anterior al conocimiento. Así, el

principio de la moral —el respeto, el Deseo del otro— es al mismo tiempo el principio que funda el saber al constituir la esencia crítica de éste.

Así, este contexto “epistemológico” (o “gnoseológico”) enseña que la filosofía crítica no puede ser una filosofía de la libertad. No, al menos, de la desnuda libertad, eventualmente experimentada, según una frase célebre, como “condena” que marca la existencia. La crítica es una *investidura* de la libertad, que libera a la libertad de la arbitrariedad, esto es, de la violencia y la injusticia. Lévinas perfila esa esencia moral de la crítica distinguiéndola o individualizándola en tres contextos.

En *primer* lugar, el fundamento del conocimiento no puede justificarse en el marco de un conocimiento objetivo del conocimiento, en una teoría o psicología del conocimiento que remitiría inevitablemente a una regresión al infinito: el conocimiento del conocimiento no tendríamos, propiamente hablando, principio.

En *segundo* lugar, la esencia crítica del saber no puede tampoco concretarse en una filosofía del *cogito* como primera, o última, evidencia: es que esa evidencia tiene una genealogía, procede de una duda o de una sospecha de sueño, y el despertar de ese sueño, que coincidiría con el principio crítico o de la crítica, es indesligable a su vez del Otro en mí, o la idea de infinito.

Una *tercera* vía de fundamentación del conocimiento y justificación de la libertad es inscribir ésta en la totalidad y la universalidad de la razón. Spinoza y Hegel son los modelos claros de esta posición, que concreta la tradición dominante en Occidente, “el antiguo triunfo de lo Mismo sobre lo Otro” (TI, 60; trad. 110), al establecer la “dignidad divina” del orden universal y denunciar la contingencia de la subjetividad. Contra ese racionalismo objetivo que disuelve al yo en la neutralidad de lo universal, la búsqueda de una escapatoria a esa disolución cósmica “no es una piadosa tentativa de mantener el espiritualismo de un Dios personal, sino la condición del lenguaje sin la cual el discurso filosófico mismo no es más que un acto truncado, pretexto para un psicoanálisis o una filosofía o una sociología ininterrumpidas en las que la apariencia de un discurso se desvanece en el Todo. Hablar supone una posibilidad de romper y de comenzar” (TI, 60; trad. 110).

8. Giges o el mundo silencioso: una genealogía del *cogito*

La tesis de la moral como principio crítico, o fundamento del conocimiento, o la idea de que la verdad supone la justicia, se expone entonces como plenamente coherente con la metafísica de lo otro infinitamente otro. Coherente también con ésta, así, la exclusión de la pretensión fundadora, tanto de la Teoría del conocimiento —o conocimiento objetivo del conocimiento objetivo— como de la reflexión racional que “supera” la subjetividad empírica. Más difícil, más interesante, se ofrece la consideración de la filosofía del *cogito*, de la certidumbre absoluta del yo para sí mismo. ¿No es la evidencia del *cogito* anterior filosóficamente a la aparición del otro?

La cuestión cobra toda su gravedad desde que se tiene en cuenta que, como se ha visto, una condición necesaria del pensamiento de lo infinito es el yo separado, originalmente a-teo, con vocación independiente: el ser cuyo destino es el del Giges platónico, el que ve sin ser visto y sabe que no es visto. Ahora bien, la espontaneidad de la libertad sin preocupación por su justificación es “una eventualidad inscrita en la esencia del ser separado” (TI, 62; trad. 112). “Eventualidad inscrita”: así, pues, el ser separado, el yo, no coincide con la autoevidencia del cogito, pero la experiencia de éste es irreductible en la existencia del yo. Si esto es así, el mundo silencioso —es decir, correlato de ese yo que vive en la certeza de la autoevidencia, sin apelación del otro— parece poder ser objeto de conocimiento verdadero. La verdad podría entonces —y en contra del eje de la argumentación anterior— constituirse en correlato objetivo de una libertad que se mantiene más acá de toda cuestión sobre sí, más acá de la justicia, como libertad solitaria. En réplica a esta “objeción”, Lévinas elabora un original análisis del *cogito* como un despertar originario al lenguaje. Se podría leer el conjunto de este análisis como una narración dramática de la salida de sí de un *cogito* que ha debido sufrir, sin embargo, la experiencia radical de la soledad.

Desde el primer paso de ese análisis se establece la imposibilidad de constituirse la objetividad en el mundo silencioso, o correlativo a un yo solitario. Ese mundo sería *anárquico*, sin principio que detenga en algo firme la serie de apariencias. O bien: en él, el fenómeno se degra-

da a pura apariencia⁴⁹. Este mundo es, o sería, el de la perpetua equivocidad. De ahí la pertinencia de la hipótesis cartesiana del genio maligno para representar la situación del *cogito* en el momento álgido de la duda hiperbólica: en el mundo como puro espectáculo o mundo silencioso las cosas devienen imágenes, velos, en cuyos repliegues se oculta el genio maligno.

A decir verdad, esta situación —que tiene un significado universal, que es más que “una aventura personal” de Descartes— no se resume bien en el miedo o en la inseguridad ante la posibilidad de un error o de una confusión general. La duda o la sospecha universal representada en la metáfora del genio maligno concierne a la “sinceridad” de lo que aparece. El temor que subyace ahí más que temor al error lo es a ser víctima de un engaño, como si el mundo estuviese encantado o embrujado. (Y a este propósito hay que subrayar aunque sea de pasada la fina interpretación de la figura de Don Quijote en el prólogo a la traducción española de *Totalidad e Infinito*, en donde se apunta a un límite moral del encantamiento, o más bien, a una resistencia moral a los poderes de los encantadores, de la que sería heroico testigo el héroe o antihéroe manchego). Así, pues, el mundo solitario, o que se le aparece al solitario, y que se ha llamado en principio silencioso porque en él no comparece ningún hablante o ningún rostro, es en rigor más o menos que silencio: más que silencio, puesto que una intención de engaño supone más que la aparición de las “meras cosas”, ya una posibilidad de palabra; menos, o peor que silencio, porque esa presunta posibilidad de palabra es un antilenguaje, una risa burlona que destruye el lenguaje:

La mentira del genio maligno no es una palabra opuesta a la palabra verídica. Está en el intervalo de lo ilusorio y lo serio, en el que respira el sujeto que duda. La mentira del genio maligno está más allá de toda mentira. En la mentira ordinaria, el que habla se disimula, ciertamen-

49. Otro sentido, y, por así decirlo, “positivo”, de anarquía, aparecerá como ya sabemos en *Autrement qu'être...*. En la primera obra el rechazo, o la delimitación crítica de lo anárquico propio del mundo silencioso, tiene como motivo la detención, el *jré stenai*, de la equivocidad, y el infinito malo de la remisión ilimitada de signos a signos. En *Autrement qu'être...* la nueva, buscada afinidad con un estrato anárquico del psiquismo y la experiencia obedece a un deseo de desobedecer, sobre todo de desobedecer al *arjé* como poder. Sobre el *arjé*, cf. Jacques Derrida, *Mal de archivo*, Trotta, 1998.

te, pero la palabra de la disimulación no se evade de la palabra y, por ello, puede ser refutada. Lo contrario del lenguaje es un reír que busca destruir el lenguaje, reír que repercute infinitamente allí donde la mistificación se encaja en una mistificación, sin reposar jamás sobre una palabra real, sin comenzar jamás. El espectáculo del mundo silencioso de los hechos está embrujado: todo fenómeno enmascara, mistifica infinitamente, volviendo la actualidad imposible. Situación que crean esos seres burlones, que se comunican a través de un laberinto de sobrentendidos que Shakespeare y Goethe hacen aparecer en las escenas de hechiceros donde se habla el antilenguaje y donde responder sería cubrirse de ridículo (TI, 64; trad. 114).

¿Cómo sale el yo de ese mundo an-árquico, o encantado, habitado por signos irreductiblemente equívocos, sin significante o significador que los interprete? Precisamente mediante el verdadero lenguaje, mediante la expresión, que es presentación del otro a mí.

El principio, lo que detiene la serie indefinida de posibles interpretaciones en un mundo anárquico, es la expresión. Esto debe entenderse en un sentido muy literal, por paradójico que resulte para las concepciones habituales. Así, lo primero no es el dato: “Recibir el dato es ya recibirlo como enseñado, como expresión del otro” (TI, 64; trad. 114). El mundo se constituye como mundo objetivo en tanto donado, ofrecido en el lenguaje del otro. Desde aquí Lévinas vuelve al tema del *cogito*, a medio camino entre la interpretación del texto cartesiano y la reflexión propia.

El *cogito*, de acuerdo con lo anterior, no debe entenderse como principio, o, lo que sería lo mismo, como el final que pone término a la duda hiperbólica. Lo propio del *cogito* es la negatividad: la certeza de cada momento, de cada vivencia, niega la anterior, y está sometida a la posibilidad de otra negación. La dinámica del *cogito* por sí mismo es un “descenso vertiginoso al abismo”, el hundimiento en un elemento desprovisto de significación o principio: lo que Lévinas llamó y describió en *De la existencia al existente* como el “hay”. Descartes tiene ese descenso apelando a la idea de infinito, puesta en el yo, ya que éste es incapaz de producirla. Pero la posición de esa idea coincide con la eficacia de la expresión, con la acogida del otro.

Sobre la base de estas premisas aborda Lévinas de manera directa el problema del surgimiento de la objetividad a partir de la hipótesis

de que el principio crítico es el lenguaje en el horizonte ético de la justicia. Para entender el paso de la reflexión hay que subrayar el decisivo y decidido intelectualismo que Lévinas asume aquí (y en general). En efecto, no se tratará sólo de mostrar en la moral la condición de posibilidad de la objetividad, sino también, en la objetividad, una manifestación de la moral. Contra el antiintelectualismo contemporáneo (y en esto, como en otras ocasiones, Lévinas polemiza fuertemente con Heidegger) se propone aquí una recuperación de la objetividad como tal y de su significado ético.

Se ha establecido que el mundo silencioso, el puro espectáculo que aparece a una consciencia solitaria, es un mundo anárquico, y en esa medida, en él no puede cristalizar objetividad alguna, ni empezar el saber. En rigor se vio que la idea de un mundo silencioso es sólo una idea límite: el mundo anárquico y equívoco, el mundo encantado por un amenazante genio maligno, está situado ya en el campo de la palabra. Ese mundo, en efecto, se presta a ser interpretado como conjunto de signos de los que está ausente el otro que tendría que auxiliar (en el sentido de la *boetheia* platónica) a esos signos. Así, también, en el mundo todavía no humano que es ese mundo equívoco, la significación es anterior a la aparición de lo sensible. En eso Lévinas parece coincidir con una tesis que se ha hecho habitual en direcciones por lo demás diversas del pensamiento contemporáneo: la percepción es ya interpretación, lo sentido por la sensibilidad no es anterior al sentido como significación del lenguaje. Ahora bien, Lévinas se distancia críticamente de una forma típica de entender ese lazo de aparición y significación, que implica una desestimación de la objetividad y un descrédito “demasiado rápido” de la representación y el intelectualismo. Aun sin nombrar a Heidegger esta posición que marca el primado del mundo práctico sobre el objeto, del *Zuhandensein* sobre el *Vorhandensein*, es sin duda la del autor de *Sein und Zeit*. Lévinas la expone así, para suscitar algunas preguntas.

Para comprender el lazo insoluble que une la aparición a la significación, se ha tratado de volver (*rendre*) la aparición posterior a la significación, al situarla en el seno de la finalidad de nuestro comportamiento práctico. Lo que no hace sino aparecer, la “pura objetividad”,

lo “exclusivamente objeto”, sólo sería un residuo de esta finalidad práctica a la que tomaría prestado su sentido. De aquí la prioridad de la preocupación con relación a la contemplación, la radicación del conocimiento en una comprensión que accede a la “mundanidad” del mundo y que abre el horizonte a la aparición del objeto.

La objetividad del objeto es subestimada de este modo. La antigua tesis que pone la representación en la base de todo comportamiento práctico —tachada de intelectualismo— queda muy pronto desacreditada. La mirada más penetrante no podría descubrir en la cosa su función de utensilio. ¿Es suficiente una simple suspensión del acto para percibir el útil como cosa?

Por otra parte, ¿es la significación práctica el dominio originario del sentido? ¿No supone acaso la presencia de un pensamiento al que aparece, y a cuyos ojos adquiere este sentido? ¿Es capaz, por su dinámica interna, de hacer surgir este pensamiento? (TI, 67; trad. 116-117).

Así, Lévinas interrumpe la aparente verosimilitud de la interpretación pragmática de la significación y la objetividad, ya se exponga en un código heideggeriano o wittgensteiniano, y recupera un intelectualismo en cierto modo clásico. La clave de la insuficiencia de aquella interpretación es que asimila la significación a un momento “económico” de la relación del existente consigo mismo: la significación estaría inscrita en el proceso o en el circuito de la preocupación por sí, la *Sorge* que Lévinas interpreta sistemáticamente —y no sin alguna violencia— como “gozo” o plenitud del yo. Se diría que lo que Lévinas critica a la tesis pragmática de la significación es su encubierto solipsismo, a pesar de su notoria celebración del “uso”.

En la base de la teoría finalista de la significación estaría la idea —dominante en la filosofía occidental a partir, y esta precisión es subrayable, del último período del pensamiento platónico— de que lo inteligible no se presenta en la intuición sino en la relación y el movimiento. Incluso la fenomenología, que aporta en principio “la idea de una significación y de una inteligibilidad intrínseca del contenido como tal, de la luminosidad de un contenido” (TI, 68; trad. 117), abandona después, o “acaba” este realismo del sentido con el idealismo de la consciencia dadora de sentido. En última instancia, pues, la fenomenología continúa el finalismo en la medida en que para ella las

significaciones se dan a una consciencia “en ruta”, a una consciencia todavía no llena por la intuición. A eso apunta, creemos, este pasaje, más que otros, difícil:

De hecho la significación sólo se mantiene en la ruptura de la unidad última del ser satisfecho. Las cosas empiezan a tomar una significación en la preocupación del ser aún “en ruta”. De suerte que se saca de esta ruptura la consciencia misma. Lo inteligible dependería de la insatisfacción, de la indigencia provisional del ser, de su estancia más acá de su realización. Pero ¿debido a qué milagro, si la culminación es el ser acabado, si el acto es más que la potencia? (TI, 68; trad. modif. 118).

Frente a estos movimientos, para Lévinas la significación intelectual y la objetividad son anteriores a la praxis, o a la consciencia en busca de su propia plenitud. El lugar primario de la significación y la objetividad es el lenguaje como expresión, pero eso quiere decir, lo sabemos ya, el lenguaje del otro.

La objetividad en la que el ser es propuesto a la consciencia no es un residuo de la finalidad. Los objetos no son objetos cuando se ofrecen a la mano que se sirve de ellos, a la boca o a la nariz, a los ojos y a los oídos que los gozan. La objetividad no es lo que resta de un utensilio o de un alimento, separados del mundo en el que se desenvuelve su ser. Se *plantea* en un discurso, en una *negociación* (*entre-tien*) que *propone* el mundo. Esta *proposición* se realiza entre dos puntos que no constituyen un sistema, un cosmos, una totalidad (TI, 68; trad. 118).

No se trata de un platonismo ingenuo, no se trata de pensar la significación como originalmente dada. Una cierta no-originalidad es consustancial a la objetividad propuesta por o en el lenguaje del otro. Pero la no-originalidad del significado no remite a una realidad todavía no dada *leibhaft*: a lo que remite es a la franqueza del hablante, a la presencia enseñante del otro en su discurso.

El mundo precisamente como propuesto, como expresión, tiene un sentido, pero no es nunca, por esta misma razón, original de él. Para una significación, darse *leibhaft*, agotar su ser en una aparición exhaustiva, es un absurdo. Pero la no-originalidad de eso que tiene un

sentido, no es un ser menor, un remitir a una realidad que imita, que reproduce o que simboliza. El sentido remite a un significante. El signo no significa al significante como significa al significado. El significado nunca es presencia completa; siempre signo a su vez, no se da con leal franqueza. El significante, aquel que emite el signo, está *de cara* a pesar de la interposición del signo sin proponerse como tema (TI, 69; trad. 118-119).

El primado de la significación sobre la aparición, o el intelectualismo, no es una ordenación de fenómenos en el interior de un proceso unitario, digamos, el ser-en-el-mundo. La aparición está atrapada en la lógica del desvelamiento y la ocultación: una disimulación es ahí siempre posible. El lenguaje es en cambio esencialmente enseñanza (no mayéutica): orienta desde fuera, como un absoluto, a un mundo interior que por sí mismo siempre podría ser sueño y anarquía.

El lenguaje tiene de excepcional que asiste a su manifestación. La palabra consiste en explicar la palabra. Es enseñanza. La aparición es una forma paralizada de la que ya alguien se ha retirado, mientras que en el lenguaje se lleva a cabo la afluencia ininterrumpida de una presencia que desgarrar el velo inevitable de su propia aparición, plástica como toda aparición. La aparición revela y oculta, la palabra consiste en sobrepasar, en una franqueza total, siempre renovada, la disimulación inevitable de toda aparición. Por ello se da un sentido —una orientación— a todo fenómeno.

El comienzo del saber sólo es posible si se rompe el encantamiento y el equívoco permanente de un mundo en el que toda aparición es posible simulación, en el que falta el comienzo. La palabra introduce un principio en esta anarquía (TI, 71; trad. modif. 120).

La sociedad, el lenguaje, es, pues, finalmente, la condición o el supuesto de la verdad. Pero como se ha visto se trata del lenguaje en que el otro me enseña, la sociedad que somete el dinamismo de la libertad al respeto del otro. La reciprocidad del diálogo o la comunicación entre iguales es una vicisitud posterior —esencial— del lenguaje, pero que oculta su esencia última moral:

La “comunicación” de las ideas, la reciprocidad del diálogo, ocultan ya la esencia profunda del lenguaje. Esta reside en la irreversibilidad de la

relación entre el Yo y el Otro, en la Maestría del Maestro coincidiendo con su posición de Otro y de exterior. El lenguaje sólo puede hablarse, en efecto, si el interlocutor es el comienzo de su discurso, si permanece en consecuencia, más allá del sistema, si no está *en el mismo plano* que yo (TI, 75; trad. 124).

Una vez más, hay que señalar el eco y la diferencia con el Maestro de Kierkegaard. La Maestría del Maestro evocada en la cita anterior, en las antípodas o más bien a años luz de las Pedagogías vulgares, y de los mil socratismos de baja intensidad, aquella Maestría viene de fuera, se impone con la severidad de una Ley. Desde luego aquí se remueve o se reutiliza el argumento axial de las *Migajas filosóficas* del escritor danés. Pero también hay que recordar que esta superación crítica de la famosa enseñanza entendida como recuerdo o como anámnesis, como interioridad, no remite en Lévinas, como sí en Kierkegaard, a una “superación” de la ética como “mera” relación interhumana o social.

9. Contracción de lo infinito, o en las antípodas del espinosismo

El breve, pero importante, capítulo final de la primera sección de *Totalidad e Infinito* explicita en términos muy formalmente metafísicos el alcance de la hipótesis heterológica que se ha intentado exponer aquí siguiendo de cerca el hilo discursivo del propio Lévinas. Tras la tesis lógica de una relación entre lo Mismo y lo Otro, como relación entre absolutos —que, por consiguiente, no se tocan, y así no configuran un todo—, tras la introducción de la idea de infinito que asegura la trascendencia en la relación, tras caracterizar la concreción de esa idea y de esa relación en la relación social originaria, o ética, Lévinas aborda una aproximación al supuesto último de esta filosofía: el que hace de ésta una *metafísica de la creación*⁵⁰.

Se trata de ver la complicidad entre el concepto de creación —y ante todo creación de un ser libre o separado— y la lógica heterológi-

50. Un paso que remite al menos implícitamente a la doctrina de la creación de Rosenzweig: *La Estrella de la Redención*, cit., pp. 155 y ss.

ca. Esa complicidad aparece primero en forma indirecta o negativa: el monismo dominante en la filosofía occidental desde Parménides a Hegel ha rechazado la separación de lo finito y lo infinito, o como ilusión incomprensible o incluso como caída. La filosofía occidental habría sido una Odisea: una aventura o un viaje de retorno al punto de partida. La separación respecto al todo-uno sería una alienación a superar remontando el movimiento de descenso desde lo Uno a lo múltiple, en el sentido plotiniano. En esa filosofía no podría registrarse lo que fue el punto inicial de Lévinas: la distinción entre el Deseo y la Necesidad, esto es, entre la apertura de un ser suficiente y la satisfacción de una falta o un vacío.

Ahora bien, la lógica monista —que Lévinas identifica ocasionalmente con la lógica formal (cf. TI, 77; trad. 126)— no agota el discurso filosófico. Y ya en su lugar griego de origen. Platón, en efecto, concibe la idea de Bien como Bien en sí: trascendente a las necesidades del alma —o de la ciudad—, trascendente a la totalidad, más allá de la esencia. Lévinas resalta el carácter propiamente filosófico de esa idea, y al mismo tiempo su eficacia para hacer aceptable —o quitarle su audacia— la idea paradójica de creación:

El Lugar del Bien por encima de toda esencia es la enseñanza más profunda —la enseñanza definitiva— no de la teología, sino de la filosofía. La paradoja de un Infinito que admite un ser fuera de sí al que no engloba —y que cumple gracias a esta vecindad con un ser separado su infinitud misma—, en una palabra, la paradoja de la creación pierde a partir de aquí su audacia (TI, 76; trad. 125).

El monismo parmenídeo que tiende a ver la multiplicidad y la separación como ilusión es paradójicamente cómplice del *pathos* trágico de las filosofías de la finitud que conceptualizan la existencia como caída. En cualquier caso ambas posiciones ven en la separación una disminución. En ambos casos se trata de una abstracción: abstraen o separan la separación de la sociedad, de la relación social, del Deseo de infinito en que se abre la idea de Bien. Se impone entonces pasar de un pensamiento abstracto a un pensamiento concreto de la relación finito-infinito:

Pero entonces es necesario renunciar a interpretar la separación como disminución pura y simple de lo Infinito, como una degradación. La separación frente a lo Infinito, compatible con lo Infinito, no es una simple caída de lo Infinito. Relaciones *mejores* que las que ligan formalmente, en lo abstracto, lo finito a lo infinito, las relaciones del Bien, se anuncian a través de una aparente disminución. La disminución sólo cuenta si se retiene de la separación (y de la creatura), mediante un pensamiento abstracto, su finitud, en lugar de situar la finitud en la trascendencia en la que aquélla accede al Deseo y a la bondad. La ontología de la existencia humana —la antropología filosófica— no cesa de parafrasear este pensamiento abstracto al insistir, con *pathos*, en la finitud. En realidad se trata de un orden en el que la noción misma del Bien toma solamente un sentido. Se trata de la sociedad. La relación no reúne términos que se completan y que, en consecuencia, se necesitan recíprocamente, sino términos suficientes. Esta relación es Deseo, vida de seres que han llegado a la posesión de sí. Lo infinito pensado concretamente, es decir, a partir del ser separado vuelto hacia sí, se *sobrepasa* (*se depasse*). Dicho de otra manera, se abre al orden del Bien (TI, 76-77; trad. 125-126).

Sobre esta base “filosófica” cabe pensar la creación como una contracción del Infinito que se retira de la extensión ontológica, y deja espacio, por así decirlo, para un ser separado⁵¹. Éste puede a su vez entrar en sociedad con Dios. La limitación, la “disminución” que implica la creación de un ser separado deja de ser una inexplicable imperfección de lo Infinito, como que es por el contrario la articulación última de su perfección:

Lo Infinito se produce al renunciar a la invasión de una totalidad en una contracción que deja un lugar al ser separado. Así, se perfilan las relaciones que se abren un camino fuera del ser. Un infinito que no se cierra circularmente en sí mismo, sino que se retira de la extensión ontológica para dejar lugar a un ser separado, existe divinamente. Inaugura, sobre la totalidad, una sociedad. Las relaciones que se establecen

51. La manía típicamente academicista de buscar influencias y de mezclarlo todo, puede uno verla a propósito de enclaves como éste. Muchos quieren ver y señalar la presunta afinidad de este concepto de contracción con viejos motivos de la Mística judía clásica, especialmente de la Kábala. Pero cf., como contrapunto, la destemplanza sin matices de Lévinas para “desconocer”, por ejemplo, el Zohar, *De l'Oblitération*, cit., p. 24.

entre el ser separado y lo Infinito rescatan lo que había de disminución en la contracción creadora de lo Infinito. El hombre rescata la creación. La sociedad con Dios no es una adición a Dios, ni un desvanecimiento del intervalo que separa a Dios de la creatura. Por oposición a la totalización, la hemos llamado religión. La limitación del Infinito creador y la multiplicidad son compatibles con la perfección de lo Infinito. Articulan el sentido de esta perfección (TI, 77; trad. 126).

Fenomenología de la vida feliz

1. La vida como gozo

La relación metafísica con el infinito y la relación ética con el otro suponen el yo separado, capaz de una vida propia, interior y “egoísta”. Esa vida propiamente humana viene a ser caracterizada sistemáticamente en este discurso como plenitud, como gozo. A lo largo de la descripción, cuyas articulaciones principales vamos a establecer en lo que sigue, se repite un motivo metafórico que permite medir el alcance, el compromiso de esa identificación de vida y gozo: el ser humano es originalmente *ciudadano del paraíso*. Cierto, como veremos, es la dinámica misma —no digamos “dialéctica”, ante la que Lévinas mantiene una especie de sistemática alergia— de la existencia que goza la plenitud de las cosas, es la dinámica interna del ser feliz la que lleva a la inquietud, al sufrimiento y al trabajo. La “expulsión del paraíso”, por seguir con la metáfora, no es un acontecimiento extraño a la vida psíquica feliz, sino más bien una necesidad esencial de su intrínseco desarrollo. Pero eso no desvirtúa la verdad ontológica, por así decirlo, de la vocación al gozo como esencia de la vida.

Sin duda esa interpretación —que quiere en cualquier caso legitimarse como fenomenológica— es ante todo un momento o una etapa esencial en el desarrollo de esta ética metafísica del rostro y lo infinito. A esa coherencia constructiva y sistemática atenderá nuestra lectura, para destacar de nuevo en esta sección los momentos decisivos de un pensamiento muy complejo, muy matizado, muy difícil.

Pero se impone previamente una observación general sobre el sentido de estas páginas: se trata de su distancia polémica respecto al “pesimismo” o incluso el tragicismo que comparten las *Weltanschauungen* modernas típicas. Lévinas tiene a la vista en esa tesitura polémica sobre todo a las diversas filosofías de la existencia, que insisten en los temas de la preocupación, la angustia ante la muerte y la *Geworfenheit*

como claves de una ontología de la vida humana. Pero más allá de esas concretas filosofías, se percibe en el pensamiento y la cultura moderna una especie de “evidencia” de la negatividad como estructura de la existencia. En alguna parte —volveremos con más precisión al contexto en cuestión— Lévinas apunta a una interpretación de esa tendencia moderna a la interpretación negativista de la vida: que habitamos en un mundo histórico dominado por la explotación. Así, toda la ontología heideggeriana de la *Sorge* y la angustia sólo tendría validez en el interior de determinadas condiciones económicas. Aquellas, precisamente, en que se ha suprimido la posibilidad de realización de la vida como plenitud. Imprevisiblemente en el contexto de este discurso tan declaradamente metafísico, se le reconoce al marxismo una parte esencial de verdad como pensamiento que ha desvelado, más y mejor que otros, los fundamentos económicos e históricos de aquella explotación (cf. TI, 119; trad. 164).

En el marco del discurso teórico de *Totalidad e Infinito*, esta fenomenología de la vida como gozo y felicidad asume ante todo dos funciones. *Por un lado*, describe concretamente la interioridad del ser que se separa de la totalidad y que permite así la relación con lo infinito, o con lo otro, o relación social. *Por otro lado*, se trata de ver cómo la *crisis del gozo*, la aparición de inquietud e inseguridad en la plenitud de la vida feliz apela a la necesidad del trabajo y la posesión, los cuales requieren un nuevo estadio de la interioridad: la interioridad de una morada indisociable del “primer rostro”, esto es, la relación con la mujer.

Por ambos lados ese “programa” se enfrenta a dificultades metodológicas y especulativas que el propio Lévinas reconoce abiertamente (cf. espec. TI, 122; trad. 167). En efecto, si el gozo realiza la separación, sin embargo, el repliegue egoísta, a-teo, del psiquismo en su propia felicidad, es uno de los lados de la relación metafísica como relación entre lo Mismo y lo Otro. El problema de este problema, o la peculiaridad que presenta esta vieja dificultad en el discurso levinasiano, está en que la “solución” dialéctica resultaría regresiva. Es que el psiquismo y lo infinito no están entre sí en una relación de antítesis: en esa relación está latente la síntesis dialéctica que finalmente requiere el horizonte de la totalidad. Pero entonces hay que decir que la interio-

ridad o la separación es al mismo tiempo cierre y apertura, inmanencia y trascendencia.

Nos adelantamos a recordar un pasaje importante en que, ya avanzada la fenomenología del psiquismo feliz, Lévinas reconoce el problema en términos drásticos:

Ni el ser separado ni el ser infinito, se producen como términos antitéticos. Es necesario que la interioridad que asegura la separación (sin que esto sea réplica abstracta de la noción de relación) produzca un ser absolutamente cerrado en él, que no saque dialécticamente su aislamiento de su oposición al Otro. Es necesario que este encierro no impida su salida fuera de la interioridad, para que la exterioridad pueda hablarle, revelarse a él, en un movimiento imprevisible que no podría suscitar, por simple contraste, el aislamiento del ser separado. Es necesario, pues, que en el ser separado, *la puerta sobre el exterior esté a la vez abierta y cerrada* (subrayado mío, P.P.). Hace falta que el encierro del ser separado sea lo bastante ambiguo para que, por una parte, la interioridad necesaria para la idea de lo Infinito siga siendo *real* y no sólo aparente, que el destino del ser interior prosiga en un ateísmo egoísta sin que lo niegue nada exterior, que prosiga sin que, en todos los movimientos de descenso en la interioridad, el ser que desciende en sí, se relacione en un puro juego de la dialéctica y bajo la forma de correlación abstracta, con la exterioridad. Pero hace falta, por otra parte, que *en la interioridad misma* que profundiza el gozo, se produzca una heteronomía que incite a otro destino distinto del de la complacencia animal en sí. Si la dimensión de la interioridad no puede desmentir su interioridad por la aparición de un elemento heterogéneo en el curso de este descenso en sí por la pendiente del placer (descenso que, en realidad, sólo profundiza esta dimensión), hace falta sin embargo que en este descenso se produzca una dificultad que, sin invertir el movimiento de la interiorización, sin romper la trama de la sustancia interior, provea la *ocasión* para una recuperación de la relación con la exterioridad. *La interioridad debe, al mismo tiempo, estar abierta y cerrada* (subrayado mío, P.P.). De este modo se describe la posibilidad de despegar de la condición animal (TI, 122-123; trad. 167).

Pero volvamos al principio. Ante todo importa precisar la modalidad propia de las relaciones que se producen en el seno de lo Mismo. Importa precisar esto porque una amplia tradición, a la que no es aje-

na la Fenomenología y su uso amplísimo del concepto de intencionalidad, tiende a aproximar, si es que no a identificar, tales relaciones inmanentes y la relación metafísica o trascendente.

Lévinas se explica aquí, como ya hemos visto que hace con frecuencia y precisamente en enclaves fundamentales, a partir de una explicación de su distanciamiento respecto de Heidegger. En principio parece coincidir con éste al afirmar que la relación metafísica, la relación con el ente considerado en su ser, es irreductible al conocimiento y la intencionalidad temática. Pero esa proximidad o esa coincidencia es ilusoria. En Heidegger tal irreductibilidad remite a la “preocupación” y el “hacer” propios del ser-en-el-mundo como el fundamento tanto del conocimiento como de la ontología. Lévinas denuncia la ilegitimidad de ese antiintelectualismo existencialista por un doble motivo.

En primer lugar, la relación metafísica, incluso si determinada en última instancia éticamente, como relación social, pertenece al dinamismo del intelecto “si es que el intelecto desea el ser en sí”. *En segundo lugar*, el conocimiento objetivante corresponde a una forma peculiar e irreductible de intencionalidad, cuya naturaleza es inderivable del ser-en-el-mundo.

El programa de esta segunda sección de *Totalidad e Infinito* se precisa así: se trata de diferenciar las relaciones que constituyen la trascendencia —las relaciones entre lo Mismo y lo Otro— respecto de las relaciones “análogas a la trascendencia”: aquellas que “aun cuando se apoyan en la trascendencia, siguen estando en lo Mismo” (TI, 81; trad. 129).

La estructura básica de existencia interior en lo Mismo es la vida como gozo, la vida feliz. Ahí está la verdad del hedonismo. La originalidad del esquema interpretativo de ese gozo mostrado en su raíz ontológica se marca sobre todo en lo que llamaremos el *paradigma de la alimentación*: el gozo es, o sería, transmutación de lo Otro en lo Mismo, restauración de energía, alimentación.

Una estructura independiente, e incluso antagonistamente separada del gozo y la alimentación, es el conocimiento objetivo. El cual se funda a su vez en la posibilidad de la *representación*. La diferencia oposicional entre gozo y representación es una diferencia interna al cam-

po de lo Mismo; pero en la representación aparece un atisbo de la trascendencia. La representación, en efecto, supone la identificación y la objetivación, cuya condición de posibilidad es el lenguaje. Esa perspectiva permite comprender la función del trabajo, la posesión y la casa, es decir, la economía, como un ámbito inmanente a lo Mismo pero en el que se asiste a la génesis “natural”, por así decirlo, de la relación ético-metafísica con el otro.

2. El paradigma de la alimentación

La relación original de la vida humana con las cosas es gozarlas: no están ahí como instrumentos o medios que finalmente remiten a la *Sorge* de la existencia por sí misma, sino que satisfacen directamente la vida, constituyendo a ésta como vida feliz e independiente. Ciertamente esa independencia es relativa, esa independencia depende a su vez de “contenidos”, se alimenta de éstos. De ahí el anunciado valor paradigmático de la alimentación como tipo de proceso virtualmente caracterizador de la vida en general.

La alimentación, como medio de revigorización, es la trasmutación de lo Otro en lo Mismo, que está en la esencia del gozo: otra energía, reconocida como otra, reconocida —lo veremos— como lo que sostiene el acto mismo que se dirige hacia ella, llega a ser, en el gozo, mi energía, mi fuerza, yo. Todo gozo, en este sentido, es alimentación. El hambre es la necesidad, la privación por excelencia, y, en este sentido precisamente, *vivir de...* no es una simple toma de consciencia de lo que llena la vida. Estos contenidos son vividos: alimentan la vida. Se vive su vida. Vivir es como un verbo transitivo cuyos complementos directos son los contenidos de la vida. Y el acto de vivir esos contenidos es, *ipso facto*, contenido de la vida. La relación con el complemento directo del verbo existir, que ha llegado a ser transitivo (a partir de los filósofos de la existencia), en realidad se parece a la relación con el alimento en la que, a la vez hay relación con un objeto y relación con esa relación que también alimenta y llena la vida (TI, 83; trad. 130)¹.

1. Este enclave es metódicamente decisivo para una discusión posible no trivial entre el materialismo filosófico y esta filosofía metafísica.

Así, pues, la vida es gozo si la vida es independencia en la dependencia, felicidad en la necesidad. Necesitamos comer pero la felicidad consiste en realizar esa necesidad. Así, la vida se relaciona consigo misma, se afirma como independiente del contenido del que depende. O dicho de otro modo: no hay desnuda vida, ni desnuda voluntad de ser, o *Sorge*: “La relación de la vida con las condiciones mismas de su vida llega a ser alimento y contenido de esta vida. La vida es *amor a la vida*, relación con contenidos que no son mi ser, y sin embargo más queridos que mi ser: pensar, comer, dormir, leer, trabajar, calentarse al sol. Distintos de mi sustancia, pero constituyéndola, estos contenidos conforman el premio de mi vida. Reducida a la pura y desnuda existencia, como la existencia de las sombras que visita Ulises en los infiernos, la vida se disuelve en sombra” (TI, 84; trad. 131).

Pero entonces el gozo no es un estado de ánimo posible entre otros, ni siquiera una disposición afectiva privilegiada: es el “estremecimiento mismo del yo”, o también, “la superación del ser”, un modo de ser que deja atrás la sustancialidad y que precede a la actividad.

La imagen platónica del alma que se alimenta de verdades para mantenerse alada ilustra parcialmente este esquema. Parcialmente: lo cierto es que Lévinas no acepta la analogía entre la alimentación y el deseo metafísico de verdad. “Nos oponemos en todo este libro a la analogía entre verdad y alimento” (TI, 86; trad. 133). Pero la imagen platónica es válida respecto a la vida como tal, la vida que se relaciona consigo misma, y se mantiene feliz consumiendo alimentos, alimentos terrestres y celestes.

El enigma de la vida reside en esta paradoja, en esta *felicidad en la necesidad*, en este complacerse en la satisfacción de una carencia. El alimento de la vida, aquello de lo que vivimos, no lo vivimos como dependencia o como esclavitud, sino como gozo, complacencia, placer:

El ser humano se complace en sus necesidades (*besoins*), es feliz de sus necesidades. La paradoja del “vivir de algo” o, como diría Platón, la locura de esos placeres, está precisamente en una complacencia frente a aquello de lo que depende la vida. No dominio (*maîtrise*) por una parte y dependencia por otro, sino dominio en esta dependencia. Es, tal vez, la definición misma de la complacencia y del placer. Vivir de... es la dependencia que se convierte en soberanía, en felicidad esencialmente egoísta (TI, 87; trad. 133).

Lévinas recurre al mito platónico sobre la génesis del *eros* a partir de *poros* y *penía*, el recurso y la pobreza, para marcar la diferencia entre la necesidad cuya satisfacción da lugar al gozo, y el deseo metafísico que no se extingue porque es apertura a una alteridad inagotable. La necesidad sería el *poros* de la *penía*, la plenitud como resultado de colmar un vacío. El deseo en cambio es la *penía* del *poros*, la búsqueda de lo otro en un ser ya pleno o satisfecho, o feliz.

Este concepto de felicidad como “independencia por medio de la dependencia” se corresponde con un plano propiamente ontológico de la vida humana, plano al que no llega la fisiología, la cual interpreta la necesidad como simple carencia de ser. La “verdad” ontológica de aquella definición no queda desmentida por el hecho de que resulte contradictoria para la lógica formal. Aquí, como en otros pasos semejantes, lo que se revela es la inadecuación de la lógica formal para el análisis de las estructuras ontológicas profundas de la existencia.

Decíamos que la “decisión” que abre esta fenomenología de la vida —la decisión de que la vida es gozo, o de que la vida es amor a la vida, o vida feliz— contrasta con la tendencia dominante del pensamiento contemporáneo. Este contexto polémico se confirma en la afirmación de una asimetría de felicidad y sufrimiento: “Vivir es gozar de la vida. Desesperar de la vida sólo tiene sentido porque la vida es, originalmente, felicidad. El sufrimiento es una extinción de la felicidad, y no es exacto decir que la felicidad es una ausencia de sufrimiento. La felicidad no está hecha de una ausencia de necesidades cuya tiranía y carácter impuesto se denuncian, sino de la satisfacción de todas las necesidades. La privación de la necesidad no es una privación cualquiera, sino la privación en un ser que conoce la excedencia de la felicidad, la privación en un ser satisfecho. La felicidad es realización (*accomplissement*): está en un alma satisfecha y no en un alma que ha extirpado sus necesidades, alma castrada” (TI, 87-88; trad. 134).

Implícitamente al menos Lévinas propone una explicación de la representación generalizada de la necesidad como pura carencia negativa; representación cuyo horizonte es una idea de felicidad como *ataraxia*, como *carencia de carencias*. Es que esa filosofía de la necesidad y de la felicidad se sitúa sin saberlo en la pobreza, y en una pobreza en cierto modo esencializada. Ahora bien, la pobreza debería entenderse

no como destino sino como un riesgo: es uno de los peligros que corre el hombre al romper con la condición natural. A decir verdad, ruptura con la condición natural es una expresión equívoca, es una abstracción. No hay algo así como una vida humana inmersa en la naturaleza. Si la necesidad se percibe como pura carencia en las filosofías de la pobreza, si no se percibe la necesidad en la dinámica del gozo y la alimentación, la razón de esto es que la sociedad ha caído en un estado de desorganización, sin tiempo, ni consciencia, ni trabajo,

¿Hace falta quedarse en una filosofía de la necesidad que la intuye en la pobreza? La pobreza es uno de los peligros que corre la liberación del hombre al romper la condición animal y vegetal. Lo esencial de la necesidad está en esta ruptura, a pesar de este riesgo. Concebir la necesidad como simple privación es tomarla en el seno de una sociedad desorganizada que no le deja tiempo, ni consciencia. La distancia que se intercala entre el hombre y el mundo del cual depende, constituye la esencia de la necesidad. ¡Un ser está desarraigado del mundo del cual, no obstante, se alimenta! (TI, 88-89; trad. 135).

Esta relación constitutivamente ambigua —necesidad, felicidad, trabajo, ruptura del equilibrio natural— cristaliza en el cuerpo. En éste el sujeto se afirma o se constituye como un “yo puedo”, como posibilidad de trabajo y de posesión que permite dominar las necesidades en lugar de dejarse esclavizar por ellas.

Esta necesidad interna del trabajo en la esencia o en la configuración humana de las necesidades vitales permite esclarecer el estatuto de la vida feliz como dependiente respecto de la ética. Dicho de otra manera: *el primado del deseo sobre la necesidad*. En efecto, la necesidad muerde lo real, busca la satisfacción. El deseo abre un espacio de alteridad, “un porvenir sin jalones ante mí”. El tiempo es un “producto” del deseo. Ahora bien, ese tiempo que supone el deseo, es a su vez un supuesto de la necesidad cuando ésta —pero eso ocurre siempre en la existencia concreta— es correlato del trabajo, o se da en una sociedad constituida, organizada.

3. La verdad de la representación

Para caracterizar de modo más exacto la relación de la vida con sus contenidos en el gozo de la satisfacción de las necesidades se ofrece muy coherentemente el concepto fenomenológico de intencionalidad. Lévinas recuerda la tesis según la cual la intencionalidad, la referencia de la vivencia a una objetividad o a algo otro es un “un hecho universal de la consciencia”: “Todo momento de la vida (consciente y aun inconsciente, tal como la consciencia lo adivina), es en relación con algún *otro* distinto de ese momento mismo. Se conoce el ritmo según el cual se expone esta tesis: toda percepción es la percepción de lo percibido, toda idea, idea de un *ideatum*, todo deseo deseo de lo deseado, toda emoción emoción de lo emocionante; pero todo oscuro pensamiento de nuestro ser, se orienta también hacia *algo*. Todo presente, en su desnudez temporal, tiende hacia el porvenir y retorna al pasado o recobra este pasado: es prospección y retrospección” (TI, 94-95; trad. 141).

Ahora bien, en Husserl, y no sólo en el Husserl de las *Investigaciones Lógicas*, la idea de intencionalidad es indesligable de la tesis del privilegio de la representación. ¿Qué pensar de ese primado atribuido a la intencionalidad como representación, como acto teórico primitivo objetivante? Y ¿cómo pensar la relación entre el gozo y la representación?

Subrayemos este momento, quizás el más husserliano del camino de Lévinas. Sigamos esta repetición de lo que cabe llamar la verdad de la representación en el interior de un sistema que varía el sentido de la tesis husserliana al situar la verdad propiamente dicha en otro orden que el de la teoría, en una relación de trascendencia irreductible a intencionalidad de la consciencia.

De entrada se le atribuye a la representación un papel esencial en el desarrollo de la vida. Esta es, originalmente, y como acabamos de ver, gozo. Pero el gozo concreto, la satisfacción efectiva de las necesidades, requiere el trabajo, la posesión y la casa, en suma, una organización económica. Es así como la vida feliz realiza la separación en sí. Ahora bien, la intencionalidad objetivante o la representación es “un momento necesario del acontecimiento de la separación” (TI, 95; trad. 141). Así, pues, la representación se sitúa entre el gozo simple y la con-

creción del gozo en el mundo social producido por el trabajo. Como se va a mostrar ahora, la representación (y el idealismo que anima la tesis del primado de la representación) “se beneficia” de la relación trascendente con el otro. Pero por lo pronto atestigua la separación, la existencia separada del yo o de lo Mismo.

Lévinas emprende su explicación insistiendo en lo que la constituye en sí misma, como algo que se desprende de sus raíces concretas en el gozo y también al margen del horizonte de la trascendencia. Este gesto metodológico —separar, desarraigar— parece correr el riesgo de la abstracción. En realidad más bien hace justicia a una cierta autonomía, a una cierta verdad propia de la representación, al mismo tiempo que, de rechazo, produce un esclarecimiento suplementario de la intencionalidad propia del gozo.

La posibilidad de representarse y la tentación de idealismo que se deduce de ella, que ya se beneficia, ciertamente, de la relación metafísica y de la relación con lo absolutamente Otro, atestiguan al mismo tiempo la separación en el seno de esta trascendencia misma (sin reducirse por ello a un eco de la trascendencia). Primeramente vamos a describirla separándola de sus fuentes. Planteada en sí misma, en cierto modo desarraigada, la representación parece orientarse en un sentido opuesto al del gozo y nos permitirá mostrar, por oposición, el “perfil” intencional del gozo y de la sensibilidad (aunque en realidad la representación esté tejida en ésta, y repita su acontecimiento, que es separación) (TI, 95; trad. 141-142).

Lévinas acentúa la importancia de la tesis husserliana sobre el primado del acto objetivante para comprender el idealismo trascendental. En aquella tesis muchos han visto el “inconveniente” de un intelectualismo. No está claro, sin embargo, todo lo contrario, que el intelectualismo sea algo de lo que acusar a una filosofía. De hecho Lévinas reclama insistentemente su fidelidad a un intelectualismo esencial. Este es algo más que el idealismo de la representación, pero por lo pronto este idealismo presenta una necesidad sistemática en la descripción intencional de la consciencia. De ahí la coherencia entre el primado de la representación y la filosofía trascendental de la consciencia como donación de sentido, como *Sinngebung*.

Inicialmente la representación se muestra como forma ejemplar de la intencionalidad en la medida en que en ella está asegurada la distinción entre la vivencia subjetiva y el objeto. El objeto de la representación se distingue del acto de la representación: ésta es una afirmación fundamental de la Fenomenología y justamente en su momento fundacional, tan marcado por la resistencia husserliana al psicologismo.

Ahora bien, por otro lado, y sin contradecir ese objetivismo, la Fenomenología reconoce que el objeto de la representación es en cierto modo un objeto interior al pensamiento. Esto se ve claro en relación con las ideas claras y distintas. Y la Fenomenología reconoce la interioridad o la pertinencia a la consciencia del objeto intencional. Tesis que se acuña en el término “nóema”, y que Lévinas traduce a las categorías de lo Mismo y lo Otro:

En la claridad, un objeto, en el primer momento exterior, se *da*, es decir, se entrega a aquel que lo encuentra como si hubiese sido enteramente determinado por él. En la claridad, el ser exterior se presenta como la obra del pensamiento que lo recibe. La inteligibilidad, caracterizada por la claridad, es una adecuación total del que piensa a lo pensado, en el sentido muy preciso de un dominio ejercido por el que piensa sobre lo pensado, en el que se desvanece en el objeto su resistencia de ser exterior. Este dominio es total y como creador; se lleva a cabo como una donación de sentido: el objeto de la representación se reduce a *nóemas*. Lo inteligible es precisamente esto que se reduce enteramente a los *nóemas* cuyas relaciones con la inteligencia se reducen a las que instaure la luz. En la inteligibilidad de la representación se borra la distinción entre yo y el objeto, entre interior y exterior. La idea clara y distinta de Descartes se manifiesta verdadera y enteramente inmanente al pensamiento: enteramente presente sin nada de clandestino y siendo su novedad misma sin misterio. Inteligibilidad y representación son nociones equivalentes: una exterioridad que entrega al pensamiento en la claridad y sin impudor todo su ser, es decir, totalmente presente sin que, de derecho, nada dificulte el pensamiento, sin que jamás el pensamiento se sienta indiscreto. La claridad es la desaparición de lo que podría generar dificultades. La inteligibilidad, el hecho mismo de la representación, es la posibilidad para lo Otro de ser determinado por lo Mismo, sin determinar lo Mismo, sin introducir alteridad en él, ejercicio libre de lo Mismo. Desaparición, en lo Mismo, del yo opuesto al no-yo” (TI, 96-97; trad. 142-143).

Así, pues, la importancia que Husserl le asignó a la representación en las *Investigaciones Lógicas* no debe considerarse como un error teoreticista o intelectualista inicial que la Fenomenología “madura” tendría que superar, o que el propio Husserl habría ya de hecho superado en su evolución. Lévinas, decimos, a su manera repite el privilegio de la representación. La obra de la intencionalidad en su conjunto depende de esa intencionalidad específica, la objetivante en su forma primitiva. Es también sede de la verdad. Y permite ver que la relación de lo Mismo con lo Otro en que lo Mismo domina a lo Otro no siempre es violencia e imperialismo arbitrario del sujeto, como otros contextos de esta obra sugieren. Resuena aquí un cierto *elogio de la representación*.

La representación ocupa así, en la obra de la intencionalidad, el lugar de un acontecimiento privilegiado. La relación intencional de la representación se distingue de toda relación —causalidad mecánica o relación analítica o sintética del formalismo lógico, de toda otra intencionalidad que no sea representativa— en esto: lo Mismo está en ella en relación con lo Otro, pero de tal manera que lo Otro no determina en ella a lo Mismo, sino que es siempre lo Mismo lo que determina a lo Otro. Ciertamente la representación es el sitio (*siège*) de la verdad: el movimiento propio de la verdad consiste en que el objeto que se presenta al que piensa determina al que piensa. Pero lo determina sin tocarlo, sin pesar sobre él; de tal suerte que el que piensa que cede al pensamiento, cede “de buena gana” como si el objeto, hasta en las sorpresas que reserva al conocimiento, hubiese sido anticipado por el sujeto (TI, 97; trad. 143).

¿Cómo es posible esa libertad del sujeto, esa pura espontaneidad del yo que se representa el objeto? Éste, en algún sentido, determina el sujeto, lo marca como algo pasado, anterior, que se le impone al yo objetivante. Pero así es como se ve la relación desde fuera, la representación tal como le aparece al historiador. Pero la representación tal como es vivida ignora u olvida esa determinación exterior, esa dependencia respecto a algo hecho o pasado. *La representación es puro presente* y por eso la representación es indisociable de la noematización de todo objeto, y de la transparencia de la consciencia en la reducción trascendental:

La representación es puro presente (subrayado mío) La posición de un puro presente sin atadura, aun tangencial con el tiempo, es la maravilla de la representación. Vacío de tiempo que se interpreta como eternidad. Y ciertamente el yo que conduce sus pensamientos *llega a ser* (o más exactamente envejece) en el tiempo en el que se distribuyen sus pensamientos sucesivos a través de los que piensa en el presente. Pero este devenir en el tiempo no aparece en el plano de la representación: la representación no incluye pasividad. Lo Mismo que se relaciona con lo Otro rechaza lo que es exterior a su propio instante, a su propia identidad, para recobrar en este instante que no se debe a nada —pura gratuidad— todo lo que habría sido rechazado, como “sentido prestado”, como *nóema*. Su primer movimiento es negativo: consiste en recobrar en sí y en agotar el sentido de una exterioridad, precisamente convertible en *nóemas*. Tal es el movimiento de la *epojé* husserliana, característica, hablando estrictamente, de la representación. Su posibilidad misma define la representación (TI, 98; trad. 144).

El idealismo es una filosofía de la representación. Se estaría tentado de decir: el idealismo es *la* filosofía de la representación. La concepción kantiana de la apercepción trascendental constitutiva del yo, como forma vacía, respondería a la lógica de la representación como lógica del idealismo. De ahí que el pensamiento universal parezca poder surgir espontáneamente del yo representante: “El yo de la representación es el paso natural de lo particular a lo universal. El pensamiento universal es un pensamiento en primera persona. Por esto, la constitución que, para el idealismo, vuelve a hacer (*refait*) el universo, a partir del sujeto no es la libertad de un yo que sobrevive a esta constitución manteniéndose libre y como por encima de las leyes que habría constituido. El yo que constituye se disuelve en la obra que comprende y entra en lo eterno. La creación idealista es la representación” (TI, 99; trad. modif., 145).

Todo esto es cierto —insistamos— sólo de la representación tal como ésta aparece en una descripción que la desarraiga de sus condiciones concretas, de sus relaciones con el gozo, con el trabajo y la relación ética. Pero en ese nivel autónomo o peculiar de la representación tiene su lugar propio lo inteligible. Ahí tiene su fuente de legitimidad, incluso su “parte de verdad eterna”, el método trascendental, incluso hasta en la audacia ontológica de reducir el ser del ente a *nóema*:

Ser inteligible es ser representado y por ello mismo ser *a priori*. Reducir una realidad a su contenido pensado es reducirla a lo Mismo. El pensamiento pensante es el lugar en el que se acoplan, sin contradicciones, una identidad total y una realidad que debía negarla. La realidad más grave, considerada como objeto de un pensamiento, se engendra en la espontaneidad gratuita de un pensamiento que la piensa. Toda anterioridad del dato se reduce a la instantaneidad del pensamiento y, simultáneamente con ella, surge en el presente. Por esto adquiere un sentido. *Representar no es sólo volver “de nuevo” presente, es traer de nuevo al presente una percepción actual que se fuga*. Representar no es traer un hecho pasado a una imagen actual sino volver a la instantaneidad de un pensamiento todo lo que parece independiente de ésta. *En esto la representación es constituyente*. El valor del método trascendental y su parte de verdad eterna reposan en la posibilidad universal de reducción de lo representado a su sentido, del ente al *nóema*, en la posibilidad más asombrosa de reducir al *nóema* el ser mismo del ente (TI, 99-100; trad. 145-146; subrayados míos).

Esta interpretación de la intencionalidad representativa permite captar retrospectivamente, con mayor claridad, en qué consiste el gozo. Es que la intencionalidad de éste puede describirse precisamente como “opuesta” a la intencionalidad de la representación. En una palabra, se trata de que el gozo implica una relación con lo exterior, con el mundo, que de hecho suspende el método trascendental. El objeto del gozo no es nunca objeto de una constitución. Y el sujeto del gozo no es el yo —como ocurre en la representación— sino el cuerpo. La esencia del cual consiste en llevar a cabo la posición del yo en la tierra. Lévinas vuelve aquí a la metáfora de la alimentación para precisar la diferencia entre el gozo y la representación.

Esto de lo cual vivo no está en mi vida como lo representado, que es interior a la representación en la eternidad de lo Mismo o en el presente incondicionado del *cogito*. Si se pudiera hablar todavía de constitución, sería necesario decir que lo constituido, reducido a su sentido, desborda aquí su sentido, llega a ser en el seno de la constitución, la condición del constituyente o más exactamente el *alimento* del constituyente. Este desbordamiento de sentido puede ser captado por el término alimento. La excedencia de sentido no es un sentido a su vez simplemente pensado como condición, lo que llevaría al alimento a ser

un correlativo representado. El alimento condiciona al pensamiento mismo que lo piensa como condición. Este condicionamiento no se constata sólo con posterioridad: la originalidad de la situación depende de que el condicionamiento se produzca en el seno de la relación de representante a representado, de constituyente a constituido: relación que primeramente se encuentra en todo hecho de consciencia. Comer, por ejemplo, no se reduce ciertamente a la química de la alimentación. Pero tampoco se reduce al conjunto de sensaciones gustativas, olfativas, kinésicas y otras que constituirían la consciencia del comer. Este morder en las cosas que implica por excelencia el acto de comer, mide la excedencia de esta realidad del alimento con respecto a toda realidad representada, excedencia que no es cuantitativa, pero que es el modo por el cual el yo, principio absoluto, se encuentra suspendido del no-yo (TI, 101-102; trad. 147-148).

Lévinas insiste en el primado del gozo como relación genuina del yo con el mundo. La relación con las cosas está dominada, presidida por el gozo. Lo humano está ahí, en “gozar sin utilidad, en pura pérdida, gratuitamente”.

Coherentemente, se acentúa en este contexto el distanciamiento polémico de esta fenomenología del gozo o de la vida feliz respecto a la hermenéutica heideggeriana del ser-en-el-mundo. Lévinas sitúa el gozo allí donde Heidegger coloca la *Sorge*, la preocupación por la existencia. Coherentemente, mientras que Lévinas recurre a la metáfora de los alimentos gozados en la necesidad satisfecha o feliz, Heidegger pone la relación del *Dasein* con el mundo bajo el signo del instrumento, el *Zeug*. Pero además de esa diferencia esencial en las respectivas ontologías de la vida cotidiana, es interesante advertir el audaz, y perspicaz, diagnóstico levinasiano acerca de las *raíces económicas* del pensamiento de Heidegger:

El mundo como conjunto de utensilios que hacen un sistema, y suspendido de la preocupación de una existencia angustiada por su ser, interpretado como una onto-logía, atestigua el trabajo, la habitación, la casa y la economía; pero además, una organización particular del trabajo, de modo que los “alimentos” toman en él el valor de combustibles en la maquinaria económica. Es curioso constatar que Heidegger no toma en consideración la relación de gozo. El utensilio ha ocultado enteramente el uso y la finalidad: la satisfacción. El *Dasein*, según Hei-

degger, jamás tiene hambre. *El alimento sólo puede interpretarse como utensilio en un mundo de explotación* (TI, 107-108; trad. 153, subrayado mío).

La especificidad humana de ese gozo más allá del instinto y más acá de la razón es, por otro lado, el marco ontológico positivo adecuado para interpretar la sensibilidad. Esta no es, así, una etapa o un nivel del conocimiento. Se inscribe en la dinámica del gozo, es “lo finito como contentamiento”. O también, la existencia sensible es la *existencia paradisíaca*, esto es, el paradigma de una existencia con las necesidades colmadas. La condición paradisíaca, esto es, el gozo en su estado original, puede definirse como la “simultaneidad del hambre y el alimento” (TI, 110; trad. 155).

El “azar feliz” que es el alimento confirma la esencialidad de la vocación humana al gozo. La famosa *Geworfenheit* heideggeriana no corresponde a ningún rasgo universal de la existencia. Pero no hay seguridad en la permanencia del gozo. El porvenir inquieta la condición paradisíaca. No la anula, y en cierto modo confirma que el ser humano tiene una vida separada feliz. En ese momento intermedio entre la autoconsciencia de la vida humana como gozo y la amenaza indeterminada que viene de un futuro incierto se inscribe el riesgo esencial del *paganismo*. Frente a la inseguridad de la vida como pura vida egoísta y gozosa surge la divinidad mítica anónima del paganismo. Como superación de esos dioses, el psiquismo separado, a-teo, representa la fase adulta, madura, de la humanidad.

Dioses sin rostro, dioses impersonales a los que no se habla, señalan la nada que bordea el egoísmo del gozo, en el seno de su familiaridad con el elemento. Pero es así como el gozo lleva a cabo la separación. *El ser separado debe correr el riesgo del paganismo que atestigua su separación* (subrayado mío, P.P.) y en el que se cumple esta separación hasta el momento en el que la muerte de estos dioses lo llevará al ateísmo y a la verdadera trascendencia (TI, 115-116; trad. 161).

Frente al pesimismo de la *Geworfenheit* se reafirma así nuestra condición de *ciudadanos del paraíso* (cf. TI, 118; trad. 163). El amor a la vida es un rasgo constitutivo de la vida. Ni siquiera el caso límite del

suicidio vendría a desmentir esto: si el suicidio es siempre trágico es porque su oposición a la vida invoca los valores de la vida.

Ahora bien, el camino de la separación a su madurez a-tea más allá de la relación mítica con lo incierto pasa por el trabajo, la posesión y la casa. Estas instancias, estas estructuras de la existencia económica responden a una preocupación por el mañana ante la inseguridad del porvenir, y en ese sentido constituyen una articulación de la sensibilidad y el gozo. Se trata de una salida del paraíso coherente con la vida paradisíaca. Sin embargo, y aquí reside lo más significativo de este momento de la descripción, al mismo tiempo estos fenómenos —trabajo, posesión, casa— son una transición a la relación de trascendencia o relación ética con el otro.

Aquí el ser separado muestra toda su ambivalencia, toda su contradicción: la interioridad de este ser produce un ser absolutamente separado; pero su puerta al exterior está “a la vez abierta y cerrada” (TI, 122; trad. 167).

En ese paso a la trascendencia a través del trabajo y sobre todo a través del recogimiento en la casa juega un papel imprescindible la representación, cuya irreductibilidad al gozo había sido acentuada precisamente tanto para respetar la verdad del idealismo como para reconocer la verdad del gozo vital. En la casa se da por primera vez la posibilidad de una relación con el otro como tal y en ese sentido escapa a la dinámica constitutivamente egoísta del gozo.

Pero así se abre, en la interioridad, una dimensión a través de la cual podrá aguardar y recibir la revelación de la trascendencia. En la preocupación por el mañana brilla el fenómeno original del porvenir esencialmente incierto de la sensibilidad. Para que este porvenir surja en su significación de aplazamiento y de *demora* a través del cual el *trabajo*, al dominar la incertidumbre del porvenir y su inseguridad y al instaurar la *posesión*, esboza la separación en forma de independencia económica, el ser separado debe poder recogerse y tener representaciones. El *recogimiento* y la *representación* se producen concretamente como *habitación en una morada* o en una Casa. Pero la interioridad de la casa está hecha de la *extraterritorialidad* (subrayado mío) en el seno de los elementos del gozo del cual se nutre la vida. Extraterritorialidad que tiene un aspecto positivo. Se produce en la dulzura o el calor de la intimidad. No se trata de un estado de alma subjetivo, sino de un acon-

tecimiento en la ecumenicidad del ser: un delicioso “desfallecimiento” en el orden ontológico. Por su estructura intencional, la dulzura le viene al ser separado a partir del Otro. El Otro que se *revela* precisamente —y por su alteridad— no en un choque negador del yo, sino como el fenómeno original de la dulzura (TI, 124; trad. 168-169).

Lo que se llama aquí dulzura de la relación con el otro en el ámbito del recogimiento doméstico invoca claramente la relación con la mujer. No la relación entre hombre y mujer, sino la relación con la mujer. La firma masculina —la no neutralidad sexual— de este discurso no es una contingencia, ni desde luego una negligencia o un descuido. En cualquier caso, esta perspectiva, marcada sexualmente, determina decisivamente la interpretación de la casa como lugar del primer encuentro con el rostro. Es que el “primer” rostro es femenino, en cuya “dulzura”, el ser separado puede recogerse y gracias al cual *habita*. “La habitación y la intimidad de la morada que hace posible la separación del ser humano, supone así una primera revelación del Otro” (TI, 124; trad. 169).

La importancia filosófica de este paso, la necesidad interna del rostro femenino en la fenomenología de la vida humana, se advierte en el papel que cumple como mediación entre la idea de infinito y la existencia del ser separado. Mediación femenina en lugar (y en el lugar) de la oposición dialéctica:

De este modo la idea de lo Infinito —que se revela en el rostro— *no exige* sólo un ser separado. La luz del rostro es necesaria a la separación. Pero al fundar la intimidad de la casa, la idea de lo Infinito no provoca la separación por una fuerza cualquiera de oposición y de correspondencia dialéctica, sino por la gracia femenina de su irradiación. La fuerza de oposición y de correspondencia dialéctica destruiría la trascendencia al integrarla en una síntesis (TI, 125; trad. 169).

4. Casa, trabajo, interioridad

Se ha anunciado ya, en el marco de la interpretación precedente de la vida paradisíaca y de su continua amenaza por los elementos, la función privilegiada de lo que en principio parece un “útil”: la casa. Esta no se diferencia de la cadena o del sistema de instrumentos de la exis-

tencia preocupada por situarse en el lugar de un fin último. En rigor todo útil se presta a una relación que lo descontextualiza de la serie de los medios: cabe gozar, disfrutar, el manejo de cualquier útil. Lo peculiar de la casa está en otra cosa: en su carácter de condición, y en ese sentido, de comienzo de toda actividad.

Para sacar la naturaleza de su fondo mítico y anónimo amenazante, para que se constituya un mundo dominable como horizonte de la representación y el trabajo, se requiere como condición previa un retroceso o una retirada, un recogimiento de la vida en sí misma o en su interioridad. Ese movimiento se cumple, se realiza, se lleva a cabo en, o mejor dicho, *como* la casa.

La casa es, pues, algo más que una contingencia del ser en el mundo, algo más que una posibilidad empírica entre otras. Cabría considerarla condición trascendental de posibilidad de la *interioridad*. Pero Lévinas evita aquí, como en otros contextos paralelos, ese lenguaje idealista. Se trataría más bien de una concretización de la interioridad en la casa. Pero a su vez la concretización doméstica de la interioridad permite comprender mejor la posibilidad de relaciones con el mundo irreductibles al gozo: la representación y el trabajo.

El aislamiento de la casa no suscita mágicamente, no provoca “químicamente” el recogimiento, la subjetividad humana. Es necesario invertir los términos: el recogimiento, obra de la separación, se concreta como existencia en una morada, como existencia económica. Porque el yo existe recogiénose, se refugia empíricamente en la casa. La edificación sólo toma esta significación de morada a partir de este recogimiento. Pero la “concreción” no refleja solamente la posibilidad que concretiza para explicitar sus articulaciones implícitas. La interioridad, *llevada a cabo* concretamente por la casa, el paso al acto —*la energía*— del recogimiento a través de la morada, abre nuevas posibilidades que la posibilidad del recogimiento no contenía analíticamente, pero que, esenciales a su *energía*, sólo se manifiestan cuando se despliega. ¿Cómo la habitación que actualiza este recogimiento, esta intimidad y este valor o esta dulzura de la intimidad, hace posible el trabajo y la representación que acaban la estructura de la separación?

La casa sólo es posible bajo la condición de una ruptura con la relación inmediata con la naturaleza propia del gozo. La interioridad im-

plica una distancia respecto de los elementos de la naturaleza, pero en esa distancia no se forma un frío vacío, “uno de esos intersticios donde se mantienen los dioses epicúreos”. El nuevo espacio que crea la interioridad está marcado por una característica suavidad o dulzura que Lévinas se adelanta a llamar “familiar”. Aquello en lo que se recoge el hombre es un ámbito de acogida. Ya hemos indicado que esa acogida es la primera ocasión de encuentro con el rostro del otro. No es todavía relación ética con el rostro, esto es, relación con un rostro que “perfora su propia imagen plástica”, y así, se presenta, o se revela. En el ámbito propio de la casa el rostro que aparece y que acoge es un rostro discreto que se presenta y se ausenta. Lo que sería la modalidad típica de la Mujer. Así, lo femenino, ese “desfallecimiento delicioso en el ser y fuente de la dulzura en sí”, se revela como la condición —en los dos sentidos— de la interioridad y la casa.

Para que la intimidad del recogimiento pueda producirse en la ecumenidad del ser es necesario que la presencia del Otro no se revele solamente en el rostro que perfora su propia imagen plástica, sino que se revele, simultáneamente con esta presencia, en su retirada y su ausencia. Esta simultaneidad no es una consciencia abstracta de la dialéctica, sino la esencia misma de la discreción. Y el Otro, cuya presencia es discretamente una ausencia y a partir de la cual se lleva a cabo el recibimiento hospitalario por excelencia que describe el campo de la intimidad, es la Mujer. La mujer es la condición del recogimiento, de la interioridad de la Casa y de la habitación (TI, 128; trad. 172-173)².

Decíamos que la casa es lo que hace posible el trabajo, trabajo a su vez necesario en la instancia del gozo paradisíaco amenazado por la inquietud y la incertidumbre. El trabajo, en efecto, transforma la naturaleza en mundo dominable, en cosas, sustancias durables que se prestan a la posesión y la propiedad. La cosa es algo esencialmente transportable, mueble apropiable que requiere la casa como lugar de depósito. La cosa es lo que se tiene, o se llega a tener. Es correla-

2. No podemos entrar aquí en la vasta problemática que abre esa afirmación, ni en las tensiones polémicas que suscita. Remitimos a los trabajos de C. Chalier y de L. Irigaray, en la estela de J. Derrida. Ver *infra*, pp. 188 y ss.

tiva de una posesión que neutraliza el ser de la cosa al hacerla disponible.

Estas relaciones “ontológicas” —que están en la base de una concepción original de la economía— se confirman en una fenomenología de la mano. Es éste el órgano del cuerpo en el que se marca esencialmente el tránsito del gozo al trabajo: el tránsito entre una relación inmediata de la vida con los alimentos a una relación mediata de la existencia preocupada por el futuro con las cosas que pueden guardarse en la casa.

La mano no es sólo el extremo por el que comunicamos una cierta cantidad de fuerzas a la materia. Atraviesa la indeterminación del elemento, suspende sus inevitables sorpresas, aplaza el gozo en el que éstas amenazan. La mano aprehende y comprende, reconoce el ser del ente, porque es la presa y no la sombra lo que toma y, al mismo tiempo lo suspende porque el ser es su haber. Y sin embargo, este ser suspendido, domesticado, se mantiene, no se gasta en el gozo que consume y gasta. Por un tiempo se erige como durable, como *sustancia*. En cierto sentido, la cosa es lo no-comestible, la herramienta, objeto de uso, instrumento de trabajo, un bien. La mano *comprende* la cosa, no porque toque todos sus costados a la vez (no la toca toda entera), sino porque no es un órgano de sentido, de puro gozo, de pura sensibilidad, sino de señorío, de dominación, de disposición: que no se deduce del orden de la sensibilidad. Órgano de aprehensión, de adquisición, recoge el fruto pero lo mantiene lejos de los labios, lo guarda, lo conserva, lo posee en una casa. La morada condiciona el trabajo (TI, 135; trad. 179).

Por otra parte, es también la hipótesis de esta interioridad como principio y como resultado del habitar una casa lo que está en la base de la explicación levinasiana de la representación.

Más arriba se ha insistido en la irreductibilidad de la representación al gozo. De ahí una cierta proximidad al intelectualismo, y concretamente al intelectualismo de Husserl. En esa misma línea se afirma ahora la irreductibilidad de la representación al trabajo y a la acción en general. El pragmatismo —tan difuso, por cierto, como una especie de evidencia insuperable en el sentido común dominante de la filosofía contemporánea— está en las antípodas del pensamiento de Lévinas.

Sin duda, frente a la tentación idealista que cree en la libertad trascendental de la representación, siempre podrá aducirse que la representación está condicionada por contenidos que la desbordan. La representación está determinada por el ser que pretende constituir. Ahora bien, aunque sea *après coup*, el principio teórico recupera su soberanía, invierte la relación: determina como libertad trascendental a lo otro. La representación constituyente no es una ilusión: lo que es ilusorio es su autointerpretación idealista, que olvida el tiempo.

Ahora bien, la condición concreta de esa representación es, de nuevo, la casa, ahora no ya como lugar de retorno y acumulación de propiedades, sino como *lugar marcado por la extraterritorialidad*. La casa no sólo no es algo así como la raíz: por el contrario, remite a un desarraigo respecto a la tierra, circunscribe un espacio aparte, extraterritorial.

La posibilidad de una representación constituyente, pero que descansa ya sobre el gozo de lo real totalmente constituido, designa el carácter radical del desarraigo de quien se ha recogido en una casa en la que el yo, al mismo tiempo que se baña en los elementos, se enfrenta a una Naturaleza. Los elementos en los que y de los que vivo, son también aquello a lo que me opongo. El hecho de haber limitado una parte de este mundo y de haberlo cerrado, de acceder a los elementos que gozo por la puerta y por la ventana, realiza la extraterritorialidad y la soberanía del pensamiento, anterior al mundo al que es posterior. *Anterior posteriormente*, la separación no es “conocida” así, se produce así (TI, 144; trad. 187).

Ahora bien, si bien la representación pertenece al ámbito de la economía, al ser separado, por otro lado aquélla apela a la trascendencia de un modo que la aleja tanto del gozo como del trabajo. Es que representar objetivamente las cosas es desligarlas de mi pertenencia, del ámbito de mis propiedades. *La condición de la representación es la casa, pero su horizonte es la casa en tanto hospitalaria*. La cosa representada no es tanto la cosa que se posee como la cosa que puede darse, lo común. De ahí también el horizonte de lenguaje.

Ahora bien, la fenomenología del psiquismo separado es justamente una fenomenología y no una dialéctica. No hay una necesidad teleo-

lógica inscrita en la esencia de la casa según la cual ésta abrirá sus puertas, y convertirá la relación posesiva con las cosas en don. La separación del psiquismo es un acontecimiento positivo, no un momento negativo en la dialéctica histórica. La casa puede mantenerse cerrada. Giges, el símbolo de la posibilidad de la injusticia y el egoísmo, representa la condición humana.

El paso a la ética no se “deduce” de la economía, o psiquismo separado. Esta negativa responde a un rigor metódico muy preciso que atribuye dignidad ontológica a los acontecimientos empíricos que escapan a la lógica o a la teleología de la historia:

Todos los desarrollos de esta obra intentan liberarse de una concepción que busca reunir los acontecimientos de la existencia afectados de signos opuestos en una condición ambivalente, la cual poseería solamente la dignidad ontológica, mientras que los acontecimientos mismos que se comprometen en un sentido o en otro seguirían siendo empíricos, sin articular ontológicamente nada nuevo. El método practicado aquí consiste en buscar la condición de las situaciones empíricas, pero deja a los desarrollos llamados empíricos, en los que se realiza la posibilidad condicionante —deja a la *concretización*— un papel ontológico que precisa el sentido de la posibilidad fundamental, sentido invisible en esta condición (TI, 148; trad. 191).

La trascendencia ética

1. Del fenómeno al ser

Anticipado ya, como vimos, a título de concreción del infinito y lo trascendente en la explicación abstracta de lo Mismo y lo Otro como categorías irreductibles de la lógica del ser en la primera sección de *Totalidad e Infinito*, requerido como instancia de contraposición exterior en la segunda sección del tratado, el tema del *rostro* es finalmente objeto de una consideración directa y temática, en rigor sistemática, en la tercera sección del tratado: “El rostro y la exterioridad”.

Esa sistematicidad, por así decirlo, interna al discurso de Lévinas sobre el rostro en las páginas de esa parte del libro, se alimenta, sin embargo, precisamente de los resultados obtenidos en la lógica radicalmente heterológica del ser, y en la fenomenología de la vida gozosa o económica. De ahí que, por un lado, esta explicación del sentido del rostro no tenga apenas que ver con filosofías personalistas y piadosas del rostro y la intersubjetividad patética de la mirada, y por otro lado, que la exposición se vea llevada en cierto modo a “repetir” los motivos que articulan el planteamiento propiamente lógico y ontológico de esta filosofía.

El rostro no es en *Totalidad e Infinito*, pues, un tema, ni siquiera un tema o el tema mayor del libro, sino más bien el motivo en el que se concentra y se concreta la tendencia filosófica central del análisis.

Sin duda, la cuestión al mismo tiempo más abiertamente reconocible, y más “importante”, o más decisiva de la orientación del análisis, es la cuestión ética: la confirmación del primado de la ética sobre la onto-logía en la experiencia radical —sin medida común con la experiencia sensible— del otro que se expresa en el rostro. De hecho, el capítulo central de esta sección enfoca directamente esa relación interna de rostro y ética. Pero como veremos, en dicho capítulo, como en el que lo antecede y en el que lo sigue, la teorización no puede calificar-

se simplemente como “ética”. Una vez más asistimos a la desigualdad entre el núcleo o el fondo siempre esencialmente ético de los temas estudiados por la filosofía de Lévinas, y la amplia estrategia a la que ésta recurre, que desborda lo que habitualmente al menos se delimita como filosofía moral. De ahí —e intentaremos de nuevo mostrar la coherencia y la necesidad de este movimiento— que la explicación de la “experiencia” del rostro remita a los problemas específicamente trascendentales de la sensibilidad y la racionalidad, a los temas metafísicos del infinito y la trascendencia, al fondo teológico o ateológico de la relación social, a las condiciones de la objetividad y la verdad, a la antropología de la voluntad y de la muerte, al lenguaje y al tiempo. Esta primera enumeración puede sugerir ya de entrada hasta qué punto es imposible aislar el motivo del rostro en la construcción y en la estructura de esta filosofía, y aunque fuese a título de motivo “culminante”.

En fin, cabe señalar también a propósito del sentido y la función de la tercera sección de *Totalidad e Infinito* que ahí se hace más visible la trasposición del método fenomenológico fuera de sus orígenes idealistas e inmanentistas husserlianos. A decir verdad, la fenomenología levinasiana es, a todo lo largo de *Totalidad e Infinito*, un conjunto de recursos metódicos —“técnicas” dice a veces Lévinas— muy alejados de lo que fundamentó Husserl como idealismo trascendental. Pero es que el *paso al rostro*, el paso desde la vida gozosa de la interioridad a la relación con lo exterior en el rostro, equivale al *tránsito desde el fenómeno al ser*. Y subrayemos “tránsito”, “paso”: a diferencia de una tendencia quasi-canónica de la fenomenología, expresada por cierto en códigos tan diversos entre sí como los de Heidegger o Sartre, para Lévinas *el fenómeno no es, como tal, fenómeno del ser*. Se sabe que esa identificación está en la base de la exposición de la fenomenología como ontología en la Introducción de *Sein und Zeit*.

Lévinas explicita la diferencia irreductible entre el fenómeno y el ser precisamente en un contexto muy significativo en la articulación del tratado. Al final del estudio de la vida gozosa y económica, o interioridad, como orden de lo Mismo en su separación, propone a consideración la hipótesis de que la obra (y las acciones, el trabajo) exprese hacia fuera lo interior. Si eso fuera así, el ámbito de las obras daría lugar a una trascendencia, a una salida de lo Mismo a lo Otro. Ahora

bien, la respuesta de Lévinas frente a esa hipótesis es aquí muy clara: la obra pertenece a lo Mismo, es irreductible al lenguaje. Sólo éste, indesligable del rostro, instaura la trascendencia en la existencia. *La obra como tal no expresa: no manifiesta la interioridad del yo en lo exterior.* La producción de sentido inherente a la actividad conformadora y a las obras está siempre sometida a las leyes del *equivoco*. Y eso es así justamente porque el yo no está propiamente presente en su trabajo. Esa falsa o fallida salida al exterior sigue siendo movimiento centrípeto, esto es, que vuelve a lo Mismo. Las obras como tales son conglomerados de signos: sólo podrían alcanzar significación y expresión si son descifradas por, y revestidas de, un discurso que las exponga.

Pero la obra ¿no manifiesta hacia fuera esta interioridad? ¿No llega a atravesar la coraza de la separación? Las acciones, los gestos, los modos, los objetos utilizados y fabricados, ¿no hablan de su autor? Ciertamente, pero sólo si han revestido la significación del lenguaje que se instituye más allá de las obras. Sólo por las obras, el yo no llega fuera; se retira de ellas o en ellas se congela como si no llamara a otro y tampoco le respondiese, como si buscase en su actividad el confort, la intimidad y el sueño. Las líneas de sentido que la actividad traza en la materia se cargan pronto de equívocos, como si la acción, al perseguir su destino, tuviese lugar *sin miras* a la exterioridad, sin atención. Al emprender lo que he querido, he realizado muchas cosas que no he querido: la obra surge entre los deshechos (*déchets*) del trabajo. El obrero no tiene en la mano todos los hilos de su propia acción. Se exterioriza por los actos ya en cierto sentido fracasados. Si sus obras emiten signos, han de ser descifrados sin su colaboración. Si participa en este desciframiento, habla (TI, 150-151; trad. 193).

De ahí también que las obras, a diferencia del lenguaje, sean esencialmente alienables, que estén destinadas a una especie de vida independiente del yo, y así, se integren en el conjunto objetivo de las “cosas”. Entran así en el ámbito económico en sentido estricto —y no sólo en el sentido filosófico, peculiar de Lévinas, de lo que pertenece al orden de la inmanencia o de lo Mismo—: entran, esto es, en el ámbito de lo intercambiable y del dinero. El “sujeto” —si así puede decirse— de ese mundo objetivo de las obras no es el yo interior, sino el Estado. Esta es precisamente una de las dimensiones por las que el Estado deja

ver su faz de tiranía. La enajenación del yo interior en las obras se atestigua en la consciencia que tiene aquél del carácter tiránico del Estado: “El Estado que realiza su esencia a través de las obras se desliza hacia la tiranía y da testimonio así de *mi ausencia* de esas obras que se me vuelven extrañas a través de las necesidades económicas. A partir de la obra, sólo soy deducido y ya mal entendido, traicionado más que expresado” (TI, 151; trad. 193).

Un equivalente significativo de las obras en el señalado carácter negativo de no-expresividad es el *simbolismo* en el sentido freudiano. Esta equivalencia ilustra la situación en que se encuentran las obras no ya en relación —en fallida relación expresiva— con el yo, sino como presunta manifestación del otro. Puede decirse que las obras “simbolizan” a aquel que las produce. Pero esa simbolización es aquí la paradoja en la que ha insistido Freud al descifrar nuestras manifestaciones conscientes y nuestros sueños, a saber: la paradoja de los signos que revelan ocultando, que “expresan” rehusándose a la expresión: “El simbolismo de la vida y del trabajo simboliza en este sentido muy singular, que Freud ha descubierto en todas nuestras manifestaciones conscientes y en nuestros sueños y que es la esencia de todo signo, su definición original; sólo revela al ocultar. En este sentido, los símbolos constituyen y protegen mi intimidad. Expresarse por su vida, por sus obras, es precisamente negarse a la expresión. El trabajo sigue siendo económico. Viene de la casa y a ella retorna, movimiento de la Odisea en la que la aventura corrida en el mundo sólo es el accidente de un retorno” (TI, 151; trad. 194).

A partir de las obras, la pregunta por el autor, por el quién se expresa, es una pregunta que sólo puede contestarse como si fuese una pregunta por el qué, por el contenido “objetivo” del sujeto. Pero ese tipo de respuesta, por así decirlo, desestima o desautoriza de hecho la pregunta por el quién, al remitirla al contexto, al *sistema* de las obras. Ahora bien, la pregunta *quién* debe ser posible en su carácter propio, irreductible e intraducible a *qué*. Aquella pregunta surge no tanto de la búsqueda de la verdad como de lo que Lévinas ha introducido ya, en plena lógica del ser, como Deseo. Pues bien, esa pregunta sólo puede tener una dirección, una orientación: la que lleva al rostro del otro, en tanto origen de la significación, lugar de la primera palabra.

La aparición del rostro —e incluso, por lo pronto su aparición en el camino de *este* discurso— es, pues, lo que realiza el paso de la obra a la expresión, como paso de la objetivación inmanente del *ego* a la verdadera trascendencia o relación del yo con la exterioridad. Pero antes de explorar en su sistematicidad las condiciones y las implicaciones del tema del rostro, precisemos el rango propiamente ontológico de ese paso. Lo hemos sugerido ya al anticipar que en toda la tercera sección se hace visible el distanciamiento de Lévinas respecto a la fenomenología como filosofía de la inmanencia y de la consciencia. La clave de este movimiento metódico está en que el paso de la obra a la expresión, o de la inmanencia objetiva a la trascendencia del rostro, es al mismo tiempo el *paso del fenómeno al ser*.

En la primera sección, la exposición de la lógica heterológica del ser, aunque dejó algo más que indicada su traducción al orden ético, se mantuvo en un plano abstracto y metafísico. Aquí, la apertura de la lógica del ser a una relación social se explicita y tematiza. Sucede que es en el contexto de rehusarle el valor de expresión a las obras donde puede encontrarse la base concreta para conceptualizar el paso del fenómeno al ser. Efectivamente, el *quién* que *parece* expresarse en la actividad y las obras, pero que en realidad no está presente en éstas, es sólo *fenómeno*, manifestación sin ser, o más exactamente, “una manifestación en la ausencia del ser” (TI, 153; trad. 195).

La noción de fenomenalidad no remite aquí a la relación y a la relatividad del conocimiento: no es un “para la consciencia”. Es más bien una “manera de ser” (*façon d'être*) en que todo es signo, y en que nada es, pues, propiamente ser. En ese sentido, la atmósfera típica de la fenomenalidad —esto es, el conjunto de la objetividad inmanente— es el equívoco y la inseguridad del sueño. El orden del ser propiamente dicho sólo comenzaría en la exterioridad a ese orden de fenomenalidad. Lo propio de ese orden del ser es que está constituido por seres que se presentan absolutamente, esto es, que no son signos o símbolos que haya que descifrar, seres que se expresan en sí mismos.

No se trata sólo de acceder a la existencia, al ser en sí de los otros. El propio yo sólo alcanza estatuto de ser, sólo escapa al vértigo de un *cogito* poblado de permanentes sueños, en la situación en que acoge el rostro del otro, y sale así a la exterioridad: “Únicamente al abordar al

Otro asisto a mí mismo” (TI, 153; trad. 195). Esto no quiere decir que mi existencia pase del fenómeno al ser en la medida en que se registra objetivamente en el pensamiento del otro. Esa objetividad tiende a integrarse en la objetividad universal del Estado y la Historia; ahora bien, esa recuperación de lo subjetivo en la objetividad no es expresión sino enajenación y traición. Decir que es la acogida del rostro del otro lo que me hace pasar del fenómeno al ser tiene otro sentido:

El rostro que acojo me hace pasar del fenómeno al ser en otro sentido: en el discurso me expongo a la interrogación del Otro y esta urgencia de la respuesta —punta aguda del presente— me engendra en la responsabilidad; como responsable, me encuentro unido a mi última realidad. Esta atención extrema no actualiza lo que fue en potencia, porque no es concebible sin el Otro. Estar atento significa un excedente de consciencia que supone la llamada del Otro. Estar atento es reconocer el señorío (*maîtrise*) del Otro, recibir su mandato o, más exactamente, recibir de él el mandato de mandar. Mi existencia como “cosa en sí” comienza con la presencia en mí de la idea de lo Infinito, cuando me busco en mi realidad última. Pero esta relación consiste ya en servir al Otro (TI, 153; trad. 196).

Desde esta perspectiva, lo que se ha descrito a lo largo de la segunda sección como vida gozosa del yo separado, o instalado en la plenitud de la inmanencia, deja ver ahora su fenomenalidad: su inadecuación a lo absoluto. La radicalidad de esa separación, su vocación profunda de a-teísmo hace que ese carácter de fenomenalidad de la vida autosuficiente *no* se imponga necesariamente como una evidencia sin escapatoria: “El hombre del gozo que se mantiene en la interioridad, que asegura su separación, puede ignorar su fenomenalidad” (TI, 155; trad. 197). Y esta posibilidad de ignorancia no es tanto un grado menor de consciencia, como un elemento estructural del yo como separación. Si la insuficiencia de la vida económica o inmanente fuese evidente, si se le impusiese a ella misma en su propio ámbito, y en su propia dinámica, si lo Otro fuese el reverso necesario de lo Mismo, entonces lo Mismo y lo Otro serían componentes de una Totalidad, es decir, serían lo Mismo. La trascendencia del yo hacia lo exterior tiene que venir del exterior, como una situación incalculable e inapropiable en la dinámica de lo Mismo.

De nuevo Lévinas nos pone ante la inadecuación de la relación entre el yo y el otro a los términos de la “lógica formal”: aquella es una relación tal que en ella los términos se arrancan a, y se absuelven de la relación. El intervalo o la ab-solución es precisamente la condición de la trascendencia. Por eso el ateísmo, la separación sin consciencia de fenomenalidad, e incluso el olvido de la idea de infinito, caracterizan necesariamente al yo como posibilidades originales y permanentes. Y a esa subjetividad corresponde, decimos, el mundo del fenómeno, es decir, de lo que aparece sin presentar su ser: mundo silencioso, mundo sin rostro, o sin discurso. Se entiende entonces que el ámbito del lenguaje sea el orden del ser: “El ser es un mundo donde se habla y del que se habla. La sociedad es la presencia del ser” (TI, 156; trad. modif. 199).

El ser es social, condición y al mismo tiempo resultado de la sociedad en que el yo y el otro se relacionan sin componer un todo. La diferencia entre el fenómeno y la cosa en sí no es la diferencia entre la apariencia y lo oculto. Remontarse a la cosa en sí (obviamente situándonos en un uso, en un contexto de ese término, no kantiano) no es desvelar la verdad del fenómeno oculto bajo las apariencias —negación que apunta críticamente sin duda, aun sin nombrarlo, al párrafo séptimo de *Sein und Zeit*. Es que la cosa en sí no se desvela: se expresa. Se expresa en el rostro o en la palabra que exige responsabilidad moral a su destinatario justamente al sacarlo de la fenomenalidad de su vida gozosa y satisfecha.

2. Crisis de la visión

En la medida en que el rostro abre el acceso al ser, su presencia debe ser irreductible a la aparición del fenómeno, a lo dado en la experiencia sensible. Esa irreductibilidad es el problema que aborda Lévinas en el primer y muy elaborado capítulo de la tercera sección, bajo el título “Rostro y sensibilidad”. En él se expone, y aunque por vía negativa, algo así como la “epistemología” del discurso propiamente ético sobre el rostro. Se entiende el interés de precisar por nuestra parte con el mayor cuidado ese movimiento en la perspectiva herme-

néutica asumida de mostrar la composición y la estructura de *Totalidad e Infinito*.

Un término, inusual en la lengua filosófica habitual, y que parece romper desde el primer momento con la continuidad de la prosa racionalista, señala la peculiaridad del rostro frente a lo dado en la sensibilidad: *epifanía*, la epifanía como rostro.

La pregunta es, una vez sugerido que el rostro no puede ser objeto, o dato de visión: “¿En qué señala la epifanía como rostro una relación diferente a la que caracteriza a toda nuestra experiencia sensible?” (TI, 161; trad. 201).

El primer paso es una cierta “rehabilitación” de la *sensación* como tal, previa a toda función de objetivación. Este concepto parece comprometido, o puesto en cuestión, desde el momento en que el pensamiento moderno, y especialmente a partir de la idea de intencionalidad, le quita a la noción de sensación, como estado permanente subjetivo y cualitativo, el carácter de dato concreto. La sensación en sí sería una abstracción, una construcción mental. Lo que se llama sensación —reza la doctrina fenomenológica ortodoxa— es un momento de la intencionalidad, de la “versión” o conversión a la objetividad. Ahora bien, la descripción de la sensibilidad como dimensión del gozo desmiente ese recurso a la intencionalidad. La dimensión irreductible afectivo-subjetiva de la sensación debe reconocerse, y subrayarse, una vez que se sitúa la sensibilidad en la vida, y no en la tendencia a la objetivación. La rehabilitación de la sensación como “realidad” concreta que precede a la cristalización del sujeto y el objeto conduce a la idea de una función trascendental de la sensación *sui generis*, a saber, no predeterminada a la constitución de la objetividad. Entre la subjetividad y la objetividad, o mejor dicho, previamente a esa diferenciación, las sensaciones pueden o deben abordarse como campo de estructuras formales *a priori*.

La secundarización de lo afectivo de la sensación, cuando ésta se reduce a momento abstracto de la objetivación, se delata o se traiciona en el privilegio que se le atribuye habitualmente a la visión y al tacto. En efecto, la función trascendental objetivante se reserva a las cualidades visuales y táctiles. Es una tradición muy amplia, y diversa, la que ha marcado esa tendencia discutida aquí por Lévinas:

El objeto desvelado, descubierto, que aparece, fenómeno, es el objeto visible o tocado. Su objetividad se interpreta sin que participen las otras sensaciones. La objetividad siempre idéntica a sí misma, se colocaría en la perspectiva de la visión o de los movimientos de la mano que palpa. Como lo ha hecho notar Heidegger a partir de san Agustín, usamos el término visión indiferentemente para toda experiencia, aun cuando implica otros sentidos distintos a la vista. Y empleamos también en ese sentido privilegiado el captar (*saisir*). Idea y concepto coinciden con la experiencia a secas. Esta interpretación de la experiencia a partir de la visión y del tacto, no es debida al azar y en consecuencia puede desarrollarse como civilización. No puede ponerse en duda que la objetivación funciona de una manera privilegiada en la mirada. No es seguro que su tendencia a informar toda experiencia esté asentada, sin equívoco, en el ser (TI, 162-163; trad. 202-203).

Es importante advertir que esta crítica a la interpretación objetivista de la sensibilidad y al primado atribuido a la visión reconoce sin embargo su “verdad” a lo criticado. Aquella interpretación no surge “por azar”, y de ahí que pueda *fundar una civilización*. Precisamente la nuestra, la del *theorein* y la *episteme*, que es finalmente también la de la técnica.

Se impone entonces considerar más profundamente el significado de ese *privilegio de la visión*, con vistas a una *genealogía del prestigio del objeto*. Al mismo tiempo, ese examen de la visión —y de su límite o de su crisis— debe clarificar que la objetividad a la que da lugar la visión no trasciende lo Mismo, es un “juego” o una posibilidad interna de la sensibilidad inmanente.

Se suele reconocer la raíz y la acuñación platónica del primado de la visión. Para Platón, el signo de la superioridad de la visión consiste en que ésta requiere un tercer elemento, la luz, además del ojo y la cosa visible. Esa luz no sería a su vez algo, un ente, y por eso no es visible. El papel de la luz, hacer visibles las cosas tal como son, equivale a vaciar el espacio para así hacer surgir aparentemente de la nada a las cosas visibles. Esa relación objetiva con la cosa, esa constitución del objeto sobre la base del horizonte vacío del espacio aclarado por la luz, se encuentra ante todo en la visión; pero en la medida en que la mano pueda atravesar el espacio como un vacío, y dominar así el objeto, el tacto participa en el mismo esquema, aunque de forma menos perfec-

ta¹. La obra de la luz —o, en el caso del tacto, del espacio vacío franqueable— es el objeto surgiendo de la nada como de su origen. En esos términos formula Lévinas la lógica de la tesis clásica sobre el dominio de la luz y sobre el poder que ejerce la visión en el espacio aclarado por la luz. No es la primera vez que encontramos en este discurso el reconocimiento y la denuncia de una solidaridad profunda entre la verdad como “dejar ser” al objeto, y la comprensión que se apropia del objeto o que lo domina.

El ojo no ve la luz sino al objeto en la luz. La visión es, pues, una relación con un “algo” que se establece en el seno de una relación con lo que no es “algo”. Estamos en la luz en la medida en que encontramos la cosa en la nada. La luz hace aparecer la cosa al expulsar las tinieblas, vacía el espacio. Hace surgir precisamente el espacio como vacío. En la medida en que el movimiento de la mano que toca atraviesa la “nada” del espacio, el tacto se parece a la visión. La visión tiene sin embargo sobre el tacto el privilegio de mantener el objeto en este vacío y recibirlo siempre a partir de esta nada como a partir de un origen, mientras que la nada en el tacto se manifiesta al libre movimiento del palpar. Así, para la visión y el tacto, un ser viene como de la nada y allí, precisamente, reside su privilegio filosófico tradicional. Esta venida a partir del vacío es así su venida a partir de su origen; esta “apertura” de la experiencia o esta experiencia de la apertura explica el privilegio de la objetividad y su pretensión de coincidir con el ser mismo de los entes (TI, 163-164; trad. 203-204).

Lo que cuestiona Lévinas es precisamente esa pretensión de hacer coincidir la objetividad —de raíz visual o táctil— con el ser de los entes mismos. Pretensión que es por cierto la misma, *mutatis mutandis*, que la de Heidegger cuando insiste en que comprender un ente es comprenderlo a la luz, o en el horizonte del ser, que no es a su vez un ente. El *cuestionamiento del esquema de la luz* empieza con la formulación de una duda: ¿No puede pensarse que el vacío espacial producido por la luz es a su vez un objeto visible, algo? Lévinas recuerda aquí un motivo fenomenológico clásico: las nociones geométricas, las

1. Ver ahora la amplia discusión sobre el tacto, y la mano, y la caricia, en Lévinas, in Jacques Derrida, *Le toucher, Jean Luc Nancy*, Galilée, Paris, 2000, pp. 92 y ss.

leyes del espacio puro o ideal, son finalmente nociones experimentales. La línea o el plano remiten a cosas sensibles. Sin embargo Lévinas acepta, por así decirlo, la legitimidad de considerar el espacio aclarado por la luz como puro vacío de objetos, y no objeto. Ese espacio no es la nada absoluta, y por eso, el franquearlo, el atravesarlo para alcanzar el objeto —como hacen la mirada y la mano— no es trascender. Ese espacio constituido por o en la luz sigue comportando, pues, un *plenum*, una plenitud o una ocupación, un espesor. Éste, insiste Lévinas, no es del mismo orden que los objetos.

Ese vacío que no es la pura nada, que no deja intervalo absoluto entre el yo y el objeto, que impide así la relación con lo exterior, es lo que en *De la existencia al existente* había llamado Lévinas el “hay”. Y ese “hay” impersonal, neutro, elemento mítico de lo sin-rostro, juego de lo Mismo como murmullo incesante sin sentido, se mantiene como fondo de la luz que posibilita la objetividad. Es así como Lévinas muestra la dependencia de la objetividad anterior al discurso y al rostro respecto de la vida económica del gozo y la separación:

La luz ahuyentando las tinieblas no detiene el juego incesante del *hay*. El vacío que produce la luz sigue siendo espesor indeterminado que no tiene sentido por sí mismo antes del discurso y no triunfa aún sobre el retorno de los dioses míticos. Pero la visión en la luz es precisamente la posibilidad de olvidar el horror de este retorno interminable, de este *apeiron*, de estar ante esta apariencia de nada que es el vacío y de abordar los objetos como en su origen, a partir de la nada. Esta salida del horror del *hay* se ha anunciado en la alegría del gozo. El vacío del espacio no es el intervalo absoluto a partir del cual puede surgir el ser absolutamente exterior. Es una modalidad del gozo y de la separación (II, 165; trad. 205).

Si en la primera fase del análisis, en la insistencia del tema del espacio vacío franqueable, Lévinas había advertido que el tacto es tendencialmente al menos tan capaz de objetividad como la visión, ahora, al señalar el espesor de ese vacío, es más bien la visión la que se compara con el tacto. Lo que está al alcance de la mano, y *también* lo que está al alcance de la mirada, es esencialmente objeto de una “toma” (*prise*), una captación que no respeta el en-sí del objeto, o su

propia significación, sino que coloca al objeto en una trama de relaciones.

Crisis, pues, de la visión: desmentido de la pretensión de objetividad pura, y así, de trascendencia, de apertura de una brecha en el horizonte del sujeto pragmático, táctil o manual. En el pasaje que sigue, que expone con claridad el sentido o el fundamento de ese paralelismo de la mirada y la manipulación, debemos subrayar el concepto de *significación lateral*: aquí el objeto no enseña su significación “de frente”, por sí —irreductible al horizonte de expectativa del sujeto—, o “significación sin contexto” como la que se atribuye sistemáticamente a la del ser que se expresa; aquí el objeto muestra su significación en función de sus relaciones con lo que lo rodean.

El espacio iluminado no es el intervalo absoluto. El vínculo entre visión y tacto, entre representación y trabajo, sigue siendo esencial. La visión cambia en aprehensión. La visión se abre a una perspectiva, a un horizonte, y describe una distancia franqueable, invita a la mano al movimiento y al contacto y los garantiza. Sócrates se burlaba de Glaucón que había tomado la visión del cielo estrellado por una experiencia de la altura. Las formas de los objetos apelan a la mano y a la aprehensión. Por la mano, es el objeto al fin de cuentas comprendido, tocado, tomado y *referenciado* (*rappor-té*) a otros objetos, adquiere una significación por *referencia* a otros objetos. El espacio vacío es la condición de esta referencia. No es una brecha (*trouée*) en el horizonte. La visión no es una trascendencia. Otorga una significación por la *relación* que hace posible. No abre nada que, más allá de lo Mismo, sería absolutamente otro, es decir, en sí. La luz condiciona las relaciones entre datos, posibilita la significación de los objetos que se limitan. No permite abordarlos de frente. En este sentido muy general del término, la intuición no se opone al pensamiento de las relaciones. Es ya referencia puesto que, en tanto que visión, entrevé el espacio a través del cual se trasladan las cosas unas hacia otras. El espacio, en lugar de transportar más allá, asegura simplemente la condición de la significación *lateral* de las cosas en lo Mismo (TI, 165-166; trad. 205).

En el mismo movimiento de esta crítica de la visión o de sus pretensiones, Lévinas desmitifica el tema de la luz. El punto merece subrayado porque es de los pocos en este discurso que implican un distanciamiento importante respecto a Platón. Además de condición de

la visibilidad y de la visión misma, la luz parece tener un sentido en sí misma en cuanto “origen de sí”, fuente en que coinciden ser y parecer, *luz como fuego o como sol*. En el texto de la *República* que obsesiona estas páginas, Platón propone el tema del sol tan sólo como símbolo o figura (pero a decir verdad también como hijo y como “intereses”, y aunque sea en sentido figurado) del Bien. Pero la consciencia de ese carácter figurado o simbólico del tema solar no inhibe a Platón para establecer un paralelismo muy preciso: entre el sistema del sol, el ojo y la visión, por un lado, y el Bien, el alma y la intelección, por otro lado. Y la luz, el papel de la luz repetido en los dos órdenes, es lo que fundamenta el paralelismo. La resistencia de Lévinas a la luz se pone de manifiesto en su insistencia en que es sólo una figura, por más que sea una figura de la relación con lo absoluto. Pero la luz es un dato sensible como otros, al igual que el sol es un objeto más. Esta reducción de la luz a su lugar sensible, esta desautorización, por así decirlo, de su alcance simbólico, viene a ser confirmada por la experiencia de la luz nocturna: ésta no es ya fuente invisible de la posibilidad de la visión, sino objeto, ella misma, de una visión. Se diría que para Lévinas la verdad, menor, de la luz, se reconoce precisamente en esa instancia de la luz nocturna. Esta se sitúa abiertamente en el horizonte de la visibilidad, o de lo Mismo: no trasciende. La exterioridad, lo que se presenta por sí mismo, sólo puede presentarse bajo su propia luz. A esto apunta Lévinas en una frase algo enigmática: “Es necesaria una luz para ver la luz” (TI, 166; trad. 206).

La irreductibilidad de la trascendencia a la sensibilidad —y a la objetivación visual que olvida sus raíces en esa sensibilidad— se pone de manifiesto también en el rango rigurosamente superficial de las *formas*. Incluso el esplendor de las formas, la belleza, es esencialmente, para este Lévinas rigurosamente antiesteticista, “indiferencia, frío esplendor y silencio” (TI, 167; trad. 207). La forma no revela la cosa. El arte, el cuidado extremo de la forma, presta a las cosas una “fachada”. La posibilidad de una extensión tal del significado de esa palabra al conjunto de la experiencia estética sugiere que la arquitectura es tal vez la primera de las bellas artes.

En resumen, lo trascendente, la relación con lo Otro que no vuelve a lo Mismo, “*tranche sur la vision*”, corta o contrasta con la visión, se

explique ésta en términos de contemplación (científica tanto como estética) o en términos de práctica. Sólo el rostro del otro, su revelación en la palabra, provoca en lo Mismo, o en el yo, una verdadera “alteración”, esto es, inasumible e incontenible, una relación con lo trascendente.

3. El argumento ontológico de la exterioridad, o la diferencia absoluta

En primera instancia, y más precisamente en el contexto del contraste con la visión y la sensibilidad en general, el rostro se determina en términos negativos: *el rostro se ofrece como lo que no se ofrece, se da como lo que no se da*. Está presente en su rechazo a ser comprendido, contenido o englobado por el yo.

Una segunda determinación negativa de la esencia del rostro como epifanía de la alteridad del Otro: esa alteridad no es equivalente a la que opone o diferencia entre sí a las especies sobre la base de una comunidad genérica (o a los individuos como ejemplares de una especie).

El Otro no es otro con una alteridad relativa como, en una comparación, las especies, aunque sean últimas, se excluyen recíprocamente, pero se sitúan en la comunidad de un género, se excluyen por su definición, pero se acercan recíprocamente por esta exclusión a través de la comunidad de su género. La alteridad del Otro no depende de una cualidad que lo distinguiría del yo, porque una distinción de esta naturaleza implicaría precisamente entre nosotros esta comunidad de género que anula ya la alteridad (TI, 168; trad. 207).

En tales términos abstractos clásicos, mediante esa negación o esa diferenciación Lévinas se aproxima a una tesis en la que va a insistir en adelante, y que efectivamente constituye uno de los más definitorios rasgos de la relación social: *la asimetría constitutiva de la relación social original*. Yo y otro no se relacionan, al menos no originalmente, como iguales.

Sin embargo, propiamente hablando, lo “incomprensible” o la trascendencia de la presencia del otro “no se describe negativamente”. El contenido positivo de la relación con el rostro reside en su carácter de

lenguaje. La diferencia absoluta, la que separa al yo y al otro en relación, es la raíz misma de la palabra: “La diferencia absoluta, *inconcebible en términos de lógica formal* (subrayado mío), sólo se instaure por el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo una relación entre los términos que rompen la unidad de un género. Los términos, los interlocutores, se absuelven de la relación, o siguen siendo absolutos en la relación. El lenguaje se define tal vez como el poder mismo de romper la continuidad del ser o de la historia” (TI, 168-169; trad. 208).

Lévinas llama “obra formal” del lenguaje a su función de presentar lo trascendente. Es la dimensión del lenguaje como relación entre términos separados. Ese intervalo se mantiene siempre, y aunque ocasionalmente el otro se convierte en tema del discurso de uno: es que en cualquier caso ese tema se dice al otro como interlocutor. El habla “no deja ser”: solicita a otro. La significación más profunda del discurso es ética: el otro en la epifanía del rostro, es decir, el otro que habla, no sólo se dirige al yo, de forma que éste pueda “comprenderlo”, sino que pone en cuestión moralmente al yo.

Esa dimensión ética del rostro se funda metafísicamente en la idea de infinito. Es que esta idea, la de lo más en lo menos, la de la inadecuación de continente y contenido puestos uno frente a otro, se produce concretamente bajo la forma de una relación con el rostro.

La trascendencia o exterioridad del rostro a la relación de éste con lo Mismo se muestra según “una articulación análoga al argumento ontológico: en la especie, la exterioridad de un ser se inscribe en su esencia” (TI, 170; trad. 209). Claro que no se trata de una argumentación discursiva, o de un razonamiento: la exterioridad del rostro se impone como epifanía, presencia de lo que se expresa en sí. Lo esencial en este momento es advertir que si se puede hablar de expresión del rostro, esto no es posible sino como *experiencia por excelencia*: la idea de lo infinito —la idea del rostro— no procede de nuestro fondo *a priori*.

4. La resistencia ética del rostro

Se trata de examinar, a continuación, más directamente la estructura *positiva* de esa idea del rostro.

El rostro —hemos visto— se rehusa a la posesión, resiste al dominio de lo Mismo. ¿Qué tipo de resistencia es ésta?

La expresión de sí o por sí del otro, la presencia que se presenta a sí misma de acuerdo con el sentido de la *baetheia* platónica, el rostro en suma, no pertenece al orden sensible: implica más bien una apertura, una brecha en ese horizonte. En eso se ha insistido ya. Queda que es en la apariencia sensible en donde se abre esa nueva dimensión. Ahora bien, la resistencia del rostro no se sitúa en la sensibilidad: no es una resistencia “real”, no es como la dureza de la roca contra la que se rompe la mano, o como la lejanía inalcanzable de una estrella. Considerada desde la perspectiva del yo y su tendencia constitutiva a dominar lo que le aparece a ésta en el juego de lo Mismo, esa resistencia del rostro no se opone a una accidental debilidad del poder del yo, sino al *poder de éste como tal poder*. Cosa entre las cosas inicialmente, el rostro “perfora la forma que sin embargo lo delimita”. Invita, al hablar, a otra relación sin medida común con las relaciones de poder que sí entran en juego en el conocimiento, la práctica y el gozo como autoafirmación.

Pero si la resistencia del rostro no es real, si no se mide como una fuerza con otra fuerza, a la esencia del rostro pertenece sin embargo la posibilidad de *ofrecerse a los poderes* del yo. Éste no puede captar o dominar el rostro del otro, no puede sorprender o neutralizar su ser. En cambio sí puede *matar*. La resistencia ética del rostro provoca esta relación paradójica del yo y el otro: “Matar no es dominar sino aniquilar, renunciar absolutamente a la comprensión. El homicidio ejerce un poder sobre aquello que se escapa al poder. Todavía sigue siendo poder, porque el rostro se expresa en lo sensible; pero ya impotente, porque el rostro desgarró lo sensible. La alteridad que se expresa en el rostro provee la única “materia” posible a la negación total. Yo sólo puedo querer matar a un ente absolutamente independiente, a aquel que sobrepasa infinitamente mis poderes y que por ello no se opone a ellos, sino que paraliza el poder mismo de poder. *El Otro es el único ser al que yo puedo querer matar* (subrayado mío)” (TI, 172-173; trad. 211-212).

El asesinato, “el incidente más banal de la historia humana”, depende de una “posibilidad excepcional”. Excepcional respecto al cur-

so del mundo, en la medida en que tal “incidente” no se explica como resultado de un conflicto de fuerzas y resistencias entre partes del mundo. El otro, sometido al desgarramiento de sus tejidos por la espada o la bala del asesino, siempre opone la soberanía de un *no* intransigente a la voluntad de dominio del yo. Estaríamos tentados de decir que aquí, en este paso de este discurso tan sistemáticamente antihegeliano, se inserta un momento o una “complicación” hegeliana: aquella *soberanía del no*, que se enfrenta a la voluntad asesina, no se manifiesta esencialmente en un conflicto de fuerzas reales, físicas, cierto, pero sí es capaz, típicamente, de oponer *lucha*. En este mismo contexto, un poco más abajo, Lévinas se refiere a la *guerra* según un uso acuñado por el hegelianismo como conflicto entre seres libres o soberanos. Ahora bien, en Hegel la dialéctica de la lucha entre las consciencias es un paso esencial en la realización histórica de la consciencia como espíritu. En Lévinas, en cambio, la lucha —que no es, por otra parte pretensión de dominio sobre el otro, sino resistencia del otro al dominio— más bien determina que la relación entre el yo y el otro se juegue en un plano *no calculable*: hay algo imprevisible en la oposición o la resistencia del otro a la tentativa de dominio y de asesinato que pueda ejercerse sobre él. Esa imprevisibilidad es un signo de la trascendencia del otro a la relación que pretende alcanzarle en su ser mismo. La lucha o la guerra no es, pues, una situación original en la relación de las consciencias, sino una coyuntura cuya condición de posibilidad es la exterioridad del rostro. Y éste resiste a la violencia, por así decirlo, desarmado, desde su desnudez de expresión de sí, de pura palabra. Y la primera articulación de esa palabra es: “no matarás”.

Se precisa así el carácter específicamente ético del rechazo del otro al dominio del yo. Esa situación no se registra ni en la percepción “realista”, ni tampoco en el retroceso idealista a la consciencia.

Si la resistencia al asesinato no fuese ética sino real, tendríamos de ella una *percepción*, con todo lo que en la percepción se vuelve subjetivo. Permaneceríamos en el idealismo de una *consciencia* de la lucha y no en relación con el Otro, relación que puede convertirse en lucha, pero desborda ya la consciencia de la lucha. La epifanía del rostro es ética. La lucha con la que este rostro puede amenazar *presupone* la trascendencia de la expresión. El rostro amenaza de lucha como una eventua-

lidad, sin que esta amenaza agote la epifanía de lo infinito, sin que formule la primera palabra. La guerra supone la paz, la presencia previa y no-alérgica del Otro; no marca el primer hecho del encuentro (TI, 173-174; trad. 212-213).

En su forma inmediata el “no matarás” parece tener una significación negativa y, en cuanto abstracta o general, formal. Lévinas indica, sin embargo, la condición positiva y concreta de la prohibición de matar haciendo ver su asociación al tema de la responsabilidad. El rostro del otro apela a mi responsabilidad desde su altura de ser trascendente, pero también desde su humildad de ser hambriento y necesitado. Esos dos movimientos —hacia la Altura y hacia la Humildad del otro— se reúnen en el Deseo.

El lazo entre el rostro y la responsabilidad moral muestra la esencia ética del lenguaje. En este movimiento, en la sustracción del lenguaje al imperio de la lógica o de un pensamiento puramente teórico, Lévinas llega muy lejos: osa decir que la presentación del rostro es anterior a la diferencia de verdadero-falso. El rostro apela a la responsabilidad del otro sin escapatoria, sin alternativa “realista” u objetiva. Lévinas asocia aquí dos textos de tradiciones muy diferentes —un pasaje del tratado talmúdico *Sanhedrín*, y un fragmento de la *República* de Platón— para apoyar ese radicalismo en la afirmación de una prioridad de la responsabilidad ética del otro, por encima del interés e incluso del conocimiento. El discurso del otro “obliga a entrar en el discurso”, y “funda así la verdadera universalidad de la razón” (TI, 175; trad. 214).

Pero ese peculiar “racionalismo” —el racionalismo de un pensamiento ético del rostro—, y su derivación de la acogida del otro trascendente, constituye un motivo a subrayar más directamente.

5. Rostro y razón

Se entiende la significación estratégica de la articulación en que el discurso de Lévinas muestra en este contexto su impronta racionalista. La primera parte de *Totalidad e Infinito*, la lógica heterológica del ser, reclamaba un espíritu de racionalidad y un esfuerzo de funda-

mentación, “a pesar” del primado de lo Otro, lo Trascendente o lo Infinito sobre lo Mismo, lo Inmanente o la Totalidad. Aquí se trata ahora de determinar la necesidad estructural de la racionalidad sobre la base de la interpretación ética del rostro y del lenguaje que se ha propuesto.

Es importante subrayar este momento. Señala bien que la aventura filosófica de Lévinas, por más que abandone el terreno clásico en que se han movido el intelectualismo y el racionalismo (el conocimiento, la universalidad, el sentido de la historia), no abandona aquellos ideales. Desde luego, esta filosofía del rostro no se sitúa en el plano patético y dramático de una intersubjetividad sentimental (cf. TI, 49; trad. 100).

El principio de esta reflexión es la tesis ya expuesta de que la primera inteligibilidad del ser no está en la comprensión sino en la expresión. El concepto de *comprensión* pertenece a la lógica de lo mismo: totalización, círculo de partes y todo, apropiación hermenéutica. La *expresión* en cambio viene de fuera: su inteligibilidad procede de ella misma, que se presenta a sí o que se atestigua como “realidad” cuya trascendencia el yo sólo puede acoger, y no asimilar. Esa expresión se realiza, hemos visto, en el rostro, que es, a su vez, el lenguaje en su dimensión primordial ética. ¿En qué ese rostro es también principio de la razón?

Lévinas llega a proponer una comparación audaz de la sinceridad del rostro y la veracidad divina en el sistema cartesiano: “El rostro es la evidencia que hace posible la evidencia, como la veracidad divina que sostiene el racionalismo cartesiano” (TI, 179; trad. 217). La presentación de sí por sí que es el rostro es la primera garantía de lo verdadero, y en ese sentido es previo a lo verdadero y lo no verdadero.

Justo por eso el rostro es el criterio que deshace la permanente ambigüedad, la posibilidad típica de sueño, falsedad y hasta superchería que domina en la vida del yo.

El vínculo del rostro y la razón, el doble movimiento que lleva del rostro a la razón y que funda la razón en el rostro, se expone en el poder del lenguaje de instaurar la significación. Antes de plantear ese tema, sin embargo, Lévinas se interesa en una puntualización formalmente polémica. El racionalismo inspirado en el rostro implica una puesta en cuestión o una secundarización de los arrebatos místicos de

la participación, del encantamiento poético y de la contingencia de las opiniones subjetivas.

El cara a cara de la relación ética y del lenguaje original o rostro muestra su “carácter razonable” en contraste con las relaciones místicas: éstas invocan acontecimientos que escapan a la presentación original del ser, a la sinceridad pura de esa presentación. La mística es una aparente puerta abierta a lo equívoco y al encantamiento, y en ello “los interlocutores se encuentran jugando un papel en un drama que ha comenzado fuera de ellos” (TI, 177; trad. 216).

La secundarización de la actividad poética como fuente de irracionalidad apunta a que aquella actividad tiende a envolver al sujeto en una *alienación dionisiaca*, a atraparlo en un *movimiento rítmico*. El discurso es para Lévinas ante todo prosa, resistencia a esa sublimación poética, posibilidad permanente de ruptura y comienzo.

Pero quizá lo más relevante aquí es la confrontación entre la racionalidad de la acogida del otro como *enseñanza* y la irracionalidad de la *opinión* que parece también provenir de fuera, como contingencia y arbitrariedad, pero que en realidad se funda en la libertad no investida por la justicia. Significativamente, Lévinas asocia la violencia de la opinión a la de lo sobrenatural taumatúrgico. Frente a lo cual, entonces, el *rostro* puede calificarse *terrestre* (cf. TI, 177; trad. 216). Lo otro que es el otro no es, entonces, un escándalo para la razón: la incapacidad o la resistencia a la relación pacífica del yo y el otro procede de una subjetividad “alérgica”, tranquila en su identidad consigo, libre sin escrúpulos o sin responsabilidad. El giro a una libertad responsable, investida por la justicia, revela en cambio la fuente de lo irracional en la espontaneidad del sujeto. El surgimiento de la razón es indisoluble de una crisis de la espontaneidad de la libertad:

La libertad no se inhibe entonces como dificultada por una resistencia, sino como arbitraria, culpable y tímida; pero en su culpabilidad se eleva a la responsabilidad. La contingencia, es decir, lo irracional no le aparece fuera de ella, en lo otro, sino en ella. No es la limitación del otro lo que constituye la contingencia, sino el egoísmo, como injustificado por sí mismo. La relación con el Otro como relación con su trascendencia, la relación con el otro que cuestiona la brutal espontaneidad de su destino inmanente, introduce en mí lo que no estaba en mí.

Pero esta “acción” sobre mi libertad pone precisamente fin a la violencia y a la contingencia, y en este sentido, también instauro la Razón (TI, 178; trad. 217).

Así, pues, *no todo racionalismo es socrático*. La razón instaurada en el rostro procede de un desbordamiento infinito del yo por lo otro. Ruptura, pues, con el modelo mayéutico de enseñanza.

Pero esta interpretación de la razón se perfila sobre todo en relación con el lenguaje, en la medida en que éste se presenta como lo que me viene del otro, y así, en contra de todo idealismo, como “acontecimiento irreductible a la consciencia”. El discurso “destruye el concepto de la inmanencia”.

La originalidad de esta filosofía del lenguaje está en destacar su esencia ética frente a la interpretación intelectualista y la interpretación corporal. La primera subordina el lenguaje al “yo pienso”: el verbo como reflejo, instrumento o símbolo de un proceso cuyo eje es la comprensión. La segunda —y aquí Lévinas se refiere a Merleau-Ponty— sitúa la significación en la intencionalidad del cuerpo y en la “encarnación” del pensamiento en signos. Esta tesis tiene razón contra el teoreticismo de la primera, en la medida en que ésta tiende a accidentalizar un fenómeno en rigor esencial del lenguaje: el recurso a los signos como necesario al pensamiento mismo. Pero si el signo y la intencionalidad corporal fuesen la base de la significación, entonces el lenguaje no superaría la ambigüedad o la incertidumbre en relación con las “cosas mismas”. En realidad, el lenguaje es —en esto insiste Lévinas— presentación del sentido, con tal que se piense el sentido ético, social, “obligatorio” del sentido.

No es la mediación del signo la que hace la significación, sino que es la significación (cuyo acontecimiento original es el cara a cara) la que hace posible la función del signo. La esencia original del lenguaje no debe buscarse en la operación corporal que la desvela a mí y a los otros y que, en el recurso del lenguaje, edifica un pensamiento, sino en la presentación del sentido. Esto no nos remite a una consciencia trascendental que constituye objetos contra los que se eleva con tan justo rigor la teoría del lenguaje que acabamos de evocar. Porque las significaciones no se presentan a la teoría, es decir, a la libertad constituyente de una consciencia trascendental: *el ser de la significación consiste en*

cuestionar en una relación ética la misma libertad constituyente. El sentido es el rostro del otro y todo recurso a la palabra se coloca ya en el interior del cara a cara original del lenguaje. Todo recurso a la palabra supone la inteligencia de la primera significación, pero inteligencia que, antes de dejarse interpretar como “consciencia de”, es sociedad y obligación (TI, 181; trad. 220).

De esta manera Lévinas lleva hasta sus últimas consecuencias una tendencia típica del pensamiento contemporáneo, a saber, el vínculo de razón y lenguaje. Si es el rostro, su apelación ética trascendente, lo que instauro la significación en el ser, entonces “el lenguaje no sólo sirve a la razón, sino que es la razón” (TI, 182; trad. 221).

Claro que eso trae consigo la exclusión de la racionalidad en el sentido de una legalidad impersonal. Esa legalidad impersonal se puede entender en principio en términos naturalistas (como sistema de leyes que rigen la naturaleza de la consciencia). Ante las consecuencias psicologistas y escépticas —cuya crítica por el primer Husserl sigue vigente— cabe interpretar el esquema de la razón como legalidad impersonal en una dirección que permita “salvar” la posibilidad de verdad. La razón sería entonces “la coherencia interna de un orden ideal que se realiza en el ser a medida que la consciencia individual en la que se aprehende o se construye renuncia a su particularidad de individuo y de ipseidad y retrocede hacia una esfera *noumenal* en la que ejercería intemporalmente su papel de sujeto absoluto en el Yo pienso, o se reabsorbe en el orden universal del Estado que, desde un comienzo, parecía entrever o constituir. El lenguaje tendría como misión en los dos casos disolver la ipseidad de la consciencia individual fundamentalmente antagonista de la razón, bien para trasformarla en un ‘yo pienso’ que no habla más, o bien para hacerla desaparecer en su propio discurso en el que, asimilado en el Estado, sólo podría sufrir el juicio de la historia en lugar de seguir siendo un yo, es decir, en lugar de juzgarla” (TI, 183; trad. 221).

La *traducción política* es aquí muy orientadora: la tiranía del Estado es la otra cara de lo que se presenta como racionalismo puro o idealismo absoluto. Sin duda el primer acusado en este pasaje es Hegel, pero Lévinas apunta aquí a una constante del racionalismo europeo. El problema de éste es que su universalismo no deja lugar a la pluralidad. La

razón única es asocial, no puede hablar: “La razón única no puede hablar a otra razón” (TI, 182; trad. 221). En ese tipo de racionalismo el lenguaje sería siempre algo accidental.

Por el contrario, la interpretación ética de la razón a partir del rostro es indesligable de la socialidad, de la pluralidad social de la razón. Por eso ésta vive en el lenguaje: “si la razón se define mediante la significación, en lugar de que la significación se defina mediante las estructuras impersonales de la razón, si la sociedad precede a la aparición de estas estructuras impersonales, si la universalidad reina como la presencia de la humanidad en los ojos que me miran, si, en fin, se recuerda que esta mirada apela a mi responsabilidad y consagra mi libertad en tanto que responsabilidad y don de sí, el pluralismo de la sociedad no podría desaparecer en la elevación a la razón. Sería su condición. No es lo impersonal en mí lo que la Razón instauraría sino un Yo mismo capaz de sociedad, surgido en el gozo, como separado, pero cuya separación fuese ella misma necesaria para que lo infinito —y su infinitud se lleva a cabo como el ‘de frente’— pueda *ser*” (TI, 183-184; trad. modif. 222).

Ética es también la interpretación de una función aparentemente “neutra” del lenguaje: la tematización, la exposición de la objetividad. En la realización de esta función las cosas pasan de la relación de uso y posesión, a su significación racional. Ahora bien, si designar una cosa es desprenderla de mi ámbito de interés al neutralizar su valor de uso, es también, consecuentemente, convertir esa cosa en algo disponible para el otro. En su fondo ético implícito, tematizar o exponer una cosa en su objetividad es ya ofrecérsela al otro:

La objetividad del objeto no deriva de una suspensión del uso y del gozo en la que las poseo sin asumirlas. La objetividad resulta del lenguaje que permite poner en duda la posesión. Este desprendimiento tiene un sentido positivo: es la entrada de las cosas en la esfera del otro. La cosa llega a ser tema. Tematizar es ofrecer el mundo al Otro por la palabra (TI, 184; trad. 222-223).

Una nueva instancia de lo que venimos subrayando y determinando como el racionalismo de esta filosofía del rostro es la implicación de *los* otros en general en el otro, o de la unidad de la raza humana en

la relación concreta con el otro. Esta idea se abre paso, de nuevo según la manera característica propia del discurso filosófico levinasiano, a través de una negación de las interpretaciones que se ocurren en principio como más verosímiles, o en rigor, como típicas de la tendencia dominante del pensamiento occidental. En efecto, algunos momentos del análisis anterior, que insistían en la trascendencia del rostro a las relaciones cósmicas o mundanas, sugerían que la relación del yo separado y el otro en su infinitud pudiera concretarse en la relación yo-tú, como una especie de secreta e imborrable complicidad amorosa con un ser preferido. Ahora bien, aquí precisamente Lévinas muestra abiertamente su desconfianza ética frente a la clandestinidad y la risa privada de los amantes. En el rostro del otro está *el tercero*, y así, la humanidad entera, el sentido universalizante de la justicia:

El lenguaje, como presencia del rostro, no invita a la complicidad con el ser preferido, al “yo-tú” suficiente y que se olvida del universo; se niega en su franqueza a la clandestinidad del amor en el que pierde su franqueza y su sentido y se torna risa o arrullo. El tercero me mira en los ojos del otro: el lenguaje es justicia. No decimos que haya rostro al principio y que, a continuación, el ser que éste manifiesta o expresa, se preocupe de la justicia. La epifanía del rostro como rostro abre la humanidad (TI, 187-188; trad. 226).

La asimetría entre el yo y el otro funda la igualdad del género humano, pero no sólo en el sentido de que aquella sea condición de posibilidad de ésta, sino también en el sentido de que la universalidad, la presencia del tercero o representante de la humanidad, en la relación con el otro, viene requerida esencialmente por esa relación. El tú se expone así a un nosotros: no sólo a la responsabilidad por el otro, sino a la *responsabilidad por la responsabilidad del otro*. El mandamiento que viene primariamente del otro es también *mandamiento de mandar*, exhortación “profética” a la justicia.

De ahí una constitución de la idea de humanidad como idea puramente ética, sin medida común con la unidad de una comunidad genérica previa, esto es, la de los hombres unidos por su semejanza recíprocamente reconocida. Lévinas no vacila en usar aquí un concepto que parece en principio ajeno a la prosa racional filosófica: la idea de

fraternidad. Esta idea remite a un concepto no biológico de paternidad que desarrolla temáticamente la cuarta parte de *Totalidad e Infinito*. En este punto, la fraternidad, como modo concreto de realización de la igualdad universal inscrita en la acogida del otro, se caracteriza paradójicamente como la responsabilidad ante un rostro que me observa como extranjero.

Como de paso —pero se trata en realidad de una referencia histórica esencial— Lévinas señala que ese parentesco no natural como clave de la unidad de la humanidad es el significado del monoteísmo.

6. Esencia política del idealismo

La exposición central del racionalismo ético fundado en la experiencia del rostro da pie a dos últimas consideraciones.

Lo *primero* es el “recuerdo” de que estos análisis tienen una significación ontológica, a saber, la de que hay una orientación del ser desde el sí mismo al otro. Esa relación intersubjetiva no se agota en un ámbito psicológico, es un acontecimiento del ser: la relación entre lo Mismo y lo Otro, la diferencia absoluta. De ahí que en el curso de esos análisis, en la explicación del rostro, haya debido repetirse la tendencia principal de la primera sección del libro. La prioridad de la orientación desde el sí mismo al otro “resume las tesis del presente trabajo” (TI, 190; trad. 228).

Así, la asimetría interpersonal, la no-correlatividad del yo y el otro, o la orientación desde el yo, separado pero responsable, hacia el otro, humilde pero señor, son estructuras inscritas en el ser. No son momentos de la subjetividad, sino la inscripción de la subjetividad en el ser. La sociedad o la pluralidad es estructura última del ser. Nos parece que nunca como en este pensamiento ha sido la filosofía tan radical y coherentemente *antiparmenídea*. Desde este pensamiento, desde la radicalidad de este pensamiento, incluso el pluralismo que invoca una fragmentación neutra del ser-todo en partículas o en átomos sigue siendo una vicisitud o una variante del monismo.

Sólo el pluralismo determinado por una relación asimétrica, sin posibilidad panorámica, desmiente propiamente el monismo. Es enton-

ces, y sólo entonces, cuando la relación yo-otro resulta irreductible. De esa orientación, de ese movimiento que va del uno al otro asimétricamente, y así irreversiblemente, o sin reciprocidad, no sale “ni siquiera el lenguaje que la narra” (TI, 191; trad. 229)². La narración de esta co-yuntura del ser —es decir, aquí, precisamente el propio discurso filosófico de Lévinas— se funda y se mantiene en la óptica interna a la relación asimétrica: ésta no puede ser propiamente tema de una consideración “objetiva”.

La *segunda* precisión que interesa subrayar es el apunte de una lectura *crítica política del idealismo* como tesis de una razón universal pre- o post-social. El blanco de esta crítica es que el racionalismo idealista tiende a interpretar la separación o la ipseidad del sujeto como ilusión. Y así, identifica razón y voluntad:

Lo inteligible idealista constituye un sistema de relaciones ideales coherentes cuya presentación ante el sujeto equivale a la entrada del sujeto en este orden y su absorción en estas relaciones ideales. El sujeto no tiene ningún recurso en sí mismo que no se agote bajo el sol inteligible. Su voluntad es razón y su separación, ilusoria (aun cuando la posibilidad de la ilusión atestigüe la existencia de una fuente subjetiva, al menos subterránea, que lo inteligible no puede desecar) (TI, 191-192; trad. 229-230).

Esa relativización de la subjetividad coincide con una subordinación de la ética a la política, esto es, a una sociedad cuya multiplicidad es “fenoménica”, no verdaderamente “real”, y así, *calculable* por el Estado.

Por otro lado, la identificación idealista de la razón y la voluntad hace que la pluralidad subyacente a una sociedad unánime de espíritus puros se relegue al exterior de esa sociedad, al principio “animal” de la subjetividad en busca de felicidad.

Esa coherencia de las razones y las voluntades en una razón unívoca “asegura” el orden y la identidad de la sociedad política; pero ex-

2. Se anticipa aquí uno de los grandes problemas de *Autrement qu'être...*, el del límite esencial de la tematización, o la irreductibilidad del Decir a lo Dicho. Y véase ahora el estudio de P. Ricœur *De otro modo*, Anthropos, Barcelona, 1999.

cluye la ipseidad de los sujetos; esa universalidad asegura el entendimiento perfecto de los discursos, pero a costa de los hablantes como interlocutores.

En el reino de los fines, en el que las personas se definen, ciertamente, como voluntades, pero donde la voluntad se define como lo que se deja afectar por lo universal —en el que la voluntad se pretende razón aunque sea práctica—, la multiplicidad no reposa, en efecto, más que sobre la esperanza de la felicidad. El principio supuestamente animal de la felicidad, ineluctable en la descripción de la voluntad, aunque sea razón práctica, mantiene el pluralismo en la sociedad de los espíritus.

En este mundo sin multiplicidad, el lenguaje pierde toda significación social, los interlocutores renuncian a su unicidad no al desearse uno al otro, sino al desear lo universal. El lenguaje equivaldría a la constitución de instituciones razonables en las cuales llega a ser objetiva y efectiva una razón impersonal que ya se abre en las personas que hablan y sostiene ya su efectiva realidad: cada ser se coloca aparte de todos los demás, pero la voluntad de cada uno o la ipseidad, consiste, desde el comienzo, en querer lo universal o lo razonable, es decir, en negar su particularidad misma. Al realizar su esencia de discurso, al llegar a ser discurso universalmente coherente, el lenguaje realizaría al mismo tiempo el Estado universal en el que se reabsorbe la multiplicidad y en el que el discurso se acaba, por falta de interlocutores (TI, 192; trad. 230)³.

Una vez más: la individualización y pluralización de la razón, el lazo irreductible de la razón y la subjetividad que Lévinas reivindica frente al universalismo plasmado en el Estado, no es un retorno a la arbitrariedad. Derivar tal arbitrariedad —y así, posibilidad de injusticia— de la separación entre razón y subjetividad presupone que el ideal de la razón es un ser eterno y autosuficiente, y que la subjetividad es sólo, todavía, una posibilidad virtual en camino al acto, o ya una disminución, una decadencia en el ser. De diversas maneras, esos dos principios habrían animado a la tradición occidental en su línea más poten-

3. Cabe notarlo: alguna atención a este argumento, a esta refutación del universalismo formalista de la razón como “buena voluntad”, nos habría ahorrado miles de páginas de *Éticas del Discurso*.

te o eficaz. Pero la experiencia pura del rostro y su sentido ético deben haber producido otra visión: la subjetividad es necesaria a lo infinito para producirse como infinito. A esa relación paradójica se aproxima la idea de creación, que, aunque en la filosofía occidental dependiente de Aristóteles no haya jugado un papel significativo, no es, sin embargo, simplemente, una noción teológica (como pudo verse en la conclusión de la primera sección del tratado).

Lo infinito y el tiempo

1. El conflicto de las voluntades

Tras la descripción de la vida como interioridad independiente gozosa, y tras la presentación de la experiencia ético-metafísica del rostro, se abre todavía un tercer paso esencial en la ontología levinasiada de la subjetividad. El contenido de este ámbito está constituido por aquellas relaciones interhumanas que, si bien tienen su condición de posibilidad en la relación social original, esto es, el respeto moral, sin embargo son irreducibles a la experiencia del rostro, van “más allá del rostro”. Esas relaciones son, ante todo, las del comercio y la guerra, y dan lugar característicamente a la política y la historia.

Se impone aquí una puntualización metodológica ante lo que puede parecer una incoherencia teórica. En el prefacio y en la primera sección de *Totalidad e Infinito*, Lévinas ha marcado negativamente esos dos términos, “política” e “historia”, como pertenecientes a la filosofía de la totalidad cuyo último horizonte es la guerra. Se vio entonces que el primado de la relación ética es incompatible con la filosofía de la historia —en la medida en que ésta busca y cree encontrar el sentido de la acción humana en horizontes estrictamente imprevistos por la subjetividad concreta. La metafísica del rostro se oponía allí igualmente a la perspectiva política en la medida en que ésta, a diferencia de la pura intención moral, calcula una solución “razonable” ante fuerzas en conflicto, y se mueve así de hecho sobre el supuesto de la guerra como horizonte insuperable.

¿Cómo se explica entonces el giro temático anunciado: esta consideración de la política y la historia en el marco de la metafísica de la subjetividad ética?

El giro temático hacia la política y la historia no supone una incoherencia en el discurso levinasiano puesto que éste mantiene rigurosamente a lo largo de esa explicación la tesis de que la significación y la

socialidad originales radican en la trascendencia del rostro. Pero al mismo tiempo este discurso debe poder ser capaz de responder a la razonable crítica filosófica de la “visión moral del mundo”. De hecho es en esta fase de su reflexión donde se muestra toda su capacidad de respuesta al hegelianismo como filosofía paradigmática del juicio “objetivo” de la historia.

Pero, sobre todo, y más allá de ese sentido histórico-filosófico, Lévinas responde aquí a una necesidad propiamente fenomenológica: es que, más allá de la interioridad puramente egoísta, y más acá de la trascendencia ética del rostro, hay un tercer orden peculiar de existencia, el de la subjetividad en cuanto marcada por el conflicto de las voluntades.

En rigor, el estatuto de la voluntad, y el de la misma libertad, es indesligable de ese contexto de lucha y violencia en donde tienen su raíz, según Lévinas, la política y la historia. De ahí la importancia del análisis de la voluntad como voluntad determinada o limitada por otra voluntad en el principio de esta explicación.

Y la clave de esa voluntad, de lo que otros llaman “libertad finita” —pero como vamos a ver ese término es muy desorientador según Lévinas—, es el *tiempo*. O una original interpretación del tiempo, a saber, como aplazamiento o suspensión de la muerte, como —según una fórmula abiertamente antiheideggeriana— “ser contra la muerte”.

Lévinas arranca del fenómeno de la guerra para determinar el estatuto de la voluntad, esto es, la capacidad de independencia de un ser, su resistencia a formar parte integral de una totalidad. El paso a la voluntad es el paso al pluralismo, o su consagración como principio ontológico. La interpretación ética de ese pluralismo pone ésta en el horizonte de la paz. Y como Lévinas repite insistentemente, es esa interpretación ética la que responde a la relación social original. Pero no todas las relaciones interhumanas se someten a la ética, aun cuando la suponen.

Así, la guerra no debe entenderse como antagonismo de fuerzas que componen un todo, esto es, como lucha entre seres limitados, encerrados cada uno en sus límites. La guerra presupone la posibilidad de la paz, es decir, una relación de trascendencia con el otro:

La guerra supone la trascendencia del antagonista. Se hace al hombre. Se rodea de honores y los rinde, apunta a una presencia que viene siempre de otra parte, a un ser que aparece en un rostro. No es la caza, ni la lucha con un elemento. La posibilidad que conserva el adversario de desbaratar los cálculos mejor establecidos, traduce la separación, la ruptura de la totalidad a través de la cual los adversarios se abordan. El guerrero corre un riesgo. Ninguna logística garantiza la victoria. Los cálculos que permiten determinar la resultante de las fuerzas en una totalidad, no deciden la guerra. Se mantiene en el límite entre una suprema confianza en sí y un riesgo supremo. Es una relación entre seres exteriores a la totalidad y que, en consecuencia, no se tocan (TI, 198; trad. 235-236).

La guerra sólo es posible, pues, entre seres separados, independientes. Hay aquí una paradoja, si es que no una “contradicción viviente”, en la que hay que profundizar. ¿Cómo se produce una relación entre seres independientes, y además una relación tal que afecte a la interioridad del ser independiente? Ésta es la contradicción íntima que descubre la guerra en el estatuto ontológico de la voluntad: “La violencia sólo se refiere a un ser a la vez apresable y que escapa a toda aprehensión. Sin esta contradicción viviente, en el ser que sufre la violencia, el despliegue de la fuerza violenta se reduciría al trabajo” (TI, 198; trad. 236).

A esta contradicción ha intentado responder el pensamiento contemporáneo —y sin duda ante todo Heidegger— con la noción de libertad finita. Pero este concepto no hace sino traducir, o agravar, la contradicción. El concepto de libertad es el de una causalidad propia. Ahora bien, en cuanto hay que reconocer su limitación, la libertad se revela como una abstracción contradictoria.

El concepto positivo que permitirá explicar la contradicción de la voluntad independiente sometida a la permanente posibilidad de ser violentada, es el *concepto de tiempo*. El conflicto de las voluntades —la realización del pluralismo en la guerra— no remite a una filosofía de la libertad sino a una nueva interpretación del tiempo. Ser temporal es tener tiempo, tener todavía tiempo frente a aquello que hace que la voluntad se preste a la violencia, esto es, finalmente, su mortalidad.

La relación del tiempo con la muerte es, sin duda, un importante tópico de la analítica heideggeriana. Pero lo que hay que destacar aquí

es la diferencia de interpretación entre Lévinas y Heidegger sobre un fondo común: la diferencia o la contraposición entre el *Sein-zum-Tode* y este “ser contra la muerte”, este retirarse de la muerte, la cual, sin embargo, se aproxima inevitablemente.

Un ser a la vez independiente del otro y sin embargo ofrecido a él es un ser temporal: a la violencia inevitable de la muerte opone su tiempo, que es el aplazamiento mismo. La libertad finita no hace inteligible la noción de tiempo, el tiempo da un sentido a la noción de libertad finita. El tiempo es precisamente el hecho de que toda la existencia del ser mortal —ofrecido a la violencia— no es el ser para la muerte, sino el “aún no” que es una modalidad del ser contra la muerte, una retirada frente a la muerte en el seno mismo de su cercanía inexorable. En la guerra se acerca la muerte a aquel que se aleja de ella, a aquel que *por el momento* existe completamente. En la guerra se reconoce así la realidad del tiempo que separa el ser de su muerte, es decir, aún la realidad de un ser consciente de su interioridad. Como *causa sui* o libertad, los seres serían inmortales y no podrían, en una especie de odio sordo y absurdo, vincularse los unos a los otros. Nada más que ofrecidos a la violencia, nada más que mortales, los seres estarían muertos en un mundo en el que nada se opone a nada, cuyo tiempo se dislocaría en la eternidad (TI, 199; trad. 236-237).

2. El comercio y el mundo histórico

La guerra presupone la relación ética, la relación asimétrica en que el yo reconoce la trascendencia del otro. Hemos visto que esa violencia interhumana se deduce necesariamente —como permanente posibilidad al menos— de una voluntad que vive entre su vocación de independencia y su sometimiento a la muerte. Antes de precisar el sentido temporal de esa existencia hay que explicar una segunda posibilidad de relación interhumana que, como la guerra, procede —y en consecuencia la presupone— de la relación trascendente, pero que tiende a borrar el carácter asimétrico de la relación entre el yo y el otro. Se trata de una relación en la que el yo y el otro se vuelven intercambiables: una relación determinada por el comercio, por el intercambio de las obras como productos en los que la voluntad se aliena.

El *paso a la historia* coincide con una enajenación de la voluntad en sus productos. De nuevo, una coyuntura que hace visible la constitutiva ambigüedad de la voluntad, entre su independencia y su dependencia respecto a los otros. La voluntad, en la medida en que interpretable por obras disponibles para otros, pierde la interioridad y se convierte en personaje histórico. De la misma manera que la violencia pone al desnudo la vulnerabilidad mortal de la voluntad, las obras de ésta se prestan a una *Sinngebung* del otro en la que la voluntad misma, como productora de obras, queda determinada como personaje histórico, esto es, un ser que no tiene ya en sí mismo la clave del sentido de lo que hace. Ese sentido le viene ahora a la acción, interpretada como producción de obras enajenables, a partir de contextos y horizontes rigurosamente, esencialmente impensables para el yo.

Contrariamente a la trascendencia de la expresión en la que el ser que se expresa asiste personalmente a la obra de la expresión, la producción indica al autor de la obra en la ausencia del autor, como forma plástica. Este carácter inexpresivo del producto se refleja positivamente en su valor de mercado, en su conveniencia para otros, en su posibilidad de tomar el sentido que otros le darán, de entrar en un contexto diferente de aquel que lo engendra. La obra no se defiende contra la *Sinngebung* del otro y expone la voluntad que la ha producido a la discusión y al desconocimiento, se ofrece a los designios de una voluntad extranjera y se deja apropiar. El querer de la voluntad viviente *aplaza* esta servidumbre y, en consecuencia, quiere contra otro y contra su amenaza. Pero este modo en que una voluntad desempeña un papel en la historia que no ha querido, marca los límites de la interioridad: la voluntad se encuentra apresada en acontecimientos que sólo aparecerán al historiador. Los acontecimientos históricos se encadenan en las obras. Voluntades sin obras no constituirán historia. No hay historia puramente interior (TI, 203; trad. 240).

El reino de la historia es, pues, el mundo de los resultados, de los productos: la *herencia de voluntades muertas*. Ciertamente, ese mundo en el que la voluntad se aliena es necesario al ejercicio de la voluntad: el ser separado, o independiente, no agota su existencia en la interioridad. Pero esta interpretación del mundo histórico confirma la tesis levinasiana de una resistencia de la subjetividad a la historia. El carác-

ter profundamente moral de esa resistencia, como resistencia a la opresión, se pone de relieve en los términos que cualifican la historiografía como el relato de supervivientes vencedores que se apropian de las obras de los vencidos. El destino, es decir, la voluntad alienada en sus obras, sería así el objeto de la historiografía.

El destino no precede a la historia, la sigue. El destino es la historia de los historiógrafos, narración de supervivientes, que interpretan, es decir, utilizan las obras de los muertos. La distancia histórica que hace posible esa historiografía, esta violencia, esta servidumbre, se mide por el tiempo necesario para que la voluntad pierda completamente su obra. La historiografía narra el modo como los supervivientes se apropian de las obras de las voluntades muertas; reposa sobre la usurpación llevada a cabo por los vencedores, es decir, por los supervivientes; narra la servidumbre al olvidar la vida que lucha contra la esclavitud (TI, 204; trad. 241).

El estatuto ambiguo de la voluntad como independencia desmentida por su alienación en las obras cristaliza en la constitutiva ambigüedad del cuerpo. Este no es sólo el medio de un yo puedo, es también esencialmente cosa que se presta a la violencia del otro. La voluntad expuesta en su existencia corporal es, así, esencialmente violable. De ahí su tendencia constitutiva a la traición, a venderse como esclava.

Puede sorprender el considerable pesimismo moral de este paso o este pasaje propiamente “materialista” en el marco de la ética metafísica. Lo cierto es, sin embargo, que esta determinación paradójica de una voluntad exteriormente dominable se funda en una concreta base fenomenológica e histórica: “La voluntad esencialmente violable tiene la traición en su esencia. No sólo se la puede ofender en su dignidad —lo que confirmaría su carácter inviolable— sino que admite que la obliguen y que la esclavicen como voluntad, que puede llegar a ser alma esclava. El oro y la amenaza no sólo la obligan a vender sus productos, sino también a venderse. O, aún más, la voluntad humana no es heroica” (TI, 205; trad. 242-243).

Cabría plantear en este punto una objeción: la voluntad puede ser heroica en la eventualidad —analizada en un paso célebre de la Fenomenología hegeliana que Lévinas evoca en este contexto— de su valor

hasta el límite de la muerte, hasta el límite de soportar su muerte por mor de sostenerse independiente frente a la otra voluntad. Y sí: se puede dar la vida por no hacerla esclava. Y sin embargo la muerte no impide el sometimiento a la voluntad del otro, si lo que el otro pretende es precisamente la muerte: “En la situación extrema de la lucha a muerte, el rechazo a consentir un deseo extraño puede convertirse en satisfacción otorgada a este querer hostil. La aceptación de la muerte no permite, pues, resistir con seguridad a la voluntad asesina del otro. El desacuerdo absoluto con una voluntad extraña no excluye el cumplimiento de sus designios. Negarse a servir a otro con la vida, no excluye que se lo sirva por la muerte” (TI, 206; trad. 243).

La dialéctica hegeliana del señor y el esclavo en la que se despliega la lucha a muerte entre las consciencias en busca de reconocimiento no resuelve, pues, el conflicto de las voluntades: no funda, como pretende, el paso al espíritu y a la existencia moral.

A la filosofía de la historia Lévinas no opone una voluntad como pura interioridad. Hemos visto que el movimiento de alienación en obras y la exposición a la violencia son irreductibles en la voluntad. Y la historia, la condición de posibilidad de la historia es la interacción entre voluntades. Pero el punto de vista de la historia no es superior. Su origen violento —en la guerra o en el comercio— le impide someter a la voluntad a su jurisdicción. *El juicio de la historia no es un juicio objetivo: adecuado al ser propio de la voluntad.* La jurisdicción propia de la voluntad, a la que ésta se somete, se funda más bien en el *perdón*: éste consiste en el poder de borrar o deshacer la historia, esto es, la traición a sí misma de una voluntad violentada. Sólo mediante el arrepentimiento la voluntad recupera su fidelidad a sí misma. Esta “dialéctica” del perdón y el arrepentimiento parece situarse en un plano religioso. Y en efecto Lévinas habla aquí justamente de “voluntad religiosa”. Pero ésta consiste en una relación con el Otro.

Así, pues, la voluntad, e incluso, o sobre todo, cuando se acentúa su “derecho” a una interioridad a salvo del juicio objetivo y violento de la historia, sigue estando en una relación con otra voluntad. Ahora bien, esa relación consiste originalmente no en un choque, sino en un juicio. Este responde a la dualidad de la voluntad, que se pone de relieve en la interacción por las obras: traición y fidelidad.

La voluntad se mueve así entre la traición y su fidelidad que, simultáneas, describen la originalidad misma de su poder. Pero la fidelidad no olvida la traición, y la voluntad religiosa sigue siendo relación con el Otro. La fidelidad se conquista por el arrepentimiento y la plegaria, palabra privilegiada en la cual la voluntad busca su fidelidad a sí misma, y el perdón que le asegura esta fidelidad le viene de fuera. El derecho del querer interior, su certeza de ser querer incomprendido, revela una relación con la exterioridad. La voluntad espera de ella la investidura y el perdón. Lo espera de una voluntad exterior, pero con la cual no habría choque, sino enjuiciamiento; de una exterioridad sustraída al antagonismo de voluntades, sustraída a la historia (TI, 207-208; trad. modificada 244-245).

Ahora bien, esa condición de la voluntad tiene su fundamento en la experiencia original del tiempo como aplazamiento de la muerte.

3. El tiempo y la muerte.

La tradición filosófica, y a su manera la religiosa, han interpretado la muerte como paso del ser a la nada, o como paso a otra existencia, como abandono de la existencia empírica. Lévinas arroja una sospecha sobre la presunta evidencia de esa interpretación a partir de una hipótesis sobre su génesis —y en cierto modo sobre su génesis trascendental, *a priori*—: la muerte como paso a la nada o como salida del mundo empírico aparece “de una manera más profunda, y en cierto modo *a priori*” en la pasión del *asesinato*. Aquella interpretación —que se ofrece en primera instancia como general— sería el resultado de la intencionalidad propia de esa pasión cainita de anulación del otro. Ahora bien, y aquí estaría la aporía de un concepto de muerte como paso a la nada, esa nada aparece al mismo tiempo como una especie de imposibilidad en la medida en que la relación con el otro es de entrada moral, y así, la prohibición del asesinato, la imposibilidad de matar está alojada en el interior de la pasión asesina que determina la muerte como anulación:

La identificación de la muerte con la nada conviene a la muerte del Otro en el asesinato. Pero esta nada se presenta en ella, a la vez, como

una especie de imposibilidad. En efecto, fuera de mi conciencia moral, el Otro no podría presentarse como el Otro y su rostro expresa mi imposibilidad moral de aniquilar. Interdicción que no equivale simplemente a la imposibilidad pura y simple y que supone aun la posibilidad que precisamente prohíbe; pero en realidad la interdicción se aloja ya en esta posibilidad misma, en lugar de suponerla; no se agrega a ella después, sino que me mira desde el fondo mismo de los ojos que quiero extinguir y me mira como el ojo que en la tumba mirará a Caín. El movimiento de aniquilación en el asesinato, tiene pues un sentido puramente relativo, como paso al límite dentro de una negación intentada en el interior del mundo. Nos conduce en realidad hacia un orden del cual no podemos decir nada, ni aun el ser, antítesis de la nada imposible (TI, 209; trad. 246).

De ahí que la experiencia de la muerte, más que como paso del ser a la nada, deba entenderse en primera instancia como algo que en cierto modo deslegitima la pretensión de ultimidad de la alternativa entre el ser y la nada. Esta dislocación del principio lógico y ontológico del *tertium non datur* en la alternativa ser o nada, se presentaría de forma más significativa en la relación con la propia muerte. En efecto, “mi relación con mi propia muerte me sitúa ante una categoría que no entra en ningún término de esa alternativa. El rechazo de esa alternativa última contiene el sentido de mi muerte”.

En términos más positivos, se trata de determinar el sentido de la muerte, como muerte propia, indeducible por analogía de la muerte de los otros o anulación, a partir de lo que en un código naturalista se llamaría el *conocimiento instintivo de la muerte*, es decir, el miedo a lo que amenaza mi ser.

Lo que diferencia la amenaza de la muerte respecto a otras es que aquella tiene un carácter esencialmente imprevisible. La ignorancia del cuándo del instante último no es una ignorancia empírica del sujeto mortal, sino un rasgo constitutivo de la muerte. La imprevisibilidad de ésta reside en que no puede constituirse en el horizonte del sujeto. Un horizonte es ya un campo de anticipación de posibilidades (y sin duda ya aquí Lévinas alude polémicamente sin nombrarlo al *Sein zum Tode*, que sería precisamente una estructura existencialista diseñada en la perspectiva de la totalización del ser-ahí y su muerte). Ahora bien, *la muerte vendría absolutamente de fuera*. Ante ella no habría condicio-

nes de enfrentamiento, defensa, ni siquiera lucha, si es que lucha remite a reciprocidad. Esta “interpretación” se expresa y se confirma en lo que cabría llamar la adecuación de la categoría “violencia absoluta”, y de la metáfora “asesinato en la noche”, para caracterizar la experiencia de la amenaza rigurosamente imprevisible, fuera de todo horizonte, de la muerte.

La inminencia de la amenaza no viene de un punto preciso del porvenir. *Ultima latet*. El carácter imprevisible del instante último no depende de una ignorancia empírica, del horizonte limitado de nuestra inteligencia y que una inteligencia más grande habría podido sobrepasar. El carácter imprevisible de la muerte viene de que no está en ningún horizonte. No se ofrece a ninguna aprehensión. Me toma sin dejarme la oportunidad que deja la lucha, porque en la lucha recíproca, me cojo de lo que me apresa. En la muerte estoy expuesto a la violencia absoluta, al asesinato en la noche (TI, 210; trad. 246-247).

Se entiende que el análisis de Lévinas le asigne un valor significativo, un cierto valor de verdad, a la explicación de la muerte en lo que se llama la “mentalidad primitiva”: ésta sitúa la muerte en un orden interpersonal. La experiencia primitiva de la muerte interpreta ésta en el contexto de una relación del hombre con potencias hostiles. La “verdad” de esa intuición estaría en que mantiene la relación social, la relación con el otro, como instancia última. No habría, en rigor, soledad ante la muerte. Ésta no es el hecho neutro del paso a la nada, o la ley implacable de una necesidad que incorporaría la existencia humana a la totalidad. En la muerte acecha el otro: todo ocurre “como si el asesinato, más bien que una de las ocasiones de morir, no se separase de la esencia de la muerte, como si el acercamiento de la muerte siguiera siendo una de las modalidades de la relación con el Otro”. Pero de ahí Lévinas sugiere también la posibilidad de deducir la necesidad o el carácter esencial, *a priori*, del otro como amigo, y específicamente, como ayuda contra la muerte. ¡Audaz deducción trascendental de la medicina!

La muerte me amenaza desde el más allá. Lo desconocido que me da miedo, el silencio de los espacios infinitos que asusta, viene de lo Otro

y esta alteridad, precisamente como absoluto, me alcanza como mala intención o como un enjuiciamiento de la justicia. La soledad de la muerte no hace desaparecer al otro, sino que se mantiene en una consciencia de la hostilidad y, por ello mismo, hace aún posible una llamada al otro, a su amistad y a su medicina. El médico es un principio *a priori* de la mortalidad humana. La muerte se aproxima en el miedo a alguien, pero también confía en alguien (TI, 210; trad. 247).

El carácter inanticipable, inapresable de la muerte, su resistencia como un secreto o un misterio esencial, su venida desde una alteridad, son aspectos que se resumen en la idea —por cierto difícil de pensar— de una inversión en la dirección del movimiento del tiempo hacia el futuro, una inversión en la sucesión de los instantes. El tiempo que pasa me aproxima a la muerte, pero en el paso a la muerte habría un intervalo que la vida no puede superar o que la consciencia no puede franquear. Se requiere ahí algo así como un salto desde la muerte a mí: “El último tramo del camino se hará sin mí, el tiempo de la muerte transcurre contra la corriente, el yo, en su proyección hacia el porvenir, se encuentra trastornado por un movimiento de inminencia, pura amenaza y que me viene de una alteridad absoluta”.

Ahora bien, la inminencia de la muerte no sólo amenaza como violencia extrema sobre la voluntad: por otro lado, la muerte imprevisible deja tiempo, y determina así una relación de *aplazamiento*, una posibilidad de *ser contra la muerte*. Es esa segunda dimensión del ser en relación con la muerte lo que explica la esencia del ser temporal: ser temporal es “tener todavía tiempo”, poder resistirse provisionalmente, o aplazar, la inminencia de la imposibilidad de la posibilidad.

Así, Lévinas se opone a lo que cabría llamar el modelo heroico de la voluntad humana, el modelo existencial del *Dasein* heideggeriano que anticipa o precursa su muerte como instancia decisiva de su totalización y su autenticidad. Para Lévinas la experiencia de la muerte es indisoluble de una experiencia de violencia que viene de fuera. De ahí la permanente falibilidad de la voluntad, su exposición como cosa que puede sufrir violencia, y así, la permanente precariedad de su existencia que le empuja a vivir aplazando la muerte. Pero de esa precariedad surge también “la maravilla del tiempo”, la posibilidad de darse a sí un futuro, precisamente como aplazamiento de la muerte. La consciencia

y la libertad tienen su raíz ontológica aquí, en este poder darse a sí mismo tiempo:

La consciencia es resistencia a la violencia, porque deja el tiempo necesario para prevenirla. La libertad humana reside en el porvenir, siempre aún mínimamente porvenir, de su no-libertad, en la consciencia, previsión de la violencia, inminente a través del tiempo que queda aún. Ser consciente es tener tiempo. No desbordar el presente, al anticipar y al adelantar el porvenir, sino mantener una distancia frente al presente: relacionarse con el ser como el ser por venir, guardar una distancia frente al ser al mismo tiempo que ya se sufre su opresión. Ser libre es tener tiempo para prevenir su propia caída bajo la amenaza de la violencia (TI, 214; trad. 251).

De ahí un desplazamiento importante respecto al concepto clásico de tiempo como sucesión de instantes o horas. El presente estaría más bien fraccionado “en una inagotable multiplicidad de posibles que suspenden el instante”. Sólo así, en esa especie de estadio anterior a la naturaleza y al ser definido, el hombre puede mantenerse a distancia de sí, en algo así como el *vestíbulo del ser*. Sólo así la iniciativa será posible, y el consuelo, y las lágrimas, tendrán sentido.

La situación extrema en la que el aplazamiento del mal ya no parece posible, y en la que, por consiguiente, el ser consciente, temporal y libre, se ve sometido a la mayor prueba, es el *sufrimiento*, y ante todo “el sufrimiento llamado físico”. La esencia de éste no reside en una sensación más o menos desagradable, sino en la experiencia de la imposibilidad de escapatoria, en el hecho de estar como acorralado en el ser, la experiencia del “sin salida”¹. En este sentido, la prueba suprema de la libertad no estaría en la muerte, sino en el sufrimiento. Pero incluso en esa situación extrema de imposibilidad de movimiento o de huida, en la que la voluntad queda totalmente expuesta como cosa a la violencia, sigue habiendo la posibilidad de una distancia respecto al presente: la *paciencia*.

1. Cf. la potente anticipación de este motivo en el precoz ensayo *De la evasión* (1935), trad. esp. in Arena Libros, Madrid, 1999.

El sufrimiento permanece ambiguo: por una parte, es ya el presente del mal que actúa sobre el para sí de la voluntad, pero también, como consciencia, siempre aún porvenir del mal. Por el sufrimiento, el ser libre deja de ser libre, pero no-libre, es aún libre. Permanece a distancia con relación a este mal por su consciencia misma, en consecuencia puede cambiar en voluntad heroica. Esta situación en la que la consciencia privada de toda libertad de movimientos, conserva una mínima distancia frente al presente; esta pasividad última que se muda sin embargo desesperadamente en acto y en esperanza, es la *paciencia*, la pasividad del sufrir y, sin embargo, el dominio mismo. En la paciencia se lleva a cabo una salida en el seno del compromiso (*degagement au sein de l'engagement*): ni impasibilidad de una contemplación que sobrevuela la historia, ni compromiso sin retorno en su objetividad visible (TI, 215-216; trad. 252).

La paciencia tiene un significado fundamentalmente ético: en ella la voluntad deja de ser egoísta, abre la posibilidad de un morir por alguien o para alguien. Más precisamente, la temporalidad de la paciencia se concreta en la dimensión de la fecundidad.

4. El tiempo infinito y la fecundidad

Lévinas considera primero, y excluye a continuación, la vía del juicio histórico —el juicio de la historia universal en el sentido hegeliano— como instancia para “salvar” a la voluntad de una pura arbitrariedad subjetiva. Esa vía histórica, en la que convergen las instituciones y la política en general, no respeta la verdad de la interioridad, la dimensión apologética del yo. En el juicio de la historia la subjetividad no habla. De ahí la crueldad inevitable de lo que cabe llamar el juicio viril de la historia.

Frente al juicio de la historia está el juicio de Dios, indiscernible del juicio moral inscrito en el rostro del otro, que convierte mi libertad en responsabilidad. Y responsabilidad en rigor infinita, responsabilidad que se acrecienta a medida que se asume. Inversión del yo egoísta en bondad y deseo del otro, que impide para siempre la buena conciencia, la simetría de deberes y derechos, la coincidencia de la justicia con una ley objetiva inscrita o inscribible en la totalidad.

En la justicia que cuestiona mi libertad arbitraria y parcial, no soy simplemente llamado a dar un consentimiento, a consentir y a asumir, a sellar mi entrada pura y simple en el orden universal, mi abdicación y el fin de la apología cuya remanencia se interpretaría entonces como un residuo o como una secuela de la animalidad. En realidad, la justicia no me engloba en el equilibrio de su universalidad, la justicia me conmina a ir más allá de la línea recta de la justicia, y nada puede marcar entonces el fin de esa marcha; detrás de la línea recta de la ley, la tierra de la bondad se extiende infinita e inexplorada, al tiempo que necesita todos los recursos de una presencia singular. Soy necesario, pues, a la justicia, como responsable más allá de todo límite fijado por una ley objetiva (TI, 222-223; trad. 258-259).

Es la bondad, la *enigmática bondad*, lo que permite ver lo invisible por excelencia, a saber, la ofensa que hace la historia universal a los particulares. Es la bondad, como posibilidad constitutiva del yo, lo que permite la apertura al otro en una insuperable asimetría, en la medida en que la bondad surge de la *responsabilidad infinita* ante el juicio que juzga al yo. Ese juicio da a la vida interior, más allá de la libertad arbitraria, la verdad del ser, invisible en la historia y la totalidad.

Ahora bien, más allá de ese *arrêt* de la historia, más allá de esa interrupción de la historia, la vida interior autenticada en el sometimiento al juicio ha de referirse a la realidad. Eso requiere un *tiempo infinito*, al que corresponde la dimensión de fecundidad de la subjetividad. Frente a la totalización del “ser para la muerte”, el ser temporal se manifestó como aplazamiento, como “todavía no”, “ser contra la muerte”². Pero el fenómeno primero al que remite ese “todavía no” es la fecundidad, exactamente la paternidad (y de nuevo Lévinas asume la diferencia sexual en su firma, la diferencia entre paternidad y maternidad) en su esencia previa a su realización empírica en la vida biológica.

Es necesario remontarse hacia el fenómeno primero del tiempo, en el que se arraiga el fenómeno del “aún no”. Es necesario remontarse has-

2. Una revisión de este enclave lo permite la consulta del Curso dictado por Lévinas en 1975 bajo el título “La mort et le temps”, editado en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1994. Remito también a mi “Del tiempo finito al tiempo infinito”, in *Anthropos*, 176, 1998, 54-59.

ta la paternidad sin la cual el tiempo es sólo imagen de la eternidad. Sin ella sería imposible el tiempo necesario a la manifestación de la verdad detrás de la historia visible (pero que sigue siendo tiempo, es decir, que se temporaliza con relación a un presente situado en él mismo e identificable). Se trata de la paternidad de la cual la fecundidad biológica no es más que una de las formas y que, en tanto que efectuación original del tiempo, puede, entre los hombres, apoyarse en la vida biológica, pero vivirse más allá de esta vida (TI, 225; trad. 261).

Es este tema de la fecundidad y la paternidad el que imanta la última sección de *Totalidad e Infinito* titulada “Más allá del rostro”. Ahí se enfoca, en efecto, la subjetividad en un plano que supone y que trasciende la epifanía del otro en el rostro. En la introducción a esta sección se plantea con claridad el problema: *por un lado*, el ser o la verdad de la subjetividad no reside en su aparición a sí o consciencia, pero, *por otro lado*, la verdad de la subjetividad tampoco reside en la historia objetiva, ni en una razón impersonal. La esencia apologética del yo supera esas dos interpretaciones: la verdad de la subjetividad está en su discurso, en el que está presente —y de ahí su resistencia a la tiranía del Estado, de la Historia, o de la razón impersonal— pero también discurso en el que acoge el juicio o la exigencia del otro, y por eso, bondad. El límite infranqueable, para ese esquema, parece provenir de la violencia de la muerte, de acuerdo con la “exigencia” de ésta como alienación extrema de los poderes del yo, y no ya como simple acabamiento “natural” de un ser viviente finito. Se ha anticipado que la fecundidad es la respuesta a este problema, en la medida en que en ella el yo va más allá de la muerte, y al mismo tiempo interrumpe, trasciende el movimiento egoísta de vuelta a sí, más allá del *conatus* o la perseverancia de todo ser en su ser.

La premisa de esta teoría de la fecundidad es una muy elaborada *fenomenología del amor*. Respecto al cual, sin embargo, es notable la rotunda posición de Lévinas en el sentido de que el amor *no* es un fenómeno puro de la trascendencia: ésta se manifiesta propiamente sólo en el deseo ético del otro y en el lenguaje. La de Lévinas no es una filosofía del amor. (Y cabría añadir: y la religión en cuyo horizonte se mueve este pensamiento no es tampoco una religión del amor). Ciertamente, el amor como tal es trascendencia, movimiento hacia el otro. Pero a ese movi-

miento le es esencial su permanente posibilidad de experimentarse como un retorno a sí. De lo que sería testigo el placer propio del amor. Así, lo característico del amor —y especialmente desde la perspectiva que contrapone sistemáticamente el sistema de la totalidad y la apertura del infinito— sería justamente su ambigüedad o su equivocidad, su inestable movilidad entre la trascendencia y la immanencia, el deseo metafísico y la necesidad natural, el más allá y el más acá del discurso.

Gozo de lo trascendente casi contradictorio en sus términos, el amor no se anuncia verdaderamente ni en el hablar erótico en el que se interpreta como sensación, ni en el lenguaje espiritual que lo eleva al deseo de lo trascendente. La posibilidad para el Otro de aparecer como objeto de una necesidad al mismo tiempo que conserva su alteridad, o aún, la posibilidad de gozar del Otro, de colocarse, a la vez, más acá y más allá del discurso, esta posición frente al interlocutor que, a la vez, lo alcanza y lo sobrepasa, esta simultaneidad de la necesidad y del deseo, de la concupiscencia y de la trascendencia, tangencia de lo confesable y de lo inconfesable, constituye la originalidad de lo erótico que, en este sentido, es *lo equívoco* por excelencia (TI, 233; trad. 265-266).

Esta determinación del amor como ambigüedad —y por cierto ambigüedad ante la alternativa metafísica radical— se precisa en una comprometida fenomenología de lo erótico y la feminidad. La mujer es el objeto del eros —y de nuevo se subraya abiertamente la firma sexual de este discurso— en la medida en que en la feminidad se concentran dos rasgos contrapuestos: el de la fragilidad extrema, o ternura, y el de una “materialidad exorbitante”, o espesor sin significación. Esto último se pone de manifiesto en el desnudo erótico, o en el pudor profanado, como simultaneidad de lo esencialmente clandestino y de lo descubierto, o como el paso de lo oculto a la luz sin significación ni expresión. Desde estas categorías Lévinas recupera el tema clásico de lo “Eterno femenino”, como extraña síntesis de la virginidad inviolable y profanable, *lo intocable en el contacto*. Pero ese misterio de lo erótico, ese nocturno y fascinante acoplamiento de una debilidad y un impudor, está en las antípodas de la significación, el rostro y el lenguaje. El eros sería en algún sentido relación con la animalidad irresponsable:

La amada no se opone un yo como a una voluntad en lucha con la mía o sometida a la mía, sino, al contrario, como una animalidad irresponsable que no dice verdaderas palabras. La amada, al retornar a la infancia sin responsabilidad —esta cabeza coqueta, esta juventud, esta pura vida “un poco bruta”—, ha dejado su estatuto de persona. El rostro se embota, y en su neutralidad impersonal e inexpresiva, se prolonga, con ambigüedad, en animalidad. Las relaciones con otro se vuelven juego, se juega con otro como con un joven animal (TI, 241; trad. 273).

De ahí la profunda no-socialidad del amor: éste excluye esencialmente al tercero, representa lo no-público por excelencia. O también una sociedad sin lenguaje: fórmula que en rigor encierra una contradicción —y contradicción precisamente tanto más agudizada en el contexto del pensamiento de Lévinas—, pero es que justamente el eros es la ambigüedad irresuelta entre la inmanencia y la trascendencia, entre lo Mismo y lo Otro.

Ahora bien, la instancia decisiva de esa ambigüedad reside en la ambivalencia de lo que llama Lévinas “el más allá del rostro”. *Por un lado*, lo femenino experimentado en la relación erótica viene aquí a ser caracterizado como ausencia de significación, vacío impersonal en donde tienen su lugar la risa, los sobreentendidos, el disimulo: todo lo cual remite, más allá del rostro, a “lo menos que nada”. Así se describe la epifanía de lo femenino, como paso del existente que se identifica por su rostro, a lo equívoco más allá del rostro, que supone, sin embargo, en cualquier caso, el rostro:

La no-significancia de lo lascivo no equivale, pues, a la indiferencia estúpida de la materia. Como el revés de la expresión de aquello que ha perdido la expresión, remite por esto al rostro. El ser que se presenta como idéntico en su rostro, pierde su significación con relación al secreto profanado y juega al equívoco. El equívoco constituye la epifanía de lo femenino, a la vez interlocutor, colaborador y maestro superiormente inteligente, que tan a menudo domina a los hombres en la civilización masculina en la que ha entrado, y mujer que debe ser tratada como mujer, según las reglas imprescriptibles de la sociedad civilizada. El rostro, pura rectitud y franqueza, disimula en su epifanía femenina alusiones, sobreentendidos. Ríe bajo la capa de su propia expresión,

sin conducir hacia un sentido preciso, al hacer alusión en el vacío, al señalar lo menos que nada (TI, 241-242; trad. 273-274).

Por otro lado, el eros va más allá del rostro en otro sentido complementario, a saber, en cuanto que, al margen de todo proyecto, el eros busca algo que no tiene la estructura del ente, lo futuro propiamente dicho, lo que todavía no es: lo que hay que engendrar. La profanación erótica, que viola un secreto, no “descubre”, más allá del rostro, otro yo: descubre al hijo. Fiel, una vez más, al platonismo este pensamiento ve el desenlace del eros en la fecundidad. La relación paterno-filial tiene una relevancia ontológica, es el lugar privilegiado de la trascendencia en la identidad del yo, en la medida en que el yo es, en el hijo, otro. O también: en la medida en que el hijo es, al mismo tiempo, un extraño y el yo mismo. Schelling lo habría intuido en las *Weltalter* al “deducir” la filialidad de la identidad del ser.

Justamente porque no es proyecto, porque no pertenece al campo de posibilidades de la existencia, la fecundidad pone en relación con un porvenir absoluto. Ahora bien, ese porvenir absoluto rompe con el tiempo finito y continuo de la consciencia, requiere un tiempo, infinito y discontinuo, marcado por la sucesión de renacimientos y la discontinuidad de las generaciones.

El tiempo infinito requerido por la fecundidad desmiente la decisión existencial a la base de la filosofía heideggeriana como pensamiento de la finitud del ser y de la mortalidad como destino. Precisamente la fecundidad obliga a repensar el tópico que asocia el destino a la unicidad de una vida, a la *moira* o la “parte” asignada a cada existente. Lapidariamente: “Un ser capaz de otro destino que el suyo es un ser fecundo”. La continuidad y la discontinuidad son irreductibles, son ambas verdaderas en la relación paterno-filial que determina la experiencia del tiempo como tiempo infinito: tiempo marcado por el ritmo de la suspensión y el recomienzo, la muerte y la resurrección.

Se estaría tentado de decir que el sujeto de ese tiempo infinito es la Humanidad, el hombre como género. Sin embargo Lévinas no da aquí ese paso. Probablemente esa terminología estaría inevitablemente comprometida con un historicismo que *Totalidad e Infinito* ha recusado sistemáticamente en la medida en que, según el movimiento más in-

sistente de esa obra, poner la historia como horizonte último implica subordinar la subjetividad separada y apologética a la Totalidad. La fecundidad, en cambio, mantiene la singularidad del sujeto, al mismo tiempo que pone las condiciones para el juicio, la verdad, y la “bondad eficaz”.

Queda, es cierto, en fin, que ese tiempo infinito o virtualmente infinito, que corresponde a la continuidad y la discontinuidad de las generaciones, no puede satisfacer el sueño individual de una eternidad feliz. Ese sueño, dice un Lévinas a su manera muy kantiano aquí, “no es una simple aberración”. Para que ese sueño pudiera cumplirse, se requeriría algo más, algo distinto que el tiempo infinito de la fecundidad: el tiempo sellado, el tiempo acabado, o la eternidad bienaventurada. En esa perspectiva, el acabamiento del tiempo no sería la muerte. Sino el tiempo mesiánico, el “triunfo puro” sobre el mal, la conversión de lo perpetuo en eterno. Pero el problema del estatuto y el significado del tiempo mesiánico es intratable a partir de las categorías filosóficas clásicas, y en cualquier caso desborda el marco de *Totalidad e Infinito*.

SEGUNDA PARTE

Digresiones.
Entre Lévinas y Derrida.

El filósofo, el profeta, el hipócrita*

A decir verdad, desde que la escatología ha opuesto la paz a la guerra, la evidencia de la guerra se mantiene en una civilización esencialmente hipócrita, es decir, adherida a la vez a lo Verdadero y al Bien, en adelante antagonistas. Es quizás tiempo de reconocer en la hipocresía, no sólo un mezuino defecto contingente del hombre, sino el desgarramiento profundo de un mundo adherido a la vez a los filósofos y a los profetas (E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. XII).

1. La diferencia greco-judía

Seguramente lo que determina la singularidad y la importancia de la obra de Lévinas en el pensamiento contemporáneo es su potente explicación del problema de la diferencia entre *los dos orígenes* que, irreductibles el uno al otro, constituyen o construyen la civilización occidental: el *logos* griego, *por un lado*, el intelectualismo de una razón cuya mayor expresión es la filosofía y cuyo destino más íntimo es la autonomía, y *por otro lado* la tradición judía de la Biblia y el Talmud, que busca la humanidad del hombre en el imperativo radical de la justicia proclamado por la palabra profética en el horizonte mesiánico. Diferencia, decimos, irreductible, histórica e intelectualmente, lo cual desautoriza de entrada todo intento de síntesis, totalización y “*asimilación*”: algo así sólo sería posible, o aparentemente posible, mediante la reducción de un origen a otro. Pero diferencia irreductible también, por otra parte, a la distancia oposicional entre posiciones antagónicas e incompatibles. Desde luego lo que está en juego no es un residuo de la disputa entre Ilustración y Religión. Es conocida, y a ello volveremos aquí, la punta antiteológica y antidogmática de la obra de Lévinas.

*. Publicado en *Isegoría* 7 (1993) pp. 79-105.

No nos precipitemos por otra parte a decir “diálogo”, una palabra que no sería neutra puesto que al menos en su sentido enfático y marcado pertenece a la lógica del origen griego y a la dinámica interna de la filosofía. Se trata más bien de una *explicación* exigida por ambas partes, entre tradiciones originales diferentes, cuya resistencia recíproca no puede dar lugar más que a una relación de *traducción*; y como toda traducción, posible sólo en el horizonte de una última intraducibilidad, de una imborrable dualidad de lenguas en cada discurso, en cada lado de la relación. Traducción también en el sentido de una “negociación”, una *relación de fuerza* entre fuerzas y recursos que escapa al puro intercambio dialéctico de ideas. La metáfora —si lo es— de la negociación se impone aquí por otra parte tanto más porque este pensamiento es, entre otras cosas, una profunda meditación de la violencia y la guerra.

Esta singularidad, o lo inédito de la profundidad con que se produce en Lévinas la explicación de la dualidad greco-judía no debería atenuarse con el recuerdo de antecedentes ciertamente memorables de esa tentativa: lejanamente el del por Lévinas muy admirado Maimónides, y más próximos y aquí más relevantes, los del último Hermann Cohen —que quiso articular la ética kantiana y el judaísmo en el marco de una renovación del tema de la religión en los límites de la razón—, de Martin Buber —con cuya filosofía del diálogo y del Yo-Tú sin embargo Lévinas polemiza en puntos esenciales—, y sobre todo de Franz Rosenzweig. De éste *Totalidad e Infinito* dice que su obra *Stern der Erlösung* “está demasiado presente para ser citada”¹. La declaración parece excesiva: el estilo analítico y expositivo, así como las arti-

1. *Totalité et Infini*, La Haya, m. Nijoff, 1961, p. XVI; trad. esp. de Daniel Guillot, Salamanca, 1977, p. 54. Sobre Maimónides, como una “cima en el judaísmo” y como otra cosa que una contingencia en la historia sagrada, cf. *À l'heure des nations*, París, 1988, pp. 197 y ss. Un paso de *Totalidad e Infinito* (p. 43) recuerda la idea platónica de idea de Hermann Cohen, evocado también en “Entre deux mondes” (*Difficile Liberté*, 2^a de., París, 1976) como maestro en los estudios judíos de Franz Rosenzweig. A Buber se refiere también *Totalidad e Infinito* (pp. 40 y ss.) en el contexto de una necesaria diferenciación de posiciones. El diálogo entre la filosofía buberiana del yo-tú y la ética metafísica levinasiana se prolonga en “Dialogue avec Martin Buber”, en *Noms propres*, París, 1976, pp. 51 y ss. En fin, a Franz Rosenzweig le ha dedicado Lévinas dos estudios importantes: el mencionado “Entre deux mondes” (1959) y “La filosofía de F.R.” (prefacio a *Système et révélation* de S. Mosès, de 1982; también en *À l'heure des nations*, op. cit.).

culaciones fundamentales de *Totalidad e Infinito* no dejan ver esa presencia presuntamente ilimitada. Por otro lado, el problema esencial para el judío alemán había sido, más que la diferencia greco-judía, la dualidad del judaísmo y el cristianismo. Y ello a partir de una puesta en crisis de la cultura clásica alemana sintetizada en Hegel y Goethe. Es quizá la crítica del hegelianismo, como crítica de la filosofía de la totalidad —junto con el tema de la creación— lo que cabe reconocer como más eficaz “presencia” de Rosenzweig en el pensamiento de Lévinas. En cualquier caso, la comparación con tentativas precedentes —relacionables más o menos directamente con los textos de Lévinas— confirmaría la originalidad con que éste acoge una problemática mas vieja que la historia del cristianismo. En algún lugar Lévinas apunta a lo que está en la base de su diferencia respecto a anteriores filósofos judíos: la experiencia histórica del fracaso ético-político del racionalismo europeo, y más precisamente, la experiencia del nazismo y la *Shoah* en el corazón de una cultura determinada en buena parte por las tensiones internas del idealismo alemán².

Ahora bien, los textos más decisivos de Lévinas muestran que la difícil y necesaria diferencia entre el *logos* filosófico griego y la palabra profética judía constituye algo más que un problema con el que este pensamiento se explica originalmente. Es también un problema o una dificultad para la interpretación de ese pensamiento: no está claro, en efecto, el estatuto del discurso en que tiene lugar esa explicación. ¿Cómo leerlo? ¿Cómo leerlo si se ha de evitar el rechazo alérgico que sin duda experimentaría ante él un racionalismo sin oído para el enigma? Pero también, ¿cómo leerlo si se quiere hacer justicia a su pretensión de ser un discurso rigurosamente filosófico, que se legitima en la razón y en la experiencia?

Nuestro problema al mismo tiempo se precisa y se complica a la vista de una escisión que muy aparentemente parte en dos el corpus textual de Lévinas: por un lado, los escritos que más o menos problemá-

2. El tema del fracaso moral histórico del racionalismo europeo es un motivo recurrente en los ensayos de *Difficile Liberté*, y también un “supuesto” contextual de muchos movimientos de *Totalidad e Infinito*, por ejemplo de sus primeras páginas sobre la guerra y la paz. En algún momento Lévinas llega a decir o a decirse que “Auschwitz ha sido cometido por la civilización del idealismo trascendental”, cf. F. Poirié, *Emmanuel Lévinas*, París, 1987, p. 84.

ticamente se presentan en cualquier caso como filosóficos —especialmente *Totalité et Infini* (1961), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) y *De Dieu qui vient à l'idée* (1982)—; por otro lado, los ensayos por así decirlo militantemente judíos reunidos en *Difficile Liberté* (1963) y sobre todo la serie de lecturas talmúdicas: *Quatre lectures talmudiques* (1967), *Du sacré au saint* (1977), *Au delà du verset* (1982) y *À l'heure des nations* (1988). Decimos que esta división al menos exteriormente clara de la obra de Lévinas³ precisa el problema en la medida en que con ello parece objetivarse una distinción, una distribución entre las dos inspiraciones cuya diferencia y cuya relación piensa y practica el pensamiento de Lévinas. Pero esa disposición es también un motivo para una agudización del problema en la medida en que plantea muy materialmente la necesidad de seguir el intercambio —más o menos abierto, y esa inseguridad es característica— entre los dos géneros discursivos practicados por Lévinas.

Para orientarse en el problema de la distinción y el intercambio entre los dos géneros desde cada uno de los cuales se piensa la diferencia greco-judía— es interesante notar que los escritos talmúdicos de Lévinas son relativamente tardíos en la biografía intelectual de éste. En cualquier caso todos ellos se publicaron con posterioridad a *Totalidad e Infinito*, la primera y en cierto modo la única obra en que Lévinas expone de forma sistemática su pensamiento filosófico. Además, las premisas intelectuales y las técnicas de análisis y exposición de ese libro —con el que Lévinas obtuvo el comienzo de un reconocimiento lento pero irreversible en la filosofía francesa y europea más allá de los medios fenomenológicos— remiten a una amplia trayectoria anterior inequívocamente filosófica: recepción muy precoz de la fenomenología husserliana y de la filosofía de la existencia heideggeriana (*La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 1931; *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 1949, que contiene algunos ensayos publicados previamente antes de la Guerra); primera tematización del motivo platónico del Bien más allá del ser y elaboración de una on-

3. Cf. el importante estudio de Catherine Chalié, "Singularité juive et philosophie", en *Les cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Lévinas*, París, 1984, pp. 78-99; cf. también, en el mismo volumen, David Banon, "Une herméneutique de la sollicitation. Lévinas lecteur du Talmud".

tología pluralista; filosofía del existente como “hipóstasis” que se emancipa del neutro mero “existir” o anónimo “hay”, y la alteridad del tiempo y de la diferencia sexual (*De l'existence à l'existant*, 1947; *Le temps et l'autre*, 1948). En cuanto a los ensayos sobre el judaísmo que recoge *Difficile Liberté* en 1963, pero que habían aparecido previamente a partir de 1945, hay que tener en cuenta que son en su mayor parte comentarios de carácter político y cultural, y que se sitúan de hecho abiertamente en un contexto apologético, pedagógico y polémico. Su explícito objetivo es darle o restituirle al judaísmo una dignidad intelectual más allá de lo patético y del particularismo folklórico, mostrar su sentido de universalidad, defenderlo de su tentación de “asimilación” al mundo moderno, y reivindicarlo en fin, como “religión para adultos”, frente al drama cristiano de una salvación que suspende la moral⁴. Pero ahí todavía no llega a expresarse una elaboración teórica del judaísmo como aventura intelectual que requiera, ante la filosofía dominante en Occidente, explicarse precisamente en su diferencia con respecto a la tradición griega. Esa elaboración sólo será posible a partir de un estudio sistemático de la verdadera fuente del judaísmo: el Talmud. Ahora bien, con la notable excepción de un atormentado e inseguro comentario sobre el mesianismo fechado en 1961⁵, los ensayos de *Libertad difícil* se mantienen en general en un nivel previo al estudio sistemático del talmudismo. Habitualmente una formación completa en el talmudismo exige la dedicación de toda una vida. Lévinas se introduce sin embargo en ese mundo muy tardíamente, empieza a aprenderlo a partir de la Liberación⁶ y, como hemos visto, sólo a partir de los sesenta dicta sus conferencias talmúdicas.

Las precisiones cronológicas anteriores no pretenden documentar algo así como una partición de la obra de Lévinas, que habría sido puramente filosófica y fiel a la génesis griega hasta la publicación de *Totalidad e Infinito*, y que a partir de entonces incorporaría como com-

4. Cf. *Difficile Liberté*, cit., sobre todo los ensayos agrupados bajo los epígrafes “Más allá de lo patético” y “Polémicas”. Por otra parte, cabe notar cambios importantes en la evolución de Lévinas a propósito de la relación judaísmo-cristianismo. Así, por ejemplo, en *À l'heure des nations*, op. cit., pp. 189 y ss.

5. *Difficile Liberté*, cit., “Textes messianiques”, pp. 89-143

6. Cf. F. Poirié, *Emmanuel Lévinas*, op. cit., pp. 125 y ss

ponente eficaz el talmudismo, planteando así, en el interior de su propio discurso, la dualidad greco-judía. Lo cierto es que en aquella obra es ya visible y efectiva la duplicidad de orígenes y de lenguas. De hecho, desde sus primeras páginas *Totalidad e Infinito* invoca lo que llama el “fenómeno” de la escatología mesiánica, y a título de “situación” que una fundamentación subrayadamente filosófica de la ética ha de tener en cuenta. Pero la lengua dominante en el discurso de esa obra es la lengua dominante de la filosofía occidental, el lenguaje de la ontología fundado en Grecia y “aprendido” por Lévinas en la fenomenología de Husserl y Heidegger.

Se trata, en lo que sigue, en *primer* lugar, de confirmar esta hipótesis hermenéutica: que *Totalité et Infini (TI)*, en su intención más profunda y en la articulación de su proyecto, pretende resolver la tensión greco-judía o filosófico-mesiánica en un lenguaje filosófico. La atención fiel al sistema de esa intención no impedirá, en un *segundo* momento, el reconocimiento de las aporías que afectan internamente a ese proyecto. Se pondrá así en evidencia una contradicción, insuficientemente pensada a lo largo de todo el libro, entre su condición ontológica y su programa heterológico. En *tercer* lugar se intentará mostrar que una implícita respuesta a esas aporías está a su vez en la base del desplazamiento que lleva a Lévinas a volver a pensar el estatuto del lenguaje filosófico en su segunda obra fundamental, *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*.

2. La condición ontológica del pensamiento heterológico

La estructura de *Totalidad e Infinito* revela una intención sistemática que hay que calificar de onto-lógica —a pesar de la declaración levinasiana del primado de la metafísica sobre la ontología—, intención que queda violentamente relegada cuando se interpreta, como se hace con frecuencia, el pensamiento de esa obra como una moral subjetiva y utópica animada por la patética del rostro en un lenguaje finalmente religioso. La idea de la ética como filosofía primera en *Totalidad e Infinito* sólo cobra su sentido pleno y su posible legitimidad en un cuadro teórico cuyo rango ontológico hay que empezar por reconocer.

La *primera* sección del libro, “Lo Mismo y lo Otro”, expone las bases de una ontología heterológica, la división del ser en lo Mismo y lo Otro como condición conceptual para pensar la “experiencia” de la trascendencia. El pensamiento heterológico justifica la trascendencia —en contra de la tendencia dominante de la filosofía occidental, pero manteniéndose en el marco del lenguaje de ésta— estableciendo el primado de la idea de infinito sobre el concepto de totalidad. Sólo la idea de infinito permite pensar el intervalo o la relación trascendente entre lo Mismo y lo Otro, entre el yo y lo Absoluto. El concepto de totalidad, al sumar lo Mismo y lo Otro, reduce de hecho el segundo al primero. La *segunda* sección, “Interioridad y Economía”, es una ontología de la existencia cotidiana, próxima por sus temas a la hermenéutica heideggeriana del ser-en-el-mundo y en general a la fenomenología de la experiencia del *Lebenswelt*. En el orden argumental del libro, esta descripción de la existencia cotidiana insiste en la vocación de plenitud, satisfacción y autonomía de un yo que, sólo así, en tanto feliz y separado, podrá desear al otro sin necesitarlo, fuera, pues, de la lógica de la totalidad. La *tercera* sección, “El rostro y la exterioridad”, articula el núcleo propiamente ético de la obra: en la relación con el rostro del otro —expresión de lo que se presenta y se revela por sí mismo, desde más allá del horizonte de mi comprensión o poder de desvelamiento— se concreta como respeto ético absoluto la relación metafísica inscrita en la idea de infinito. La *cuarta* sección, bajo el título “Más allá del rostro”, profundiza en la experiencia del *éros* y de la fecundidad como lugar privilegiado de realización de lo que parece una contradicción pero que viene exigido por este discurso: la infinitud de un ser temporal.

A pesar de su continuo debate con las tendencias filosóficas dominantes en un Occidente marcado intelectualmente ante todo por Grecia, esos cuatro movimientos mantienen de principio a fin un lenguaje filosófico, y más precisamente el lenguaje legado por la ontología griega y desplegado por el racionalismo europeo hasta Husserl. Si nos atenemos al cuerpo del libro —las cuatro secciones resumidas, prescindiendo del prefacio y de las conclusiones— no encontraremos una tematización abierta de la diferencia greco-judía. El último párrafo de la cuarta parte parece confirmar esa exclusión del problema: ante las

dificultades que suscita la idea de un tiempo infinito, Lévinas evoca allí fugazmente el tiempo mesiánico; ahora bien, inmediatamente afirma que ese problema “desborda el marco de este libro” (*TI*, p. 261; trad. p. 292). Ahora bien, el propio Lévinas reconocía abiertamente en el prefacio la irreductibilidad de la experiencia escatológica, abierta a la certeza de una paz perfecta, como condición necesaria de una ética libre de las leyes de excepción de la guerra y de las estrategias para-bélicas de la política. Implícitamente, pues, el discurso de Lévinas supone, o más bien realiza, una “traducción” de ese elemento judío a la lengua griega, al *medium* mismo de la universalidad que es la ontología filosófica. Lo que señala en el discurso levinasiano de *Totalidad e Infinito* su carácter de traducción es justamente aquello que fundamenta su apartamiento respecto a las tesis dominantes en la filosofía occidental: el pensamiento heterológico, la trascendencia irreversible de lo Otro. Hay que reflexionar, sin embargo, sobre el límite de esa traducción, o sobre la capacidad de resistencia de la ontología griega de lo Mismo frente a la metafísica judía de lo Otro. En esto, el largo y profundo estudio de Derrida “Metafísica y violencia. Ensayo sobre el pensamiento de Lévinas”⁷ ha sido determinante de la literatura sobre Lévinas, y sin duda también del pensamiento posterior del propio Lévinas⁸.

Derrida empieza su ensayo precisando el alcance de la cuestión que Lévinas plantea al conjunto de la filosofía occidental. El poder de dislocación y desestabilización de la filosofía clásica que tendría la empresa intelectual de Lévinas se explica porque aquella se sitúa en la misma profundidad con que las tres grandes voces de Hegel, Husserl y Heidegger habían “repetido” la necesidad de aquella tradición. Lé-

7. J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, 1989, pp. 107-211

8. En este sentido se manifiesta Ulpiano Vázquez Moro en *El discurso sobre Dios en la obra de Lévinas*, Madrid, 1982, pp. 61 y ss. Al respecto pueden consultarse también los estudios de E. Feron, “Ethique, langage, ontologie chez Lévinas”, *Revue de Métaphysique et Morale*, 82 (1979), 64-87; de J. de Greff, “Empirisme et Éthique chez Lévinas”, *Archives de Philosophie*, 33 (1970), pp. 223-241 y de R. Bernasconi, “Deconstruction and the Possibility of Ethics”, en J. Salles (de.), *Deconstruction and Philosophy*, Chicago, 1985. Se consultará también S. Petrosino y J. Rolland, *La vérité nomade*, París, 1984. Una perspectiva aguda sobre la crítica de Derrida a Lévinas, en M. Ferraris, “L’esclusione della filosofia. Ebraismo e pragmatismo”, *Aut-Aut*, 213 (1986), ahora en *Postille a Derrida*, Torino, 1990.

vinas pone en cuestión los tres motivos constitutivos de dicha triple repetición de la filosofía en su forma “dominante”: reafirmación del origen griego sin connotación historicista, reducción de la metafísica, y subordinación de la ética. Ya en ese primer momento de situar en tal contexto polémico el programa levinasiano, y al pretender que aquellos tres motivos “Predeterminarían [...] la totalidad del *logos* y de la situación histórico-filosófico mundial”, Derrida avanza implícitamente su “objeción” principal: “Ninguna filosofía podría conmoverlos (los tres motivos mencionados) sin comenzar por someterse a ellos o sin acabar por destruirse ella misma como lenguaje filosófico”⁹. Es claro, sin embargo, que Lévinas pretende conmover aquellos tres motivos sin someterse a ellos, y hacerlo desde un lenguaje filosófico. Acabamos de precisarlo manteniéndonos por lo pronto en la literalidad del texto de Lévinas: el pensamiento heterológico se expone como una ontología, o también, la ética abierta a (o por) la paz escatológica debe constituirse como una lectura filosófica de la experiencia. Sigamos, al menos parcialmente, el hilo de la argumentación de Derrida como “defensa” de la ontología greco-europea frente a la tentativa levinasiana de resistirse a la dominación de la filosofía “dominante” (o filosofía de lo Mismo) en o a través del lenguaje de ésta.

Desde luego no se trata de una simple crítica: “No estamos denunciando aquí una incoherencia de lenguaje o una contradicción de sistema. Nos preguntamos acerca del sentido de una necesidad: la de instalarse en una conceptualidad tradicional para destruirla. ¿Por qué se le ha impuesto finalmente a Lévinas esta necesidad? ¿Es extrínseca? ¿Afecta sólo a un instrumento, a una “expresión” que podría ponerse entre comillas? ¿O bien oculta, esa necesidad, algún recurso indestructible e imprevisible del *logos* griego? ¿Una especie de potencia ilimitada de involucimiento en la que quien quisiera rechazarlo quedaría siempre ya *sorprendido*?”¹⁰

La resistencia de la ontología greco-europea a su traducción o trasposición en una metafísica de la alteridad de inspiración judía (pero también la dificultad de traducir el pensamiento heterológico al len-

9. J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, op. cit., p. 111

10. *Ibid.*, p. 150

guaje ontológico) coincide con la necesidad de una *violencia* irreducible en la historia de la experiencia y en el ser. Violencia pre-ética pero que la ética no podría ignorar, violencia originaria. Derrida hace ver la virulencia de ésta en tres instancias: la “polémica originaria” como ley de la experiencia de la consciencia según la dialéctica hegeliana, la “violencia trascendental” que subyace a la intersubjetividad pensada por Husserl, y la “violencia ontológica” que deja ver el pensamiento del ser en Heidegger. En suma, puede decirse que lo que hace Derrida es someter a cuestión las críticas de Lévinas a Hegel, Husserl y Heidegger, mostrando que tales críticas no hacen justicia a los recursos con que cuenta en cada uno de ellos el lenguaje filosófico, y concretamente sus recursos frente a la inspiración heterológica judía.

La polémica de Lévinas con Hegel, o con la idea hegeliana de una polémica originaria, se resume en el *rechazo de la negatividad*. Es que el trabajo de la negatividad sería una apropiación violenta de lo Otro por lo Mismo que impediría la trascendencia y la relación heterológica por excelencia, el deseo de lo infinito. Ahora bien, esa crítica de la negatividad hegeliana como violencia apenas puede sostenerse en cuanto se toma consciencia de las condiciones del lenguaje, y ante todo de las condiciones del propio lenguaje. En efecto, y por vía de un ejemplo muy significativo, el análisis que Derrida hace del recurso levinasiano al término “exterioridad” para designar la alteridad del rostro como infinito positivo hace ver tanto la irreductibilidad de la metáfora en el lenguaje como la pertenencia de éste a una praxis espacial finita. El sentido filosófico —aquí la “exterioridad” como infinito positivo puro, sin mezcla de negatividad dialéctica— está finalmente cogido en su necesaria *deportación metafórica a la estructura espacial finita del “dentro-fuera”*, y sometido a la naturalidad espacial de nuevo finita del lenguaje cotidiano. Si esto es así —y nadie como Hegel habría sido tan consciente de la implicación dialéctica entre las lenguas “naturales” o históricas y la lengua especulativa—, se hace dudosa la posibilidad de lo que intenta Lévinas: exponer filosóficamente la alteridad infinita del otro previa reducción de la negatividad. La metaforicidad y la espacialidad, en suma la finitud del lenguaje impedirían la tesis, la posición del otro infinitamente otro o infinitud positiva: “Así, pues, si no puedo designar la alteridad irreductible (infinita) del otro

más que a través de la negación de la exterioridad espacial (finita), es quizá que su sentido es finito, no es positivamente infinito. Lo infinitamente otro, la infinitud de lo Otro no es lo Otro *como* infinitud positiva, Dios o semejanza con Dios. Lo infinitamente otro no sería lo que es, otro, si fuera infinitud positiva y si no guardase en él la negatividad de lo indefinido, del *apeiron*¹¹. Un *pensamiento* de lo infinito tendería entonces que romper con el lenguaje y recaer en alguna especie de teología negativa. Ahora bien ese recurso se lo impide a sí mismo Lévinas, quien a lo largo de *Totalidad e Infinito* insiste en que el rostro del otro es cuerpo y palabra.

Sobre todo, la negatividad dialéctica reclama sus derechos o la necesidad de su pertinencia en el pensamiento de lo infinito que pretende excluirlo, en la medida en que hace ver la complicidad de violencia y paz en la experiencia histórica. Lévinas eleva su discurso ético en el horizonte escatológico de una paz perfecta. Pero si el pensamiento de lo infinito está sometido a las condiciones espaciales y finitas del lenguaje, si éste es, así, originalmente violento, la diferencia entre paz y guerra no puede ya ser absoluta. La polémica es originaria e irreductible. No ya sólo el Rostro estaría implicado en la violencia, o en una relación con la violencia, en la medida en que ingresa en el lenguaje y en la historia: el mismo Dios, el nombre propio de lo infinito estaría mezclado en la guerra¹².

El *segundo* paso en que Derrida pone en evidencia el conflicto entre el pensamiento heterológico y el lenguaje filosófico consiste en mostrar la dependencia de Lévinas respecto a Husserl. Esto equivale a afirmar una *violencia trascendental previa a la paz ética*. Aquella dependencia fenomenológica resultaría innegable —a pesar de las críticas de Lévinas al idealismo y al teoreticismo de Husserl— en la medida en que el pensamiento de lo otro infinito mantiene la herencia de la teoría o de la luz al aceptar el principio metódico de la descripción intencional como respeto al objeto. Por otro lado, la intencionalidad tal

11. *Ibid.*, pp. 153

12. *Ibid.*, p. 144. Sobre el tema y el nombre de Dios, el último Lévinas ha vuelto posteriormente. Destaquemos “Le Nom de Dieu d’après quelques textes talmudiques”, in *L’au-delà du verset*, París, 1982, y sobre todo “Dieu et la philosophie” in *De Dieu qui vient à l’idée*, París, 1982.

como la propone Lévinas, esto es, como estructura de la relación trascendente, y así, como relación esencialmente *inadecuada* de lo Mismo y lo Otro era ya un tema literal husserliano. Ahora bien, la crítica principal de Lévinas a Husserl concierne directamente a la interpretación de la intersubjetividad. El deseo del otro como relación asimétrica entre el ser separado y el Rostro no parece poder *encajar* en la relación trascendental del *ego* y el *alter ego* descrita en la célebre 5.^a de las *Meditaciones cartesianas*. En lo que Lévinas insiste es en la asimetría de la relación, hasta el punto de que la misma expresión *alter ego*, la atribución al otro de una egoidad igual o análoga a la propia, sería en rigor inaceptable. La argumentación de Derrida aquí viene a ser una jerarquización, una distinción de niveles: si en el nivel ético cabe, o se requiere, la asimetría entre el yo y el otro, en el nivel de la intersubjetividad trascendental, que es previo, se impone una relación simétrica: “la simetría trascendental de dos asimetrías empíricas”¹³.

Paralelamente a la originariedad irreductible de la guerra en el campo de la experiencia histórica, la anterioridad de la intersubjetividad como tal a la relación ética significa la necesidad de una violencia trascendental pre-ética. Esa necesidad arruina el pacifismo absoluto de la ética metafísica levinasiana, o más exactamente, arruina su pretensión de exponerse en el lenguaje ontológico y trascendental de la filosofía. Aquí se hace patente la hipótesis señalada más arriba, según la cual ninguna novedad podría “sorprender” totalmente a la indestructible reserva griega de la filosofía. La dialéctica de lo mismo y lo otro tal como se desarrolla, por ejemplo, en *El Sofista* de Platón, podría fundar, en cuanto ontología que hace ser a lo otro lo mismo (que sí) y a lo mismo lo otro (que lo otro), la ética heterológica. Esta, contra la pretensión de Lévinas, sería entonces derivada o secundaria. En esa misma motivación, en coherencia con la hipótesis de una repetición del origen griego, se inscribiría lo que el propio Derrida llama abiertamente su “sordera” ante la declaración levinasiana de una escisión originaria del ser en lo Mismo y lo Otro¹⁴.

13. J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, cit., p. 169.

14. Cf. *ibid.*, p. 170. Pero acaso la trayectoria del pensamiento de Derrida podría interpretarse como una escucha cada vez más atenta de la Heterología levinasiana.

En *tercer* lugar Derrida considera, bajo el título de la “violencia ontológica”, la crítica de Lévinas a Heidegger. Crítica, o más bien rechazo alérgico de Lévinas a un pensamiento al que sin embargo y según reconoce él mismo¹⁵ le debe mucho. Ese rechazo se precisaría en una interpretación abiertamente ético-política del tema heideggeriano de la diferencia óntico-ontológica: la diferencia entre el ente y el ser, y el primado de la comprensión del ser sobre el conocimiento del ente significarían, según Lévinas, una prioridad del ser anónimo y neutro sobre el ente individual y personal, esto es, una violenta secundarización de la relación ética. La estrategia de la respuesta de Derrida a esa a su vez “violenta” toma de posición de Lévinas, y en paralelo a los dos pasos anteriores, es doble. *Por un lado* es necesario defender el pensamiento del ser de esa interpretación unilateral y reductiva, haciendo ver que no cabe hacer de él una lectura inmediatamente ética. Pensar la diferencia del ente y el ser, y la originalidad no categorial de la comprensión del ser, no significa en ningún caso afirmar algo así como una prioridad, ni óntica ni ética, del ser sobre el ente. Puesto que el ser precisamente no es un ente, entre el uno y el otro no caben relaciones de jerarquía, dominación o violencia¹⁶. *Por otro lado*, la metafísica del rostro y la ética de lo infinito suponen el pensamiento del ser. No se trata de un dato en la biografía intelectual de Lévinas, sino de una necesidad esencial de la cosa. Al afirmar, por ejemplo, “la exterioridad como esencia del ser”, Lévinas de hecho pone en práctica en su discurso el pensamiento del ser que pretende recusar. Así, pues, Lévinas oculta lo que supone: “La metafísica del rostro *encierra*, pues, el pensamiento del ser, presupone la diferencia entre el ser y el ente al mismo tiempo que la silencio”¹⁷.

Ahora bien, lo que excluye Derrida del pensamiento del ser es la violencia ética, no cualquier o toda violencia. Puesto que el ser no es un ente (primero o perfecto), puesto que se da, se desvela y se oculta, se determina o se delimita en el ente, en suma, puesto que el ser es desde el origen historia y mundo, el pensamiento del ser no puede ser ex-

15. Cf. por ejemplo, entre otros muchos lugares, *Éthique et Infini*, cit., pp. 31 y ss.

16. J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, cit., pp. 183-185.

17. *Ibid.*, p. 195.

traño a la violencia. La violencia y la guerra no son accidentes que sobrevengan al ser desde el momento en que éste es pensado, fuera de la metafísica, como siendo de parte a parte historia y mundo¹⁸. Como se ha sugerido ya, no se trata por parte de Derrida simplemente de una “aclaración” hermenéutica ante la interpretación parcial que da Lévinas de Heidegger. Se trata también y sobre todo de apuntar a una supuesta incoherencia en el discurso filosófico de Lévinas. La clave de la diferencia de éste respecto al de Heidegger residiría en su aparentemente radical tesis de una a-historicidad del sentido. Decimos “aparentemente” porque no es seguro que esa a-historicidad sea compatible con la idea de una originalidad irreductible de la palabra. Si hay lenguaje, el paso a la frase, a la determinación predicativa y conceptual, y así, a la violencia, es inevitable. Lévinas sólo podría eludir la violencia conceptual del lenguaje histórico arriesgando la peor violencia, la del silencio.

3. De la ontología a los tropos del lenguaje ético

La crítica de Derrida al Lévinas de *Totalidad e Infinito* se resume en una cuestión de lenguaje: en la evidenciación de una incoherencia entre su intención heterológica y su discurso filosófico. Incoherencia puesto que, como se ha visto a propósito de Hegel, de Husserl y de Heidegger, el discurso filosófico como tal mantiene el fondo griego de un pensamiento de lo mismo (así, de la violencia originaria). En el texto de Lévinas esa incoherencia toma el nombre de *empirismo*, la decisión filosófica de renunciar al concepto o a la filosofía. A lo que Derrida califica de “sueño”: el sueño de un pensamiento heterológico puro¹⁹. Sueño porque no resiste la luz del día, ni la del lenguaje. Cierzo, esta crítica es inseparable de una lectura que es al mismo tiempo el reconocimiento en el “empirismo” de Lévinas de una audacia y una profundidad especulativas inéditas. Pero *Totalidad e Infinito* dejaría

18. *Ibid.*, pp. 195-196 y 200-201.

19. *Ibid.*, p. 206. Me permito remitir aquí a Patricio Peñalver Gómez, *Desconstrucción, escritura y filosofía*, Barcelona, Montesinos, 1990, pp. 34-44

impensado el problema de la relación, en la concreta articulación y economía de su texto, entre lo filosófico y lo heterológico, entre la lógica griega y el profetismo escatológico. Ese problema adquiere en cambio una relevancia tal en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* que en rigor dicha cuestión aparece ahí indesligable de las “tesis” fundamentales de esa obra.

Sin duda el desplazamiento teórico principal en el paso de *Totalidad e Infinito* a *De otro modo que ser...* reside en el abandono del lenguaje ontológico. La segunda versión de la “Signature” que cierra *Difficile Liberté* (2.^a ed., 1976) nombra directamente este motivo como determinante de la diferencia entre el libro de 1961 y los textos posteriores: tanto el propio *De otro modo que ser...* como los ensayos que preparan y prolongan esa obra (“La huella del otro” y “Lenguaje y proximidad”, incluidos en la 2.^a edición de *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, 1967; *Humanismo del otro hombre*, 1972; y “Dios y la filosofía”, 1975, incluido en *De Dios que viene a la idea*). Dice, pues, Lévinas, en la comprometida rúbrica de su autobiografía: “El lenguaje ontológico del que se sirve todavía *Totalidad e Infinito* para excluir la significación puramente psicológica de los análisis propuestos es evitado en adelante”²⁰. A decir verdad los términos de esa fórmula sugieren en principio que el desplazamiento concierne menos al “contenido” de unas tesis que a la estrategia de su presentación. De hecho, en ese lenguaje ontológico se había expuesto incluso la tesis del primado de la metafísica sobre la ontología. Pero esa minimización del alcance del cambio efectuado entre las dos obras principales de Lévinas no da cuenta de sus diferencias: de lenguaje, de método, y de orientación²¹.

No podemos abordar aquí ni siquiera el esquema de una lectura sistemática de *De otro modo que ser...* —que tendría que tener en cuenta su resistencia articulada *al* sistema y al tema o a la tematización, a lo Dicho o a los *logos*—. Nos limitamos a situar aquí más precisamente en esa obra la cuestión cuyo hilo hemos seguido a propósito de *Totalidad*

20. *Difficile Liberté*, cit., p. 411.

21. Otro contexto en que Lévinas considera el paso de *Totalidad e Infinito* a *De otro modo que ser...* es el de las “Questions et réponses” incluidas en *De Dieu qui vient à l'idée*, cit., espec. pp. 138-143.

e Infinito: la de la diferencia greco-judía en el discurso filosófico de la ética metafísica del rostro. De nuevo, pues, una cuestión de lenguaje.

El “germen” de *De otro modo que ser...* en un sentido no meramente cronológico, es su capítulo IV: “La sustitución”²². Lévinas vuelve a pensar ahí con una concentración expresiva y un aliento teórico inéditos, el “viejo” tema de la subjetividad. Ésta no es aquí, como era en *Totalidad e Infinito*, el ser separado o “ateo” y apelado a una responsabilidad moral por el rostro del otro, sino, previamente y ante todo, antes de todo principio o anárquicamente, la contracción dramática de una responsabilidad por el otro contraída antes de poder haber sido asumida. Esa subjetividad es, entonces, en su núcleo precisamente vulnerable, ser-para-el-otro, pérdida de la propia identidad, psiquismo como posibilidad de psicosis o locura, en fin, ser-en-el-lugar-del-otro o *sustitución*. Que esa sustitución no responda al esquema de lo que el pensamiento contemporáneo ha criticado como alienación es una de las preocupaciones constantes de la descripción de Lévinas. Pero, y éste es nuestro problema, ¿qué lenguaje puede hacer justicia a esa subjetividad que en su núcleo, por eso mismo fisurado, sería sustitución del sí mismo por el otro, pérdida de la identidad? El lenguaje ontológico está de entrada excluido, como que esa subjetividad se muestra justamente como una excepción a las leyes de la esencia, del ente, y de la diferencia del ser y el ente. Ahora bien, al mismo tiempo este discurso no ontológico se presenta como filosófico en su fidelidad intelectualista a una descripción heterogénea a la palabra profética.

De otro modo que ser... afronta abiertamente el problema planteado en dos contextos que con cierta artificiosidad aislamos de la trama de la obra. El primero de ellos es el de la trasposición del lenguaje ontológico a los *tropos* del lenguaje ético. El segundo, en última instancia indisoluble del primero, es el tema del límite esencial de la tematiza-

22. *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*, La Haya, 1974, p. 124; trad. esp. de Antonio Pintor-Ramos, Salamanca, 1987, p. 163. En adelante citaremos esta obra en el mismo texto mediante las siglas AE. Para un estudio del paso de *Totalidad e Infinito* a *De otro modo que ser*, cf. S. Petrosino, “D’un livre à l’autre. *Totalité et Infini* et *Autrement qu’être*” en *Les cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Lévinas* (ed. J. Rolland), París, 1984, pp. 194-211. Guy Petitdemange ha propuesto una penetrante aproximación a la “conclusión tourbillonnante et difficile du livre majeur de Lévinas” en “Emmanuel Lévinas: au-dehors, sans retour”, en *Répondre d’autrui. Emmanuel Lévinas* (ed. J. Ch. Aeschlimann), Neuchâtel, 1989, pp. 71-94.

ción, la inadecuación entre el Decir y lo Dicho. Lévinas apela concretamente —y con una insistencia característica a lo largo del citado capítulo IV— a un recurso trópico o tropológico, más que metafórico, al explicar el sí mismo de la subjetividad en su recurrencia o su repliegue prerreflexivo. Como sí-mismo, la subjetividad escapa a la categoría como tal, esto es, a la significación lógica que se acusa en o que informa una materia preexistente. Es que el sujeto, como el *uno* en la primera hipótesis del *Parménides*, no puede recurrir al ser, o está expulsado del ser, está fuera del ser, sin fundamento o sin suelo. De ahí la *modalidad del sujeto*: “En su piel; de ningún modo en reposo bajo una forma, sino a disgusto en su piel, obstruido y como tapado por sí, sofocado bajo sí mismo, insuficientemente abierto, forzado a desprenderse de sí a respirar más profundamente hasta el final, a desposeerse hasta perderse” (AE, 140-141; trad. modif. 178). Ahora bien, esos términos —el estrechamiento, el sofoco, la obstrucción del sí-mismo que obliga a éste a salir de sí— no serían, como cabría pensar, “metáforas”: más bien “siguen el *tropo exacto* de una alteración de la *esencia* que se invierte —o se da la vuelta— en una recurrencia donde la expulsión de sí fuera del sí es sustitución del otro, lo cual significaría propiamente el Sí-mismo vaciándose de sí-mismo” (*ibid.*, trad. modif.; he subrayado “tropo exacto”). El tropo de la sustitución no es una “figura” que expone literariamente u ornamentalmente, y como un sobreañadido, un sentido literal previo. Aquí es precisamente un tropo *exacto*²³. La descripción y la exposición de éste permiten avanzar (o retroceder) hasta la raíz pre-ética de la responsabilidad moral que sería esa sustitución del uno-para-el-otro en el sí mismo. El núcleo precisamente por eso *no atómico* de la subjetividad sólo es pensable entonces al margen de las categorías ontológicas de la esencia, la identidad y la sustancialidad: “El *sí-mismo* debe pensarse al margen de toda coincidencia sustancial de sí consigo, y sin que la coincidencia sea, como pretende el pensamiento occidental que une subjetividad y sustancialidad, la norma que rige ya toda no coincidencia, rigiéndola bajo las especies de la investigación que sucita. Desde ese momento, la recurrencia a sí pue-

23. Lévinas se refiere al problema de la metáfora como tal, y en una perspectiva por cierto muy poco convencional, en *Humanisme de l'autre homme*, Paris, 1972, pp. 17-23.

de no detenerse en sí, sino ir más acá de sí, en la recurrencia a sí ir más acá de sí. A no se reduce a A, como en la identidad, sino que retrocede más acá de su punto de partida. ¿No se dice la significación de la responsabilidad para otro-no asumible por una libertad cualquiera-según ese *tropo*?” (AE, 145; trad. modif. 182)

Así, pues, sería una grosera simplificación hermenéutica entender que Lévinas pasa en *De otro modo que ser...* del lenguaje ontológico al lenguaje ético. Paso que sería difícil separar del recurso acrítico y pre-filosófico al discurso edificante o moralista. Para dar cuenta del fenómeno común y extraordinario de la responsabilidad moral por el otro más allá del cálculo razonable se requiere descripción, fenomenología, filosofía. En esa línea: “El lenguaje ético al que hemos recurrido no procede de una experiencia moral especial, independiente de la descripción desarrollada hasta ahora. *La situación ética de la responsabilidad no se comprende a partir de la ética*” (AE, 154; trad. 191; subrayado mío). La responsabilidad radical es previa a la obligación que se le impone a una voluntad a través de su asociación con otras voluntades que conforman así una comunidad ética. La responsabilidad está ya en el sí mismo previo a la formación de la voluntad en el ego racional. En este sentido, la descripción de la subjetividad como sustitución y ser-para-el-otro es anterior filosóficamente a la moral. De nuevo, es una trópica por así decirlo interna al lenguaje ético lo que orienta esta salida de la ontología—que no quiere sin embargo recaer en el discurso piadoso o edificante, ni en la teología—: “Los *tropos del lenguaje* ético se encuentran adecuados a ciertas estructuras de la descripción: en el sentido del acercamiento que contrasta con (*tranchant sur*) el saber; del rostro que contrasta con el fenómeno” (AE, 155; trad. modif. 192).

La descripción no ontológica de la subjetividad y la serie de conceptos o de tropos que aquella requiere —sustitución, persecución, obsesión, pasividad, vulnerabilidad, sensibilidad, recurrencia, proximidad, inspiración o profetismo— contrastan ciertamente con las formas dominantes de la tradición filosófica occidental en tanto ésta se mantiene unívocamente fiel a su ancestro griego. (Ese “contraste” puede llegar al límite de una irrecibibilidad del discurso levinasiano en una parte significativa de la comunidad filosófica, incluso o sobre todo por parte de la que se llama a sí misma ética del discurso y de la co-

munidad de comunicación). Ya sabemos que para Lévinas, sin embargo, no se trata de oponer simplemente al helenismo dominante de la filosofía un pensamiento judío inspirado en la Biblia y el Talmud, sino más bien de articular aquella diferencia en una traducción de lo no helénico de la Biblia en los términos universales legados por Grecia²⁴. Esa *traducción* —ejercida más bien que pensada ya en *Totalidad e Infinito*— es tema de una reflexión continua por no decir obsesiva en las páginas de *De otro modo que ser...* El “programa” de este libro suscita de entrada el problema metodológico mayor de una (aparentemente inevitable) incoherencia sistemática entre su rechazo de la ontología en la “paciencia del rechazo del concepto” (AE, 162; trad. 199) y el recurso implícito a la ontología de un discurso predicativo que dice en cada frase “es”. De ahí que Lévinas plantee este problema en el texto por así decirlo performativamente, como pregunta por la posibilidad de un discurso que “en este momento, en la presente obra” parece incumplir lo que propone, esto es, la delimitación y la reducción si no el abandono simple de la ontología²⁵. De ahí también que Lévinas plantee este problema como el problema del límite de la tematización, límite que se hace visible en la inadecuación del Decir y lo Dicho: el Decir, la apertura de una pasividad anterior a toda identidad, y así, pre-original o anárquica, queda traicionada al traducirse al lenguaje apofánico que, en su forma, expone lo que es. Se advierte la envergadura de la cuestión ya desde el principio, en la exposición primera de su “argumento”: “Aquí se plantea un problema metodológico. Tal problema consiste en preguntarse si lo preoriginal del Decir (si la anarquía, lo no-original como lo designamos) puede ser conducido a traicionarse al mostrarse en un tema (si una an-arqueología es posible) y si tal traición puede redimirse; es decir, si se puede al mismo tiempo saber y liberar lo *sabido* de las señales que la tematización le imprime

24. Cf. *De Dieu qui vient à l'idée*, cit., p. 137.

25. Derrida interroga esos pasajes en los que el propio discurso de Lévinas se refiere a sí mismo —no sin un matiz autoirónico que remeda el lenguaje universitario cuando éste se pliega en la autorreferencia mediante los “en este trabajo, en esta obra”— a lo largo de un largo y complejo ensayo de “negociación” con la propuesta ético-profética de *De otro modo que ser...* “En este momento en este trabajo heme aquí”, trad. esp. en *Suplementos Anthropos* (Barcelona), 13 (1989).

al subordinarlo a la ontología. Una traición al precio de la cual todo se muestra, incluso lo indecible, y gracias a la cual es posible la indiscreción respecto a lo indecible, lo cual probablemente constituye la tarea misma de la filosofía” (AE, 8; trad. 50).

Pero la verdadera envergadura de la cuestión aparece sobre todo en el capítulo final especialmente en los epígrafes 3 y 5 (“Del Decir a lo Dicho” y “Escepticismo y razón”). El Decir coincide con la subjetividad: no es, por tanto, a pesar de su apariencia, actividad sino pasividad, responsabilidad anárquica o preoriginal, significación o tropo de lo-uno-por-lo-otro antes de toda ontología. Lo Dicho es el *logos* apofántico que, idealmente al menos, enuncia sistemáticamente el reino de la esencia y el fenómeno. Ahora bien, el discurso mismo que expone la diferencia entre el Decir y lo Dicho, entra en el terreno de lo Dicho. La objeción de incoherencia surge entonces fácil. La respuesta de Lévinas remite en primera instancia al tiempo, a la *diacronía del discurso*: contradicción habría sólo entre dos enunciado simultáneos, no en cambio entre el enunciado que dice o significa el más allá del ser y la reflexión sobre las condiciones apofánticas y así ontológicas del enunciado (cf. AE, 198-199; trad. 234-235). Pero sigue habiendo un problema en el hecho de que el Decir no pueda dejar de “caer” en lo Dicho. Esa necesidad coincide con la necesidad de la ontología tal como la filosofía occidental la ha elaborado, esto es, como nivel primero o último de la significación. Así, el discurso del más allá del ser tiene que habérselas con el problema del lugar de la ontología que es también el problema del nacimiento del saber y de la filosofía: “Pero es ya hora de mostrar el lugar que esta síntesis apofántica, fuente de la sustracción (*subreption*) que confiere a la ontología el lugar del último cuestionamiento, esta síntesis más formal que lo formal, ocupa en el pensamiento que piensa más allá del ser. No es por azar, por tontería o por usurpación por lo que el orden de la verdad y de la esencia — en el que la misma exposición presente intenta mantenerse — ocupa el primer rango en la filosofía occidental. ¿Por qué la proximidad, pura significación del Decir, el-uno-para-el-otro anárquico de más allá del ser, retornaría al ser o caería en ser, en conjunción de entes, en *esencia* que se muestra en lo Dicho? ¿Por qué hemos ido a buscar la *esencia* en su Empireo? ¿Por qué saber? ¿Por qué problema? ¿Por qué filosofía?” (AE, 199; trad. modif. 235).

La clave de la respuesta al *problema del origen del problema* es la aparición del *tercero*. Un motivo que había sido ya muy eficaz en un contexto paralelo de *Totalidad e Infinito*, a propósito de lo que cabe llamar el “racionalismo” de la ética del rostro. La relación del sí mismo y el otro como responsabilidad y sustitución es asimétrica. Pero si el otro es otro entre otros, tiene que entrar en juego la justicia legal, la comparación, la objetividad. De la significación en sentido o dirección única, o responsabilidad por el otro, o Decir, se pasa al sentido como inteligibilidad común o universalizable, a la comparación, la contemporaneidad, la conjunción, la tematización, en fin, al orden de lo Dicho (cf. AE, 202; trad. 237).

Así, si primero el Decir parece contradictorio con su conversión en lo Dicho, ahora aparece más bien que aquél requiere la tematización en el *logos*. La objetividad y la justicia no son originales, pero sí se derivan de la significación preoriginaria o de la responsabilidad descrita a través de los tropos del lenguaje ético. ¿Esa descripción es ella misma filosofía? Desde luego su heterogeneidad respecto a la forma dominante de la filosofía occidental no podría minimizarse. Este cuestionamiento abierto de la ontología en el discurso filosófico es una ruptura —que puede escandalizar como un “irracionalismo”, desmentido sin embargo a cada paso por Lévinas— con el cuadro categorial que ha dado a la filosofía algo más que su léxico y su sintaxis, también su axiomática. Pero este texto de Lévinas es también o todavía, filosofía. Entiende y practica ésta como la difícil negociación de un traductor entre dos lenguas y aunque la analogía tiene el límite esencial y obvio de que el Decir y lo Dicho no se pueden confrontar entre sí como dos lenguas, Lévinas emplea en este contexto el término, de filiación fenomenológica, “reducción”. La filosofía sería la reducción de una inevitable traición producida en la traducción de la responsabilidad preoriginal al *logos* dicho²⁶. La legitimidad de la filosofía es indisociable de la ambivalencia de un discurso que sincroniza o tematiza pero que se mantiene como “servante du Dire” (AE, 206; trad. 242), como *ancilla* del lenguaje ético-trópico. Ambivalencia, o más bien desgarramiento, como el que di-

26. Sobre el concepto de reducción, cf. AE., 56-58 y 94-96.

vide al “hipócrita” entre la búsqueda filosófica de la verdad y la exigencia profética del bien²⁷.

Ambivalencia y desgarramiento caracterizan abiertamente, en cualquier caso, lo que cabe llamar el “tono” de las últimas páginas de *De otro modo que ser...*, las que describen la alternancia del Decir y lo Dicho como alternancia del escepticismo y la razón. A la refutación clásica —lógica y trivial— del escepticismo como autocontradictorio, éste puede responder a partir de la diacronía del lenguaje que pone un intervalo entre el Decir y lo Dicho. El escepticismo es refutable pero vuelve siempre recordándole a la razón su mortalidad, y su violencia. El racionalismo ingenuo no podrá ya tener la inocencia de la lógica. Los desgarrones del texto o el tejido lógico no puede volverlos a coser la lógica simplemente o la razón *tout court*. A la filosofía, a la que le corresponde la tarea de reconstruir permanentemente una razón en constante peligro, no puede escaparle el *supuesto estatal, político o médico, de la razón*: “En la asociación de la filosofía y el Estado, de la filosofía y de la medicina, es donde se supera la ruptura del discurso. El interlocutor que no se somete a la lógica es amenazado de prisión y de asilo o sufre el prestigio del maestro y la medicación del médico; la violencia, la razón de Estado o el acercamiento aseguran al racionalismo de la lógica una universalidad y a la ley su materia sumisa. Por tanto, el discurso recupera su sentido mediante la represión o la medicación, mediante las justas violencias en el límite de la injusticia posible, en el que se mantiene la justicia represiva. La razón y el saber son fuerza y eficacia mediante el Estado” (AE, 216; trad. 251).

En lo anterior no debería verse desde luego un rechazo simple del Estado, la política y el derecho (y la medicina y la escuela). Lo cierto es que el “segundo” Lévinas es más “negociador” que el de *Totalidad e Infinito* con la política: ésta no es ahora, como fue en el pacifismo absoluto y escatológico del primer libro, la guerra llevada por otros medios. *De otro modo que ser...* sitúa la necesidad y la legitimidad de la razón y el cálculo, y así, también, del derecho y el Estado. Análoga-

27. En el contexto de un comentario a Blanchot, Lévinas dice de “la palabra coherente”, la que “guarda las llaves de las puertas destruidas”: “¡Maravillosa hipócrita! Pues ama la locura que vigila”, *Sur Maurice Blanchot*, París, 1975, p. 41.

mente: el racionalismo griego sigue siendo la condición de posibilidad histórica de la filosofía al darle a ésta su lengua fundamental, el *logos* apofántico de la esencia. Pero por otro lado esta obra explora con una nueva profundidad el profetismo, y como algo más o algo diferente de lo que *Totalidad e Infinito* llamó el extraordinario fenómeno de la escatología mesiánica que aparece “históricamente” en la existencia de un pueblo. El profetismo se describe en *De otro modo que ser...* como una estructura del psiquismo en tanto sustitución, inversión de lo mismo en lo otro. *Psyché* atestiguaría así —y desde el ritmo biológico de la respiración—, la gloria de lo infinito o de la *eleidad*. Pero la pertinencia por así decirlo estructural del profetismo al psiquismo no le da a aquél la seguridad o la certeza de una necesidad eidética, ni tampoco el carácter de “remedio sustitutivo de una revelación manca” (AE, 194; trad. 230). Por el contrario, es esencial al profetismo su enigmática ambivalencia, “posibilidad a la vez de ideología y de delirio sagrado”. Y si la ciencia —la filología, la psicología, la sociología— deben eludir o purificar la ideología y la retórica, el intelectualismo levinasiano sigue asignándole a la filosofía, entre otras cosas, la tarea de reducir el delirio sagrado y su tendencia a la participación mágica en la trascendencia.

Así, el paso de *Totalidad e Infinito* a *De otro modo que ser...* no habrá sido un desplazamiento desde la filosofía como ontología de la razón griega a la filosofía como interpretación de la palabra profética judía. Habrá sido más bien una profundización, otra vuelta de tuerca, en la explicación interna de la diferencia greco-judía, una nueva dramatización de ese desgarramiento o de esa hipocresía.

Dos heterologías.

El pensamiento sin el ser en Lévinas y en Derrida*

A pesar de la amplitud quizá insensata de tareas y cuestiones que había creído poder imponerme o prometerme, murmurando para mí el título dado previamente (“El “sin” de un pensamiento sin el ser”), asignándome así una navegación más o menos lejos de la tierra o del ser, con o a través del “sin”, *con sin*, evidentemente tengo que restringir aquí mi discurso. No sin subrayar primero, y sin discreción, la sugerencia apuntada en esa palabra deslizada, “navegación”: se trataría, en todo caso, de una *tercera navegación*, después de aquella, ingenua, ciega y cegadora, de los *physikoi*, denunciada por Sócrates en el *Fedón*, y después del *deuterós plous* de un *logos* esencialmente esencial u ontológico. Una vía, pues, más allá del ser y del no ser. Avanzo lo que va a ser aquí mi inquietud dominante: ésta afecta a las condiciones de posibilidad y de imposibilidad de una *heterología pura* o de un pensamiento puro de la diferencia pura, sin el ser. En el horizonte de la cuestión, se señalará un conflicto irreductible entre una tal heterología pura y un pensamiento de la contaminación, de la *Verflechtung* de lo mismo y lo otro.

Para contextualizar esa cuestión, empezaré apuntando otros temas o problemas, que tendré que dejar al margen de la atención analítica por el momento, pero sin olvidarlos. Entiendo que podrían determinar mejor el núcleo de nuestra cuestión acerca del estatuto filosófico de una heterología, en una posible futura elaboración más lenta o más amplia de lo que va a ser posible aquí. Me limito a sugerirlos, pues, de una forma casi telegráfica.

* Este ensayo, publicado en *ER. Revista de filosofía*, n.º 19 (1995), págs. 85-102, es traducción y reescritura del texto de una intervención en el Coloquio “Autour du travail de Jacques Derrida”, celebrado en Cerisy en julio de 1992, y titulado “Le ‘sans’ d’une pensée sans l’être” (Las actas del coloquio se han publicado: *Le passage des frontières*, Galilée, Paris, 1994).

1. Ante todo tengo que renunciar a lo que una cierta exigencia metódica o un cierto concepto de lo metódico obligaría a abordar primeramente como *principium* del discurso. Ahora bien, creo poder dejar al margen, sin olvidar su necesidad, un análisis del “sin” como tal: de su sintaxis, de su semántica, de la gravedad de su juego en la topología y en la tropología de las lenguas, de nuestras lenguas o de las lenguas de otros (los más lejanos acaso). Probablemente no carecería de interés, y justamente desde el punto de vista de un análisis como ese, seguir el hilo de las metamorfosis del “sin” en *sine*, *senza*, *sans*, *without*, *ohne*. Y sobre todo sería de interés seguir ese hilo más allá de nuestras fronteras familiares, allí donde puede contar un *schibboleth*.

Pero ante esto, sólo una observación. Acabo de decir, o de mencionar —se trataba claro está de una cita—, “análisis sintáctico y semántico” del “sin”. Ahora bien, el trabajo de Derrida nos ha ayudado a todos a desconfiar activamente de las palabras y de los conceptos “análisis”, “sintaxis”, “semántica”. Esta singular experiencia de la lengua que sería o debería ser la experiencia filosófica según el pensamiento de la escritura arruina la axiomática del significado como también de la conjunción totalizante, estructural, sintáctica, del código. De ahí, también, la limitación o la delimitación esencial del análisis, la necesidad de una *parálisis*, de una especie muy determinada de parálisis (que significa en griego, entre otras cosas, “desatar”, “desligar”). Pero ese gesto destructor general —muy conocido o incluso demasiado conocido, en el momento en que un pensamiento tan nuevo, tan solicitado a pensar y a pensarse de otro modo, corre el riesgo de perder el sentido y la necesidad del riesgo, para descansar en una *koiné*—, este gesto destructor, pues, que habría que reinventar siempre, recibe o recibiría una especificidad ejemplar a propósito del “sin”, en relación con sin, con sin. El sentido del “sin”, la separación o el alejamiento en medio de la lengua, afecta al cierre o la clausura del código en el medio de la lengua. Esto que evoco de forma apresurada, contando con una cierta complicidad por vuestra parte, habría que tenerlo en cuenta cuando se dice, citando, “análisis semántico y sintáctico del sin”. Para un trabajo como ese, la difícil y vigilante lectura que se lleva a cabo en *Parages* de la operación del “sans” en la lengua o en el idioma de Blanchot sería más que una premisa. Pero renuncio a ha-

cerlo en este momento. Solamente, y antes de abandonar provisionalmente este motivo, citaré un extracto del corpus que nos convoca aquí. Lo tomo de la lectura de Blanchot, lectura más que nunca alejada de todo modelo analítico, formalizante, o constatativo. Se acaba de recordar la recurrencia y el juego singular del “sin” sin negatividad en la escritura de Blanchot:

El *sin* (de) Blanchot debe operar pero no opera, deja volver lo que ha sido disimulado siempre como lo completamente otro, y no puede sino ser disimulado. Debe operar sin la negatividad de la que está cargado el *sin* en la lengua llamada natural, la lógica formal o dialéctica. Y en este trabajo pasivo, la etimología, en cuanto tal, no nos resulta de ninguna ayuda. Según un procedimiento singular, el más intempestivo, aquel que estamos quizás menos preparados para seguir o reconocer, nosotros, sus sedicentes contemporáneos o lectores. De acuerdo con lo que no tendría la forma de un avance más que en el orden de una historia orientada, que no tendría ya curso desde el momento en que en ella este avance se produce sin avance (intenta leer “mis pasos sin fin” en *Celui qui ne m’accompagnait pas*), el *sin* se autoafecta de lo completamente otro (*sin sin sin*). Así, pues, ese sin es infinitamente pasivo en relación con lo completamente otro que lo afecta o lo abor-da¹.

2. Anuncio una segunda renuncia, una segunda cuestión a guardar provisionalmente. El “sin el ser”, escrito o dado a leer como el “sin esencia”, remite muy naturalmente en este contexto a la explicación interminable del pensamiento de la huella con la teología negativa. Después de algunas alusiones a esta cuestión, en cualquier caso notablemente denegativas, Derrida se ha explicado largamente a propósito de esa explicación en *Comment ne pas parler*, subtitulada “Denegations” (in *Psyché*). Se comprende rápidamente la legitimidad e incluso el derecho a la impaciencia del pensamiento de la escritura cuando se ve obligado a defenderse de la acusación de que repite la retórica de la teología negativa o incluso la teología negativa como retórica, verbalismo y nihilismo. Una tal asociación, una tal acusación

1. Jacques Derrida, *Parages*, Paris, Galilée, 1986, p.92.

podría ser solamente el objeto de una sociología, la de una cierta vida académica en relación con los media. Desde luego la desconstrucción se caracteriza a este respecto por una extrema vigilancia crítica en relación con esa relación. Pero parece más interesante aquí otra perspectiva. Si se aborda el discurso apofático como la ocasión de pensar “el devenir teológico de todo discurso”², o el trabajo de Dios en el trabajo de la negatividad, entonces toda una dimensión de la desconstrucción se prestaría más o menos a pesar de ella misma al testimonio de la fe. La lectura de la desconstrucción como “el *mártir de la fe* en este fin de siglo” es una posibilidad evocada no sin ironía, me parece, por Derrida, pero en cualquier caso no se la puede prohibir. Situaría en este contexto la investigación filosófica y teológica de Jean Luc Marion³, investigación que envuelve una potente explicación con el residuo idolátrico de la ontología heideggeriana, y también una explicación muy nueva de los recursos de la teología negativa histórica. Este pensamiento sin el ser, por ejemplo o sobre todo de Dios sin el ser, se da como un *pensamiento del don*, de la llamada, del interpelado.

3. Tercera sugerencia, tercera cuestión que formulo apenas, y abandono. Me pregunto qué podría aprender un pensamiento sin el ser, pensado como pensamiento de la huella, de una elaboración abiertamente no dialéctica de la negatividad y del no ser. ¿Es eso posible? ¿Y qué podría ser una *meontología no dialéctica*, a pesar de la prohibición platónica o hegeliana? Para precisar un poco la hipótesis, se trataría de recuperar, más bien de trasponer, la problemática y el concepto kantianos de la *oposición real* y de *magnitud negativa*⁴. Se sabe que Kant acoge este concepto matemático para pensar el mal radical. Y Lévinas —que descifra en una cierta dimensión de la revolución copernicana el primado de la significación sobre el ser— encontrará en la pasión in-

2. Jacques Derrida, *Psyché*, Paris, Galilée, 1987, p. 538 (Trad. esp. de “Cómo no hablar” en *Suplementos Anthropos*, 13, Barcelona, 1989).

3. Cf. Jean Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982; *Reduction et donation*, Paris, PUF, 1989.

4. E. Kant, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Paris, Vrin, 1980 (trad. Roger Kemp).

finita de la responsabilidad la posibilidad de poner “el ser en sí en deficit, en susceptibilidad de ser tratado como magnitud negativa”⁵.

Pero quisiera abordar menos alusivamente el “sin” y el “sin el ser” de un pensamiento sin el ser a partir de lo que me parece que es el conflicto irreductible entre, de una parte, la heterología pura, un pensamiento puro de la diferencia pura, y, por otra parte, la heterología impura, un pensamiento impuro de la ineluctable contaminación de lo otro y lo mismo. Este léxico sitúa ya el *topos*, más o menos conocido, más o menos codificado, al que sin embargo quisiera volver aquí. En suma: la pareja sin unidad, la amorosa lucha entre dos firmas de la responsabilidad ilimitada, o también, “el contacto en el corazón de un quiasmo” revisitado, que marca la relación entre los corpus de Lévinas y de Derrida. Mi tarea aquí será mostrar la complicidad y el conflicto entre dos tonos, dos estilos, dos escrituras del pensamiento de la huella, de lo otro, de “sin el ser”. Quisiera, después, bosquejar una respuesta responsable del pensamiento de la responsabilidad infinita a la dicha presunta ineluctable necesidad de la contaminación de lo otro y lo mismo. Me preguntaré, en particular, por cuál podría ser el sentido de un cierto rechazo o una denegación de la negociación por parte de Lévinas en estos parajes.

Mi premisa, que supongo conocida en sus líneas generales, será el complejo movimiento de explicitación y de autoexplicitación pero también de desplazamiento y de radicalización alegórica que va de *Totalidad e Infinito* (1961) a *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974), las dos obras de mayor aliento sistemático de Emmanuel Lévinas. En el interior de ese movimiento, a la lógica interna de ese desplazamiento filosófico en el itinerario de Lévinas, pertenecerían, según una hipótesis que no puedo desarrollar en este momento, el tono y el trabajo admirativamente crítico de la otra voz del pensamiento de la huella, con respecto a *Totalidad e Infinito*. En efecto, se podría, sin duda, incluso desde un punto de vista digamos filológico, determinar el papel jugado, en el movimiento filosófico de Lévinas, por el precoz

5. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, cit., p. 144.

ensayo de Derrida “Violence et Metaphysique”⁶, potente abertura, ya, a un pensamiento de lo otro, y así, finalmente, de lo otro que el ser, a pesar de su recurso estratégico al pensamiento del ser por antonomasia en la contemporaneidad, el pensamiento de Heidegger. Desde luego el pseudoconcepto historicista de “influencia” no tiene nada que hacer aquí. Tanto por parte del uno como del otro, hemos aprendido la no simplicidad de las firmas, y la no-identidad de la obra, o su esencia de don sustraído de entrada a la circulación que vuelve a lo mismo. Por otra parte, para precisar la cosa, pero no lo podemos hacer aquí, habría que establecer, sistemáticamente e históricamente, en qué sentido y en qué medida el ensayo citado pertenece a la fase y al estrato pregramatológico de *La Escritura y la Diferencia*. Esto, dicho sea de paso, nos llevaría quizás a lo que me atreveré a calificar como “momento regresivo” de “Violencia y Metafísica” con respecto a la abertura llevada a cabo por *Totalidad e Infinito*.

El núcleo de la contribución decisiva de “Violencia y Metafísica” a un pensamiento sin el ser reside probablemente en su extrema, hiperbólica, hipercrítica vigilancia referida al lenguaje como tal de la filosofía como tal. Una tal atención a la lengua filosófica o a la interpretación dominante de la lengua filosófica, tal como ésta se encuentra determinada en su helenismo esencial, y en consecuencia en su esencial referencia a la esencia, hace comparecer la vulnerabilidad, digamos estructural, del discurso de Lévinas en *Totalidad e Infinito*, a saber, su recurrente inestabilidad, no pensada, entre el programa heterológico puro, y el lenguaje ontológico (fenomenológico y dialéctico). Ahora bien, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* piensa formalmente este problema, y ya a partir de esa audaz extravagancia de su título. Ante esa potente elaboración —trabajo del concepto con la pasividad de la paciencia—, nos preguntamos por las condiciones de posibilidad o de imposibilidad de un pensamiento puro de lo otro, de un pensamiento que intenta, de acuerdo con su primera palabra, desde la “nota preliminar”, “oír un Dios no contaminado por el ser”⁷. En otro lugar, a propósito del Nombre de Dios, Lévinas precisa el sentido de la con-

6. Jacques Derrida, *La Escritura y la Diferencia*, cit., pp.107-211.

7. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être...*, cit., p. x.

taminación a evitar, al preguntarse si el Nombre está preservado en lo escrito de toda contaminación por el ser o la cultura⁸.

La segunda versión de la autobiografía de Lévinas, llamada “Firma” (al final de *Difficile Liberté*) es muy explícita. A propósito de los análisis ultraéticos de la responsabilidad y de la sustitución, que exigen pensar lo otro que el ser, lo otro absoluto o absuelto del ser, Lévinas dice: “El lenguaje ontológico, que usa todavía *Totalidad e Infinito*, es evitado en adelante”⁹. Y de hecho, la evitación del lenguaje ontológico obsesiona tanto el Decir como lo Dicho de *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*. (Evitación, dicho de otra forma, diría otro, denegación. Evitar, eludir, denegar: esta operación no puede tener éxito, *a priori*).

¿Cuáles son, entonces, las condiciones de posibilidad y de imposibilidad de una tal evitación, las condiciones de posibilidad y de imposibilidad de la heterología pura, tan buscada, tan deseada?

Ante todo: una fórmula como lo otro que el ser o lo otro del ser, hay que recibirla como lo irrecibible, escucharla como lo inaudito. Siempre inaudito. O todavía inaudito: después o a pesar de los años pasados tras su publicación como libro. Repetiría hoy lo que decía la voz viril del polílogo de Derrida que nos espera (“En ce moment même dans cet ouvrage me voici”): “Este dejar más allá de la esencia, “más pasivo que la pasividad”, óyelo como el pensamiento más provocador hoy”¹⁰. Así, pues, la peor hermeneusis aquí sería aquí la de la mediación hermenéutica, o, sobre todo, dialéctica. Otro que ser no es ser de otro modo, ni no ser. *To be or not to be, that’s not the question*. De ahí el rechazo de la negatividad, sobre todo de la negatividad fecunda en la modernidad paradigmática de Hegel: para quien, como se sabe, la negatividad es la vida de la esencia. La complicidad estructural del ser y del no ser en el interior de la filosofía como ontología dependería de la corrupción, de la descomposición y la erosión que gastan la esencia, y que se convierten así en las condiciones de posibilidad de la generalización, del concepto, de la idealidad. Esta estructura, esta “estructu-

8. Emmanuel Lévinas, *L’au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1982, p. 149.

9. Emmanuel Lévinas, *Difficile Liberté*, Paris, Albin Michel, 3ª ed. 1988, p. 412.

10. Jacques Derrida, *Psyché*, cit., p. 189 (trad. esp. “En este momento en este trabajo heme aquí”, in *Suplementos Anthropos*, 13, cit.).

ra” del ser y la nada, de la vida y la muerte, esta *finitud de la Esencia*, sería paradójicamente “la verdad de los idealismos, el privilegio de la tematización y la interpretación del *ser* del ente mediante la objetividad del objeto”¹¹. O también: “Esencia, Conocimiento y Acción están ligados a la Muerte. Como si las Ideas platónicas, ellas mismas, no debieran su eternidad y su pureza de universales más que al deterioro de lo perecedero...”. Pensar lo otro del ser obliga, pues, a pasar más allá de la falsa, relativa o no exclusiva, alternativa entre el ser y la nada.

Ahora bien, desde la segunda palabra de este discurso, en la segunda página del primer capítulo, el pensamiento de la diferencia pura se encuentra puesto en cuestión por él mismo, al anticipar él mismo la objeción de una contradicción performativa. “Pero —dice Lévinas—, se preguntará inmediatamente si, en la fórmula *de otro modo que ser*, la forma adverbial *de otro modo* no se relaciona *inevitablemente* con el verbo *ser*, simplemente *eludido* en un giro artificialmente elíptico. De manera que el significado del verbo *ser* sería *ineluctable* en todo dicho, en todo pensado, en todo sentido”¹². (Subrayo, con vistas a una posible lectura más lenta: inevitablemente, eludido, ineluctable).

Pero antes de meditar y de proponer una respuesta a este grave problema (cualificado como “problema metodológico” unas páginas más adelante¹³), hay que meditar el efecto de la clausura o el cierre ontológico, el efecto de la reafirmación filosófica en la filosofía dominante del primado aparentemente irreductible del verbo *ser* en nuestras lenguas. Nuestras lenguas: de las que se dice justamente que están “tejidas en torno al verbo *ser*”. El efecto sería la totalidad en toda su consecuencia, el “hay” homogéneo para siempre, la imposibilidad del *único* y, así, de la socialidad. En el círculo de este cierre surgen muy naturalmente los consuelos soteriológicos, la formación de una trascendencia mítica o facticia, en cualquier caso, trascendencia sin ninguna trascendencia para lo otro, por ejemplo para lo otro como el otro, para lo que se llama “ética” (pero hay que decir que “ética” es aquí una palabra arrancada a su habitat en la lengua llamada natural, una palabra más bien

11. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être...*, cit., p.221.

12. *Ibid.*, p. 4.

13. *Ibid.*, p. 8.

dérangé, desarreglada, que sublimada, en el idioma de Lévinas). En suma, el cierre ontológico es la verdad y el fundamento de la guerra, de la guerra sin otro límite que su propia metamorfosis, precaria e hipócrita, en paz razonable, cálculo, comercio, política.

La premisa de esta conjunción del ser y de la guerra es una respuesta muy determinada a la pregunta por el sentido del ser. Respuesta muy responsable, pero también, o justo por eso, clara, distinta, breve, técnica, temática más bien que elíptica. Y en latín sentencioso: *esse est interesse*. Dicho de otro modo: persistencia, *conatus*, crecimiento, manifestación, luz. Entonces, si la pregunta por el ser es la primera, o la última, si la alternativa ser o no-ser es irreductible y exclusiva, ningún lugar queda para el sentido sin lugar en la totalidad, para el único, ni para la socialidad entre los únicos (para la comunidad finita, dirá *Schibboleth*¹⁴), para la “significación sin contexto”¹⁵ (expresión subrayada y subrayable de *Totalidad e Infinito* para decir la expresión del rostro). Ningún lugar para la significación de la diferencia pura, ningún lugar para la significación como diferencia pura. Ningún lugar, sin más. De ahí que la diferencia pura tan sólo pueda ser determinada fuera del cierre ontológico, a partir de una subjetividad desprendida de la esencia. Subjetividad pensada a su vez a partir de un nuevo pneumatismo, como pulmón, ahogo, sofoco, necesidad de “respirar (...) hasta el fin, (...) desposeerse hasta perderse.” Subjetividad sin medida común con la Modernidad: lugar de la sustitución y la responsabilidad del otro en lugar de la identidad. Contracción, retirada, *anacoresis*, en el corazón o en lugar del *conatus*. De ahí la esencial impertinencia aquí del lenguaje ontológico, el recurso obligado a lo que Lévinas llama exactamente “el tropo exacto de una alteración de la *esencia* que se invierte o se invertía en una recurrencia en la cual la expulsión de sí fuera de sí es su sustitución del otro”¹⁶.

Cabría responder: sí, de acuerdo, la estructura de una tal subjetividad, prohibida por el juego de la esencia, permite medir el alcance y las consecuencias del cierre ontológico. Y también bosquejar una ge-

14. Jacques Derrida, *Schibboleth*, Paris, 1986, Galilée, p. 72.

15. Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, cit., p. XII.

16. *Autrement qu'être...*, cit., p. 141.

neología de nuestra cultura occidental del ser, dividida entre la sabiduría estoica —de resignación o de sublimación—, y la “solución ilusoria” de dejarse tentar por los laberintos del sujeto solitario que no acepta la muerte. Pero la objeción (la imposibilidad de decir lo otro del ser, la ineluctable necesidad del verbo ser en todo dicho) permanece, o resiste, o retorna. El discurso que intenta decir lo otro del ser, dice *malgré lui* el ser, ya o por ejemplo en este momento mismo, como dice y repite Lévinas, y repetirá Derrida, y yo mismo aquí mismo. Este discurso no puede evitar decir, usar, mencionar, consagrar el ser, en cuanto que es *logos apofantikós*, en cada paso, en cada proposición. Por otro lado, la invocación de lo inefable, la interpretación, finalmente muy tradicional, del “más allá” en “más allá del ser”, como ruptura que corta la inmanencia con el trazado de una línea simple, no tiene aquí ninguna pertinencia: Lévinas es formal, aunque no insiste mucho, en su rechazo de la teología negativa¹⁷. La simple apofasis quedaría subordinada a lo apofántico. En el mismo sentido: si la esencia no agota el sentido, si el ser y el sentido del ser, si ser y tiempo caen en ruina, en cualquier caso eso no levanta la prohibición kantiana: “¿Acaso no duran la caída en ruina y el desprendimiento, acaso no ocurren en el ser? Lo *de otro modo que ser* no puede situarse en algún orden eterno separado del tiempo y que dirigiría, no se sabe cómo, la serie temporal. Kant ha mostrado la imposibilidad de esto en la antítesis de la cuarta Antinomia”¹⁸.

Ahora bien, la aporía, la aparente contradicción performativa de un *logos apophantikós* que dice lo otro del ser, no paraliza el discurso de la operación levinasiana, operación, —recuerdo—, como pasividad. Su estrategia —palabra por otro lado poco o nada levinasiana— para decir lo otro puro, para permitir y permitirse, para asegurar la *posibilidad* de decir lo otro, consiste precisamente en reafirmar el Decir, el Decir puro, es decir, el Decir sin Dicho, el Decir al margen de la correlación sincronizadora del Decir y lo Dicho. De ahí que ese Decir no sea la actividad del sujeto hablante, menos todavía la presunta conciencia de una tal presunta actividad. Más bien, o por el contrario, el

17. *Ibid.*, p. 14, 15, 193.

18. *Ibid.*, p. 10.

Decir es pasividad: la pasión casi loca de una responsabilidad ilimitada. O también: el Decir dice lo otro porque viene del otro, porque consiste y se resume en responder al otro y del otro.

Recupero, entonces, más formalmente, el problema enunciado más arriba, la posibilidad en cuestión, la posibilidad cuestionada de una heterología pura o la cuestión de su condición de posibilidad. Acabo de sugerir el bosquejo de la respuesta de este pensamiento sin el ser, a saber: decir el Decir puro¹⁹, reafirmar el Decir, un volver a decir, sin embargo —diría ese pensamiento—, que no debe confundirse con una repetición. Pero se puede, se debe repetir la interrogación crítica acerca de la posibilidad, a su vez, de esa condición de posibilidad.

¿Es posible un Decir sin Dicho, un Decir puro? Incluso en el interior del discurso de Lévinas, no es seguro. En cualquier caso, la respuesta no podría ser simple, simplemente afirmativa. El método filosófico para decir el Decir es lo que Lévinas llama, de acuerdo con una notable paleonimia, la Reducción, la Reducción que desestructura lo Dicho a partir de una potente delimitación ultra o hipercrítica de los límites de la tematización. Doble consecuencia, y me limito a subrayar dos motivos bastante repetidos en *De otro modo que ser...*: 1, no cabe remontarse al Decir más que a partir de lo Dicho²⁰; 2, la intriga propia del Decir lleva a éste a lo Dicho²¹, y este pasaje del Decir a lo Dicho es la sabiduría, al menos, o nada menos, la *sabiduría del Deseo*. Es decir, la filosofía.

Pero entonces, a partir de este momento, el nudo que liga el Decir a lo Dicho parece prohibir el Decir puro de lo otro. El Decir estaría cogido en el *logos*, cogido en la posibilidad esencial o la posibilidad necesaria de la repetición (asociación ésta, la del decir y la repetición, y la iterabilidad, que economiza una larga cadena). Más gravemente: una tal imposibilidad, digamos trascendental, del Decir puro de lo otro puro, obliga, y justamente para dejar abierta la posibilidad de otro Decir lo otro, a unas negociaciones interminables, o también, pero quizás esto sería algo muy diferente, a la contaminación de lo otro por

19. *Ibid.*, p. 61.

20. *Ibid.*, p. 57.

21. *Ibid.*, p. 59.

lo mismo o por el ser, por la cultura y por el Estado, por *the great chain of being*. *Hace falta una falta, con respecto a la pureza de lo otro, en la escritura del Decir*. Falta, contaminación, negociación, repetición: subrayo estas palabras, esta cadena de lo impuro, para acercarme al otro corpus textual de nuestra querida pareja heterológica, que piensa y pone en escena también, y también radicalmente, un pensamiento sin el ser, a partir de un idioma completamente diferente.

Para hacer notar cómo lee este otro idioma el primero, leo o doy un pedazo de ese otro corpus textual —corpus sacrificial, aquí, cabe prever, temer, o desear—, cogido en el polílogo evocado más arriba, “En ce moment même dans cet ouvrage me voici”. Se trata, en este pasaje, de determinar cómo opera la escritura levinasiana para decir el Decir. Más exactamente, se trata de precisar cuál sería la respuesta de Lévinas a esta pregunta “a mi juicio”, “selon moi”, según la voz viril del polílogo:

¿Qué hace (Lévinas) para inscribir o dejar que se inscriba lo completamente otro en la lengua del ser, del presente, de la esencia, de lo mismo, de la economía, etc., en su sintaxis y en su léxico, bajo su ley? ¿Qué hace para dar lugar, inventándolo, a eso que, más allá del ser, del presente, de la esencia, de lo mismo, de la economía, etc., permanece absolutamente extraño a ese médium, absolutamente desligado de esa lengua? ¿No habrá que invertir la cuestión, al menos aparentemente, y preguntarse si esta lengua no estará *desligada de ella misma*, y así, abierta a lo completamente otro, a su propio más allá, de tal suerte que se trataría menos de excederla, esta lengua, que de tratar de otro modo con sus propias posibilidades? Tratar de otro modo, es decir, calcular la transacción, negociar el compromiso que dejará intacto lo no-negociable y actuar de forma que la falta consistente en inscribir lo completamente otro en el imperio de lo mismo, altere lo mismo lo suficiente como para absolverse de sí misma. Ésa es a mi juicio su respuesta²².

“En este momento mismo en esta obra heme aquí”, no habría que decirlo, no es un estudio sobre Lévinas. Menos todavía una crítica, o un *strong reading*. Más bien una conspiración meditada, atormentada,

22. Jacques Derrida, *Psyché*, cit., p. 166 (trad. esp. in *Suplementos Anthropos*, 13, cit., p. 45.)

para dar probablemente a Lévinas, bajo la forma de una falta, el dar mismo del dar, un don fuera del círculo de la restitución, en consecuencia, un dar sin falta. O también, lo que viene a ser lo mismo, aceptar sin falta un don de él. Ahora bien, finalmente, eso es imposible, al menos según la coherencia o la consecuencia más necesaria de todo el pensamiento de Lévinas. Uno u otro, Lévinas o su pensamiento, habrá obligado a pensar el dar, y a dar. Ahora bien, eso exige la ingratitud, un desgarrar no trasgresivo de la tela que envuelve el círculo, de la simetría o de la restitución calculable. Entonces: “Si restituí sin falta, estoy en falta. Y si no restituí, *dando* más allá del reconocimiento, me arriesgo a caer en falta”. No hay don sin riesgo de falta, de parte del donante y de parte del destinatario. Y hay que decir que esta especie de *lectura obligada* que habrá sido “En este momento mismo en esta obra heme aquí”, corre graves riesgos.

En suma, Derrida encuentra, descifra, lee, da a leer, da *dos faltas* en la escritura de Lévinas. La más delimitable, en el texto de Lévinas y en el texto lector de Derrida, sería la *secundarización de la diferencia sexual*, y así, según la tradición dominante que en este caso Lévinas repite, o repetiría, la secundarización de la mujer. Escuchemos, en este polílogo, la voz de la “lectura obligada”:

Pero también me parece que la obra de E.L. ha secundarizado siempre, ha derivado la alteridad como diferencia sexual, ha subordinado el rasgo de diferencia sexual a la alteridad de un completamente otro sexualmente no marcado. No ha secundarizado, derivado, subordinado la mujer o lo femenino, sino la diferencia sexual. Ahora bien, una vez subordinada la diferencia sexual, se encuentra siempre que aquel completamente otro que *no está todavía marcado* se encuentra que está *ya* marcado de masculinidad (él-antes de él/ella, hijo antes de vástago hijo/hija, padre antes de padre/madre, etc.)²³.

No sigo la cadena demostrativa de este discurso, subrayo solamente su conclusión: ésta traspone la frase que pone en marcha el texto, frase “venida de no se sabe dónde”, alejada de todo contexto si no sin contexto²⁴, traspone, pues, la frase de resonancia teológica “él/El

23. *Ibid.*, p. 194 (trad. *ibid.*, p. 58).

24. *Ibid.*, p. 160 (trad. *ibid.*, p. 42).

habrá obligado”, o borrarla, para reescribir ahí: “ella habrá obligado”.

Pero me intereso, querría más bien interesarme en una *segunda falta* que la escritura de Derrida “come”, al mismo tiempo que la descifra o la encuentra en la escritura de Lévinas. Esta falta sería más general, de hecho, generadora de la otra falta, cabría decir incluso de la matriz de la falta. Se ha anticipado ya al principio, se trata aquí de la *contaminación*, cuya forma o estructura general es la contaminación de lo otro por lo mismo, la *aporía de la heterología pura*. Lévinas ama la desgarradura, la *dechirure*, pero detesta la contaminación, nos recuerda Derrida. Ahora bien, lo que mantiene en vilo la escritura de Lévinas “es que hay que acoger la contaminación, el *riesgo* de contaminación, encadenando las desgarraduras, *recuperándolas* regularmente en el tejido o el texto filosófico de un relato”²⁵. El texto de Lévinas estaría cogido a pesar suyo en la estructura o la estrictura de esa falta. Y Derrida parece implicar que negociar, tematizar, pasar del Decir a lo Dicho, en suma, arriesgarse a la contaminación, es ya acoger la contaminación. Y probablemente, frente a la probable resistencia de la otra parte, de la otra heterología, a aceptar tal implicación, Derrida podría responder que ese riesgo de contaminación, ya contaminado de contaminación, sería la única oportunidad, la *seule chance*, “para dejarle su oportunidad a la no-contaminación de lo otro por la regla de lo mismo”²⁶.

Si Lévinas quiere evitar la falta, si deniega la contaminación, Derrida la reafirma. La contaminación no sería en este caso un accidente o un caso, a menos que se piense de otro modo la necesidad de la incidencia, la cadencia, el caso, como lugar del acontecimiento. No bastaría decir que la contaminación es “una fatalidad que hay que asumir”²⁷, fórmula ésta que parece asumir o tolerar de hecho una interpretación dialéctica de la contaminación como negatividad fecunda. El pensamiento sin el ser pensado o escrito como heterología impura, afirma o reafirma, decíamos, la falta, la contaminación. La estructura y el proceso de la huella, concepto común, por otra parte, a las dos heterolo-

25. *Ibid.*, p. 177 (trad. *ibid.*, p. 50).

26. *Ibid.*, p. 177 (trad. *ibid.*, p. 50).

27. *Ibid.*, p. 182 (trad. *ibid.*, p. 53).

gías emparejadas aquí en lucha, confirmarían la necesidad de este gesto afirmativo. En efecto, la contaminación entre el más allá de la lengua y su inmanencia económica “no es simplemente un mal, una contaminación “negativa”, describe el proceso mismo de la huella”²⁸.

La huella prohíbe la delimitación cortante y oposicional entre el más acá y el más allá de la lengua, el rigor de la huella sería el rigor de la contaminación, es decir, la imposibilidad de una autenticidad asegurada de la huella²⁹. Y aquí Derrida repite, acoge la elaboración levinasiana de la huella en su literalidad. En este sentido, la complicidad de las dos heterologías, de la pura y de la impura, parece indelimitable, interminable: va, en todo caso, más allá de una alianza estratégica.

Sí. Pero al mismo tiempo, y concluyo, hay que ver o escuchar la diferencia, la diferencia conflictiva, sin horizonte sintético conciliador, entre los dos pensamientos considerados. Hay también que señalar y remarcar la frontera entre los dos idiomas. El *schibboleth* que permite no sin riesgo el paso de esa frontera sería una manera muy determinada de pronunciar y de calificar la palabra y el concepto de responsabilidad. El núcleo de la complicidad última o, mejor, de la comunidad de esta pareja de idiomas, es, me parece, la obligación compartida de pensar y decir una *responsabilidad infinita*. Tan sólo un matiz. La heterología pura reafirma sin garantía su propia posibilidad descifrando, en el corazón del alma, en el pulmón, el deseo del Deseo, el deseo del Deseo puro de lo infinito. La heterología impura tendría, en estos parajes, una marcha más aporética, un paso sin paso. Diría o repetiría quizá aquí que la “différance infinie est finie”. Allí donde la otra, allí donde la heterología pura diría probablemente que la responsabilidad del sujeto finito es infinita, que la responsabilidad finita es infinita.

Evidentemente la cosa no puede ser tan simple. La diferencia en cuestión o en juego en el interior de nuestra pareja heterológica no podría reducirse a la diferencia, menos todavía a la oposición, entre un pensamiento de la finitud y un pensamiento de lo infinito. La estructura de la huella impide una oposición tan ingenua, tan impaciente, tan simple.

28. *Ibid.*, p. 191 (trad. *ibid.*, p. 57).

29. *Ibid.*, p. 190-191 (trad. *ibid.*, p. 57).

¿Se debe, o se puede, entonces, plantear, incluso exigir, una indiferencia con respecto a la diferencia o la distinción entre lo finito y lo infinito? Recuperando, relejendo veinte años más tarde la frase de *La voz y el fenómeno*³⁰, que acabo de evocar, Derrida se atreve, me parece, a una indiferencia como esa: “Pero como la estructura de la huella es *en general* la posibilidad misma de una experiencia de la finitud, la distinción entre una causa finita y una causa infinita de la huella parece aquí, nos atrevemos a decirlo, secundaria. Es ella misma un efecto de huella o de *différance*, lo cual no quiere decir que la huella o la *différance* (a propósito de la cual he intentado señalar en otro lugar que era, en tanto que infinita, finita), tengan una causa o un origen”³¹.

La heterología pura, en su resistencia a una negociación sin límites, o a la identificación del riesgo y de la acogida de la contaminación, respondería quizá: sí, todo presunto paso a lo infinito, a lo infinitamente otro, al otro, por ejemplo o por excelencia, permanece cogido en una incertidumbre absoluta. O también: causa finita y causa infinita son indiscernibles, en la estructura de la huella, en la equivocidad irreductible de la trascendencia. Lo que Lévinas llama la “gloria de lo infinito”, no digamos que tolera, exige el equívoco entre el profetismo y el delirio patológico o ideológico. En este sentido, la gloria de lo infinito señala hacia la aporía, a la vía mortal de Icaro, a la indiscernibilidad si no a la indiferencia entre lo finito y lo infinito. Sí, pero hay el Deseo, o al menos el deseo del Deseo puro de lo Otro, *Deseo de Responsabilidad*. Y es irreductible incluso o sobre todo en la desconstrucción infinita del deseo de lo mismo o del deseo que vuelve a lo Mismo. El deseo puro de lo Otro sería, en la lógica de esta respuesta, indestructible, en rigor indesconstructible. En la lógica de esa respuesta; pero la lógica de esa respuesta, se sabe, deja la última responsabilidad o la última firma al otro.

En suma, Deseo y Aporía, Deseo con Aporía. Mañana, después de mañana, habrá que pronunciar de otro modo “aporía”. Probablemente. Hoy, veo, o entreveo apenas, un paso de la aporía al deseo, del de-

30. Jacques Derrida, *La Voix et le Phénomène*, Paris, PUF, 1967, p. 114 (trad. esp. *La Voz y el Fenómeno*, Pretextos, Valencia, 1984, p. 165).

31. Jacques Derrida, *Psyché*, cit., p. 561 (trad. esp. en *Suplementos Anthropos*, 13, cit., p. 13).

seo a la aporía. Un paso a través de un rodeo, a través de una traducción española emblemática, aurática, de la aporía. Sí, aporía, es decir, en español internacional, “No pasarán”³².

32. Al hilo de un comentario apasionado del poema de Paul Celan “In Eins”, in *Die Niemandrose*, Derrida sitúa el “No pasarán” de la Guerra Civil española en la encrucijada de cuatro lenguas (español, hebreo, alemán, francés) y en una determinada interpretación de la Segunda Guerra Mundial. Cf. J.D. *Schibboleth*, cit., pp. 42 y ss.

Lévinas y Descartes, en contexto

1. Lévinas, cartesiano hiperbólico

Alguna justificación preliminar parece que se impone de entrada: ¿por qué elegir, o privilegiar, por qué elegir privilegiar, en el marco de estas sesiones cartesianas, una coyuntura tan singular, tan aislada, tan extravagante dirían incluso algunos, como parece de entrada que es la inventiva lectura levinasiana (acaso “distorsionadora”, violenta) de “una” idea de Descartes, la idea de infinito? ¿Por qué interesarnos en la interpretación del infinitismo cartesiano desde las coordenadas de un pensamiento tan poco cartesiano en su estilo como el pensamiento heterológico del filósofo lituano recientemente fallecido? Porque de eso se trata, de eso se va a intentar tratar: de una reconstrucción de esa lectura inventiva (mejor que vulgarmente “original”), y de cómo la incorporación de un “trozo” del sistema cartesiano en el pensamiento metódicamente “asistemático” de un Lévinas fenomenólogo y talmúdico ocupa, y como reza la retórica inerte de la Historia de las ideas, “un lugar central” en la economía de dicho pensamiento. Nos va a interesar no en segundo plano la aludida “violencia”, el *novum*, imprevisible para la hermenéutica establecida, de esa invención o de esa incorporación: en suma, que la idea cartesiana de infinito debe interpretarse como la idea de la *relación social* original, la que le relaciona a uno con otro, con cualquier otro, como si éste fuese ante todo precisamente otro, no “mi semejante”. O también: nos va a interesar la trasposición, el desplazamiento conceptual del tema cartesiano del infinito, a un pensamiento, y a una escritura, marcados, no digo que totalmente determinados, por la tensión “finitista” de la filosofía contemporánea. Y que por otro lado parece estar en las antípodas del fundador del racionalismo moderno. Lo menos que cabe decir es que la escritura de Lévinas no “se parece” al estilo cartesiano, a la metodicidad geométrica y analítica del autor de *El Discurso del Método*, y que las “decisio-

nes” metafísicas más típicas del lituano francés (reafirmación de la trascendencia bajo el título de la alteridad, originalidad irreductible del psiquismo y del espíritu, que no se agotan en reflejar la materia, primado de la perspectiva moral sobre la perspectiva teórica...) “parecen” tener poco que ver con el racionalista por excelencia de la Filosofía Moderna.

Pero también vamos a interesarnos, sin poder insistir lo suficiente, en los contextos de esa coyuntura que une, inverosimilmente, el infinito cartesiano y la heterología, o ética metafísica, de Lévinas. Por lo pronto, al menos habría que nombrar, situar, dos contextos externos de esa coyuntura: la lectura del cogito cartesiano por parte de las dos figuras más habitualmente celebradas de la Fenomenología existencial francesa (Sartre, Merleau-Ponty), habida cuenta de que la trayectoria pensativa de Lévinas es en buena parte paralela a la de los dos nombrados. No sólo porque los tres descienden intelectualmente en buena medida del “descubrimiento de la existencia” propiciado por la Fenomenología alemana¹; también porque Sartre, Merleau-Ponty, y Lévinas, intentaron, con mayor o menor fortuna, pensar con categorías filosóficas, existenciales y políticas comunes, las grandes crisis que zarandearon a las naciones europeas entre el ascenso del Nazismo y el comienzo de la Guerra Fría. Los tres fueron, muy diferenciadamente, muy consecuentemente, filósofos empeñados en una aprehensión práctica de la situación histórica que les “tocó” compartir; fueron escritores *engagés* en las radicales pasiones políticas contemporáneas, intelectuales decididamente impuros².

1. Se impone aquí remitir a los ensayos publicados por Lévinas con el título, precisamente, de *En décourant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, París, 1949. Una explicación crítica del “primer” Lévinas con el Sartre existencialista, al que aquel califica de “angelista”, puede encontrarse en *El Tiempo y el Otro*, Introd. de Félix Duque, Paidós, Barcelona, 1993. A pesar de que tanto Lévinas como Merleau-Ponty deben mucho a la fuente común husserliana, el primero está muy lejos de la “subjetividad carnal”, y la Ontología monista, del segundo. Cf. “De l'Intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty”, in *Hors sujet*, Fata Morgana, 1987, pp. 143-155.

2. La “parte” política del pensamiento sartreano y merleau-pontiano se articula muy coherentemente con las categorías ontológicas de uno y otro pensamiento respectivamente. Algo parecido cabría decir de los escritos políticos de Lévinas, circunstanciales o de fondo, si es que cabe hacer esa distinción. Habría que mencionar ante todo el precocismo, lucidismo, premonitorio ensayo de 1934, “Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme”, ahora in *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, 1994. También: *Difficile Liberté* (1963), Biblio, París, 1976; y esa gran

Un *segundo* contexto externo, si cabe llamarlo así, de la relación inverosímil entre Lévinas y Descartes: la significativa polémica acerca del sentido y el valor del *cogito* cartesiano habida entre Foucault y Derrida en los años 60 y primeros 70. Polémica tanto más pertinente a nuestro tema director porque apenas un año después de la conferencia que dio origen a ese debate hermenéutico, teórico, y político (1963), Derrida publicó el que sigue siendo el “mejor” estudio sobre Lévinas disponible: “Violencia y Metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Lévinas”³.

Pero nuestro tema será ante todo la inscripción de la idea cartesiana de infinito en la economía de la obra principal de Lévinas: *Totalidad e Infinito* (1961)⁴. En ese sentido, se trata de situar esa idea en el contexto interno de un pensamiento abiertamente heterológico, que reinterpreta el *cogito* en términos de lo que, en el idioma singular de esta escritura, se llama “separación”, o también “ateísmo”, y que explica, como ya se ha sugerido, la idea de lo infinito como la idea de la relación social original.

meditación sobre el problema del cosmopolitismo que es *A l'heure des nations*, Minuit, Paris, 1988.

3. Incluido en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 107-211. Por otra parte, el interés de Jacques Derrida, y en general del pensamiento de la escritura y los movimientos de desconstrucción, por los textos de Lévinas, es ciertamente, cualquier cosa antes que marginal o secundario. No cabe excluir, siquiera, que “la” premisa más determinante de aquel pensamiento y de esos movimientos haya sido, finalmente, justamente una serie o una trama de motivos inscritos originalmente en el texto levinasiano (huella, alteridad, crítica de la presencia, diferencia). Por lo que al mismo Derrida se refiere, después del ensayo citado, se ha vuelto a ocupar del pensamiento de Lévinas siempre desde una perspectiva al mismo tiempo muy afirmativa y muy crítica: en “En este momento en este trabajo heme aquí” (1980) in *Cómo no hablar y otros textos*, Proyecto Ediciones, Barcelona, 1997; y más recientemente, en *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris, 1997 (trad. esp. in Trotta), que moviliza todos los contextos del concepto de *hospitalidad*. En otro lugar quisiéramos mostrar que la explicación crítica de Derrida con el pensamiento heterológico de Lévinas afecta a *todas* las decisiones esenciales del pensamiento de la escritura.

4. Pero la idea de Infinito, es verdad que en un fraseo menos cartesiano, sigue siendo eficaz en el segundo de los dos libros fundamentales de Lévinas: *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, M. Nijhof, La Haya, 1974 (Trad. esp. en Sígueme, 1987).

2. La libertad cartesiana y la Fenomenología existencial

Está claro que en el plano manifiesto de la Historia de las ideas, las de Lévinas no tuvieron la “fortuna” de las de Sartre y Merleau-Ponty. Esto es sobre todo cierto por lo que se refiere a los años 40 y 50. Por entonces, los dos fundadores de *Les temps modernes*, autores de sendas obras de referencia para la filosofía europea continental de orientación fenomenológico-existencial (*El ser y la nada*, 1943, y *La fenomenología de la percepción*, 1945), y antes y después de la ruptura que los dividió a raíz de la cuestión comunista⁵, establecieron algo así como un código conceptual (algo heteróclito, por lo demás, en su composición: sobre la base de categorías hegelianas, marxianas, fenomenológicas, existencialistas, psicoanalíticas) para interpretar el presente histórico. A ese código recurrió de manera más o menos directa buena parte de la *intelligenza* izquierdista europea de la época, marcada siempre por una relación, crítica o no, con la axiomática marxista, para orientarse políticamente, y hasta, se diría, “metafísicamente”, en la fase más estable de la Guerra Fría. Sartre y Merleau-Ponty, ya está dicho, no formaron un bloque: tuvieron entre ellos, en sus pensamientos filosóficos, en sus filosofías políticas, y en sus compromisos, más que algunas diferencias, fortísimos litigios, tanto más fuertemente experimentados porque al mismo tiempo compartían lecturas, tradiciones, y desde luego el mismo *Lebenswelt*. Se diría que sobre todo a propósito de los escritos políticos de uno y otro cabe decir que “parecen”, hoy, enseñar poco, sobre el destino de lo político hoy, o que han envejecido más deprisa de lo que podría uno pensar que es lo sólito para la teoría, aunque sea teoría política. Los textos sartreanos y merleaupontianos resultan más notables por la veracidad de su pasión que por la lucidez de su ilustración, se acreditan más bien por una cierta calidad

5. Recientemente se ha publicado un bello documento, parte del epistolario entre los dos amigos filósofos en el momento de su enfrentamiento intelectual y político: “Correspondencia Sartre/Merleau-Ponty”, *Revista de Occidente*, 160, Sept. 1994, pp. 5-37. En el momento en que un gran *scholar* hamletiano invoca abiertamente la necesidad ineluctable de volver a hablar con el espectro de Marx, tendría un interés no sólo arqueológico reconstruir los contextos cargadismos de aquel debate sobre el comunismo, empezando por los demasiado olvidados textos políticos de Merleau-Ponty. Me refiero, es claro, a *Espectros de Marx*, de J. Derrida, trad. esp. de José Miguel Alarcón y Cristina Peretti, Trotta, Madrid, 1995.

moral del *engagement* en favor del Proletariado occidental y el Oprimido mundial (en el caso de Sartre), o en la denuncia de los campos estalinistas (en el caso de Merleau-Ponty). Pero en cambio es difícil encontrar en esos textos la apertura de un dispositivo teórico para pensar las raíces de aquellas pasiones.

El caso de Lévinas es otro. Paradójicamente: a pesar de que en su trayectoria pensativa parece menos imperiosa la urgencia de pensar el presente histórico, finalmente su pensamiento, e incluso su pensamiento más “metafísico”, deja leer con mayor penetración el *novum* de lo político del siglo XX (en suma, la movilización universal de los absolutos, el horizonte de la guerra mundial, el otro como amigo/enemigo, la cuestión de un nuevo cosmopolitismo).

Desde luego, la figura de Lévinas, en comparación con las mencionadas, e incluso en el contexto relativamente local de la cultura francesa de Postguerra, fue bastante discreta. Aunque no un desconocido ciertamente, hasta no hace mucho Lévinas era una referencia secundaria, conocido escasamente fuera de los círculos fenomenológicos y de los debates teóricos judíos. En términos de sociología del saber, la cosa ha sido así, incluso años después de la publicación, en 1961, de *Totalidad e Infinito*. Increíblemente: sólo ahora empieza a saberse que esa obra está destinada a convertirse en un clásico de la filosofía del siglo XX. La comparación con Sartre y Merleau-Ponty, y la invocación del contexto de las interpretaciones de Descartes por parte de aquellos, se justifica porque, como ya se ha señalado, también Lévinas arranca de una interpretación original de Husserl y Heidegger. Pero para Lévinas, sin duda el primer introductor de Husserl en la cultura filosófica francesa, la revolución intelectual fenomenológica había sido la confirmación, o el renacimiento, del intelectualismo occidental. Intelectualismo al que Lévinas no renuncia en ningún momento. Pero, en segundo lugar, la comparación y el contraste parecen pertinentes porque, desde la perspectiva ciertamente marcada de un judío superviviente al Holocausto (Lévinas vivió durante buena parte de la Guerra en un campo alemán de prisioneros, protegido por su condición de soldado francés⁶), el autor de *Totalidad e Infinito*, cuyo prefacio es qui-

6. Para el tema biográfico, remitimos a la amplia conversación incluida en F. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, La Manufacture, Lyon, 1987.

zá una teoría de la Guerra, pensó muy radicalmente las áridas categorías metafísicas de su filosofía (lo mismo y lo otro, separación y alteridad, representación y constitución) precisamente a partir de una plena conciencia de la implantación de aquellas en el campo histórico de las “experiencias” del siglo XX (sobre todo la experiencia de la dificultad de delimitar la guerra, de diferenciar formalmente la guerra y la política, la guerra y la paz no mesiánica).

Pues bien, en los tres pensadores en cuestión, sus decisiones filosóficas están ligadas estructuralmente a una explicación crítica con Descartes. Por lo que se refiere a Sartre, sobre todo al de *El ser y la nada*, el concepto “protagonista”, el de ser-para sí, se presta a ser interpretado finalmente como una reelaboración hegeliana y husserliana del cogito cartesiano. Y su idea famosa de libertad situada pero absoluta, idéntica a la nihilidad constitutiva de la consciencia, declara deber elementos esenciales a la *libertad cartesiana*⁷.

Muy otra la explicación de Merleau-Ponty con el cartesianismo: éste es considerado, y sistemáticamente criticado, por parte del fenomenólogo de la Encarnación, (ya desde *La estructura del comportamiento*, 1941) como el más potente paradigma moderno del dualismo metafísico clásico, el de la cosa que piensa y el de la cosa que se extiende⁸. Esa discusión Merleau-Ponty la sostiene en el ámbito de cuestiones muy precisas (los procesos perceptivos, la invención intelectual, la articulación alma-cuerpo...), y siempre sobre la base de un profundo y técnico conocimiento de la obra de Descartes, en diálogo, entre otros, con la interpretación de Martial Gueroult. Todavía en los escritos póstumos de *Lo visible y lo invisible* se advierte que para el proyecto filosófico de Merleau-Ponty, una filosofía de la naturaleza “salvaje” y de la carne (y hasta de la Encarnación, si piensa uno en sus raíces cristianas), este diálogo crítico con la axiomática cartesiana es

7. Remito a su importante estudio, “La libertad cartesiana”, in J. P. Sartre, *El hombre y las cosas*, Losada, Buenos Aires, 1967, pp. 233 y ss.

8. *La Fenomenología de la Percepción* (Trad. esp. en FCE) dedica un capítulo muy elaborado a la crítica de la interpretación eternitaria del *cogito* (Tercera Parte, cap. 1). *La Estructura del Comportamiento* acaba en un capítulo sobre “Las relaciones del alma y del cuerpo y el problema de la conciencia perceptiva”, que incluye una crítica fenomenológica al “análisis cartesiano”. Se consultarán también las bellas páginas dedicadas a “El gran racionalismo”, incluidas en *Signos* (Barcelona, Seix Barral, 1964).

verdaderamente central, y da, concretamente, la medida del radical antiintelectualismo de un filósofo al que en cambio nadie podría llamar irracionalista. El anticartesianismo de Merleau-Ponty es, por otra parte, muchas veces, paralelo a su sistemática discusión de la axiomática sartreana de la consciencia traslúcida, la libertad total y el para sí sin huella de inconciente. Quedaría finalmente por ver si esta discusión explícita con el cartesianismo significa finalmente un desplazamiento respecto a la axiomática de éste, y concretamente respecto a la correlación de una *res cogitans* y un mundo de ideas claras y distintas, o, como lo sugiere la filiación fenomenológica del autor de *Humanismo y Terror* nunca desmentida por éste, hay que pensar que estamos ante una variación, una variante del racionalismo infinitista cartesiano. La comparación con la lectura levinasiana de Descartes, y con el pensamiento de la Diferencia en general, deja ver el sometimiento finalmente de la Fenomenología merleauPontiana de la Percepción a los postulados de la “filosofía de la consciencia”.

Pero, en suma, por lo que he querido recordar el cartesianismo, y la parte de anticartesianismo, de los dos fenomenólogos existenciales que dominan el escenario filosófico francés sobre todo hasta la crisis argelina del 58, es para poder subrayar la diferencia: entre la interpretación de Descartes de éstos, y la lectura levinasiana, que venimos llamando “inventiva”, sobre todo del *cogito* y del infinitismo. Esa invención, sin ninguna arbitrariedad, remite, como a su condición de posibilidad, a un desplazamiento categorial respecto al idealismo constitucional del racionalismo europeo: *la heterología de Lévinas no queda comprendida, en ningún sentido, en la filosofía de la consciencia.*

3. Descartes, Foucault, Derrida, la locura

El segundo contexto que quisiéramos evocar es, desde un cierto punto de vista, y a pesar de cierta apariencia en contra, más pertinente que el anterior: tener a la vista la polémica en torno a Descartes y la locura que tuvo lugar entre los dos más conocidos “postestructuralistas” (por emplear con alguna inercia un término que trasmite acriticamente un rumor académico) permite localizar más eficazmente nues-

tro tema levinasiano en su paisaje histórico intelectual propio. En esa línea, cabe barruntar, pero es una hipótesis en la que no nos detenemos ahora, que el pensamiento de Lévinas es uno de los más profundos inspiradores del giro epistemológico de los años 60 que sustituye la sustancia del sentido pleno por las estructuras formales del inconciente individual y social (Etnología estructural, Psicoanálisis, Arqueología de las ideas, Pensamiento de la escritura). Lo que de nuevo el rumor académico llama con un término de alucinados, “antihumanismo”, y que no es sin más la muerte del “sujeto” (fallecimiento por el que por otra parte tampoco habría que hacer mucho duelo, si es que “sujeto” es, era, algo no muy diferente de la vieja “sustancia”, zócalo estable y coercitivo de la libertad), sino si acaso muerte de una determinada figura histórica del “hombre”, es, en efecto, un marco pertinente en el que situar la interpretación levinasiana del infinitismo cartesiano⁹.

De evocar, sólo, ese litigio se trata: no de analizarlo en su génesis, sus condiciones, su estructura y sus violentísimos equívocos¹⁰. La violencia autoritaria de la retórica de Foucault delata que había de por medio algo más que un conflicto hermenéutico sobre textos, que para él se trataba más bien de mantener el monopolio del comercio intelectual “crítico”, frente a la competencia incómoda e intratable que significaba el pensamiento de la Escritura. Digámoslo abiertamente: ni el ensayo crítico de Derrida “Cogito e historia de la locura” (1963) (incluido en *La escritura y la diferencia*), que intentaba complicar el esquema simplista de la oposición razón/locura de la *Historia de la locura en la época clásica* (1961) de Foucault, ni, desde luego, la réplica de éste a aquella crítica en la segunda edición del libro (1972), ni tam-

9. Una toma de posición de Lévinas sobre algunos de los motivos del Estructuralismo, y del “fin del Humanismo”, cabe encontrarla en *Humanismo del otro hombre* (1972), Trad. esp., Caparrós, Madrid, 1993. El texto más significativo, “Sin identidad” está muy marcado por las experiencias del 68.

10. Violencia y equívocos sobre todo por parte de Foucault. Éste aprovechó la coyuntura de un contraste entre dos lecturas de un pasaje de Descartes, para condenar con toda solemnidad académica la empresa de la Desconstrucción como tal. Me permito remitir a mi explicación sobre esta cuestión en “Archeology, History, Deconstruction”, in *Reconstructing Foucault: Essays in the Wake of the 80s* (ed. Ricardo Miguel-Alfonso and Silvia Caporale-Bizzini), Amsterdam, Rodopi, 1994, pp. 3 y ss.

co esa especie de epílogo semipóstumo al debate, el retorno reciente de Derrida a la primera obra importante de Foucault, esta vez a partir de Freud¹¹, se cruzan una sola vez, creo, con el nombre de Lévinas. Y sin embargo hay quizá una huella de la interpretación levinasiana de Descartes en la posición de Derrida. Es el motivo de la *hipérbole* como rasgo de la duda metódica de Descartes. Toda hipóbole, también cuando es metódica, significa exceso, salida respecto al límite, ya una anticipación de la idea de infinito. De esa idea de infinito que Lévinas subraya en Descartes.

El tema específico de la polémica que acabamos de evocar era la cuestión de la relación entre *cogito* y *locura*. De hecho, el punto de partida del debate es unas páginas, muy densas, en todo caso muy significativas, que Foucault le dedica a Descartes en el marco de un capítulo que se titula “El gran encierro”¹². Ahí se pretende establecer el nacimiento de la razón clásica como un proceso precisamente paralelo al nacimiento de un concepto de locura, que permite o permitiría excluir totalmente la locura de la razón. Foucault destaca el presunto *novum* de ese paso conceptual, contrastándolo con lo que ocurría en un Montaigne o en un Erasmo. En éstos, locura y razón entraban en un cierto diálogo; mientras que el gesto de Descartes habría sido el de la “gran exclusión”, que, desde el punto de vista de la acción social, se habría concretado en el “gran encierro”. Ante esa hermenéutica el joven Derrida plantea una objeción que en su formato, en la metodología prudente de su relectura, parece remitir a cuestiones de detalle, a sutilezas textuales irrelevantes frente a la “magnitud” de la empresa foucaultiana. El caso es que Derrida prueba sin lugar a dudas que el *cogito* de Descartes de hecho no excluye la locura¹³. No es Descartes el que encierra al loco, sino Foucault el que encierra el movimiento cartesiano genuino de exceso, de hipóbole, en la totalidad finita de una estructura histórica: “Descartes no encierra jamás a la locura, ni en la etapa de la duda natural ni en la etapa de la duda metafísica. *Simple-*

11. J. Derrida, “Etre juste avec Freud”. L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse”, in *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, (ed. E. Roudinesco), Galilée, Paris, 1992. Del artículo de Derrida hay trad. esp. en *ER. Revista de Filosofía*, 17/18, 1995.

12. M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, México, 1976, pp. 75 y ss.

13. J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 68-77.

mente simula que la excluye en la primera fase de la primera etapa, en el momento no-hiperbólico de la duda natural. (...) La audacia hiperbólica del Cogito cartesiano, su loca audacia, que quizá no comprendemos ya muy bien como audacia porque, a diferencia del contemporáneo de Descartes, estamos demasiado confiados, demasiado rendidos a su esquema más que a su experiencia aguda, consiste, pues, en retornar hacia un punto originario que no pertenece ya a la pareja de una razón y una sinrazón determinadas, a su oposición o a su alternativa. Esté loco o no, Cogito, sum."¹⁴

Obviamente, el pasaje citado, por lo que se refiere sobre todo a la seguridad con que apela a "un punto originario", y la implícita referencia a una razón (y sin-razón) históricamente indeterminada, suscitara más de una reserva crítica desde la perspectiva de la empresa de la Deconstrucción. Se impone recordar que el movimiento de la invención de la Diferencia requirió un desplazamiento, un proceso discontinuo; y que ese comentario de Derrida tiene fecha: anterior a la ruptura gramatológica decisiva (1965). Pero se mantiene la verdad de su crítica a Foucault, especialmente en lo que concierne al "totalitarismo estructuralista" de éste como historiador de las ideas filosóficas.

La resistencia de Derrida a las formas más dogmáticas del finitismo estructuralista (y no olvidemos que el Estructuralismo, y su tesis del primado del lenguaje, fue, en cierto modo, una forma extrema de logocentrismo) procedía esencialmente de su compromiso inicial con el infinitismo, o para ser precisos, con la tensión insuperable entre finitismo e infinitismo de la filosofía clásica. Esta dimensión se articulaba en el lenguaje fenomenológico de sus primeras obras¹⁵. Pero cabe pensar que en la atención a lo hiperbólico de Descartes jugó un papel más preciso Lévinas, y no sólo como el gran introductor de los estudios fenomenológicos en Francia. A eso en cualquier caso apunta el hecho de que en el contexto inmediato de la crítica al "totalitarismo" de Foucault, y ante la inatención de éste a la duda hiperbólica más allá de la

14. *Ibid.* p. 79.

15. Cf. espec. su importante y larga Introducción a *L'origine de la Géométrie* de E. Husserl, PUF, Paris, 1961. También, "Génesis y estructura" y la Fenomenología", in *La escritura y la diferencia*, cit., pp. 211 y ss. Y el ensayo no muy leído, "He Phainomenología kai to péras tês Metaphusikês", in EPOJES, Atenas, febrero, 1966.

distinción establecida razón/locura, Derrida recuerde la “hipérbole demoníaca” de Sócrates, la apelación platónica a una *hybris* en el corazón de la filosofía que lleva a ésta precisamente “más allá de la esencia”, *epékeina tes ousías*. Ese movimiento platónico constituye, junto con la idea de infinito de Descartes, una de las dos únicas excepciones, según Lévinas, de verdadera trascendencia respecto al totalitarismo finitista de la filosofía occidental.

4. La decisión heterológica y la idea de infinito

Pero el tema de la presencia de Descartes en la obra de Lévinas nos interesa por algo más que por el motivo de una diferencia, de una coyuntura singular en el conflicto en las interpretaciones del clásico moderno. El nombre de Descartes y su idea de infinito importan en el texto de Lévinas, y especialmente en el de su obra principal, como algo más que un signo o un índice en el contexto polémico de las lecturas cartesianas en la Francia de la postguerra. Por decirlo con unos términos muy literalmente levinasianos en su forma y en su fondo, la idea cartesiana de infinito *significa* en el texto de Lévinas fuera de todo contexto, *por sí misma*¹⁶.

Arriesgándonos a parecer que recurrimos por nuestra parte a una retórica hiperbólica, exagerada, cabría decir que la propuesta metafísica, y enfáticamente metafísica, de Lévinas, procede de una reinterpretación de la idea de infinito tal como la explica Descartes en la tercera de las *Meditaciones metafísicas*. Si hay un texto en la historia del pensamiento occidental que, más que influir, determina el movimiento más típico del pensamiento levinasiano, ése es esa meditación. En la que Lévinas encuentra no tanto el producto filosófico, la creación intelectual original de Descartes, sino ya la huella de la idea de infinito cuya estructura aquel texto intenta describir. Que el contacto del texto de Lévinas con la meditación cartesiana tiene lugar, que no estamos

16. Cf. aquí de nuevo la audaz propuesta de “la posibilidad de una *significación sin contexto*”, ligada a la ruptura de la totalidad, ya en las primeras páginas del prefacio de *Totalité et Infini*, cit., p. XII.

ante una interpretación “original”, o acaso “sugereente”, pero sin eficacia hermenéutica, lo prueba el que en el retorno desde los motivos levinasianos a una relectura del texto cartesiano sobre la idea de infinito (“fuera de contexto”, si se quiere, e “ilegítimamente”, en ese sentido), esa relectura se ve animada por una nueva lucidez, y reanima algunos sentidos enterrados de un pasaje mil veces recorrido por el historiador de las ideas. De ahí sólo un paso a esta afirmación que hacemos, si se nos permite, *cum grano salis*: si hay un cartesiano en la filosofía francesa contemporánea, ése es nuestro Lévinas, del que el rumor académico trasmite que es un filósofo “teólogo” (“ventrilocuo” lo llama Savater en una página menos afortunada que otras), o religioso, o incluso “místico”, o más vagamente, “irracionalista”, o personalista, o moralista sentimental.

Subrayar este enlace de la decisión metafísica de Lévinas —la decisión heterológica, la invención de nuevas categorías para pensar la alteridad— con una idea básica del filósofo racionalista moderno por antonomasia, puede ser de utilidad para indicar el “lugar” de aquel pensamiento. Hasta hace poco, el nombre de Lévinas se asociaba o bien a los círculos fenomenológicos, o bien a la tradición del renacimiento de los estudios judíos en el siglo XX. Desde luego ambos “contextos” son esenciales para comprender e incluso para entender el movimiento interior de esta escritura heterológica; pero no lo agotan. El contexto más pertinente de esa escritura es, finalmente, el de la filosofía como tal en su momento, su movimiento, o su dimensión, más “central”. O, más exactamente, la filosofía como el discurso europeo que construye y elabora, y desarma, todas las potencias, todas las crisis, del logos griego¹⁷.

Quiero hablar en términos de *decisión*, vengo recurriendo a la palabra desde el principio. Hay que reconocerlo, no pertenece al código del propio Lévinas, quien probablemente asociaría con “decisionismo”, y con la decisión misma como tal, algunos de los más siniestros

17. Una profunda explicación de las vicisitudes del pensamiento filosófico, e incluso una propuesta tipológica quasihegeliana en su forma, y en las antípodas de todo maniqueísmo, puede encontrarse en el capítulo final de *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, cit., pp. 219 y ss. He intentado una determinación del topos en que se articulan lo judío y lo griego en este contexto en “El filósofo, el profeta, el hipócrita”, *supra*, pág. 155 y ss.

ecos de la locura asesina nazi en el ámbito del pensamiento alemán de los años de Weimar. Se sabe a qué ambiguo campo remite la *Entscheidung* en algunos de los textos (Heidegger, pero también Schmitt y Jünger) típicos de la época de formación de Lévinas¹⁸. Pero como término exeético, la categoría de decisión nos parece legítima; y útil para enfatizar no sólo la ruptura, la cesura que toda decisión comporta, en este caso respecto al hábito ontológico de pensar en el horizonte de la totalidad; útil también para dejar aparecer sobre qué fondo oscuro “vital” se construye todo discurso filosófico, incluso el más racional e intelectualista, como es el caso, por cierto, con Lévinas.

Así, y como venimos apuntando, la *decisión* filosófica, o la matriz de las decisiones filosóficas típicas del lituano, se concentran en lo que llamaremos la *hipótesis heterológica*. Esta queda acuñada en la fórmula de la que toda la primera parte de *Totalidad e Infinito* pretende dar una explicación, y una “demostración”, una mostración fenomenológica, si no una “deducción”: la división entre lo Mismo y lo Otro es una división irreductible. Está claro que la hipótesis apela desde su formulación misma a una tradición categorial platónica muy precisa. Pero aquí Lévinas, no sólo gran lector de Platón, sino habitualmente fervoroso admirador de la inventio platónica del mundo ideal, da pie a una discusión con cierto Platón, con el de algunos de los diálogos tardíos (*El Sofista*, *Parménides*). La especificidad de la división levinasiana de lo Mismo y lo Otro está en pensar que dicha división es rigurosamente irreductible, y que, en consecuencia, no se presta a una dialecticidad, a una relación de oposición o de contraposición. Si se pudiera decir, y es esto lo que prohíbe la ley heterológica, que lo Mismo se opone a lo Otro, se estará a solo un paso de decir que lo Mismo y lo Otro forman una Totalidad, o la Totalidad. A ese paso ciertamente parece conducir necesariamente la lógica interna de la Ontología. Sí: pero es que precisamente la hipótesis heterológica o es un quebradero de cabeza para la Ontología como tal, un zarandeo categorial de nuestros hábitos mentales ontológicos, o es un juego retórico sin interés.

En suma, la decisión heterológica da lugar a una delimitación crítica de las filosofías de la Totalidad en la medida en que éstas oponen lo

18. Remito a mi ensayo “Decisiones. Schmitt, Heidegger, Barth”, in *Daimon*, n° 13.

Mismo y lo Otro, y así, en última instancia, hacen comprender lo Otro en lo Mismo, en la dialéctica de lo Mismo. Quizá el pathos del pensamiento levinasiano (en esto, paradójicamente, muy próximo al Nietzsche más lúcido) puede resumirse en una desconfianza sistemática frente al optimismo de todas las dialécticas: éstas, asignan, alegremente (en todos los sentidos) a la negatividad, a la “alteridad”, una fecundidad poco menos que ilimitada. El pensamiento heterológico propone un tema más sobrio, más simple, más estabilizador, con seguridad a-dialéctico (seguramente Hegel no podría dedicarle a este pensamiento de la “escisión” ni un minuto): lo Mismo no es lo Otro, lo Otro no es lo Mismo. Y por cierto que no da lo mismo reformular esa tesis o esa hipótesis heterológica en categorías dialécticas.

Es en el vacío de una imposibilidad de la lógica interna de la Ontología, o en el de una alergia a la dialectización de lo Mismo y lo Otro, una alergia al totalitarismo de toda Totalidad, donde surge la idea de infinito. Y el ancestro cartesiano de esa idea. Esta permite pensar, o permite creer poder intentar pensar, la separación para siempre separada, la inadecuación insuperable, el intervalo no recorrible, la distancia intransitable, la trascendencia ineliminable entre lo Mismo y lo Otro. Los adjetivos son, desde luego, una invitación a que Hegel o sus representantes le dediquen un minuto al texto de Lévinas, y confirmen lo que ya sabían: Lévinas, lo Otro, el Infinito, otra vez “el” Judío de siempre que se resiste a la reconciliación, a la bella Totalidad (peligrosa ésta más que nunca cuando se reviste de Cristología especulativa, y mete de contrabando hasta en la Teología más ilustrada, la blasfemia del “viernes santo especulativo”).

Pero aquí nos interesa especialmente sugerir que el mismísimo Descartes deja pensar que hay que resistirse a la Totalidad, que en esa fuerza crítica y afirmativa está la vigencia eterna de su idea de infinito. O de la idea infinito como tal, “la merveille de l'idée de l'infini”, como le ocurre a Lévinas en algún momento exclamar¹⁹.

La recuperación o la reanimación levinasiana de la idea cartesiana de infinito tiene, por otra parte, poco que ver, con el contexto teológico, o más exactamente, con el contexto de la llamada “demostración

19. *Totalité et Infini, cit.*, p. xv.

de la existencia de Dios”, a pesar de que los intérpretes, y hasta cierto punto el mismo Descartes, suelen situar aquella idea en ese marco. Infinito remite a una estructura interna de la subjetividad, a la que Lévinas llama, desde la primera página de la obra, y desde otro horizonte categorial, *Deseo*.

Cito *in extenso* el pasaje más relevante: “Esta relación de lo Mismo con lo Otro, sin que la trascendencia de la relación corte los lazos que implica una relación, pero sin que esos lazos unan en un Todo lo Mismo y lo Otro, queda fijada, en efecto, en la situación descrita por Descartes en la que el “yo pienso” mantiene con lo Infinito, al que no puede de ninguna manera contener, una relación llamada “idea de lo infinito”. Ciertamente, las cosas, las nociones matemáticas y morales, también ellas, están presentes para nosotros según Descartes por medio de sus ideas, y se distinguen de éstas. Pero la idea de lo infinito tiene esto de excepcional, que su *ideatum* sobrepasa su idea, mientras que para las cosas, la coincidencia total de sus realidades “objetiva” y “formal” no está excluida; de todas las ideas, aparte de lo Infinito, habríamos podido en rigor dar cuenta por nosotros mismos. Sin decidir nada de momento sobre la verdadera significación de la presencia en nosotros de las ideas de las cosas, sin adherirnos a la argumentación cartesiana que *prueba* la existencia separada de lo Infinito por medio de la finitud del ser que tiene una idea de lo infinito (pues quizá no tiene mucho sentido probar una existencia describiendo una existencia anterior a la prueba y a los problemas de existencia), importa subrayar que la trascendencia de lo Infinito con respecto al yo que está separado de él, mide, si cabe decirlo así, su infinitud misma. La distancia que separa *ideatum* e idea, constituye aquí el contenido del *ideatum* mismo. Lo infinito es lo propio de un ser trascendente en tanto que trascendente, lo infinito es lo absolutamente otro”²⁰.

En otro ritmo del que es posible en esta exposición, habría que demorarse en la serie, en la secuencia de las categorías de alteridad, exterioridad, separación, inadecuación, trascendencia, que explican la idea cartesiana de infinito, tan profundamente aquí repetida.

20. *Ibid.*, pp. 19-20.

5. *Cogito*: separación y afirmación

La idea cartesiana de infinito es aquí, pues, algo más que lo que se llama una “influencia”: tiene, en la obra de Lévinas, la formalidad quasiarquitectónica de dar expresión al núcleo básica de la hipótesis heterológica. Esta interpretación puede confirmarse y completarse con la repetición levinasiana, también muy inventiva, del *cogito*. La idea esencial aquí ha aparecido ya en la explicación de la idea de infinito: es la *separación*. El “yo” pensado en el *cogito* cartesiano es un yo separado: en eso insiste Lévinas, y se diría que en eso es literalmente fiel al texto cartesiano que, en efecto, construye metódicamente un “yo” aislado del mundo, rotos sus lazos perceptivos y cenestésicos²¹.

Acaso la expresión más radical del sentido de esa separación, que Lévinas interpreta como rasgo estructural de la subjetividad, es la expresión, muy presente en todo el texto de *Totalidad e Infinito*, de *ateísmo*. El sujeto levinasiano es un sujeto originalmente a-teo, sin Dios, sin arraigo en lo Absoluto. Lo Absoluto desde luego, y a veces el nombre mismo de Dios, pero con muchas cautelas, aparecen, desde luego, en la “fenomenología del espíritu” que se incluye en la metafísica levinasiana de la subjetividad y de la Alteridad. Pero no es un punto de partida, ni se accede a él a través de un proceso dialéctico necesario, ni siquiera como algo “profundamente anhelado” por la criatura finita desgraciada.

No digamos que Lévinas es un pensador antirreligioso (aunque desde luego obliga a pensar qué es la religión, y no es, simplemente, un filósofo religioso en el sentido convencional de la palabra). Pero lo que está claro, y la cosa es especialmente relevante para lo que aquí nos importa más precisamente, es que está en las antípodas de una reinvin-

21. Y por eso cabría responder a la ironía reciente de Gustavo Bueno sobre el *ego cogito*, en el sentido de que éste más que a la “autorreflexión absoluta” a lo que conduce es a “un sueño profundo” o a “un delirio irreversible” (*¿Qué es la filosofía?*, Pentalfa, Oviedo, 1995, p.15). Cabría responder que en el “programa” de la reflexión cartesiana en ese fragmento están precisamente incluidas las posibilidades del sueño y de la locura como riesgos de la subjetividad. El sentido crítico de la ironía podría tener aplicación no tanto al texto de Descartes, que como el propio Bueno señala en otro lugar, cabe interpretar en términos de “inversión teológica”, sino a la tendencia a la fetichización típica de los historiadores de la filosofía, dispuestos a declarar el *cogito* cartesiano monumento artístico-filosófico de la Humanidad.

dicación de la participación en lo sagrado o lo numinoso. Leemos este pasaje que asocia la separación, el concepto que proporciona el sentido del ser de la subjetividad pensada en el *cogito*, y el ateísmo: “Se puede llamar ateísmo a esta separación tan completa en que el ser separado se mantiene completamente solo en la existencia sin participar en el Ser del que está separado —capaz eventualmente de adherirse a él por medio de la creencia. La ruptura con la participación está implicada en esta capacidad. Se vive al margen de Dios, en casa, uno es yo, egoísmo. El alma —la dimensión de lo psíquico—, realización de la separación, es naturalmente atea. Por ateísmo comprendemos así una posición anterior tanto a la negación como a la afirmación de lo divino, la ruptura de la participación a partir de la cual el yo se establece como lo mismo y como yo”²².

Este ateísmo, la posibilidad constitucional de la subjetividad de ser a-tea, e incluso, en un segundo momento, de negar expresamente el principio divino, es una *gloria*: “Es una gran gloria para el creador haber puesto en pie un ser capaz de ateísmo, un ser que sin haber sido *causa sui*, tiene la mirada y la palabra independientes, y está en su casa”²³.

Pero el momento acaso más “original” de la recuperación levina-siana del *cogito* cartesiano está en la dinámica, no digamos “dialéctica”, de negatividad y afirmación que constituye la sustancia de la subjetividad moderna legada por Descartes. El tema toma cuerpo en el marco de lo que llama Lévinas, enunciativamente: “La verdad supone la justicia”. Así reza el título de un epígrafe de la primera sección de *Totalidad e Infinito*, en el que vamos a interesarnos ahora.

La idea de separación, y en la lógica de ésta, la idea de negatividad, recibe su expresión más característica a través de la explicación de un momento muy preciso de la explicación cartesiana del *cogito*: la “metáfora”, la hipótesis hiperbólica del *genio maligno* que radicaliza la posibilidad de una subjetividad aislada, sin fundamento, sin suelo, sin mundo. Aquella hipótesis delirante experimenta, o hace experimentar a una subjetividad ficticia, la posibilidad de que las “verdades racio-

22. *Ibid.*, p. 29-30.

23. *Ibid.*, p. 30.

nales” dejen de tener vigencia en un mundo dominado por un poder suprahumano mentiroso (una hipótesis recuperada por cierto por cierta Filosofía Analítica, en otro contexto, en el experimento mental del “cerebro en el matraz”).

Una premisa del *cogito* absolutamente solitario, absolutamente absuelto, separado, estructuralmente capaz de un *secreto* absoluto, de una “invisibilidad” estructural, y que se arriesga así a la locura, es el mito platónico de *Giges*, tan importante en la dialéctica constructiva de *La República*. El mito de este personaje simboliza, como se sabe, *la posibilidad funesta del alma invisible*: posibilidad funesta porque la invisibilidad como tal puede ser no tanto el indicio de acceso a otro mundo que el corporal como tal, cuanto el principio de la impunidad. La invisibilidad del alma vidente, atrapada así por el ansia de lo visible, es para Platón, y para Lévinas, una grave “dificultad” para la Justicia²⁴. Pero para Platón como para Lévinas, el mito de *Giges* es “verdadero” en un sentido, el alma es invisible, mantiene un secreto irreductible, puede, incluso, optar por la soledad absoluta.

Es precisamente la soledad absoluta del psiquismo, y el horizonte sin horizonte de un mundo absolutamente silencioso, sin orden, sin expresión, lo que caracteriza a una subjetividad vulnerable a la hipótesis del genio maligno. En este sentido, la vulnerabilidad a una duda universal es una posibilidad interna de la subjetividad como tal: “El genio maligno no se manifiesta para *decir* su mentira; se mantiene, como posible, detrás de las cosas que tienen todo el aire de manifestarse sin más. La posibilidad de su caída al rango de imágenes o de velos, codetermina su aparición como puro espectáculo, y anuncia el repliegue en el que se abriga el genio maligno. De ahí, la posibilidad de la duda universal, que no es una aventura personal que le sucede a Descartes. Esta posibilidad es constitutiva de la *aparición* como tal, ya se produzca en la experiencia sensible o en la evidencia matemática”²⁵.

El ser separado: el que *no participa*. Alguien que viene de una dimensión de interioridad, y que existe conforme al destino de *Giges*,

24. En Platón, el destino y la verdad del alma no es la invisibilidad, sino la desnudez. Cf. *Gorgias*, *in fine*.

25. *Ibid.*, p. 63.

“que ve a los que lo miran sin verlo y que sabe que no es visto”²⁶. Pero sólo ese ser separado, a-teo, puede recibir la idea de infinito.

Pero la idea de infinito no da ninguna seguridad. Ha habido un tiempo, y cabe siempre que ese tiempo vuelva, en el que la subjetividad se hundía en un mundo anárquico, sin principio, sin vigencia de las “verdades de razón”, en suma sin otros. Es que es la relación social la que funda la objetividad, como se suele observar; pero aquí, en este capítulo de *Totalidad e Infinito*, ese *dictum* unánime del pensamiento contemporáneo se explica con una atención poco convencional a las estructuras fenomenológicas que lo verifican.

La anarquía, la arracionalidad de un mundo que no llega a ser mundo, cosmos, no es sólo un rasgo del *cogito* cartesiano en el momento de la duda hiperbólica. Esta es profundamente afín a una estructura histórica epocal: Lévinas evoca los pasajes de hechiceras de Shakespeare y Goethe que ponen en escena el “embrujo”, el enmascaramiento que hace imposible toda “actualidad”²⁷.

Pero si la dinámica esencial del *ego* es la de la negatividad, y así, la caída vertiginosa, el descenso lejos de toda “intuición” afirmativa, la idea de infinito interrumpe, como un acontecimiento, aquel movimiento del famoso espíritu “que siempre niega”: “Es por esta operación de descenso vertiginoso hacia el abismo, por este cambio de nivel, por lo que el *cogito* cartesiano no es un razonamiento en el sentido corriente del término, ni una intuición. Descartes se compromete en una obra de negación infinita que es ciertamente la obra del sujeto a-teo que ha roto con la participación —y que (aunque apto, por la sensibilidad, al asentimiento) se mantiene incapaz de una afirmación, en un movimiento hacia el abismo que arrastra vertiginosamente al sujeto incapaz de detenerse”²⁸.

Para detener la negatividad, para parar la fuerza de negatividad aparentemente ilimitada del sujeto (donde resuena acaso el *chré sténai* aristotélico), para decir *sí*, hace falta otro. Este otro nos remite de nuevo a la idea de infinito: “No soy yo, es el Otro quien puede decir *sí*. De

26. *Ibid.*, p. 62.

27. *Ibid.*, p. 64.

28. *Ibid.*, p. 66.

él viene la afirmación. Está al comienzo de la experiencia. Descartes busca una certeza, y se detiene en el primer cambio de nivel en este descenso vertiginoso. Es que de hecho posee la idea de lo infinito, puede medir de antemano el retorno de la afirmación tras la negación. Pero poseer la idea lo infinito es ya haber acogido al Otro”²⁹.

6. El infinito, la idea de relación social

La recuperación levinasiana del infinitismo cartesiano no está pues, al servicio de un retorno simple a la Metafísica como discurso de la Trascendencia. No estamos ante la “restauración” de una vía que ha podido parecer, a la mayor parte de los Modernos, un camino en ruinas. Lévinas “no vuelve” a la metafísica antigua ni a la gastada trascendencia. Conviene subrayarlo ahora que legiones de restauracionistas (e incluso parte de la facción más conservadora de la Iglesia Católica) se apresuran a utilizar al lituano para maquillar de retórica contemporánea el discurso de siempre. Trascendencia, es cierto, es una palabra importante en el léxico de Lévinas. Este la afirma, la reafirma: la palabra y la cosa. Pero el término y el concepto quedan dislocados, en su escritura, respecto del uso tradicional de aquellos³⁰.

El sentido de este pensamiento que preferimos designar Heterología, y concretamente, el sentido de su uso inventivo de la idea cartesiana de infinito, está en la cuestión de la *socialidad*. El pensamiento de lo Otro es ante todo el pensamiento del Otro. El otro: el *socius*, el otro no parental, no fraternal, ni compatriota, el extranjero. El otro paradigmático para Lévinas no es el semejante, es el *diferente*, aquel al que puedo/debo hablar, pero sin la seguridad de una identidad común, ni tan siquiera lingüística.

En suma, la idea de infinito es la idea que expone la estructura esencialmente disimétrica de la *relación social*. La idea de infinito, que Descartes “emplea” para explicar la relación entre el yo finito y el Dios infinito (y así, para “demostrar” la existencia de éste), juega en el texto

29. *Ibid.*, p. 66.

30. Cf. *infra*, pp. 213 y ss.

de Lévinas un papel muy distinto: el de aquello que explica la relación original con el otro, la relación social original.

Ciertamente, la adecuación de la categoría de la infinitud, la adecuación o no de la inadecuación estructural entre el yo y el otro para explicar la relación social entre seres que suelen considerarse “iguales”, puede suscitar reparos de todo tipo. Y tanto epistemológicos, como éticos, como políticos. Parece cuestionable en suma que el otro sea tan rigurosamente inaccesible a la comprensión, al concepto, a la totalidad, como el rigor ético de Lévinas reclama. En particular, cabría objetar a esta filosofía, que pretende no ser teo-lógica, sino fenomenológica (no quita que abierta a las experiencias de los profetas y a la escatología mesiánica, tan fuertemente presentes en el Prefacio de *Totalidad e Infinito*), que parezca admitir de contrabando de nuevo el concepto finalmente no filosófico de Dios, al tratar el rostro (invisible) del otro como metáfora del rostro divino.

Pero lo que nos interesaba establecer aquí es el lugar en que incorpora el pensamiento levinasiano el infinitismo cartesiano: no desde una reivindicación de la Ontología clásica moderna, ni como una reedición de la Teología, sino en la línea de una “reforma del entendimiento” que afecta ante todo a la teoría social.

Ya lo hemos dicho, Lévinas no borra el nombre de Dios de su discurso, desde luego no lo hace en *Totalidad e Infinito*³¹. Pero sus cautelas frente a la tentación de una teología positiva (y en el fondo también de una teología negativa, con la que polemiza temáticamente en las primeras páginas de *Autrement qu’être...*) proceden de una fuente muy diferente a la habitual, la de los famosos límites del conocimiento humano. La resistencia de Lévinas a traducir el infinitismo cartesiano con la idea de Dios tiene una raíz más positiva o afirmativa, una raíz

31. Pero habría que señalar que cada vez se lo hace a sí mismo más difícil. Lévinas recurre, después de *Totalidad e Infinito*, a un concepto que parece “sustituir” al concepto de Dios: *illeité, eleidad*. El término es clave en el capítulo más comprometido, por lo que se refiere a la cuestión “Dios”, en *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*, el capítulo V, sobre todo en la sección sobre “La gloria de lo Infinito”, pp. 179-194. Hay que remitir también a *De Dieu qui vient à l’idée*, París, Vrin, 1982 (Trad. esp. *De Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid, 1995). Y a “Le Nom de Dieu d’après quelques textes talmudiques” (1969), in *L’au delà du verset*, París, Minuit, 1982. Sobre el concepto de “eleidad”: B. Casper, “Illeité. Zu einem Schlüssel Begriff im Werk von E. Lévinas”, *Philosophisches Jahrbuch* 91, 1984.

ética o ultraética. La inteligibilidad de Dios sería indesligable de la idea de justicia hecha a los hombres. O también: “La inteligencia directa de Dios es imposible a una mirada dirigida a él, no porque nuestra inteligencia sea limitada, sino porque la relación con lo infinito respeta la Trascendencia total del Otro sin estar embrujado por éste, y porque nuestra posibilidad de acogerla en el hombre va más lejos que la comprensión que tematiza y engloba su objeto. Más lejos, pues, precisamente, va así hacia lo Infinito”. Pero esto quiere decir que la “lógica” de la idea de infinito es de entrada social, o ética. La metafísica, y sobre todo en su inflexión cartesiana, se “juega” ahí: “Desde ese momento, la metafísica se juega allí donde se juega la relación social —en nuestras relaciones con los hombres. No puede haber en ella, separado de la relación con los hombres, ningún “conocimiento” de Dios. El otro es el lugar mismo de la verdad metafísica, e indispensable a mi relación con Dios. No juega en absoluto el papel de mediador. El otro no es la encarnación de Dios, sino, precisamente por medio de su rostro, en donde está desencarnado, la manifestación de la altura en la que Dios se revela”³².

32. *Totalité et Infini, cit.*, p.51. Discretamente pero sin ninguna duda Lévinas deja indicada aquí de paso una resistencia inicial muy fundamental al tema cristiano de la Encarnación de Dios. La cuestión requeriría un estudio, a la vista sobre todo de que la trayectoria del pensamiento levinasiano parece aproximarse, en sus últimas etapas, a temas cristianos (en especial, a través de la idea de la subjetividad como “sustitución”).

Los excesos de Lévinas*

—En principio no parece lo más adecuado, quiero decir, ese título, y lo que sugiere, lo que anuncia quizá, casi una amenaza: “Los excesos de Lévinas”. Se diría que remites de entrada a un fallo, una falta, un defecto, en la línea de un desenfreno o un abuso de pensamiento, más que de una hipérbole puramente retórica. La propuesta parece ella misma excesiva, fuera de lugar, desde luego no se ajusta a las premisas previsibles del homenaje que reclama el gran pensador lituano francés hace poco desaparecido, el filósofo judío seguramente decisivo después de la *Shoah*. Tanto más, porque esa falta, que apenas implícitamente se le atribuiría al que fue maestro admirado para tantos de nosotros, concerniría al “mismo” Emmanuel Lévinas, no ya a tal o cual momento de su obra o de su filosofía: no, sino a E.L., a él, o a su existencia o a su vida, o a lo que hay de experiencia existencial en su pensamiento, lo que se llama a veces “estilo”...

—En eso último tienes razón. Se trata o se trataría de localizar esos que insisto en llamar “excesos” en la escritura de Lévinas más bien que en su filosofía, sin que de todas formas me comprometa con la creencia ingenua en la posibilidad de una delimitación rigurosa entre una cosa y otra. Pero sí, el contexto de mi tema es más bien la experiencia, ante todo la de E.L., que su “sistema”; tiene que ver más con el cuerpo que con el concepto, o con cómo un cierto cuerpo desborda, “excede” al concepto, escapa al concepto. Recuerda las páginas osadas de *Autrement qu’être ou au delà de l’essence* sobre la vulnerabilidad y la sensibilidad del psiquismo, sobre la encarnación. Es a esa figura del exceso a lo que querría aproximarme...

—Yo también insisto en mi perplejidad, en mis graves dudas sobre la pertinencia de lo que barrunto como una oscura amenaza más que como un análisis sereno. Sin contar con que los editores, aun cuando

*. Artículo publicado en *Diálogo filosófico* n°43, (I/99), Año 15, págs. 63-70.

profundamente tolerantes, podrían y con razón plantear alguna reserva.

—Y sin embargo, reconocerás que el tema del exceso (y la matriz latina, *excedere*: salir, retirarse, escapar, abandonar; su primer texto importante reza *De la evasión*) está inscrito, bajo diversos términos, en el corazón mismo de esta filosofía (que no se quiere sistema, o que se quiere no-sistema, y sabe lo que quiere): en el deseo que no se sacia o que no se satura (completamente al margen de la tragedia o de la comedia narcisistas de los “deseos insatisfechos”), en el deseo metafísico, sin *conatus*, sin interés (un cierto abandono, o dejadez, o desgana, aparentemente parecida pero a mil leguas de la *Gelassenheit* de Heidegger), justamente el primer paso de *Totalidad e Infinito*; en el “movimiento más allá”, y en todas las figuras del platónico *epékeina tes ousías* que habla, incluso, en uno de sus títulos, el más hiperbólico (*De otro modo que ser o más allá de la esencia*); también en la alteridad propia de lo totalmente otro, que “excede” a la identidad o al ser. Es, repito, este de los excesos, un “tema”, o una manera de nombrar un tema o acaso “el” tema de esta filosofía; y de ahí que quepa explorarlo o explotarlo como un motivo privilegiado de lo que acabo de llamar, con un cierto énfasis, y mucha elipsis, su escritura.

—Habría que controlar filológicamente la comunicación semántica y filosófica de esos tópicos esenciales, en efecto, con ese exceso que dices en el corpus de Lévinas. A partir de mi lectura de ese corpus textual, el término y el concepto “exceso” alberga una violencia hermenéutica, sugiere de entrada una *too strong reading*. Las equivalencias que propones...

—No equivalencias, me limitaba a sugerir una asociación alegórica, la comunidad de diversas maneras de decir algo que en esa escritura retorna siempre.

—El núcleo de esa alegoresis que sugieres, ¿por qué no tratarla, sí, pero en su dignidad filosófica? ¿Por qué no dices, explicas seriamente, sin ficciones literarias ni rodeos, “trascendencia”, la trascendencia en la obra de Lévinas?

—Centenares lo han hecho ya, y seguramente con fundamento. Desde luego no cabe negar que Lévinas firma o afirma esa vieja palabra de la lengua de la Metafísica. Pero apenas se podría hacer justicia

al *novum* de lo que llamas “obra de Lévinas” a partir de ella. De las instancias, numerosas y estratégicas, de “trascendencia” en ese discurso, me interesaría más bien en lo que hay en ellas de abuso o de, precisamente, exceso, mucho más en cualquier caso que en su uso convencional o continuista. Esta escritura tiene la virtud de trastocar, *deranger*, alterar la manera tradicional de decir la inquietud metafísica, la inquietud, si quieres, por lo trascendente. Dicho de otro modo: *Autrement dit*, el título de la última sección de *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, marca un rasgo más o menos constante de esta escritura: ésta quiere decir, pretende reescribir, *de una manera completamente diferente, algunas viejas palabras*. Por cierto que Lévinas reafirma lo meta-físico, pero su “manera” de decirlo desautoriza toda acusación, toda categorización reductiva del tipo “retorno a la metafísica”. No resuena aquí ningún restauracionismo, ningún *zurück zu* a Kant, o a Maimónides, o a Platón. Sí un modo inédito de releer algunos momentos de esa tradición, sobre todo del momento platónico. Pero el *novum* de este pensamiento es irreductible, como que está afectado, esencialmente afectado, herido cabría decir, por los acontecimientos de este siglo. En ninguna época ha pesado tan gravemente la experiencia histórica en las ideas, dice él mismo (*Noms Propres*, p. 10). De hecho las primeras páginas de *Totalidad e Infinito* registran, más que interpretan, en el concepto de “movilización de los absolutos”, la experiencia del ser en las guerras del siglo.

—Pero no hay que exagerar esa dimensión de ruptura. En un sentido esta obra es profundamente tradicionalista. Precisamente el lado talmúdico de sus textos (no digo o no digo sólo sus lecturas talmúdicas), lo que hay de talmúdico en su producción propiamente filosófica, esto es, la exégesis dialógica, polémica e interminable de una Tradición, ese elemento desmiente tu énfasis en la ruptura y el *derangement*...

—El hilo de mi interés no era la ruptura sino el exceso, los excesos. Y repito que no en la obra de E.L., sino en su escritura. Esta, por cierto, no deja intacto el concepto de obra, ni el concepto ni la cosa. Una lógica que no podemos caracterizar aquí liga la obra, el concepto de obra y la obra misma, al anonimato del dinero y a la tiranía del Estado, la obra traiciona siempre a quien quisiera expresarse en ella. Lo he

sugerido también: tampoco pensemos en “sistema”. No porque el pensamiento de Lévinas se permita las falsas facilidades del ensayismo, antes por el contrario, leerlo implica medirse con la metodicidad de un itinerario, notable sobre todo en sus dos trabajos mayores, y siempre con el rigor técnico de una estricta conceptualidad filosófica, la de un discípulo finalmente bastante fiel de Husserl, el filósofo de la “filosofía como ciencia estricta”. Pero “sistema” no viene al caso: la filosofía como Sistema por excelencia es sin duda al mismo tiempo el paroxismo del pensamiento de la Totalidad. Ahora bien, el de Lévinas es un pensamiento de lo Infinito que se diferencia, no dialécticamente, no oposicionalmente, a todo Todo. *No todo está en el Todo*. Escucha esta nueva figura del exceso que ando buscando: el rigor filosófico exige aquí, como en otros momentos, una determinada ruptura con la lógica formal. Nada que ver con lo que se llamó o se proclamó no hace mucho “lógica dialéctica”. De hecho, probablemente estamos ante el pensador menos dialéctico, o mejor, el más no-dialéctico en el contexto contemporáneo. Hoy en día, con este equívoco elipsis del marxismo, la cosa parece menos notable. Pero en la Francia de los años 50 y 60, esa resistencia a la Dialéctica, la no aceptación del axioma en el que han creído con fe de carbonero varias generaciones de este siglo, el axioma de la fecundidad de lo negativo, ese disenso sólo podía articularse a partir de una arriesgada soledad, desde una separación...

—Sí, tuvo que sufrirla, antes de pensarla, esa separación. Durante los años de preparación de *Totalidad e Infinito* la cultura filosófica dominante, cuando menos en Francia, estaba dominada por la voz autoautorizada de Sartre, que con la mayor tranquilidad “enunciaba”, y creía limitarse así a enunciar la evidencia misma, aquello famoso del marxismo como “horizonte insuperable de nuestra época”...

—Pero habría que añadir que el pensamiento de Lévinas nunca podría ser cómplice de este enterramiento apresurado y profundamente represivo del pensamiento de Marx al que hemos asistido estos años. Hay una nota marxista, discreta pero inequívoca, en la meditación del trabajo y de la economía que propone *Totalidad e Infinito*. Y a su vez, hay una nota levinasiana en el apasionado, reciente ensayo de Derrida donde éste se resiste con todas sus fuerzas a ese impuesto olvido de Marx, en los *Espectros de Marx*...

—Volvamos a la separación, vivida y pensada: otro concepto al que esta filosofía del lazo social o de la religión ha sabido dar una dignidad filosófica. Habla aquí la profunda sabiduría, por más que denostada en la cultura dominante, de un fariseísmo. Y junto a esto, lo puro: otro obstáculo para tu extraño interés en privilegiar los excesos de Lévinas, no sé si hermenéuticamente, o estratégicamente...

—No es seguro que estemos ante un filósofo de lo puro, aunque sí está claro que intenta mantenerse a distancia de la contaminación. Insistiría en la soledad. No sólo en la suya en un cierto contexto filosófico y político. El ateísmo que le atribuye a la estructura de la *psyché* no es otra cosa, en suma, que la ausencia de fundamento, la lejanía de lo absoluto o de lo Otro, la posibilidad vertiginosa de un cogito solitario. Ese a-teísmo no es, claro está, una “toma de posición” sobre el problema de la existencia de Dios. Imprevisiblemente, se diría, Lévinas llegaría quizás a coincidir con quienes, desde una filosofía que está por otro lado en sus antípodas, tienden a disolver ese problema más que a plantearlo o a resolverlo. Para él, desde luego, “Dios” no podría ser tema de una filosofía teorética, de una teología filosófica. No quita que parte esencial de su singularidad, y de nuevo, una instancia de su propensión al exceso que parece detestar, es su empeño en “oír a un Dios no contaminado por el ser”, sus tentativas de expresar filosóficamente lo que apunta ese título audaz, *De Dieu qui vient à l’Idée*, “Acerca de Dios que me viene a la cabeza”.

—De nuevo habría que contrapesar tu énfasis abiertamente unilateral en esa audacia aparentemente excesiva, recordando por nuestra parte, afianzándonos en la firmeza, en el suelo sólido en el que se apoya este *Denkweg*, me refiero a la amplia serie de lecturas de textos talmúdicos, una parte fundamental de lo que insisto en llamar su “obra”. Algunas de esas lecturas tratan, desde una seguridad religiosa, de Dios...

—Más bien del Nombre de Dios: “Le Nom de Dieu d’apres quelques textes talmudiques”, por ejemplo (in *L’au-delà du verset*). En cuanto al carácter presuntamente religioso de esas fascinantes lecturas talmúdicas, como si en ese carácter hubiese un rasgo totalmente diferenciador respecto a los trabajos “propriadamente” filosóficos, me parece que se trata de un tópico que se repite algo alucinadamente. De hecho,

por un lado, en sus trabajos “propiamente” filosóficos, la religión es el lazo social. Por otro lado, las lecturas talmúdicas, cuando menos éstas, las suyas, requieren la movilización de una conceptualidad filosófica, a lo que se añade el polemismo virtual permanente que incorporan. No, esa separación entre lo filosófico como lo predominantemente griego, y lo religioso como lo predominantemente judío, es un esquema pedagógico, fácil: falso. A pesar de la disposición aparente en la publicación de sus textos, lecturas talmúdicas por un lado, ensayos filosóficos en el sentido convencional, el del lenguaje de lo universal, por otro, lo cierto es que hay de un lado y de otro, intercambios, mensajes cruzados, contaminación. Ninguno de los dos géneros discursivos se mantiene en sus límites, los exceden, ya ves, más bien. Sería otra figura del exceso a interrogar. Las “notas a pie de página de los Diálogos de Platón” (toda la filosofía según la bella *boutade*) intervienen en las explicaciones del Talmud, y viceversa, de manera que lo griego y lo judío no se relacionan, finalmente, en el interior de esta escritura, como dos lenguas, dos códigos, dos géneros. No, sino como dos espacios en una misma página, y en cada uno de los cuales se plantea la relación de lo griego y lo judío...

—No sé si te sigo...

—A pesar de la pulcritud formal de su escritura, a pesar de un respeto quasiclásico por las formas que estabilizan nuestra tradición distribuyendo en diferentes “clases” o lugares, lo filosófico, lo literario, lo exegético, lo religioso, esta escritura está atormentada por un impulso a exceder los géneros, no digo a mezclarlos.

—Está, de todas formas, también, en él, la nota de la sensatez. En la línea del clasicismo, diría. Soledad, sí, pero también diálogo con sus contemporáneos. Reconocerás que su estilo no es el de la trasgresión, ni la provocación...

—Su estilo no es la provocación, de acuerdo, sobre todo no lo que ésta sugiere de retórica artificiosa, pero su pensamiento, con la mayor serenidad, y hasta humildad, no deja de provocar la mayor inquietud a todo aquel que escuche. Estamos, se ha dicho, ante “la pensée la plus provocative, aujourd’hui”. Su palabra, con todo, sería, más bien “interpelación”, apelación inaudita a una vigilancia inédita, otros dirían “excesiva”.

—Humildad es, por cierto, un tema que parecía suscitarle dificultad. En algún lugar lo asocia al motivo cristiano de la *kénosis*, lo que ha dado lugar a objeciones en el medio judío. La palabra hebrea *'anawah* que aparece en un contexto bíblico importante sobre Moisés (Nm 12,3), él la traduce por “humildad”, mejor que por “modestia” (Cf. *Transcendance et Intelligibilité*, p. 57). Insisto en que esta escritura, por emplear tus términos, está muy lejos de ese delirio trasgresivo tan común hace unos años en una cierta filosofía francesa muy consciente de sí como “avant-garde”, y que ahora resulta algo ridícula.

—Te referes a eso que la *intelligenza* socialdemócrata proliferante en nuestro entorno durante estos años llama, persignándose, los “nietzscheanos”. Desde luego, el corazón de esta escritura está muy lejos del manierismo postestructuralista, postmodernista, etc., aunque algunos de los que se mueven en esos superpoblados mundos capitalizan con notable facilidad tal o cual cuestión de las que, por cierto que “de otra manera”, y *autrement dites*, obsesionan a E.L.

—Y en cambio, por otra parte, es lo que quería subrayar ahora, Lévinas neutraliza en parte su soledad como pensador con una múltiple capacidad de asociación con otras “escrituras”. Por lo pronto, clásicas, incluyendo a las del siglo XX: Platón, Maimónides, Descartes, Kant, Kierkegaard, Husserl, Rosenzweig o Bergson. Pero también las de sus contemporáneos, a los que saluda en un bello libro de amistad filosófica, *Noms Propres*. Estas asociaciones, tú dirías quizás negociaciones, proporcionan un hilo conductor para concretar en este pensamiento una filosofía del Diálogo.

—Que negocia, aquí o allí, con ese concepto tan engañoso de Diálogo, eso no se puede negar. Pero la suya no es una filosofía del Diálogo, y desde luego no se encuadra en el cerrado espacio del Yo-Tú: él, o la eleidad, la *illetté*, cuenta para él como un “concepto-clave” (lo ha explicado uno de sus mejores exégetas, Bernhard Casper). Sus reservas ante el libro de Buber son nítidas y esenciales. De nuevo, lo que importa en E.L. es lo que queda más-allá del Diálogo, lo que excede el Diálogo. Concretamente, la exterioridad pura del Bien, a lo que llama también, con una palabra audazmente discreta, el Pluralismo. No lo confundas con el eclecticismo, o con la tolerancia pasiva. Más bien es un pluralismo elevado a dignidad ontológica: “pluralismo del ser”, es

decir, la bondad que va de mí al otro, se dice en las conclusiones de *Totalidad e Infinito*. Ya ves, también aquí, el exceso retorna, por así decirlo él mismo, a pesar de tus dudas, y sin que yo haga otra cosa sino dejarme llevar algo aleatoriamente por los tópicos más manifiestos de esta escritura, de este pensamiento de la Diferencia.

—Esa asociación de Lévinas con lo que se llama Pensamiento de la Diferencia y de la Escritura, lo veo venir, y lo temo, desde que empezaste a hablar. No me convence, aun dejando al margen lo que puede haber de oportunismo en la evidente capitalización académica de ese tipo de comparatismo. “Diferencia” se dice en esos dos discursos, escrituras, si quieres, en tonos muy diferentes. El uno sintoniza con un anhelo de trascendencia que resurge afortunadamente en nuestro ámbito. Insisto en que Lévinas es “el” filósofo de la Trascendencia en este siglo de la Inmanencia consumada, el único gran pensador de nuestra época que deletrea conceptualmente la Trascendencia. En cambio el otro tono de la Diferencia sintoniza finalmente, acaso *malgré lui*, con el Nihilismo europeo. Lo que llaman Desconstrucción sería una reedición de ese síndrome autodestructivo que ha sumido a Europa en una enfermedad mortal del Espíritu.

—Veo que repites el diagnóstico de la *intellegenzia* socialdemócrata. Pero vigila, y por lo pronto presta atención al lenguaje. Ese tipo de diagnóstico está en la base de las más destructivas reacciones frente a esa presunta autodestrucción del espíritu europeo. “Espíritu”, la palabra y el concepto, habría que usarlos con precauciones, al menos si uno tiene a la vista el recurso heideggeriano, en contextos de una extrema virulencia política, al *Geist*. Derrida dedica todo un libro, *Del espíritu*, a perseguir las enrevesadas estrategias del Espíritu alemán. No quita que por su parte Lévinas emplee sin reservas el *esprit*, quizá esto sea realmente otra cosa.

—Vigilaré. No quita que Desconstrucción a mis ojos sea o resulte al menos una reedición, quizás la más inteligente, la más sutil, la más astuta, de aquel funesto Nihilismo que está en la base del relativismo que asola la sustancia moral de las últimas generaciones. No me negarás que Lévinas es humanista.

—El Humanismo del otro hombre tiene poco que ver con el tradicional, a poco que desmitifiquemos. Pero mi tema era, es, los excesos

de Lévinas. Me invitas ahora a una digresión que nos llevaría demasiado lejos, demasiado tiempo. Sólo dos puntualizaciones, telegráficamente: 1. El emparejamiento Lévinas-Derrida no es resultado de un artificio comparatista, el empeño en mezclar dos tonos, como dices, muy diferentes, de decir la Diferencia. No, sino un dato textual. Sería imposible, por ejemplo, explicar el desplazamiento desde *Totalidad e Infinito* a *De otro modo que ser...* sin tener en cuenta la crítica de Derrida en *La Escritura y la Diferencia* al primer programa de la Heterología pura. 2. Lo que se llama Desconstrucción es, entre otras cosas, una fuerte resistencia al inmoralismo (incluido el de ciertas éticas de la seguridad y la buena conciencia), la apelación a una idea quasimesiánica de Justicia, en una línea que precisamente viene, o más bien se cruza con Lévinas.

—Con todo Lévinas condena platónicamente la escritura, esa que la Desconstrucción reivindica.

—No, es otra cosa. El concepto vulgar y académico de escritura es sólo una metáfora de la archiescritura que piensa la gramatología, y que estaría más próxima a una escritura cósmica o mundana, al concepto material de huella. Pero sí, es cierto, en su filosofía de la Expresión Lévinas repite críticamente la conceptualización fono-logocéntrica de la escritura, y en ese sentido, parece, digo parece, continuar el programa platónico del final del *Fedro*. El esquema se complica cuando la distinción parole/escritura se traspone a Dire/Dit, una obsesión de *Autrement qu'être...* Ahora bien, el Decir puro es la pasividad pura, que es la responsabilidad ilimitada por el otro, que es la sustitución del yo por el otro en el corazón del yo, sacrificio sin reserva, “grano de locura” en el núcleo del psiquismo...

—Me temo que vuelves a los excesos de Lévinas, esos que yo quiero interpretar, y tú te empeñas en destacar. En fin, un poco al azar, me encuentro un pasaje literal sobre el exceso, concretamente “el exceso del mal”. En principio, ahí el exceso es mal, o el mal, en su malignidad, es exceso. El contexto es un comentario al libro de Philippe Nemo, *Job y el exceso del mal*.

—Quizás ese pasaje nos una. Ese exceso que es el mal es también la trascendencia. “En el aparecer del mal, en su fenomenalidad originaria, en su *cualidad*, se anuncia una *modalidad*, una manera: el no-hallar-si-

tio, el rechazo de toda conciliación con..., algo contranatural, una monstruosidad, lo de por sí perturbador y extraño. ¡Y, en ese sentido, la trascendencia!” (p.156). Los razonables amigos de Job, y la irrisoria tradición de las teodiceas, encuentran aquí un grave obstáculo. Tendrían que hacer oídos sordos también al pasaje de *Isaías* (45, 7): “Yo establezco la paz y soy el autor/del Mal; yo, el Eterno, hago todo esto”.

—Temo esa enigmática mezcla del Mal y el Bien. Intenta comprender a los amigos de Job. Si la gloria de lo Infinito se vislumbra en mi experiencia de ser perseguido por el Mal, ¿qué podrá detener el equívoco? Finalmente, sólo una restauración inequívoca del sentido de la Trascendencia. En fin, abandono, es lo más que puedo decir, a tu entera responsabilidad los excesos de Lévinas.

—Pero no, precisamente no. Es quizá frente a la creencia ingenua y corriente en la “responsabilidad limitada” como se experimenta más claramente la necesidad de acoger este tópico monstruoso del exceso al que decididamente Lévinas invita. Es seguramente lo que más molesta de este pensamiento, ligado como está a la idea (dicen ellos) extravagante de una relación estructuralmente asimétrica con el otro (que es siempre el Señor, el Maestro, dice él). Me refiero a la idea de una responsabilidad precisamente excesiva, inconmensurable con respecto a la libertad. Soy responsable también de aquello que no se me puede imputar como producto de mi acción. El sentido común dominante (en el que se incluye la ética weberiana de la responsabilidad) ve ahí, teme ahí una culpabilidad perversa. Lo cierto es que a lo largo de esta escritura resuena la frase de Dostoievski (que él leía en el ruso de su infancia): “Cada uno de nosotros es culpable delante de todos y para todos, y yo más que los otros” (citado en *Autrement qu’être...*, p. 186).

—Insisto en que eres responsable de lo que dices o de lo que escribes, tú. Me parece excesivo atribuirme la responsabilidad de lo que dices.

—De lo que me haces decir y de lo que te hago decir, de lo que escribimos. La escritura: lo menos solitario, esencialmente plural, el final de la ilusión del autor. Lo que nos hace escribir a ti y a mí, aquí, ahora, es ese lector, esperemos que desocupado y amable, tú, que quizás quieras interrumpirnos, decir tu palabra, firmar también.

Bibliografía

El más importante estudio bibliográfico disponible sobre la obra de Lévinas es el de Roger Burggraeve, *Emmanuel Lévinas. Une bibliographie primaire et secondaire* (1929-1985), Lovaina, 1986. Segunda edición, 1990. Para los años siguientes, *Emmanuel Lévinas*, *Anthropos*, 176 (1998). Nos limitamos en lo que sigue a una selección de las obras de Lévinas y de la literatura secundaria, en el contexto de la elaboración de este trabajo.

I. Obras de E. Lévinas

La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Alcan, Paris, 1930; 3ª ed. Vrin, Paris, 1970.

De l'évasion, in *Recherches Philosophiques*, V, 1935; reed. con introducción de Jacques Rolland, Fata Mirgana, Montpellier, 1982 (trad. esp. *De la evasión*, Libros Arena, 1999).

De l'existence à l'existant, Vrin, 1947; 5ª ed., 1990 (trad. esp. *De la existencia al existente* Libros Arena, 2000).

Le temps et l'autre, in J. Wahl, e.a. *Le Choix, le Monde, l'Existence*, Arthaud, Paris, 1947; 2ª ed. Fata Morgana, Montpellier, 1979 (trad. esp. *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona, 1993).

“La réalité et son ombre”, in *Les Temps Modernes*, 38, 1948.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Vrin, Paris, 1949; 2ª ed. suivie d'Essais nouveaux, 1967.

“L'ontologie est-elle fondamentale?”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56, (1951), n. 1.

“Liberté et Commandement”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 58, (1953), n. 3

“Le moi et la totalité”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 59, (1954), n. 4.

“La philosophie et l'idée d'infini”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 62, (1957), n. 3.

- “La ruine de la representation”, in *Edmond Husserl 1859-1959*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1959.
- “Reflexions sur la technique phénoménologique”, in *Husserl, Cahiers de Royaumont*, Minuit, Paris, 1959.
- Totalité et Infini*. Essai sur l’exteriorité, Martinus Nijhoff, La Haya, 1961 (Trad. esp. *Totalidad e Infinito*, por Daniel Guillot, en Sígueme, Salamanca, 1977).
- “Entre deux mondes. La voie de Franz Rosenzweig”, in *La Conscience Juive. Données et débats*, P.U.F., Paris, 1963.
- “Temps messianiques et temps historiques dans le chapitre XI du Traité Sanhedrin”, in *La Conscience Juive. Données et débats*, P.U.F., Paris, 1963.
- “La trace de l’autre”, in *Tijdschrift voor Filosofie*, 25 (1963), n. 3.
- Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme*. Albin Michel, Paris, 1963. 2^a ed. refondue et complétée, 1976.
- Quatre Lectures Talmudiques*, Minuit, Paris, 1968 (Trad. esp. *Cuatro lecturas talmúdicas*, por M. García-Baró, Riopiedras, Barcelona, 1996).
- “Un Dieu homme?”, in le recueil *Qui est Jésus-Christ, Recherches et débats*, n. 62, 1968. (reed. in *Exercices de la patience*, n° 1, 1980).
- “La substitution”, in *Revue Philosophique de Louvain*, 66 (1968), n. 91.
- “Le nom de Dieu d’après quelques textes talmudiques”, in E. Castelli (ed.), *L’analyse du langage théologique*, Aubier-Montaigne, Paris, 1969.
- “Au delà de l’essence”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 75 (1970), n.3.
- Humanisme de l’autre homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972 (Trad. esp. *Humanismo del otro hombre*, Caparrós, Madrid, 1993).
- “Tout autrement” (sur Jacques Derrida), in *L’Arc*, n. 54, 1973.
- Autrement qu’être ou au delà de l’essence*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1974 (Trad. esp. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, de Antonio Pintor-Ramos, Sígueme, Salamanca, 1987).
- Sur Maurice Blanchot*, Fata Morgana, Montpellier, 1975.
- “Dieu et la philosophie” in *Le Nouveau Commerce*, 1975, cahier 30-31.

- Noms Propres* (Agnon, Buber, Celan, Delhomme, Derrida, Jabès, Kierkegaard, Lacroix, Laporte, Picard, Proust, Van Breda, Wahl), Fata Morgana, Montpellier, 1976.
- Du sacré au saint*, Minuit, Paris, 1977 (Trad. esp. *De lo Sagrado a lo Santo*, Riopiedras, Barcelona, 1997).
- “La philosophie et l’éveil” in *Les Etudes Philosophiques*, 1977, n. 3.
- De Dieu qui vient à l’idée*, Vrin, Paris, 1982 (Trad. esp. *De Dios que viene a la idea*, por G. González R. Arnáiz y J. M. Ayuso, Caparrós, Madrid, 1995).
- Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard, Paris, 1984 (Trad. esp. *Ética e Infinito*, Visor, Madrid, 1991).
- L’au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Minuit, Paris, 1982.
- Transcendance et Intelligibilité*, Labor et Fides, Genève, 1984.
- Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier, 1987 (Trad. esp. *Fuera del sujeto*, Caparrós, Madrid, 1997).
- A l’heure des nations*, Minuit, Paris, 1988.
- Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre*, Grasset, Paris, 1991 (Trad. esp. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, por J. L. Pardo, Pre-textos, Valencia, 1993).
- Dieu, la Mort et le Temps*, Grasset, Paris, 1993 (Trad. esp. *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1994).
- Les imprévus de l’histoire*, Fata Morgana, Montpellier, 1994
- Liberté et Commandement*, Fata Morgana, Montpellier, 1994.
- L’intrigue de l’infini*, Paris, Flammarion, 1994.
- Nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1996.

II. Libros y artículos sobre el pensamiento de Lévinas

- J.M. AGUILAR LOPEZ, *Transcendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas*, Eunsa, Pamplona, 1992.
- G. BATAILLE, “De l’existentialisme au primat de l’économie”, in *Critique*, 19 y 21 (1948).
- J. BECKER, *Begegnung Gadamer und Lévinas*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1981.

- R. BERNASCONI, "The trace of Lévinas in Derrida" in *Derrida and Differance*, (D. WOOD y R. BERNASCONI, ed.) Parousia Press, Coventry, 1985.
- "Hegel and Lévinas: the possibility of Reconciliation and Forgiveness", *Archivio di filosofia*, 54, 1986.
- "The silent anarchic world of the evil genius", in *The Collegium Phenomenologicum: The first ten years*, J. SALLIS y J. TAMINIAUX ed., Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1988.
- M. BLANCHOT, "Connaissance de l'inconnu" in *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.
- R.P. BLUM, "Emmanuel Lévinas. Theory of Commitment" in *Philosophy and Phenomenological Research*, 44, 1983.
- R. BURGGRAEVE, "Il contributo de E. Lévinas al personalismo sociale", in *Salesianum*, 35 (1973), n. 4.
- B. CASPER, "Illeité. Zu einem Schlüssel Begriff im Werk von E. Lévinas", in *Philosophisches Jahrbuch*, 91, 1984.
- J. CATESSON, "Un penseur enraciné", in *Critique*, n. 78 (1953).
- C. CHALIER, *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Lévinas*, Verdier, Paris, 1982.
- *Judaïsme et alterité*, Verdier, Paris, 1982.
- *La persévérance du mal*, Cerf, Paris, 1987.
- *L'alliance avec la nature*, Cerf, Paris, 1989.
- *Lévinas. La utopía de lo humano*, Riopiedras, 1995.
- F. CIARAMELLI, "Le rôle du judaïsme dans l'œuvre de Lévinas", in *Revue philosophique de Louvain*, 81 (1983), 52.
- *Transcendance et Ethique. Essai sur Lévinas*, Ousia, Bruxelles, 1989.
- "L'appel infini à l'interprétation. Remarques sur Lévinas et l'art", *Revue philosophique de Louvain*, 92, fevrier 1994.
- R. COHEN (ed.), *Face to face with Lévinas*, State Univ. of New York, Albany, 1986.
- F. COLOMER, "La ética como filosofía primera en el pensamiento de Emmanuel Lévinas", in *Cuadernos de Realidades Sociales*, 16-17, 1980.
- J. DE GREEF, "Ethique, reflexion et histoire chez Lévinas", in *Revue philosophique de Louvain*, 67, 1969, 95.

- “Lévinas et la phénoménologie”, in *Revue de Metaphysique et de Morale*, 76, 1971, 4.
- “Scepticisme et raison”, in *Revue philosophique de Louvain*, 82, 1984, 3.
- J. DERRIDA, “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Lévinas”, in *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- “En ce moment dans cet ouvrage me voici”, in *Psyché*, Galilée, Paris, 1987 (trad. esp. in *Suplementos Anthropos*, n° 13. Reed. in Proyecto Ediciones, Barcelona, 1997).
- *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, París, 1997 (trad. esp. en Trotta).
- A. DOMÍNGUEZ REY, *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Trotta, Madrid, 1997.
- E. FERON, “Ethique, langage et ontologie chez Lévinas”, in *Revue de Metaphysique et de Morale*, 82, 1977.
- A. FINKIELKRAUT, *La sagesse de l’amour*, Paris, Gallimard, 1984.
- B. FORTHOMME, *Une philosophie de la transcendance: la métaphysique d’Emmanuel Lévinas*, Vrin, Paris, 1984.
- GAVIRIA ÁLVAREZ, O, “L’idée de creation chez Lévinas: une archéologie du sens”, *Revue philosophique de Louvain*, 72, 1974.
- G. GONZALEZ R.-ARNAIZ, E. *Lévinas: Humanismo y ética*, Cien- cel, Madrid, 1988.
- “La filosofía de la subjetividad en E. Lévinas”, in J. LUCAS FERNANDEZ (coord.) *Nuevas antropologías del siglo XX*, Sí- gueme, Salamanca, 1994.
- D. GUILLOT, “Introducción” a la trad. esp. de *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- A. HALDER, “Ontologie, Ethik, Dialogik. Zum Problem der Mit- menschlichkeit im Ausgang von Emmanuel Lévinas”, in *Philosophisches Jahrbuch*, 91, 1984.
- K. HUIZING, *Das Sein und der Andere, Lévinas Auseinandersetzung mit Heidegger*, Athenäum Verlag, Frankfurt, 1988.
- R. KEARNEY, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester Univ. Press, 1984.

- W.N. KREWANI, *Emmanuel Lévinas. Denker der Andere*, K. Albert, Freiburg-München, 1992.
- “Le temps como transcendence vers l’autre. La notion du temps dans la philosophie d’E. Lévinas”, in *Archives de Philosophie*, 44, 1981.
- “Zum Zeitbegriff in der Philosophie von E. Lévinas”, in E.W. ORTH (Hrsg.) *Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Freiburg, 1982.
- H. KUHN, “Sein als Gabe”, in *Philosophische Rundschau*, 12, 1964.
- J. LIBERTSON, *Proximity. Lévinas, Blanchot et Bataille and communication*, M. Nijhoff, La Haya, 1982.
- J.F. LYOTARD, *Le différend*, Minuit, Paris, 1983.
- S. MALKA, *Lire Lévinas*, Cerf, Paris, 1984.
- J.L. MARION, *L’idole et la distance*, Grasset, Paris, 1977 (Salamanca, 1999).
- *Dieu sans l’être*, Fayard, Paris, 1982.
- C. MORENO, “Del otro que viene al encuentro. Para una escucha de Lévinas”, in *ER. Revista de filosofía*, 4, 1986.
- P. PEÑALVER GOMEZ, “Ética y violencia. Lectura de Lévinas”, in *Pensamiento*, 36, 1980.
- G. PETITDEMANGE, “Ethique et transcendence. Sur les chemins d’E. Lévinas”, in *Recherches de science religieuse*, 64, 1976.
- “Philosophie et violence”, in *Autrement que savoir. Emmanuel Lévinas*, Osiris, Paris, 1988.
- S. PETROSINO, y J. ROLLAND, *La verité nomade. Introduction à Lévinas*, La Decouverte, Paris, 1984.
- A. PINTOR-RAMOS, “Introducción” a la trad. española de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- “En las fronteras de la fenomenología: el creacionismo de Lévinas”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIX, 1992, 177-220.
- F. POIRIE, *Emmanuel Lévinas*, La Manufacture, Lyon, 1987.
- I. REQUENA, “Sensibilidad y alteridad en Lévinas”, in *Pensamiento*, 31, 1975.
- P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.
- *De otro modo*, PC/PU, Barcelona, 1999.

- J. ROLLAND, “Une logique de l’ambiguïté”, in *Autrement que savoir. Emmanuel Lévinas*, Osiris, Paris, 1988.
- S. STRASSER, “Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d’E. Lévinas”, in *Revue philosophique de Louvain*, 75, 1977.
- *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in E. Lévinas Philosophie*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1978.
- J.A. SUCASAS. “Judaísmo y filosofía en el pensamiento de E. Lévinas”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXI, 1994, 71-104.
- “Redención y sustitución: el sustrato bíblico de la subjetivación ética en E. Lévinas”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXII, 1995, 221-265.
- A. TALLON, “Emmanuel Lévinas and the problem of ethical metaphysics” in *Philosophy today*, 20, 1976.
- J.A. TUDELA, “El humanismo del otro hombre. La filosofía de E. Lévinas”, in *Escritos del Vedat*, 6, 1976.
- “El Exceso del Bien. Subjetividad y significación ética en E. Lévinas”, in *Escritos del Vedat*, 12, 1982.
- C.R. VASEY, “E. Lévinas. From intentionality to prtoximity”, in *Philosophy today*, 25, 1981.
- U. VAZQUEZ MORO, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1982.
- E. WEBER, *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas’ Autrement qu’être ou au delà de l’essence*, Passagen Verlag, Wien, 1990.
- R. WIEHL, “Eloge d’E. Lévinas”, in *Archives de philosophie*, 48, 1985.
- E. WYSCHOGRD, *Emmanuel Lévinas. The problem of ethical metaphysics*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1974.

III. Obras colectivas

Exercices de la patience, 1, Obsidiane, Paris, 1980 (con estudios de J.Rolland, E. Feron, C.R. Vasey, A. David, F. Wibrands, H. Valavannidis-Wybrands, M. Blanchot, M. Jacob).

- Textes pour emmanuel Lévinas*, (F. Laruelle, ed.), J.M. Laplace, Paris, 1980 (con estudios de M. Blanchot, J. Derrida, M. Dufrenne, J. Halperin, E. Jabés, J.F. Lyotard, A. Neher, A. Peperzac, P. Ricœur, E. Wyschogrod).
- Les cahiers de la nuit surveillée*, 3 (J. Rolland, ed.) Verdier, Paris, 1984 (con estudios de J. Rolland, G. Petitdemange, J.I. Schlegel, F. Wybrands, C. Chaliier, D. Banon, M. Faessler, F.P. Ciglia, S. Petrosino, J. Greisch, J.L. Marion, A. David, O. Mongin, A. Fernández Zoila).
- Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott, Zum Werk von Emmanuel Lévinas*, Einhard-Verlag, Aachen, 1984, (H. Hermann Henrix, Hrg.) (con estudios de B. Casper, M. Olivetti, A. Peperzac, S. Strasser).
- The provocation of Lévinas: rethinking the other*, (R. Bernasconi y D. Wood, ed.), Routledge, Londres, 1988 (con estudios de J. Heaton, D. Boothroyd, Tina Chanter, Noreen O'Connor, A. Ainley, S. Gans, C. Howells, J. Llewelyn).
- Aut-Aut*, 209-210, 1985, número monográfico "A partire da Lévinas", con estudios de M. Blanchot, J. Rolland, P.A. Rovatti, A. Dal Lago, S. Petrosino, F. Ciaramelli, F. Polidori).
- Les nouveaux cahiers*, n° 82, 1985, (con estudios de E. de Fontenay, C. Chaliier, D. Kessler, D. Banon, J. Rolland, S. Jessua, B. Dupuy).
- Repondre d'autrui. Emmanuel Lévinas*, La Baconniere, Neuchatel, 1989 (con estudios de P. Ricœur, S. Moses, C. Chaliier, G. Petitdemange, M. Faessler).
- Les Cahiers de l'Herne*, n° 60, "Emmanuel Lévinas", L'Herne, Paris, 1991 (dirs: C. Chaliier y M. Abensour).
- Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première* (Actes du colloque de Cerisy, 1986, sous la direction de J. Greisch et J. Rolland), Cerf, Paris, 1993.
- Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas*, (G. González R. Arnaiz, coord.), Edit. Complutense, Madrid, 1994.
- Emmanuel Lévinas*, (J. A. Sucasas ed.) Anthropos, 176, 1998.

COLECCIÓN ESPRIT

Títulos publicados

1. Martin Buber: *Yo y tú*. Traducción de Carlos Díaz. Tercera edición.
2. Miguel García-Baró: *Ensayos sobre lo absoluto*.
3. Jean-Luc Marion: *Prolegómenos a la caridad*. Traducción de Carlos Díaz.
4. Max Scheler: *El resentimiento en la moral*. Edición de José María Vegas. Segunda edición.
5. Paul Ricœur: *Amor y justicia*. Traducción de Tomás Domingo Moratalla. Segunda edición en preparación.
6. Emmanuel Lévinas: *Humanismo del otro hombre*. Traducción de Graciano González R.-Arnaiz. Segunda edición.
7. Carlos Díaz: *Diez miradas sobre el rostro del otro*.
8. Emiliano Jiménez: *¿Quién soy yo?*
9. Olegario González de Cardedal, Juan Martín Velasco, Xavier Pikaza, Ricardo Blázquez y Gabriel Pérez: *Introducción al cristianismo*.
10. Franz Rosenzweig: *El libro del sentido común sano y enfermo*. Traducción de Alejandro del Río Herrmann. Segunda edición en preparación.
11. Emmanuel Lévinas: *De Dios que viene a la idea*. Traducción de Graciano González R.-Arnaiz y Jesús María Ayuso. Segunda edición en preparación.
12. Juan Martín Velasco: *El encuentro con Dios*. Nueva edición, revisada por el autor. Segunda edición.
13. Gabriel Marcel: *Ser y tener*. Traducción de Ana María Sánchez.
14. Paul Louis Landsberg: *Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio*. Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Alejandro del Río Herrmann.
15. Peter Schäfer: *El Dios escondido y revelado*. Traducción de Laura Muñoz-Alonso.
16. Mariano Moreno Villa: *El hombre como persona*.
17. Ferdinand Ebner: *La palabra y las realidades espirituales*. Traducción de José María Garrido.
18. Philippe Nemo: *Job y el exceso del mal*. Traducción de Jesús María Ayuso Díez.
19. Elie Wiesel: *Contra la melancolía*. Traducción de Miguel García-Baró.
20. Maurice Nédoncelle: *La reciprocidad de las conciencias*. Traducción de José Luis Vázquez Borau y Urbano Ferrer Santos.
21. Martin Buber: *Dos modos de fe*. Traducción de Ricardo de Luis Carballada.
22. Michel Henry: *La barbarie*. Traducción de Tomás Domingo Moratalla.
23. Max Scheler: *Ordo amoris*. Traducción de Xavier Zubiri. Edición de Juan Miguel Palacios. Segunda edición.

24. Jean Lacroix: *Persona y amor*. Traducción de Luis A. Aranguren Gonzalo y Antonio Calvo.
25. Carlos Díaz: *Ayudar a sanar el alma*.
26. Emmanuel Mounier: *Mounier en la revista Esprit*. Edición y traducción de Antonio Ruiz.
27. Emmanuel Lévinas: *Fuera del sujeto*. Traducción de Roberto Ranz y Cristina Jarrillet.
28. Jean Nabert: *Ensayo sobre el mal*. Traducción de José Demetrio Jiménez.
29. Juan Luis Ruiz de la Peña: *Una fe que crea cultura*. Edición de Carlos Díaz.
30. Jean-Louis Chrétien: *La llamada y la respuesta*. Traducción de Juan Alberto Suscasas.
31. Joseph M. Esquirol: *La frivolidad política del final de la historia*.
32. Gabriel Amengual: *Modernidad y crisis del sujeto*.
33. Hans Urs von Balthasar: *El cristiano y la angustia*. Traducción de José María Valverde. Prefacio de Francesc Torralba.
34. Paul Ricœur: *Lo justo*. Traducción de Agustín Domingo Moratalla.
35. Francesc Torralba. *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*.
36. Claude Bruaire: *El ser y el espíritu*. Traducción de Eduardo Ruiz Jarén. Prólogo de Denise Leduc-Fayette.
37. Wolfahrt Pannenberg: *Metafísica e idea de Dios*. Traducción de Manuel Abella.
38. Mauricio Beuchot: *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*.
39. Francesc Torralba y Josep M. Esquirol (eds.): *Perplejidades y paradojas de la vida intelectual*.
40. Armando Rigobello: *El porqué de la filosofía*. Traducción de José Manuel García de la Mora.
41. Gabriel Marcel: *Los hombres contra lo humano*. Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Jesús María Ayuso.
42. Martin Buber: *El conocimiento del hombre. Contribuciones a una antropología filosófica*. Traducción de Andrés Simón.
43. Patricio Peñalver: *Argumento de Alteridad*.

Títulos en preparación

44. Iris Murdoch: *La soberanía del bien*. Traducción de Ángel Domínguez Hernández.
45. Max Scheler: *Ética*. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Edición e Introducción de Juan Miguel Palacios.

