



El desafío de Lévinas

Miguel García-Baró

Universidad Complutense

1. Sigue siendo verdadero el *dictum* de Bergson: un pensador original enuncia, en realidad, tan sólo una cosa, una verdad, una perspectiva. La originalidad y el interés de ese pensamiento -que será siempre de alguna manera verdadero, si realmente ha constituido el corazón vivo de una existencia humana- se miden por la alteración que introducen en la masa de aquellas ideas y aquellas creencias que son el lector, el oyente.

La Francia de postguerra ofrece el más atractivo paisaje filosófico a lo largo y ancho del mundo. Y una porción muy grande de tales riquezas se debe a la original asimilación de la fenomenología, en un suelo preparado por la actividad de Maurice Blondel, Henri Bergson y Léon Brunschvicg. Lévinas fue el mediador esencial de esta reinterpretación francesa de Husserl, Scheler y Heidegger; y durante muchos años no fue Lévinas sino eso en el mundo de la filosofía.

En 1961, la situación se alteró repentinamente, cuando apareció, como octavo volumen de la serie *Phaenomenologica*, la primera obra [22] maestra del director de la Escuela Normal Israelita Oriental, que vivía, a sus cincuenta y cinco años, al margen de la enseñanza universitaria parisina.

No puede decirse que ese libro, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, contenga ya a todo Lévinas; ni siquiera cabe afirmar que presente de manera perfecta el pensamiento

que está en la raíz de la perspectiva, profundamente nueva y tradicional al tiempo, que es ahora, ya muerto, Lévinas. Pero sí es cierto que las otras dos obras filosóficas mayores, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence* (1974) y *De Dieu qui vient à l'idée* (1982) -provenientes de la reunión de estudios concebidos, con frecuencia, independientemente-, sobre todo precisan y expanden los núcleos de fuerza del primer libro -el cual, a su vez, es mucho más claro que los breves textos que lo habían precedido, en una cadencia muy tranquila-. Y en cuanto a las lecciones de exégesis talmúdica, que constituyen la otra mitad de la obra de Lévinas, el filósofo vuelve a encontrar en ellas la misma labor de precisión y expansión, de aplicación, en ocasiones, de las cuestiones clave de *Totalidad e Infinito*. Lo que hallará de más nuevo es la evidencia de la conexión vital de la filosofía de Lévinas con la tradición rabínica de sus antepasados lituanos, los *mitnagdim*, terribles adversarios de la propagación, tan rápida y victoriosa fuera de Lituania, del movimiento jasídico, en las últimas décadas del XVIII y las primeras del XIX. Y, sin embargo, Lévinas ha regresado a esta raíz sobre todo inducido por Franz Rosenzweig, el pensador de origen hegeliano que resolvió no integrarse en la Academia alemana, sino revitalizar una tradición que apenas le había llegado a él viva.

Ése es el primer aspecto admirable de Lévinas: el espectáculo de coherencia, de una cierta plenitud de sentido personal unificado, que apenas parece cosa de nuestra época. Y esto, en un testigo demasiado próximo a la *Shoá* del judaísmo europeo.

El segundo aspecto notabilísimo de este hombre y de su obra es la radicalidad de su desafío a la manera griega de pensar, que va de la mano, sin embargo, de la decisión de hacer hablar en griego a los viejos textos judíos, ya tantas veces inexpresivos, no leídos de veras.

Esta radicalidad es el umbral de *Totalidad e Infinito*. Al mismo tiempo, es la mejor expresión del núcleo nuevo de la perspectiva aportada por Lévinas a nuestro tiempo.

2. La forma griega del pensamiento está iluminada por la revelación del ser o la verdad del ser, esto es: por la patencia de aquello a cuya [23] luz se manifiesta la totalidad de las cosas, de los entes que realmente son. De lo que se trata es de vivir a esa luz, que disipa las sombras de la existencia enredada en la participación mítica del hombre en la divinidad. La *theôria*, la visión clara y, por principio, pública de la naturaleza de cada ente, es reconocida como la forma suprema de la vida humana. Y, en la medida en que la filosofía va adquiriendo conciencia de que la *Physis* por ella revelada requiere una sustancia separada, inductora de todos los cambios pero no sometida a ninguno, tanto más va acrecentándose la confianza en que la excelencia del ser del hombre se realiza sólo en la contemplación de la verdad sobre lo real (*theología*), puesto que nadie podrá pretender que la relación que nos cabe establecer con esa sustancia supremamente divina (por inmortal y desprovista de afecciones y pasiones) es de alguna manera práctica o poyética, además de ser, por cierto, teórica.

El ser predelinea el contorno de toda posibilidad y de toda verdad. El discurso capaz de intercambio en el ámbito abierto y general del Estado es la única enunciación de la realidad de la Naturaleza tal como ella es en sí misma. Y la entidad de la Naturaleza es la ley inflexible, acatada universalmente, pero, en el caso único del animal que posee de suyo el discurso, susceptible, además, de ser reconocida como tal.

Hay, pues, la divina Totalidad de lo real, regulada por la Justicia que habita junto al dios más alto -el cual quiere y no quiere recibir el nombre tradicional de Zeus-. Cuanto existe no es más que un fragmento en este todo sagrado; si bien cabe distinguir esferas, órdenes jerarquizados de la realidad, y, en su interior, seres que existen con más o menos independencia (y el máximo de independencia equivale al máximo de obediencia a la Ley mediada por el conocimiento, por el discurso).

3. Lévinas ha aprendido en Heidegger a mirar directamente al centro vital de la concepción griega o filosófica del mundo. Éste es la peculiar visión de la verdad de lo real que acabamos de revisar brevemente -no necesitamos describir con gran detalle aquello que ya nos es tan familiar que apenas si podemos representarnos que no sea obvio, evidentísimo, para todos y en todas las circunstancias históricas imaginables-. La mirada de Lévinas, cargada de sabidurías que no han nacido en Grecia, diagnóstica, en la página inicial del prefacio de *Totalidad e Infinito*, que esa aprehensión inicial de la verdad y del ser que Grecia introdujo es, sencillamente, «que el ser se revela como guerra»; que la guerra es aquí «la patencia misma -o la verdad- de lo real». Pues, en efecto, nada es real si no es capaz de desgarrar las [24] ilusiones, los sueños, las imágenes y los discursos provisionales de los hombres. Reconocemos la realidad, según decimos, *en toda su crudeza*, justamente allí donde lo terrible arrasa nuestras esperanzas. Pero el nombre propio de lo terrible es la guerra, porque la virtud oscura de la guerra es suspender la más fuerte de las plazas fuertes del hombre: la moral.

Cuando el pensar griego, cruzado ya largos siglos con la experiencia cristiana de la historia, alcanza el estadio de espléndida madurez que es la filosofía clásica alemana, Kant llega a prescindir por entero de la divinidad de la Naturaleza (o sea de la propia posibilidad de construir una teología física o natural); pero aún conserva un papel ontológico esencial a la Necesidad, sólo que únicamente a la necesidad práctica, reflejada en el sentir del hombre como respeto a la santidad de la ley moral. Lo que la inteligencia reconoce como teoréticamente necesario no es, en última instancia, sino la propia constitución de la razón finita (la esencia del Yo, como explica Fichte); pero esto quiere ya decir que la necesidad teórica (la necesidad de la ciencia) no debe seguir siendo interpretada como un signo de la naturaleza de Dios. El entendimiento finito no está autorizado a conocerse como *intellectus ectypus*, o sea como participación -y, por ello, signo- del *intellectus archetypus* de Dios, el Conocedor perfecto, el Ingeniero universal.

Sólo la necesidad práctica es santa, afirma Kant. Sólo la idea no autocontradictoria de una voluntad absolutamente obediente a la ley moral y en la que no haya pugna entre el deber y la inclinación egoísta como fundamentos de determinación del querer, es la idea del Santo, del tres veces santo; porque sólo ese ser racional y libre ha excluido a *limine* dar entrada en el ámbito de sus motivaciones al egoísmo. En cambio, nuestra humana conciencia de constricción del apetito egoísta bajo la ley moral significa que ya siempre somos nosotros de condición bien opuesta al Santo: libremente nos hemos dejado llevar de la propensión al mal, y ya antes de toda culpa que podamos recordar somos responsables -y culpables- de esta constante posibilidad de adoptar una máxima general para nuestra acción determinados por el egoísmo (de hecho, la situación es tan grave que no sabemos conocer jamás qué motivación nos impulsa, por más convencidos que creamos estar en ocasiones de obrar lo justo puramente por respeto al deber).

Lévinas piensa que la guerra, que asistió al nacimiento del *epos* homérico -en el que el mito empieza a morir de teoría-, ha revelado cada vez más plenamente su rostro verdadero. La *Shoá* quizá sea la [25] manifestación definitiva de este monstruo. Y esta manifestación dice que la guerra es la suspensión de la necesidad del imperativo moral, que Kant creyó categórico. Mejor dicho: la guerra, experiencia fundacional, pero también permanente consecuencia -como la técnica, su hermana- del pensar griego, no permite el pensamiento auténtico de la moral, como no permite el pensamiento de la paz verdadera. La moral, en el ámbito de la experiencia griega de la verdad, aun depurada en la sistemática ya casi no griega de Kant, es aún concebida en tal forma que, esencialmente, por principio, puede ser suspendida por algo. Evidentemente, sólo por aquello único, la Realidad, la Totalidad, que aun es más fuerte que la libertad ilustrada del hombre. Si la moral kantiana expresa el punto más alto al que puede llegar el pensamiento del Bien en suelo griego, entonces todavía es algo sometido a una legalidad más poderosa: al Poder mismo, a la Guerra, a la Verdad del ser que no tiene piedad de ningún fragmento, de ningún hombre que intente atrincherarse en su ilusoria individualidad. Donde no caben sino partes del Todo, no hay individuo absoluto y no hay, por ello mismo, abrigo definitivamente seguro contra la Guerra. No hay la Paz, no hay el Bien; hay, aún, el Ser.

4. ¿Qué puede significar, en tal caso, lucidez? ¿Cuál es el ideal de la filosofía, en el interior de semejante régimen ontológico? Pues la filosofía se define por su ideal, no por la imitación de algún modelo preexistente. La filosofía es el afán de la experiencia de lo que aun se ignora: trasladarse hasta el final de la verdad, no dejarse engañar por nada, vivir sólo de verdades. Parece que Grecia contribuye al patrimonio de la cultura humana también donándole la posibilidad del escepticismo, de la crítica sin piedad de cualquier tesis conquistada, del despego de todos los apegos a lo tradicional. ¿No es el punto de vista escéptico el contrapeso de la experiencia de la realidad como guerra, más bien que su necesario complemento?

Lévinas ha reconocido que, en gran medida, así es; que hay, en efecto, rasgos de la experiencia humana que son suficientemente generales como para traspasar -o exigir de suyo esta trascendencia- las fronteras de un mundo cultural en su peculiaridad, ya sea éste Grecia, ya sea Israel.

Así sucede en este caso. El hombre ansía encontrar lo Nuevo, lo Otro de sí mismo. Reconoce, aunque sea oscuramente, que la permanencia inactiva en la situación actual -sea ésta cual sea- es antes un riesgo mortal que un descanso o la paz. La vida es pregunta y búsqueda, y realmente, como el Sabio griego dijo en la ocasión más solemne, [26] no es vivible una vida sin examen de sí misma. El movimiento implicado en esta actitud esencial es una marcha, un esbozo de Pascua, una retirada -quizá, una evasión del Ser, una fuga de Egipto, donde, sin embargo, se tiene asegurado el pan-. El hombre se despega, lúcido, escéptico, exigente, para emprender viaje a algo que lo solicita. Una cierta experiencia del mal presente suscita o reaviva la impaciencia por el bien.

5. Entre Sócrates y Platón, dentro de la esfera misma del corpus literario platónico, se marca la diferencia que delimita sutilmente dos actitudes que planteamientos menos finos tenderán a hacer opuestas. Platón concibe la llamada del Bien como sugerencia evocativa del Ser patrio al que se pertenece ya siempre y del que la ignorancia y la pereza cotidianas (condensadas en el símbolo órfico del *sôma*) nos mantienen

dolorosamente apartados. El deseo del Bien es, más bien, necesidad del Ser, y, por lo mismo, la crítica de lo que hay no es escéptica, sino que es la antesala de la metafísica: de la conciencia explícita de que el hombre posee una tenacísima vinculación, en el centro del yo racional y libre, con el Ser que luce al exterior de la cueva. Cuando pensamos -ingenuos prisioneros que acaban de soltar la cadena y empiezan a explorar el antro al que están atados por la costumbre- que vamos hacia la sabiduría y hacia la muerte como hacia lo nuevo y lo otro, aún estamos en el principio del lejano reconocimiento de que, en verdad, marchamos hacia lo más antiguo, regresamos a la antevida como forma auténtica de la ultratumba. Morir es desnacer, en efecto, y, así, despertar por fin del sueño lleno de enredos de la vida.

Sócrates, en cambio, sólo sabía que él, único entre los atenienses y quizá entre todos los griegos de su tiempo, ignoraba qué es realmente la muerte, o sea la meta del viaje hacia la Experiencia, hacia la Sabiduría, hacia el Bien. El sabio escéptico -en una acepción más comprensiva e interesante del término que la que tuvo en la escuela escéptica helenística- no puede darle su nombre verdadero al imán que polariza su existencia. Ve el sentido, pero eso mismo le hace callar sobre la naturaleza de la luz que ha incitado todo el trabajo. Es verdad que sólo acierta a representársela en conceptos que siguen atados a la forma religiosa y política nacional; pero insiste heroicamente en el silencio, la pobreza, la pregunta que no se deja detener por ninguna respuesta.

Sócrates y su escepticismo son el vínculo de Lévinas con Grecia, reconocido de más cerca en la crítica ética de Kant a la metafísica (Hegel, el Platón del Sócrates Kant, es el gigante en cuya destrucción [27] trabajaron ya otros maestros que preceden a Lévinas: Kierkegaard, Nietzsche, Rosenzweig). Lévinas quiere respetar la integridad del movimiento filosófico hacia el ideal: la superación del mundo de la Opinión, dentro del cual el hombre sólo puede ser esclavo de las fuerzas intracósmicas e intrahistóricas y tradicionales, que la Opinión representa como dioses en cuya potencia inexorable participa a la fuerza cada miembro de la sociedad de los hombres. Lo Sagrado -es preciso recordar que Lévinas restringe polémicamente su sentido en esta forma, para retar del modo más provocativo posible a los filósofos de la religión que trabajan en las huellas de Rudolf Otto con excesiva ingenuidad- es reducido a su verdadero límite por la filosofía de los griegos, y esta acción de determinación es, realmente, una conquista para siempre.

Lo que decisivamente importa es, todavía, desprender a la filosofía de sus raíces inconscientes en lo Sagrado antiguo, que se corresponden tan efectivamente con lo Malo contemporáneo. Y esto, traducido al lenguaje de trabajo de los filósofos, significa: criticar la metafísica -Lévinas ha solido preferir llamarla Ontología, sin duda para recordar que Heidegger ha de ser incluido en este objeto de la crítica-. Criticar la metafísica, incluso en lo que ha dejado en la obra heideggeriana, quiere decir, a su vez, sobre todo, deshacer la ilusión consistente en repetir de continuo que la muerte, la meta del viaje del hombre vigilante, y este viaje mismo, por tanto, están ya siempre dominados por el Poder del Ser, son destino en manos del Impersonal y de los Dioses de la época. Es criticar que lo Nuevo sea ya siempre lo Mismo.

6. En apariencia, orientar toda la filosofía, incluida la especificación de su método propio, por el ideal de no empezar reconociendo carta de ciudadanía en ella a ningún conocimiento que admita género alguno de duda concebible, es el mejor programa para impulsar la autonomía efectiva de la razón en medio de la historia. Se diría que

únicamente siguiendo semejante programa austerísimo es posible llegar a hacer explícita la vocación de libertad que ya en sí contiene la razón, incluso en su estado de limitación tal como la conocemos en la humanidad. Edmund Husserl había mejorado, además, el programa cartesiano de «filosofía primera» al haberlo desprendido incluso del prejuicio de que la evidencia que ofrece la matemática es precisamente la clase de evidencia que hay que exigirle a todas las proposiciones verdaderas. La fenomenología, en cambio, adapta el método de sus investigaciones al tipo ontológico o «región» del ser del que en cada [28] caso se trata, dado que, por ejemplo, no cabe por principio una presentación mejor ante la conciencia del espacio y la materia del mundo de la vida cotidiana que ésta en perspectiva, siempre corregible, que ya ahora poseemos en la percepción llamada corrientemente externa. Esta especie de la percepción tiene su peculiar sentido, evidentemente, que, también evidentemente, no puede ser superado o desbordado, porque eso equivaldría a que las cosas del mundo de la vida fueran interpretadas como constituyendo, justamente, una región del ser distinta de la que de hecho integran -por ejemplo, la región de las vivencias conscientes, o la región de los números reales, siendo así que para ambas, como para cada una de las demás regiones, existe su modo propio de estar dadas de la mejor manera posible-.

Pero una mirada más advertida comprende que este ideal filosófico continúa todavía admitiendo un supuesto fundamental: no duda de que la evidencia teórica es lo primordial. Y es que no ha meditado suficientemente en aquello que mueve ya la aspiración a la evidencia, y que no es sino haber apreciado como un valor extraordinariamente alto la liberación de todos los prejuicios.

Husserl admite como un supuesto no comprobado, no analizado, la posibilidad de que el sujeto que filosofa consiga desprenderse de todos los lazos que lo vinculan a la Totalidad del mundo. Estos lazos son los que el interés anuda. Husserl piensa que sólo un sujeto desinteresado de cualquier meta intramundana puede volver tema de la filosofía la Totalidad; pero no recapacita sobre el hecho de que esta forma de replantear el problema filosófico deja ya atrás, como si fuera un dato indudable, que cabe entender el mundo como la totalidad de lo que hay. Si la *reducción fenomenológica* fuera susceptible de ser llevada a cabo hasta el final, entonces realmente ocurriría que el hombre no es simplemente una parte del mundo, sino una autonomía inocente, un ser-fuera-del-mundo, como Lévinas, para resaltar el contraste entre su interpretación del idealismo fenomenológico y la filosofía de Heidegger, escribe.

La prioridad absoluta concedida a la evidencia la hace, en efecto, anterior lógica y ontológicamente a la responsabilidad. Pero entonces supone para tal evidencia una subjetividad no sólo no culpable, sino inicialmente desligada de toda relación con lo moral. Ahora bien, tal subjetividad sólo podemos representárnosla como decidiendo, a cierta altura de su existencia -¿sería existencia la que llevara una subjetividad sin problema ético?-, si entra o no en la temática de la moralidad, si se compromete o no con alguna alteridad que se convierta, de [29] ahí en adelante, y por libérrima opción del sujeto inocente y autónomo, en una instancia ante la que rendir cuentas: en alguien otro que uno mismo capaz de exigir al sujeto alguna responsabilidad para con él. (Es interesante observar que esa instancia no tiene necesariamente que diferir de la propia identidad del sujeto: basta con representarla aún no plenamente realizada para que yo tenga, por ejemplo, deberes, aunque sólo para conmigo mismo, y no, aún, para con otro propiamente.)

En fin, el ideal de la evidencia perfecta, cuando es manejado sin precauciones críticas respecto de sí mismo -o sea, sin una reflexión suficientemente evidente sobre sus bases de partida reales-, revela ser la introducción al estado de guerra consumado a propósito de todo cuanto no es la subjetividad que conquista sus evidencias. Pues llegar a saber perfectamente, sobre todo cuando sucede en la perspectiva del sujeto siendo fuera-del-mundo, es lo mismo que terminar por disponer en absoluto de las cosas, del mundo, de la totalidad. Al principio hubo de parecer que la totalidad de lo real era, sin duda, ancha y ajena; demasiado ancha y ajena como para permitir una vida realmente humana, ilustrada, poderosa en su libertad. Pero al final ha resultado que el viaje no ha sido dirigido, precisamente, hacia lo nuevo, sino que ha terminado asimilando toda extrañeza en el dominio -nunca mejor llamado así- de la subjetividad, que, una vez lograda la evidencia, ya no puede esperar que la realidad le tienda celadas. Lo real ha sido sometido por la soberana fuerza, sólo aparentemente no violenta, de la evidencia. Ahora yace sin poderes, a la merced de un sujeto que, en este proceso, ha aprendido a reconocerse como autónomo.

Al precio, por cierto, del nihilismo. Se cumple el diagnóstico de Nietzsche. Aquí no ha quedado más que un triunfador en pie; pero ahora está rodeado de nada por todas partes. Sólo ha vencido a las sombras, para caer en la sombra misma.

7. Lévinas, como Nietzsche, intenta apurar la experiencia del ser con el ánimo puesto en preparar lo más rápidamente posible el advenimiento de la experiencia filosófica nueva: la evasión del ser. Precisamente por eso se ha preocupado, cada vez con más ahínco, por profundizar en las dificultades que afronta y está a punto de resolver la tradición griega, culminada, a sus ojos, en Hegel, Husserl y Heidegger.

Pues bien, una de esas cuestiones que prestan formidable plausibilidad a la tradición griega es el hecho general que examina Husserl desde el punto de vista de la estructura sintética de la conciencia. Y [30] es que cualquier nueva experiencia de un sujeto parece necesariamente sometida a una ley universalísima, que le dicta obligada compatibilidad con al menos parte de lo que ya ha constituido ante sí esta misma subjetividad. Kant enunciaba esta ley recordando que no hay representación que no haya de venir acompañada de la representación constante «yo pienso». Hegel describe grandiosamente cómo los avatares extremos de la alienación y el extrañamiento sólo son las etapas que tienen que ser recorridas por el desarrollo dialéctico de la razón, la historia y el advenimiento del Espíritu absoluto a su parásito. La mayor negación concebible se reconcilia luego con aquello que niega en una *concordantia oppositorum* que no podía ser prevista antes de que la realidad no planteara sus imprescindibles contradicciones. Y las actuales teorías de la razón narrativa, aunque hayan bajado el listón de las exigencias dialécticas, se basan en la posibilidad esencial de relatar, como una historia con argumento unificado, fragmentos más o menos amplios de experiencia que reinterpreta una tradición dada.

Pero ha sido Husserl quien ha intentado describir fina, minuciosamente, el modo en que la conciencia subjetiva vive su duración como una síntesis de múltiples sentidos.

En primer lugar, se trata de que la experiencia del mundo, aunque pida correcciones con frecuencia, no se ve nunca del todo defraudada. Sobre la base de *un mismo* mundo, ciertas cosas deben desaparecer de la lista de las que realmente existen, a pesar de que hubo un primer momento en que ciertos fenómenos fueron interpretados como si ellas

existieran de veras. Pero el estilo general de la experiencia -confirmadora o decepcionadora- del mundo se mantiene inalterable. Ninguna perspectiva es tan nueva que no se pueda integrar con las ya conocidas. Todas las posibilidades están implícitamente predelineadas. *Esta misma cosa*, quizá, a lo sumo, resulta no ser una cosa, sino un mero reflejo o una alucinación; pero sobre la base de la confirmación constante de lo espacial, causal, material, cromático, cinestésico de la experiencia habitual del mundo.

En segundo lugar, no sólo unas vivencias referidas a cosas se sintetizan así -sintetizan sus sentidos respectivos-, sino que también sucede algo semejante en la identidad del yo que las vive. Este yo permanece idéntico bajo sus convicciones cambiantes o sus diferentes tomas de actitud; pero hay algunos hábitos suyos que nada conseguirá arrancarle. Va desarrollando sus conocimientos y cumpliendo mal que bien sus esperanzas. Es capaz, incluso, de desinteresarse del mundo. [31] Pero todavía este desinterés supone en él todo un estilo inamovible de vivir y adoptar sus actitudes y proponerse fines.

En tercer lugar, como por debajo aún de la síntesis del sentido y la síntesis o autoconstitución del yo, acontece la síntesis del tiempo, o sea la autotemporalización de la conciencia (de la vida en sentido trascendental). El presente que acaba de ser permanece *retenido* ahora, y va modificándose continuamente a medida que el futuro *protenido* va, por así decir, atravesando el presente y hundiéndose en el pasado. El verdadero presente subjetivo es un *campo*, no un límite ideal, un puro punto. Este campo tiene una estructura invariable (a la que corresponde nuestro estar siempre en el ahora, siendo éste, por otra parte, lo más fugaz que existe). En esta estructura se hallan sintetizados, en el modo de una fluencia especial, de una modificación sólo temporal de sus respectivos sentidos, tanto el futuro que va a ser de inmediato como el pasado que acaba de ser y el presente originario, la *impresión originaria*. Nada puede jamás quebrar la forma sintética de este campo, al que Husserl llama *presente vivo*. Su pasividad es la pasividad hiperbólica misma. Que haya vida, mundo, yo, valores y fines supone siempre que haya presente vivo, *nunc stans et simul fluens*.

8. Hasta aquí persigue Lévinas los problemas. En la síntesis pasiva del tiempo Husserl habría llegado a corregir su perspectiva de la subjetividad inocente como ser-fuera-del-mundo y habría abierto, así, realmente un resquicio fenomenológico al pensamiento de la paz, la alteridad y la prioridad absoluta de la ética. ¿Cómo eso? ¿Cómo es posible evolucionar en la comprensión de Husserl de una forma tan notable que primero se discierna en él el final consecuente de la filosofía griega, y luego, en cambio, crea verse en lo más profundo de sus análisis la *ruina de la representación*, esto es, la ruina de la imagen de la filosofía que sitúa la evidencia teórica por encima de la responsabilidad?

La solución a este problema se encuentra en el hecho de que nadie está en mejores condiciones que Husserl para testimoniar cómo la temporalidad inmanente a la subjetividad está condenada a no descansar nunca en la segura posesión del presente. No hay posibilidad de que quede congelada la representación actual. Su ser de puro presente se constituye tal y como siempre es ya ante mí precisamente gracias a la terrible fugacidad que, nada más nacido, lo arrebató y lo modifica, lo separa, por así decir, de su mismidad perfecta y le da sentido sólo en tanto en cuanto pasa y deja de ser originariamente presente. [32]

Parece indudable que Lévinas ha aprendido mucho en las descripciones sartrianas a propósito de lo que el autor de *El ser y la nada* denomina *cogito* prerreflexivo; sólo que esta lección no la aplica en el modo en que pide Sartre entenderla, sino sólo para comprender mejor las lecciones de Husserl sobre la conciencia del tiempo. En efecto, el presente, todo el campo del presente vivo, pero, sobre todo, el puro presente de la impresión original, no está bajo el alcance del principio de identidad. El *cogito* en el tiempo no coincide, cabe decir, jamás del todo consigo mismo. Está solicitado por una inquietud poderosísima. En el mismo instante en que va a recaer tranquilo sobre sí mismo, el presente se reabre al futuro, es despejado de su inminente borrachera de ser, es retrotraído a la vigilia y a la paciencia dilatadísima de la muerte futura. Sartre había aprendido -no me cabe duda- a hablar de la náusea en que se nos hace patente el ajeteo bruto y ciego del ser en-sí (Lévinas prefiere llamar a esto mismo *esencia*, y se refiere al *hay* perenne de la esencia) leyendo el ensayo lévinasiano de primera hora sobre *La evasión*. Lévinas aprende, a su vez, en Sartre a pensar la husserliana subjetividad absoluta como consistiendo ya de suyo en una evasión del ser. No en una nada, porque la nada está atrapada en las mismas redes gramaticales que el ser; sino en una *obsesión*, un (intraducible) *penser-à-l'autre*.

Pero las descripciones husserlianas y sartrianas del campo del presente vivo y del *cogito* prerreflexivo únicamente proporcionan una brecha en la concepción que introduce desde un comienzo al yo en el dominio de la ontología, en la vastedad del ser, en el *fuera* del mundo. Tampoco cree Lévinas que pueda aprovechar demasiado más de las doctrinas de *Ser y tiempo*. En realidad, una vez que consigue leer en Husserl la ruina de la representación, Heidegger va cayendo en olvido progresivo, que, sin duda, tiene que ver con la conciencia muy clara del papel oscuro, por decirlo suavemente, que su antiguo profesor friburgués desempeñó en la tragedia de la *Shoá*. En Heidegger, sobre todo, ha sucedido que las actividades del hombre han podido ser valoradas todas como experiencias de desvelamiento del ser de los entes. La representación, como ya en Max Scheler, había perdido su puesto de privilegio; pero a costa de diluir en el ámbito de impersonal claridad del ser la especificidad absoluta de lo humano.

9. El resquicio para el pensamiento de la alteridad que mantenía abierto Husserl pedía ser agrandado hasta el punto de que el nuevo pensamiento levinasiano, recogiendo la crítica de Rosenzweig a la indubitabilidad del supuesto de la Totalidad, intenta invertir por [33] completo desde ese resquicio el movimiento general de la fenomenología. A fin de cuentas, el nombre mismo que lleva este método de análisis filosófico señala en la dirección de que para él la cuestión primordial es traer a la luz todas las cosas, y, sobre todo, la luz misma. Si la conciencia es la fenomenicidad, la condición para la manifestación de las restantes cosas, entonces iluminar la manifestación o la fenomenicidad de todos los fenómenos se vuelve asunto central de la fenomenología.

Pero este intento, anota ahora Lévinas, tiene que renunciar a algo que le es esencial, si de verdad quiere prescindir, en el umbral mismo de la investigación, de los prejuicios no controlados: tiene que deshacerse de la idea de que la unicidad o mismidad de la luz y la evidencia puede terminar reduciendo todas las cosas a su ley.

Lévinas ensaya tenazmente el pensamiento que abandona como modelo metafórico la luz neutral que baña cualquier objeto y es ella misma visible de suyo. Su esfuerzo consiste en trasladar la filosofía desde esta imagen milenaria (todo Platón está en ella) al terreno estricto de la palabra y, principalmente, de la palabra hablada. Un terreno, por

cierto, no ya metafórico, sino que pide ser tomado al pie de la letra, con todo el rigor que aún no habría sido nunca utilizado a propósito de él. En este sentido, Lévinas es, primordialmente, el pensador de la palabra: el filósofo que no quiere continuar trayendo al estudio de la palabra los conceptos que se han acuñado primero en el campo de la visión.

Es posible enunciar en poco espacio el centro de las reflexiones de Lévinas sobre el lenguaje: cuando la fenomenología aún predomina, entonces se supone que el lenguaje presenta un aspecto uniforme, exhaustivamente estudiado, quizá, por el estructuralismo. El lenguaje es, entonces, la *langue* saussuriana, ante todo: un sistema de signos, el terreno infinito de lo *dicho* (*le Dit*), en el que todo son relaciones y entrecruzamientos de relaciones. Cuando, en cambio, se invierte el movimiento propio de la fenomenología y la palabra se piensa en todas sus dimensiones, el territorio presuntamente uniforme se desdobra al infinito: todo dicho es dicho de un *decir*, y, a su vez, todo decir -prácticamente todo decir, menos uno inicial irrepresentable, literalmente indecible desde el tiempo- es un desdecir algún dicho. Y, además, siendo así que la vista es asimilación constante de lo débilmente otro a lo Mismo, en progreso continuo a la integración de todo en lo Mismo (un sujeto sólo visivo estaría condenado al solipsismo), la audición, la escucha, el decir son necesariamente diá-logo, referencia [34] de lo Mismo a lo Otro, sin que jamás quepa esperar -es absolutamente impensable tal cosa- que la tensión entre esos Polos, su mutua exterioridad, quede por fin suprimida.

Éste es el centro vivo de la filosofía nueva de Lévinas, el desafío de su judaísmo a una filosofía empeñada en hablar en griego hasta el extremo de negar la alteridad de cualquier otro lenguaje para el pensar. Pero nos falta explorar los aledaños de este centro, para poder dejar al lector ante los libros de Lévinas como ante verdaderos textos capaces de ser dichos y desdichos reiteradamente.

10. Ante todo, consideremos algunas propiedades mayores del ser cuando está reducido a la uniformidad de lo Dicho. En ella, todas las realidades existentes se hacen guerra unas a otras, febrilmente interesadas tan sólo en permanecer en el ser y en desarrollar sus potencias, aunque sea a costa de los demás entes. El hambre -decía Unamuno, anticipándose a las críticas lévinasianas del falso racionalismo extremo- controla todas las relaciones; el hambre y el gozo, la fruición de lo que hay, puesto al servicio del Yo Mismo. En el nuevo pensamiento, entre el Decir y lo Dicho subsiste una diacronía que nada puede recuperar o sincronizar. En consecuencia, no cabe tampoco hallarle al mundo su Principio único necesario, su Primer Motor Inmóvil, esencialmente vinculado al conjunto total de los entes y, por lo mismo, descubrible al investigar metafísicamente la naturaleza. En el pensamiento de la diacronía, la primera palabra la tiene la Anarquía, la Bondad o la Paz, que no puede entrar en conflicto de simultaneidades con la esencia y lo dicho. Si Heidegger critica a la historia de la metafísica su carácter onto-teológico, es decir su confusión entre el Ente supremo y el Ser del ente, Lévinas ensaya la crítica al propio pensar del Ser como *archê* neutra, en cuya luz se desarrolla la guerra de los entes. Como un programa para futuras investigaciones se nos presenta aquí la posibilidad de trazar de algún modo la nueva gramática del ser que en realidad querría proponer Lévinas -si bien él mismo, inmerso en la polémica con la metafísica ontoteológica y con el pensar heideggeriano, expresa sus intenciones diciendo que se trata, en todo caso, de «oír a un Dios no contaminado por el ser»-.

En segundo lugar, el decir (y la audición), cuando se piensa separado del marco conceptual y metafórico de la vista y la luz, no sólo ha de entenderse como relación dominada por una diacronía irrecuperable, sino, también, como *proximidad*, relación absolutamente directa entre *uno* y *otro*. Cuando las ideas dominan a las palabras y la luz a la significación, hemos ya considerado cómo se hacen posibles no sólo la [35] soledad agustiniana del alma con Dios como Principio del mundo inteligible (que es, por su parte, principio del mundo sensible), sino también el solipsismo. Por lo menos, como Husserl reconocía, el análisis del *cogito* en la apodicticidad absoluta tiene que servir de la primera persona del singular tan radicalmente que se olvide de que en la gramática del mundo de la vida esa persona no tiene sentido más que acompañada de las restantes. Antonio Machado, profundamente impresionado por el radical fenomenismo de Berkeley y de Kant, comenta irónicamente que el mandamiento del amor al prójimo tendría que tener un preámbulo teórico en el que se demostrara que el prójimo existe, más allá de los fenómenos de la conciencia del yo solitario que medita sobre sus propias evidencias. La filosofía parece, en efecto, que no puede renunciar a empezar por la crítica radical que hace el filósofo de sí mismo: de las creencias que constituyen el nervio de la vida subjetiva. Es una tarea poco menos solitaria que la muerte.

Lévinas, sin embargo, para mientes en cómo la palabra y la responsabilidad preceden a la idea y la evidencia. Si no estuviera ya de antemano en la red de la significación lingüística, el hombre no habría despertado a su condición de tal. Que sea un problema teórico de primer orden demostrar que la situación real no es el solipsismo, es únicamente una falacia o una ingenuidad. No menos lo es la representación de que el filósofo puede prescindir de la moral en su reflexión a la búsqueda de la apodicticidad, como si sólo en una etapa posterior -quinta parte del sistema, por ejemplo, en Espinosa- apareciera ante la razón la cuestión de si puede o si desea entrar en relaciones intersubjetivas, que siempre estarán basadas en compromisos, en promesas, en responsabilidades. La libertad del verdadero escepticismo filosófico es ya precisamente ese *desinterés* por la esencia en que consiste la proximidad entre el uno y el otro. El yo del filósofo es ya *l'un pour l'autre*, es ya *penser-à-l'autre*. La responsabilidad precede a la idea de la responsabilidad. Se está condenado, más que a la libertad, a la responsabilidad por el otro; lo que también significa que se está condenado a sufrir una eterna persecución por parte del Bien.

Y sólo sobre este fondo de asedio permanente por el Decir y la Bondad se entiende que quepa la reacción de la violencia, la renuncia a responder por el otro. Ahora bien, la guerra misma está ya enterada, de alguna secreta manera, de que la alteridad del otro no es suprimible. La noticia del otro, a distancia insalvable del yo, reclamándolo ya siempre, hablándole, no permitiéndole ser el iniciador absoluto del lenguaje, es la verdadera pasividad superlativa -Lévinas, audazmente, llega a decir [36] que es la misma diacronía del tiempo y aun la an-arquía de la creación-. El cartesiano que se fabrica una moral provisional para mientras está dedicado a la fundación segura del sistema del saber, y no tiene en consideración ni por un instante, en su meditación inicial, la problemática de la alteridad y la responsabilidad, está realmente intentando suprimir el dato primero -que no es un *dato*, sino el decir de algún dicho-. O, en otras palabras, la lengua griega del pensamiento tiene, como todas las otras lenguas, un prólogo del que secretamente pende toda su significación -aunque luego en sus dichos la lengua contenga las más severas rebeliones contra la superlativa derechura e inmediatez de la responsabilidad-.

No hay, pues, propiamente, fenómeno de la alteridad, percepción del otro. La *proximidad* es, más bien, la condición trascendental de todos los fenómenos, y, por lo mismo, es la expresión de este ser (utilizaremos irremediabilmente esta palabra, para la que interpretamos que Lévinas exige, más que una desaparición, una gramática nueva) que es el hombre como *evasión de la esencia o como autrement qu'être*. El hombre, más que en una condición propia, está en la in-condición de rehén, de *obses* del otro. Su *de otro modo que ser*, su *más allá de la esencia* es su estar trabajado, en el núcleo mismo de su ser, por el Bien. El hombre es, antes de haber podido decidir nada sobre ello, un enfermo de deseo del Bien, un perseguido al que el Bien atormenta.

Pero la superlativa imposición pre-original, an-árquica, diacrónica del Bien es, precisamente, lo otro de toda violencia, *lo otro de la guerra*. El Bien no nos gobierna tiránicamente, sino que nos reclama avergonzándonos, como la debilidad violentada nos enseña que ella, y no nosotros, es lo inocente. Para no interpretar el Bien en el horizonte de la política y la guerra y la luz, es esencial no imaginarlo como un tirano que impone sus razones o, aún peor, su simple poder. Nietzsche ha enseñado mucho acerca de cómo la genealogía de la moral, según había sido pensada reiteradamente en la tradición política de Occidente, nos retrotrae a la negatividad que sólo puede desembocar en el nihilismo. Lévinas, al posponer la ontología a la ética, enseña que la superimposición del otro es tan sólo su vulnerabilidad infinita. El otro está ya siempre traicionado por lo Dicho, está ya siempre en la posibilidad de ser mal interpretado y de que se justifique la violencia que recibe. Pero se halla, también, más allá de la Dicho, en el Decir que constantemente lo desdice.

11. En la fase primera de sus trabajos más fecundos, Lévinas significaba su inversión de la fenomenología hablando del *rostro (visage)* [37] del otro como única experiencia pre-original de la alteridad. Esta terminología, que se ha hecho famosa, tiene que ser tomada con todas las precauciones que quedan determinadas por cuanto llevo escrito.

El rostro no es, claro está, el objeto de la visión del otro. Precisamente lo que Lévinas trata de pensar al hablar de este modo es una tal proximidad del mismo y el otro que entre ellos no media la neutralidad de la luz, ni la del ser, ni la de los conceptos (he aquí un caso más de rostro de hombre...). La inmediatez (sin embargo, diacrónica) es tal que ningún saber sobre la naturaleza del ámbito del encuentro del uno con el otro debe estar supuesto. La palabra, el rostro crean, en cambio, la posibilidad de todo ámbito.

La comprensión justa de lo que significa el rostro en los textos de Lévinas debe pasar a través de la observación de que *visage* está en ellos como término que realiza la inversión de lo que significa *visée*. Ahora bien, la intencionalidad de la conciencia, la intencionalidad de las vivencias, sobre la que está fundada la fenomenología, se expresa justamente con la palabra *visée*. La cual, por otra parte, quiere decir también la mira del arma, a través de la que se apunta a la pieza de caza. Es lógico que en la época en que Lévinas interpretaba la fenomenología de Husserl sencillamente como consumación del optimismo violento de la Ilustración, se deleitara en jugar con las palabras de este modo. *Visage* es el rostro, ciertamente, pero aquí está sustituyendo a la *visée intentionnelle* en su papel filosófico primordial. Es, pues, el rostro en un sentido muy próximo al de la mirada que a mí me mira ya antes de que la luz me haga posible ver desde mí las cosas del entorno -para, quizá, tomar el partido de apuntar con violencia contra los rostros del prójimo-. *Visage* no es, pues, la belleza, el *eidos*, la *forma* o *species* del ente, bajo cuya seducción comienza, en el texto platónico, la amorosa e

interminable caza del ser. Más bien este rostro sin atractivo sensible, pura inocencia que ya sería siempre hipócrita tratar de ignorar, puede inspirarse en el texto del Déutero Isaías sobre el *ebed YHWH*.

Frente al Decir, o frente a la superlativa inocencia del rostro del otro, el hombre, más que un yo (nominativo), «es» un *me* (acusativo). Es el «ser» que no ha podido no decir *heme aquí*, que no ha podido ocultarse -en no sé qué repliegue del ser- del decir del otro. Y su inquietud perenne de acusado no podrá calmarse con ningún poder, justamente porque el otro significa el fallo pre-original de todos los poderes del yo. Podré matar cuanto quiera, pero no podré evitar tener que hacer ya siempre algo respecto del otro. Ahora bien, esta alteridad suya que [38] jamás podría terminar de asimilar en la mismidad no es ningún conocimiento que yo tenga, sino el hecho de que soy responsable. A ningún precio puedo obtener la supresión del problema moral. Él es, en cambio, el motor más hondo de la crítica, del escepticismo.

Y si realmente el hombre dedica su existencia a la bondad, entonces todavía experimentará mucho más ardientemente que su aventura hacia el Bien, el Otro y la Muerte no va acortando su distancia respecto del Otro, sino, más bien, agrandándola. El Bien se in-finitiza en la obsesión del hombre por el Bien, y ésta es realmente la idea del Infinito en la conciencia finita que entrevió Descartes en el punto más alto de su especulación. La in-finidad de la trascendencia mantiene para siempre abierta la presunta totalidad de la filosofía griega, de manera semejante a como el prólogo de un texto está ahí para desdecirlo desde un comienzo e inducir a la reinterpretación.

La letra que pide ser leída, releída, es más inquietante, más honda que la luminosidad de la evidencia de que existo. Y es anterior a ella.

Referencias bibliográficas

CHALIER, C. (1991). «L'âme de la vie. Lévinas, lecteur de R. Haïm de Volozin». En *Cahier de l'Herne sur Emmanuel Lévinas*, C. Chalier y M. Abensour (eds.), 442-460. París: L'Herne.

CHRÉTIEN, J. L. (1991). «La dette et l'élection». En *Cahier de l'Herne sur Emmanuel Lévinas*, C. Chalier y M. Abensour (eds.), 257-277. París: L'Herne.

DERRIDA, J. (1967 [1964]). «Violence et Métaphysique». En *L'Écriture et la Différence*. París: Seuil. [Trad. esp.: Barcelona: Anthropos.]

FINKIELKRAUT, A. (1984). *La Sagesse de l'amour*. París: Gallimard.

GARCÍA-BARÓ, M. (1994). «La filosofía judía de la religión en el siglo XX». En *Filosofía de la religión*, M. Fraijó (ed.), 701-729. Madrid: Trotta.

LÉVINAS, E. (1982 [1935]). *De l'évasion*, J. Rolland (ed.). Montpellier: Fata Morgana.

- (1967 [1949]). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. París: Vrin.

- (1961). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haya: Nijhoff. [Trad. esp.: Salamanca: Sígueme, 1977.]
- (1963). *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*. París: Albin Michel.
- (1968). *Quatre Lectures talmudiques*. París: Minuit. [Trad. esp. en prensa: Barcelona: Riopiedras.] [39]
- (1974). *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*. La Haya: Nijhoff. [Trad. esp.: Salamanca: Sígueme, 1987.]
- (1982). *De Dieu qui vient à l'idée*. París: Vrin. [Trad. esp.: Madrid: Caparrós, 1993.]

PEÑALVER, P. (en prensa). *Metafísica y subjetividad en Lévinas. Una aproximación crítica a Totalidad e Infinito*.

RICHIR, M. (1991). «Phénomène et Infini». En *Cahier de l'Herne sur Emmanuel Lévinas*, C. Chalier y M. Abensour (eds.), 224-256. París: L'Herne.

VÁZQUEZ, U. (1982). *El discurso sobre Dios en la obra de Lévinas*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. [41]

△▽

Escritura y entrelineas de la alteridad (Prólogos lévinasianos)

César Moreno Márquez

Universidad de Sevilla

Lo que dices se parece un poco a lo que intentas decir, pero nunca es más que la expresión de ese esfuerzo

(Jabès, 1984: 59)

El decir original o pre-original -el logos del pró-logo- teje una intriga de responsabilidad

(Lévinas, 1987: 48)

1. En las ilimitadas expresiones en que prolifera, la *experiencia literaria* sería demasiado poco si tan sólo fuese una anécdota en las debilidades humanas a través de la cual el Deseo se deslizase por intersticios que le permitieran ponerse a salvo, aunque ello no le reportara ninguno de esos beneficios contables que a veces, cuando se deja [42] o se hace querer, ofrece un *principio* como el de *Realidad*. A cambio de éste, la experiencia literaria apuesta por un *sentido de la posibilidad* (Musil, 1983: 19-22) que

no se deja seducir fácilmente por ese otro principio, antagonista común del de realidad, que es el del placer, insuficiente para permitirnos comprender la experiencia literaria. Y es que, en efecto, mucho más que anecdótico divertimento, tal experiencia es una especie de insoslayable manía del espíritu humano -un *furor*, una *libido*- en la que, sin importar demasiado, en principio, la modalidad expresiva ni el ritual de transgresión y desplazamiento, impera una perturbadora obsesión por la *Diferencia* de los *De-otro-modo* y *En-otra-parte* (p. ej., Paz, 1986) capaces de desestabilizar las repetitivas certidumbres de los gestos, palabras, paisajes y rostros de nuestra *vida ordinaria*, a cuyas «pobres apariencias» parece muchas veces que fuese casi imposible *aportar un sentido sublime* (en referencia a Genet), ya porque lo que llamamos Realidad impidiese *distanciamiento* alguno (lo que también afectaría, sin duda, al Yo y su/s identidad/es, ¡pero también a los Otros!) ya porque un día cualquiera, casi siempre sin previo aviso, pero normalmente tras lentos *rodamientos* cotidianos, algún *genio maligno* nos arrebatase no tanto lo que hacía «verdaderos» aquellos rostros, paisajes, palabras y gestos -como si acaso todo hubiera de decidirse entre el saber y el poder-, cuanto *deseables*. Es, en fin, de la *experiencia literaria* (de lo que le debemos, pero también de lo que le exigimos), de lo que deseamos hablar, hurgando en las entrelíneas de una *Escritura de la Alteridad* (hilo de Ariadna en el laberinto del «espacio literario») para la que Emmanuel Lévinas -con permiso de Maurice Blanchot- habría podido ofrecernos, muchas veces disimuladamente, algunas claves de comprensión.

2. ENTRE EXPERIENCIA Y ESCRITURA. EL OTRO-EN-EL-TEXTO

Lejos de nuestra intención, sin embargo, solventar un esfuerzo que el lector estaría obligado a realizar por sí mismo, aventurándose en la que ha sido, sin duda, una de las meditaciones sobre el Otro más extensas y profundas de nuestro siglo. Ante todo, si algo pudiera ponerse de manifiesto en este breve ensayo sobre Lévinas, probablemente fuese una *perplejidad* cuya agudeza debiera ser más estimulada que pretenciosamente «resuelta», y que en absoluto sería ajena a la *multivocidad* del Otro que se expresa en los desplazamientos de su presencia entre una *Literatura* que pudiera ser pensada como *Metafísica* y una [43] *Metafísica* que pudiera ser pensada como *Literatura*. Estimular esa perplejidad inicial, casi programática, no conduciría exclusivamente, en todo caso, a un deshilvanamiento recíproco de los conceptos (territorializantes, genéricos) de «Literatura» y «Metafísica» -lo que ya, por cierto, constituiría toda una *propedéutica deconstructiva* introductoria a la experiencia que Lévinas ha explorado-, sino también, en un sentido diferente, a una especie de ejercicio de concentración de la reflexión en torno o hacia lo que Lévinas nombró, a comienzos de los sesenta, como *sentido único* (Lévinas, 1993: 34 ss.). La *perplexio*/ligadura que justifica la perplejidad de que hablamos tendría que poder articular la *proximidad* lévinasiana⁽³⁾ y las *entrelíneas* del texto literario, *inspiradas* desde una profundidad que se resistiría a ser (ex-)puesta *al pie de la Letra* o a encontrar acomodo como Tema/Dicho en un Discurso (susceptible de uso, exégesis o análisis) y que, de este modo, debería asumir el riesgo de parecer como una especie de abertura/herida del Texto más allá de las mediaciones, remisiones y tramas en que se constituye e «implanta». Aquella «abertura» llevaría al Texto más allá de sí, justificando lo que podríamos llamar *Escritura-de-la-Alteridad*, respecto a la cual lo que aparece en el Texto como Fenómeno/Dicho se muestra como insuficiente, pero indispensable (Lévinas, 1987: 49), haciendo cierto *Lo Otro* que la propia Escritura, sin

lo cual la Escritura de la Alteridad resultaría irrisoria. *Decir* infinito -Decir como Deseo, en consecuencia- el de tal Escritura, al que ningún Dicho conseguiría culminar ni consumir, pues ese Decir nunca es o se reduce a la pura comunicación de un dicho (Lévinas, 1987: 208), del mismo modo que el «conocimiento del Otro» jamás podría ser sólo conocimiento ni mera comunicación de- o con-, sino resonancia del Otro-en-el-Mismo a través del Texto,⁽⁴⁾ o repercusión del «Otro-en-el-Texto»,⁽⁵⁾ no porque decir «Texto» no fuese decir nada nuevo más [44] allá de «lo/el Mismo» sino porque, como *espacio para la diferencia*, todo Texto, pero especialmente el Texto literario, nos reta a intentar comprender no sólo el juego interactivo de «realidad» y «ficción» intersubjetivamente «actuado» que lo Literario sugiere,⁽⁶⁾ sino también esa *Proximidad* lévinasiana que tan extrañamente ha de resonar en nuestros oídos, en un Mundo de progresivas Distancias, y que no pareciera encontrar fácil acomodo en el «efecto-distanciamiento/extrañamiento» que toda experiencia literaria *qua* literaria presupone (aparte de otras consideraciones, el *Verfremdungseffekt* brechtiano tuvo que recordárnoslo). Nuestra perplejidad procedería, en tal sentido, del intento de encontrar un pasaje entre la *significancia de la significación*⁽⁷⁾ de la Proximidad y las *Entrelíneas* de la *Escritura-de-la-Alteridad* en que el Otro se toma, siempre de nuevo, inquietante y obsesivo (Lévinas, 1987: 147-152): imposible «quitárnoslo de encima», siempre seguirá «dándonos que hablar», o que escribir, a *nuestro través*, «trans-grediéndonos»: mas no porque nos «poseyese» enajenándonos (proceso del que pudiera ser testigo alguna especie de «escritura automática»⁽⁸⁾) o nos instrumentalizase (lo que haría las delicias tanto del «antihumanismo» como, a *sensu contrario*, del «humanismo»⁽⁹⁾), sino por nuestra «simplicísima» *vulnerabilidad ante el Otro*.⁽¹⁰⁾ La *Escritura-de-la-Alteridad* indica no sólo la posibilidad de la [45] *Crueldad*, el *Mal* o la *Locura* en las lanzaderas del *efecto transgresivo* al que la Literatura frecuentemente acredita (Artaud, Bataille, Genet, p.ej.), sino también una conmoción *moral* en la Proximidad de Otro que jamás la Escritura clausura o culmina, sino que deja abierta, poniendo al autor/lector *en juego* (en entredicho, pero a la vez confirmado) por su «responsabilidad».⁽¹¹⁾

Brevemente, la pregunta sería, entonces, la de cómo encontrar una común repercusión del Otro *entre* la *enigmática trama* experiencial que Lévinas ha explorado y, por otra parte, la *experiencia literaria*, repartida entre una creación y un acto de leer (ambos más allá de la mera «comunicación») a los que, al fin, se ha desvelado en sus implicaciones recíprocas. La perplejidad que, según hemos dicho, deberíamos indagar surge a la vista de la *escasez del Otro literario* en el pensamiento levinasiano,⁽¹²⁾ respecto a la cual cabe pensar que esa *figuración de la alteridad* vía literaria no hubiese interesado o importado a Lévinas. O bien que, aunque importándole, Lévinas no hubiese considerado que un *desplazamiento* hacia lo literario aportase nueva luz a la experiencia de una *Proximidad* que, de este modo, debería repercutir doble y, por tanto, ambiguamente entre la *responsabilidad* por el Otro en el cara-a-cara y esa *extraña proximidad* del *compromiso ficcional* con el Personaje, tal como a veces se deja traslucir en la [46] experiencia literaria cuando, por cierto, no nos dejamos distraer por la *soledad* que le acompaña (pensando, por ejemplo, que la Literatura busca, en primer lugar, combatirla). Que la Soledad literaria pueda estar plena-de-Otro no contradice, sino que confirma la *imposible soledad qua* soledad que *debemos soportar*, pues toda soledad se niega a sí misma en tanto soledad-de (ya nos lo recordaba Ortega, 1988: 54-55). En la *soledad-de* de la Escritura de la Alteridad el Otro bulle más allá de todas sus representaciones domeñables, fenómenos predecibles e imágenes etiquetables. En ella -no estaría mal decirlo así- se encuentra *entrañado*⁽¹³⁾ un Otro intransigentemente profundo, intrigante... capaz de tornar superflua cualquier *soledad visible*. El Otro-en-el-Texto

(segunda verdad de la Escritura de la Alteridad -la primera es el Otro fuera del Texto) sería, entonces, como el texto infinito de la soledad de Penélope -siempre esperando al Otro- que es también su Deseo no consumado. Todo monólogo -pero también cualquier diálogo- se quedaría «corto» frente a las resonancias del Otro-en-el-Texto que la *Obsesión* recoge con fidelidad inexcusable y muchas veces temible: no solamente *ser-capaces* de otro destino que el propio, a través de-, para-, ante- y por-Otros, sino *estar-obligados* a los riesgos que aquel ser-capaces deja entrever y a la *pasividad* que oculta. Por ello, sería muy importante saber no solamente si la Ética no es una farsa (Lévinas, 1977: 47), sino también si lo es o no la Escritura de la Alteridad. En cualquier caso, esa modalidad de «el Otro-en-el-Mismo» que es «el Otro en el Texto» no podría encubrir la *diferencia* que separa esos -al menos- dos modos de «presentación» del Otro a los que aludíamos al referirnos a la *multivocidad del Otro* oscilante entre su «facticidad» perceptible (extratextual) y su estricta posibilidad ficcional (intratextual), pero tampoco podemos olvidar que la diferencia entre extra- e intra-textual siempre es ambigua, movediza o flexible.

3. LITERATURA COMO METAFÍSICA

A nuestro juicio, la meditación lévinasiana podría incorporarse al estudio sobre la experiencia literaria en lo tocante a un *deseo de, vulnerabilidad ante, compromiso con* el Otro en los que de-, ante- o con- señalan una «extravagancia» que impediría a la alianza *ontológica*⁽¹⁴⁾ [47] entre conocimiento y poder apropiarse de lo más radical de la subjetividad o, por lo que a nuestro tema se refiere, atenazar la experiencia literaria. Desde esta perspectiva, la pregunta que afecta a la Escritura de la Alteridad es: si respecto a la implicación de la Filosofía «desde Jonia a Jena» en el «altericidio» ontológico, el veredicto es de culpabilidad, ¿qué pasaría con la Literatura? ¿Qué habría sido del Otro en sus *entrelíneas*? ¿Cómo habría podido sobrevivir en ella el Deseo infinito que, según Lévinas, diferencia a la Metafísica de la Ontología? ¿Acaso, entonces, la Literatura habría podido ser más «metafísica» que la Filosofía? Lévinas no lo dice, pero de sus palabras pareciera inferirse la posibilidad de despejar los inconvenientes que dificultasen que la Literatura fuese (concebida como) Metafísica. No en vano, las reflexiones sobre «Metafísica y trascendencia» con que se abre *Totalidad e infinito* citan a Breton para decir, en un Texto que tendría como misión llevarnos no más cerca de lo que, en otro orden, la provocación surrealista (por ejemplo) debiese llevarnos, para decir que

«La verdadera vida está ausente'. Pero estamos en el mundo. La metafísica surge y se mantiene en esta excusa. Está dirigida hacia la «otra. parte», y el «otro modo», y lo «otro». En la forma más general que ha revestido en la historia del pensamiento, aparece, en efecto, como un movimiento que parte de un mundo que nos es familiar -no importa cuáles sean las tierras aún desconocidas que lo bordean o que esconde-, de un «en lo de sí» que habitamos, hacia un fuera de sí extranjero, hacia un allá lejos.

El término de este movimiento -la otra parte o lo otro- es llamado otro en un sentido eminente» (Lévinas, 1977: 57).

Todo parecía predisponer la no-exclusión, en el proyecto lévinasiano, de lo que hemos llamado «escritura de la Alteridad», pero bien es cierto que Lévinas se aparta del camino posible de tal Escritura. En cualquier caso, es necesario no desesperar, pues si bien la *versión ficcional* del Mundo y del Otro (cfr., p. ej., Deleuze, 1989: 304-307) que

incumbe a la experiencia literaria, con todos los desplazamientos y distanciamientos que opera, parece plantear algún problema a la comprensión del Otro desde una perspectiva lévinasiana (tal es la [48] perplejidad de que partimos), no es menos cierto que ese desnivel sería compensado por el respeto literario hacia un *Lebenswelt* (mundo de la vida) pre- o metafilosófico, usualmente no tanto despreciado cuanto ignorado por la Filosofía, y que tal vez la experiencia literaria estaría más preparada para otorgarle en la Escritura su «voz propia»: su Voz en la Escritura, su *Pneuma* en la Gramática, «al pie de la Letra». Se mantienen firmes, sin embargo, una pregunta -la de si la Literatura acaso podría ser más metafísica que la Filosofía- y su respuesta, raras ambas y, bien entendidas, no poco inquietantes, sobre las que habría que hacer hablar a Lévinas (al menos, ya que no es posible «de viva voz», desde sus textos), no buscando, en absoluto, que por la mediación de la *Proximidad [entre-Metafísica-y-Literatura]* fuese posible un «ajuste de cuentas» de la experiencia literaria con la Filosofía (o al revés), sino más bien un posible «sinceramiento» entre ambas.

4. DESPLAZAMIENTO

Si el presente ensayo pudiera proseguirse más allá de la extensión reducida para la que ha sido pensado, debería intentar mostrar cómo el *deseo de Otro* (Moreno, 1994b), o *deseo de alteridad*, bulle, hierve, llega incluso a explotar *hasta-lo-ilimitado* en la experiencia literaria (sin poderla agotar por completo, indudablemente), y que a ese deseo se le podría aportar un poco de luz a partir de las investigaciones *metaontológicas* o, bien entendido, *protodialógicas* de Lévinas en torno a la *Proximidad*, no sólo porque ésta pudiera tornarse *intraliterariamente* expresiva (dentro de los propios universos y formas de intersubjetividad creados por la experiencia literaria),⁽¹⁵⁾ o porque contribuyese a hacer un poco más comprensible esa extraña y casi virulenta *soledad* que forma parte consubstancial de tal experiencia, sino también porque, a *sensu contrario*, tal vez sólo un esclarecimiento lévinasiano de la *Proximidad* permitiría comprender *la experiencia literaria* y los *desplazamientos* que forzosamente opera, a los que debe enfrentarse la Presencia del Otro. A cambio de tales desplazamientos, sin embargo, la Literatura aporta su propio esfuerzo a la «infinitización» del Otro, nos ayuda a «aproximarnos» a su Infinito y hace que cualquier [49] Concepto quede inerte frente a las complicidades de presencia y ausencia en que se deja detectar (la Huella d)el Otro en las Entrelíneas de la Escritura, Dentro y Fuera del Texto, allí donde la *Procedencia* del «Otro» encuentra sobrados *avales de Presencia*, pero donde no podría quedar atrapada.

Es atravesando (trans-grediendo) tales «avales», deconstruyéndolos, sometiéndolos a una crítica capaz de trascenderlos en todo lo que *dejan que desear*, como se puede comenzar a atisbar una dimensión profunda de la *Proximidad* en la que tanto la *apropiación* (contingente y espontánea) de la presencia del Otro por lo que solemos llamar Realidad, como esa especie de «liberación» (artificiosa, se dirá sin pensarlo dos veces) que parece implicar lo que solemos denominar Ficción debería pasar a un segundo plano. Tal es una de las enseñanzas de los desplazamientos que opera la experiencia literaria: la de que, propiamente, los rótulos o etiquetas «real»/«ficticio» sólo podrían afectar a la Presencia *fenomenológicamente* determinable, más que al *enigma* del Otro. Ser capaces, entonces, no sólo de acoger o recibir la *trascendencia* del Otro, sino también -como si de un milagro se tratase- de dar *trascendencia* a un Otro

«inexistente» que acrecentase no sólo ni ante todo la *cantidad de Otro*, sino - especialmente en la *Escritura de la Alteridad*- la *calidad* de la alteridad, ésa es la *inspiración* que tal Escritura exige.⁽¹⁶⁾ Bien es cierto que la crítica lévinasiana a la fenomenología husserliana de la intersubjetividad no perseguiría tanto dinamizar o flexibilizar la Presencia al cabo de la *conciencia-de intencional*, cuanto cuestionar la predominancia de la Presencia y la propia capacidad de la fenomenología para acceder a la «trascendencia». Lo más decisivo no sería, entonces, la modalidad de la Presencia (fáctico-perceptible o ficcional), sino justamente la *conmoción*. En las *entrelíneas* de esta *modalidad* que es la Escritura-de-la-alteridad, el Otro aparece y, a la vez, preserva su trascendencia (siempre, por tanto, *enigma frente a fenómeno*,⁽¹⁷⁾ sin posibilidad alguna para una *ciencia de la Alteridad* ni, por supuesto, para Omnisciencia alguna) no simplemente porque su presencia consiguiera [50] «fugarse» de un Orden que aún fuese ontológico, sino porque *conmoviera o comprometiese las entrañas* de un Yo abierto y que siempre va más allá de sí *-a pesar suyo* incluso- hacia Otro. Cuando, sin embargo, hemos hablado antes de «enseñanza» no era sino para insistir en que el tránsito (de la Presencia) desde la Facticidad a la Posibilidad, o desde el *acoger* la trascendencia al *dar-trascendencia* (o desde el *dejar-ser al hacer-ser*, o desde el *iluminar* al *dar-a-luz*; cfr. Moreno, en prensa) podría resultar decisivo para avanzar en la *enseñanza razonable* que es, para Lévinas, el Otro, y que de algún modo tiene que poderse articular con su *Obsesión*, tan decisiva en la Escritura de la Alteridad. Una articulación ésta, *entre razón-y-obsesión*, que no dejaría de suponer un «grano de locura» en una subjetividad de la que no podría decirse, sin más, que no por no «tener pájaros en la cabeza» tuviese (suficientemente) «la cabeza sobre los hombros» y «los pies en el suelo», y que no por no dejarse seducir por la Libertad («únicamente la palabra libertad tiene el poder de exaltarme», Breton *dixit*; (Breton, 1992: 19)) se dejara seducir por el Poder, ni por la Realidad...

5. PEDAGOGÍA DEL INFINITO

Desplazada hacia lo ficcional, allende, por tanto, la opacidad de su enigma en el contexto cotidiano, la Presencia del Otro se torna, si pudiéramos decirlo así, más «transparente». En este sentido, es posible hablar de una *pedagogía del Otro* (Jouve, 1992: 261) en la medida en que la experiencia literaria permite una insólita combinación entre alteridad y «transparencia» gracias a la cual el acto de creación y recepción se tornan un medio privilegiado de acceso a la exterioridad (interioridad) del Otro, no precisamente para debilitarla, sino para profundizarla a través de un *insaciable deseo*. Indiferente a si es en soledad o gozando de las «multitudes», Proust y Baudelaire, por ejemplo, nos lo han recordado.⁽¹⁸⁾ Esencial decir, aquí: «para profundizarla», a no [51] ser que la Escritura fuese *ontológicamente* orientada. Tal sería la diferencia de la «pedagogía del Otro» en un Escritura que lo fuese, o no, de-la-Alteridad. Como en otros casos, nuestra *perplejidad* debería mantenerse en la posible congruencia entre «transparencia» del Otro (penetrabilidad del acto creador/lector en la alteridad) y la protección del carácter de *revelada*⁽¹⁹⁾ que pertenece a una Alteridad no mermada ni venida a menos. Pues, en efecto, ¿no se desplazaría con ello el Otro desde su «revelación» a su «construcción» por parte del autor/lector? Si la *exterioridad* (especialmente en el ámbito cotidiano) tiene, en este caso, un sentido bastante inequívoco, ¿la posee el Otro de la experiencia literaria? ¿No son más «yo» (alter-ego)

esos Otros «literarios» que los Otros que me encuentro -como quien dijese- al cabo de la calle? ¿Es ésta, sin embargo, una interpretación correcta? ¿Acaso no es también cierto que es *menos-Yo* el Yo que «se entrega» a la experiencia literaria? ¿no hay una Renuncia esencial en el acto creador? ¿Acaso el autor o el lector «construye» a los personajes, o más bien se deja poseer por ellos? Penetrar en el Otro -pero no para dominar, sino para intentar comprender: he ahí lo propio de la escritura de la Alteridad: dar-a-luz Otros, sin que la Luz merme la trascendencia de su «de otro [52] modo que ser»: dar, por tanto, *más palabra*, más presencia/ausencia no a favor de la Totalidad, sino en favor del Infinito. Como si el Infinito se fuese mostrando «a golpe de presencia», pero esta «presencia» hiciese no tanto incrementar el infinito, cuanto mostrarlo como tal, en toda la parquedad de sus advenimientos posibles y siempre más allá de sus fenómenos contabilizables. No más Presencia para menos Ausencia - entonces-, sino *más Presencia para más Trascendencia: más Fenómeno para más Enigma, más Contacto para más Deseo*. Es justamente la experiencia literaria en las entrelíneas de la Escritura de la Alteridad, con sus incursiones ficcionales, la que nos puede recordar que el Otro siempre es *infinitamente más* que aquello a lo que lo determina su pertenencia a un mundo (fáctico o ficticio), o que aquello que de él hemos llegado a (hemos creído) conocer cuando su alteridad ha quedado demasiado impregnada por todo aquello que, procedente de un Yo, ofrecía aparentemente menor resistencia.

6. MANTENER LA DISTANCIA

En este sentido, Lévinas ha esclarecido y profundizado la *exotopía* bakhtiniana, tan relevante a la hora de intentar comprender, desde lo que aquí hemos llamado Escritura de la Alteridad, el carácter doble del acto creativo, repartido entre un primer y transitorio momento de *Einfühlung* (proyección/identificación empática: ponerse en el lugar del Otro como Personaje), y otro momento, el más decisivo, de *extrañamiento*, distanciamiento o retirada del autor/lector/crítico, o de No fusión y Separación, que posibilita la estructura polifónico-dialógica del Texto y que lejos de rechazar o simplemente «tolerar» la incompletitud o inacabamiento del Personaje, reivindica justamente esos rasgos en los que habría que descubrir la escala humana de la Alteridad (Todorov, 1981: 155-159). En consecuencia, no se trataría tanto -en la exotopía de Bakhtine- del mero «círculo hermenéutico» y su articulación entre familiaridad y extrañeza, cuanto sobre todo de potenciar justamente el momento de la extrañeza en el acto de crear/leer (Todorov, 1981: 169). Y de una extrañeza que confirma la tesis lévinasiana de la Separación primordial en que debe germinar el Entre uno-y-otro de la proximidad como *relación sin relación*.⁽²⁰⁾ Desde esta [53] perspectiva, *mantener la separación* y la *distancia* -dejar abierta la herida- del «no ser Otro», a pesar de toda «enajenación» interior (*Je suis un autre*), es lo que permite fantasear-Otro (forma de realizarse la Proximidad en la experiencia literaria) como tal: fantasear desde el saber que no-somos Otros, fantasear desde una soledad irreductible, cuyo recusamiento jamás podría conducir a la experiencia literaria.⁽²¹⁾ Tal es la dificultad, entonces, de la Escritura de la Alteridad -con la que quisiéramos enfrentar a Lévinas: dar pábulo, crear la Extrañeza, no aceptar simplemente, como tantas veces sucede, que venga/irrupa gloriosa o nefastamente desde Fuera, sino crearla en un ejercicio en que pasividad y actividad nunca podrían ser lo que parecen ser, y en que se niegan y confirman

recíprocamente, a cada instante, pero de cuya interacción surge el «verbo espermático» (Valle-Inclán) de la Escritura de la Alteridad. También *crear Otros* (no sólo *encontrarlos*) delata una *inspiración*, una *obsesión*, una *generosidad* que tiende a ser *vulnerabilidad*, proximidad y, en suma, un descentrante *ponerse-en-lugar-de-Otros* que si bien no podría confundirse con el cara-a-cara como cuerpo-a-cuerpo de la Proximidad interhumana, nos acerca enormemente a una dimensión de la alteridad, más allá de su Presencia fáctica, sumamente instructiva para la comprensión de lo que podría ser -digo bien: podría ser- un «prólogo» lévinasiano a la Escritura de la Alteridad.

7. LITERATURA COMO ÉTICA

Pero la ficcionalidad no se deja comprender de inmediato desde la experiencia ética, ni ésta, por cierto, desde aquélla. En este sentido, no es una cuestión baladí la de si la presunta *neutralidad ética del Otro ficcional* -así como su propia producción en la experiencia literaria- [54] provocaría el desencuentro entre esta experiencia y la proximidad tal como Lévinas la ha interpretado. No en vano, pareciera haber un pasadizo secreto desde la «libertad frente a la existencia» (*Daseinsfreiheit*) (la expresión es de Husserl, referida a los logros de la actitud *eidética*) de los Otros y de los Mundos ficcionales a la «libertad» del receptor frente a lo que se considera usualmente un «compromiso moral» -Breton, citado por Blanchot: «toda licencia en el arte» (Blanchot, 1959: 37)-. La *competencia transgresora* de la experiencia literaria no afectaría solamente, entonces, a la identidad/yo del autor/lector, flexibilizados, sino también a la propia relación con la alteridad. De aquí que no resulte extraño que la Literatura aparezca muchas veces como reducto o baluarte de la *libertad-frente-a-la Moral*. Pero, ¿es así en un sentido que no fuese demasiado superficial, respecto a la profunda *pasión* que Lévinas busca nombrar con la «estructura» de *el-Otro-en-el-Mismo* en que se ubica recónditamente la fuente de la Proximidad? ¿No abarca la *obsesión-por-el-Otro* (en que dicha estructura repercute) la experiencia literaria? Si ésta realmente fuese ajena a cualquier noción ética (por supuesto, *prenormativa*), o si cualquier experiencia, por lejana y tenue que fuese, de responsabilidad por- y para- el Otro fuera ignorada por el «atreimiento» literario, ¿estaría acaso justificado, entonces, el frecuente «prestigio transgresor» de la experiencia literaria? En efecto, no sería del todo legítimo reclamar para la Literatura la *inocencia* en un sentido moral (como una especie de recurso atenuante, excusante o exculpatorio) porque sus universos fuesen ficcionales y, a la vez, reclamar alguna *perversa* potencia transgresora.⁽²²⁾ No importa si Dostoievsky o Genet, Büchner o Proust, Rabelais o Gombrowicz: la obsesión que es la primera verdad del proto-encuentro con Otro (encuentro previo incluso al cara-a-cara) adopta la forma de una *No-indiferencia*.

Lévinas, en efecto, podría haber proseguido una reflexión sobre el Otro en la que -por qué no- éste no necesitase existir, pues el existir sería tan sólo un *ser de-otro-modo*. Pero Lévinas tiende a no [55] favorecer demasiado la comprensión de la Proximidad desde la experiencia literaria, en la medida en que ubica la presencia/ausencia del Otro en un contexto ético en que el encuentro cara-a-cara es tan serio como una bofetada o incluso la pater/maternidad (tal sería uno de los núcleos de la perplejidad de que hablábamos al comienzo). «Llevar en sí» al Otro en que se traduce «el Otro en el Mismo» es una *pasión* que resultaría ridícula si el Otro fuese solamente literario,

noemático o «virtual». En este sentido, el Otro que llamamos «real» ejerce una presión sobre el Otro que llamamos «ficcional» que tiende a minusvalorarlo, con lo que no deberíamos extrañarnos de que -tal como lo mostró Luigi Pirandello en *Seis personajes en busca de autor*- surja a la larga una especie de recíproca incompreensión entre el personaje y la persona real, que una Escritura de la Alteridad suficientemente lúcida y amplia debería ser capaz de superar.

8. VULNERABILIDAD

Nuestra *vulnerabilidad* ante el Otro *también* en la experiencia literaria sería una ocasión excelente para ello. En efecto, también en el *juego literario de la ficcionalidad* podemos «deshacernos en lágrimas», como recordaba Lotman a propósito de un poema de Pushkin («Me desharé en lágrimas ante la ficción») (Lotman, 1982: 89). Entonces, el ponerse-en-lugar-de-Otro no aparecería solamente como el efecto de una actividad libre del Yo, reflexivamente asumible, que éste fuese capaz de dominar o tener bajo severo control,⁽²³⁾ sino como una especie de *efecto pasional* de una *Substitución* cuya insaciabilidad nos recordaría aquella proliferación de la experiencia literaria de que hablábamos al principio de nuestro ensayo, deudora, sin duda, de la Obsesión y Responsabilidad por el Otro. Si un ser *fecundo* es un ser capaz de otro destino que el suyo (Lévinas, 1977: 289 y Moreno, 1994a) dicha fecundidad se torna desbordante, inmensa y, sobre todo, contagiosa en el infinito *deseo de Otro* en la experiencia literaria (y, en general, ficcional). Pudiera parecernos que el Otro literario se queda corto frente a esos «pobre, huérfano, viuda, extranjero» de los que Lévinas habla tan intempestivamente (justamente en un siglo que nos ha acostumbrado a otras figuras - básicamente «intelectuales», «parisinas», diría el propio Lévinas-, de la alteridad) y que en primer lugar [56] debieran ser, tal vez, «de carne y hueso»; pero, ¿no es cierto que también la experiencia literaria rebosa de «humillados y ofendidos» capaces de decir, en la trama inmanente ficcional, que son «de carne y hueso» y que, bien entendido, nuestro posible *saber* acerca de su existencia o inexistencia nunca podría tener tanta significación como la que consiguiesen transmitirnos -impactándonos- sus Rostros previos a cualquier «modificación de neutralidad» o posición fáctico/perceptiva? Advirtamos que no se trataría, en absoluto, de neutralizar la dimensión fuertemente crítica y «comprometida» de la ética lévinasiana, edulcorándola o «debilitándola» (Moreno, 1989 y 1989-1990), sino de encontrar en el fondo común experiencial al que esa Ética pertenece (deseo, proximidad, obsesión, vulnerabilidad, substitución, responsabilidad, etc.) pistas que nos permitan articular los *impactos* producidos en una subjetividad tanto por el Otro que llamamos «de carne y hueso» como por el Otro- Personaje de la experiencia literaria. Reconocerle a la Escritura de la Alteridad una fuerte dimensión ética no debería conducirnos a restarle valor a la *praxis* ética que los «humillados y ofendidos» *exigen* a los habitantes de un Mundo que aun no ha acabado por convertirse en una fábula (Nietzsche).

9. CONOCIMIENTO Y PROXIMIDAD

De modo que, si como ha reconocido Kundera (1987:16), el Conocimiento es la única moral de la novela, para Lévinas ese así llamado «conocimiento» sería propiamente, y ante todo, *moral* si no sólo «apuntase» al Otro (nuestro «*ego* experimental») descubriendo zonas inexploradas de la existencia, sino si también dejase al Otro repercutir en un «conocimiento» que no se agotara en el conocimiento del Objeto, del mero Ideado (contenible en la Idea) o del Dicho. Sólo si ese Conocimiento se encontrase an-árquicamente desbordado sería rasgo de una Escritura de la Alteridad lévinasianamente pensada, en la que, mucho más que «un escándalo para la razón que la pusiera en movimiento dialéctico», el Otro es la «primera enseñanza razonable» (Lévinas, 1977: 217). De «el Otro en el Mismo» a «el Otro en el Texto», y del Texto hacia su Afuera... esta trayectoria, que no conduce la metafenomenología lévinasiana (Moreno, 1986-89) tanto hacia la Deconstrucción cuanto hacia una Metafísica de la Alteridad, constituye un modo de comprender la *Exterioridad* lévinasiana desde la Escritura de la Alteridad, o a ésta desde aquélla, deseada, mucho antes que en el *espacio literario*, en otro modo de ser [57] del espacio, el de la *Proximidad*, del que aquél es una forma extraña y esencial.

10. ENTRE METAFÍSICA Y LITERATURA

Si debiésemos encontrar un modo de dejar nuestras perplejidades situadas en un punto álgido, en un suspense suficientemente estimulante, seguramente no sería del todo desacertado introducir subrepticamente a Lévinas en la tensión entre «Filósofos y novelistas» sobre la que ha reflexionado Rorty (1991: 64-69), no sin atrevimiento y provocativa parcialidad, cuando la condensó entre dos representantes «prototípicos» como serían Heidegger y Dickens. Allí discutía Rorty sobre qué merecería sobrevivir más en la mente de los hombres venideros, si los hubiere, en el caso de que tuviese lugar un apocalipsis nuclear: si Heidegger y su esencialismo o Charles Dickens y sus novelas como «paraíso de los individuos». Algo más cerca del primero por la inspiración formal *filosófica*, y del segundo por su inspiración ética, Lévinas, por fortuna, no encaja en la dicotomía de Rorty a no ser como una posibilidad de encuentro entre filósofos y novelistas. No era otra la «posibilidad» de que hablábamos al principio, en el sentido de que la Escritura de la Alteridad pudiese brindar la ocasión de un «sinceramiento» recíproco entre Filosofía y Literatura.

A ello habría contribuido Lévinas al orientar la multidimensional crisis contemporánea de la Identidad (tan decisiva, por lo demás, para comprender no sólo las múltiples *prácticas* de la experiencia literaria, sino también la génesis y dinámica de su *Teoría*) no hacia la versión o dimensión simplemente «postmodernas» de la subjetividad, sino hacia una dimensión *ancestral* -inmemorial- del *existente* humano, más allá del saber y el poder (Lévinas, 1977: 284) y de todo aquello que, bajo la rúbrica de «humanismo», aún no consiguiese ser suficientemente humano (Lévinas, 1987: 164). Tal vez *el libro-por-venir* (Entre-Filosofía-y-Literatura) se inscriba en ese *aún-no* que Lévinas nos ha invitado a pensar.

Referencias bibliográficas

- BATAILLE, G. (1972 [1954]). *La experiencia interior*. Madrid: Taurus.
- BAUDELAIRE, Ch. (1994² [1857]). *Pequeños poemas en prosa. Los paraísos artificiales*. Madrid: Cátedra. [58]
- BLANCHOT, M. (1992 [1959]). *El libro que vendrá*. Caracas: Monte Ávila.
- (1970). «Vasto como la noche». En *El diálogo inconcluso*, 495-506. Caracas: Monte Ávila.
- BRETON, A. (1992 [1924]). *Manifiestos del surrealismo*. Barcelona: Labor.
- DELEUZE, G. (1989 [1969]). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- (1993 [1991]). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- ECO, U. (1990 [1968]). *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Lumen.
- GAMONEDA, A. (1995). *Marguerite Duras. La textura del deseo*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca.
- GENET, J. (1988 [1949]). *Diario del ladrón*. Barcelona: Seix Barral.
- GREEN, J. (1989 [1947]). *Si yo fuese usted...* Barcelona: Destino.
- GUILLÉN, C. (1993). «La expresión total: notas sobre literatura y obscenidad». En *La obscenidad*, C. Castilla del Pino (ed.). Madrid: Alianza.
- JABÈS, E. (1984 [1976]). *El libro de las semejanzas*. Madrid: Alfaguara.
- JOUBE, V. (1992). *L'effet-personnage dans le roman*. París: PUF.
- KANT, I. (1981² [1790]). *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa-Calpe.
- KUNDERA, M. (1987 [1986]). *El arte de la novela*. Barcelona: Tusquets.
- LÉVINAS, E. (1976). *Noms propres*. Montpellier: Fata Morgana.
- (1977 [1961]). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (trad. D. E. Guillot). Salamanca: Sígueme.
- (1982a³ [1949]). *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. París: Vrin.
- (1982b). *De Dieu que vient à l'idée*. París: Vrin.
- (1987 [1978]). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (tr. A. Pintor Ramos). Salamanca: Sígueme.

- (1993 [1964-1974]). *Humanismo del otro hombre* (trad. Graciano G. Arnáiz). Madrid: Caparrós.

LOTMAN, Y. M. (1982). *Estructura del texto artístico*. Madrid: Istmo.

MORENO, C. (1986-1989). «Proximidad, trascendencia y subjetividad en la metafenomenología de E. Lévinas». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, VI, (Madrid: Universidad Complutense), 37-45.

- (1989). «Una respuesta a H.-J. Gawoll». *ER. Revista de Filosofía* (Sevilla) 7-8, 172-180

- (1989-1990). «La miseria del nihilismo. Otra respuesta a H.-J. Gawoll». *ER. Revista de Filosofía* (Sevilla) 9-10, 313-318.

- (1994a). «Trascendencia temporal y fecundidad. Figuras del porvenir en el pensamiento de Emmanuel Lévinas». En *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas*, Graciano G. Arnáiz (ed.), 125-147. Madrid: Universidad Complutense.

- (1994b). «El deseo de Otro o la fascinación de Proteo». En *Identidad y alteridad: aproximación al tema del doble*, J. Bargalló (ed.), 41-54. Sevilla: Alfar.

- (en prensa). «Entrañada extrañeza. Intriga y luz de la alteridad en la metafenomenología de E. Lévinas». [59]

MUSIL, R. (1983 [1931/1933]). *El hombre sin atributos*. Barcelona: Seix Barral.

ORTEGA Y GASSET, J. (1988³ [1957]). *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial.

PAZ, O. (1986 [1964]). «Los signos en rotación». En *Los signos en rotación y otros ensayos*. Madrid: Alianza (Alianza Tres).

PROUST, M. (1985¹⁴ [1917-1921]). *En busca del tiempo perdido I*. Madrid: Alianza.

ROLLAND, J. (1983). *Dostoievski. La question de l'autre*. París: Verdier.

RORTY, R. (1991). «Filósofos y novelistas». *Letra internacional* 21/22, 64-69.

TODOROV, T. (1981). *Mikhail Bakhtine. Le principe dialogique, suivi de Écrits du Cercle de Bakhtine*. París: Seuil. [61]

△▽

Del egoísmo a la hospitalidad: Lévinas o la intempestividad de un pensador judío

Diego Sánchez Meca

Universidad Nacional de Educación a Distancia

1. NOSOTROS Y LOS OTROS

Alguien ha imaginado a Lévinas como al extranjero solitario y misterioso, procedente de un país desconocido, que, en mitad de la noche, golpea la puerta de la taberna donde los vecinos de Occidente nos divertimos ebrios de ontología y de autoconciencia, para gritamos con voz destemplada que es hora de acabar la fiesta y de cerrar, o bien de despertar de nuestro sueño autista y asumir nuestra primera y más fundamental responsabilidad (cfr. Laruelle, 1980: 7). Es este un símil apropiado para dar idea de hasta qué punto Lévinas se desvincula de ciertas coordenadas fundamentales del pensamiento y la cultura occidental, para proponer algo así como una inversión, un desenraizamiento del suelo nativo en el que Occidente ha crecido y se ha desarrollado, y una especie de sustitución de esas raíces, que se alargan [62] hasta la antigua Grecia, por orientaciones que han tenido su tradición multiseccular en el ámbito del judaísmo. Esta audaz propuesta hace de Lévinas un pensador complejo, para algunos inaferrable, y tan incomprensible a veces, en general, que no es infrecuente tomarle por el filósofo más intempestivo de nuestro siglo.

Pues, sobre todo, Lévinas desenmascara y denuncia los secretos de una identidad que reduce al otro al mismo, a costa de eliminarlo o anonadarlo en su diferencia. Las expresiones extremas de esta forma de eliminación (los genocidios, las masacres de indios americanos, el holocausto antisemita, etc.) son sólo acontecimientos especiales en los que esos secretos se revelan con una mayor espectacularidad. Pero no por excepcionales son, en lo que suponen y representan, algo menos cotidiano, es decir, no expresan algo cualitativamente diferente a lo que determina una buena parte de los pensamientos y los comportamientos de los individuos en su vida ordinaria de cada día. Los genocidios son sólo el altavoz de una tradición inmemorial que determina todo el horizonte occidental de la historia. El núcleo de la denuncia de Lévinas lo constituye esta tendencia a reducir lo otro y al otro al mismo, como algo connatural al modo de pensar occidental, a las categorías que lo forman y a las experiencias fundadoras en las que nuestra cultura se reconoce.

Como a Nietzsche, a Lévinas le interesan, ante todo, las motivaciones y decisiones que subyacen al modo habitual en que el hombre, formado en la tradición de la cultura greco-romana y del cristianismo, comprende el mundo, la sociedad y a sí mismo, y actúa en consonancia con esta autocomprensión. Tal comprensión está dominada por el deseo de poder y el egoísmo, y conduce a un tipo de actitudes y de comportamientos de los que la filosofía no es más que su reflejo y su contrapartida teórica. No obstante, no se puede afirmar, por esto, que Lévinas sea un pensador político. Es más exacto decir que mantiene «una relación no política con la política», o sea, la relación inconmensurable de una tradición ética y profética con una coyuntura política (cfr. Laruelle, 1980: 111). Desde esa tradición profética del judaísmo, que inspira y fundamenta su protesta, Lévinas cree poder acusar a la filosofía occidental de una deuda infinita y acumulativa que no sería la deuda de una mayor eficacia, sino la de la paz. Si

el hombre natural y salvaje está dominado espontáneamente por el deseo de poder, el amor a la vida centrado en el yo y el deseo de felicidad, la filosofía occidental, lejos de haber servido al objetivo de una mejora de la naturaleza humana como desarrollo de la tolerancia, de la convivencia comunitaria en paz, [63] de la cooperación y ayuda recíproca, de la solicitud, el respeto y la responsabilidad hacia el otro, se ha convertido en un expediente de sofisticación y travestimiento de la violencia, una instancia ideológica al servicio de la política. Por ello, para Lévinas, liberarse de la violencia y de la guerra no puede ser, a su vez, una tarea política. El poder es una estructura de dominio universal a la que no se puede hacer frente más que con una estrategia radicalmente no política.

Un pasado inmemorial determina, pues, en última instancia -según Lévinas-, la situación del mundo actual, y no hay una sustancial diferencia, en lo que se refiere a esa estructura y dinámica del poder, entre pasado y presente. En los orígenes de la civilización europea, cuando se fundan los asentamientos humanos y las ciudades, y se constituyen los clanes -y no se crea, repito, que lo que tiene lugar en este proceso, por lejano y ancestral que pueda parecer, es algo que ya no sucede en nuestro tiempo-, la misma noción de ciudadanía, de pertenencia a una tribu y a una ciudad funda una determinada oposición entre el *nosotros* y los *otros*, o sea, entre los ciudadanos y los sin patria. Como ha demostrado René Girard, el asesinato (real o simbólico) del otro es una condición sacrificial indispensable para la configuración de la ciudad, para la constitución del grupo en un determinado lugar. Las víctimas sacrificables no pertenecen, o pertenecen muy poco, a la sociedad: son prisioneros de guerra, extranjeros, el *pharmakos* griego, etc. Es decir, son quienes no pueden establecer con la comunidad vínculos análogos a los que establecen entre sí los miembros de ésta. Por su condición de extranjero, de enemigo, de diferente, de otro, las futuras víctimas son quienes no pueden integrarse plenamente en la comunidad (*vid.* Girard, 1983: 10-97 y 1982: 11-168; Serres, 1983; Schmitt, 1958).

El sacrificio, o el linchamiento asesino, tienen la función de apaciguar las violencias intestinas e impedir que estallen los conflictos entre los miembros del grupo y que éste se desintegre. Para mantener la cohesión interna del grupo es absolutamente esencial descubrir, reconocer y destruir a un enemigo, real o imaginario. Es preciso que exista una ciudad, un clan o una secta adversas. Si no existen, hay que inventárselas enseguida. Es más, no basta con que exista un enemigo, real o imaginario, reconocido y declarado como tal con el que hacer la guerra. Para que surja, se mantenga y se refuerce una identidad política, un *nosotros*, lo decisivo es la exclusión del otro genérico, es decir, la violencia hacia el que, por ser otro, distinto y diferente, resulta oscuro, confuso, ambiguo. [64]

Según Hannab Arendt, la esencia del totalitarismo no debe buscarse tanto en la predilección por la guerra, en el belicismo, cuanto en la apelación ritual a un *nosotros* imaginario que se encuentra siempre en peligro por causa de amenazas imaginarias. Es decir, la esencia del totalitarismo está en el fetiche social levantado contra esos otros que agresivamente son situados del lado de allá de la línea que circunscribe la ciudad. A esos otros, o se les fuerza a la asimilación con el nosotros, o simplemente se les elimina. (24)

Así que la situación del otro, del extranjero o advenedizo, de aquél a quien no se le conoce pertenencia alguna a una comunidad, a una tribu o secta determinada y

debidamente acreditada, es mucho peor y más dura que la del enemigo reconocido como tal, con el que al menos se pueden establecer pactos y hacer treguas. El apátrida, el que no es del lugar, el otro, puede ser objeto de una violencia indiscriminada e impune por parte de los ciudadanos, de los pertenecientes al lugar, de los miembros de la secta, que pueden satisfacer sobre él sus gregarias necesidades de autoidentidad. La incierta y confusa identidad de ese otro, su condición de errante, su diferencia, o sea, su resistencia, en definitiva, a ser anonadado y asimilado en el mismo, se hacen valer como justificación del desprecio, la suspicacia y el odio que suscita y, en consecuencia, de la eventual acción agresiva y violenta encaminada a su eliminación.

Conclusión: en la constitución de la ciudad, de la comunidad, de la secta, del grupo, del *nosotros* parece mostrarse inequívocamente la imagen de una identidad excluyente y totalitaria, esa imagen del mismo que domina, según Lévinas, toda la filosofía occidental.

2. LA LEY DE LA ECONOMÍA

Estas tendencias profundas, inscritas en la manera de pensar, en el comportamiento social y en la sensibilidad del hombre occidental, delatan una obsesión por la seguridad que se confía a la pertenencia a una comunidad, a la vinculación a un grupo y al asentamiento estable en un lugar. En otras palabras, expresan el horror a una vida errante, el rechazo y el miedo a la inseguridad que acompañaría a un peregrinar solitario sin patria y sin hogar. Se está en el extremo opuesto de [65] la preferencia de la posible libertad e independencia del vagabundo o del nómada. Lo que se desea es echar raíces en un lugar, asentarse y habitar en él, morar. Lévinas lo dice con diversas expresiones: la existencia del hombre occidental se caracteriza, antes que por ninguna otra cosa, por el morar y la morada, base vital de una determinada escala de valores y de un modo característico de satisfacer nuestras necesidades materiales (vid. Lévinas, 1977a: 169-191). Como el lugar o el grupo al que pertenezco, la casa en la que habito no tiene, en este contexto, el significado para mí de un utensilio, un instrumento del que dispongo, sino que es el espacio de mi vida individual, salvaguarda de mi intimidad, y, por tanto, refugio donde me siento seguro, protegido y a salvo, plataforma desde la que desarrollo mi vida y, con ella, las diversas formas de relacionarme con los otros y de utilizar, manejar y dominar el mundo: «La morada no se sitúa en el mundo objetivo, sino que el mundo objetivo se sitúa con relación a mi morada» (Lévinas, 1977a: 170). La experiencia del morar, del poseer una casa, precede y es condición del usar y utilizar.

Según Lévinas, es esta experiencia la que se convierte en el factor central configurador de nuestro humano modo de ser occidental. Pues la objetivación, la utilización, la planificación y la explotación constituyen el modelo de la *economía*, o sea, de la administración de la casa. La cultura occidental se basa toda ella en la economía, en la medida en que revela un tipo de vida que lo subordina todo a la realización y al mantenimiento de una casa (cfr. Lévinas, 1991 a: 199-208: «Détermination philosophique de l'idée de culture»). Y es esta ley (*nomos*) de la casa (*oikos*) la que regula el universo del yo. Tener una morada, un lugar propio en el que habitar es el punto de partida para salir al mundo, descubrir y disfrutar sus posibilidades. Sobre esta base me represento a los otros seres y los hago objeto de mi observación, o los manipulo

y los transformo, según mis necesidades o mis conveniencias, mediante mi actividad, mi trabajo, mi comercio, etc. La existencia de un mundo de objetos, de teorías objetivadoras, de la industria, de la planificación, la tecnología, la administración y la política son obra de seres soberanos que se consideran el centro del universo y lo convierten en el ámbito de su propio poder, habilidad y soberanía.

No es difícil darse cuenta de que Lévinas pronuncia este dictamen sobre el sedentarismo del hombre occidental desde el contrapunto de ese nomadismo y esa diáspora que ha caracterizado milenariamente al pueblo judío. Por tanto, alguien podría sentirse tentado de objetar, a [66] primera vista, que tampoco al hombre occidental le es extraña, en cierto modo, la idea del peregrinaje, del desenraizamiento y la extranjería, aunque sólo sea por lo que de judío se ha filtrado en su mentalidad a través de la enseñanza del cristianismo. Según esta enseñanza, nuestra vida no es otra cosa que una peregrinación en espera de redención. Sin embargo, en sentido estricto, ¿qué ha pensado el hombre occidental sobre ese carácter errante de su condición en el mundo? ¿Cómo lo ha valorado y qué estimación le ha merecido? Generalmente, ha pensado que se trata, no de una condición de libertad, no de un recorrido por horizontes siempre más amplios y nuevos de experiencia, sino de un *castigo*, de una especie de expiación indispensable a toda búsqueda de redención y conciliación. En la filosofía de Hegel (consumada versión filosófico-secularizada del cristianismo), la odisea de la conciencia constituye la condición de un movimiento de recomposición, de retorno sobre sí, en el que el pensamiento encuentra su sentido más íntimo y su identidad. La aspiración más profunda de esta conciencia errante es volver a su patria y a su casa, a su lugar de origen, donde proyecta su plenitud, felicidad y consumación. En Descartes, el sujeto cognoscente, reacio a cualquier forma de nomadismo espiritual y ajeno al sentimiento de la aventura, trata de protegerse definitivamente de la erraticidad del juicio, o sea del error, necesita sentirse a salvo de demonios malignos, y busca, por encima de todo, la seguridad, el fundamento, la certeza del pensamiento.

Así que, en la filosofía occidental, la imagen del nómada más que una metáfora de la existencia (como lo es para el judío), no es más que una condición intrínseca de la actividad teórica, sacrificada cada vez *a priori* a la necesidad del retorno del sujeto sobre sí mismo, al reencuentro del fundamento, del lugar originario y seguro de la razón. Por eso esta actividad teórica es, propiamente, una *odisea*, pues, como Ulises, acaba siempre retornando a Ítaca, a su ciudad, su casa y sus raíces, o sea, al mismo. El pensamiento occidental es incapaz de abrirse a lo que es errante y otro respecto de su dominio, y se autoengaña creyendo capturar y apropiarse lo que, por definición, se le escapa o le sobrepasa.

Con la crítica que a estos proyectos fundacionistas lleva a cabo la filosofía contemporánea, podría parecer, de entrada, que algunos de los grandes filósofos de nuestro siglo caen en la cuenta, por fin, de lo estúpido que resulta ese afán de volver siempre a los fundamentos, de que la filosofía se ha vuelto sensible, por fin, a la belleza del riesgo, de la aventura, del vagabundeo espiritual, de la búsqueda de lo otro, de lo [67] nuevo, de lo diferente. Pero, también en este caso, se trata, según Lévinas, de un nuevo travestimiento del egoísmo incapaz de abrirse realmente a lo otro mientras proclama su libertad soberana sobre el mundo. Por ejemplo, Heidegger parece insistir una y otra vez en la fecundidad de un cierto nomadismo del pensamiento, en la positividad de su ambigüedad y su riesgo. Puesto que el error multiseccular del pensamiento filosófico ha sido, según él, el del olvido del Ser, la apertura del *Dasein* se

configura, para Heidegger, como sustitución de la visión de la presencia por la escucha y la atención al Ser. En este sentido, el sujeto queda desposeído de su fundamento, si bien, a cambio, se abre a la arriesgada posibilidad de acceder a la fuente del Ser. Es decir, parece cumplirse, en el pensamiento de Heidegger, esa inversión de la perspectiva egocéntrica de la filosofía occidental por la de una apertura al Ser que lo respeta en su ser sin tratar de fagocitarlo y lo reconoce en su diferencia. Pero, en opinión de Lévinas, esto es sólo un espejismo. También este peregrinar heideggeriano del *Dasein* es un falso peregrinar, pues se produce en un círculo cerrado de relación limitada a las cosas. La atención al mundo, la escucha en la que el *Dasein* se abre a la voz del Ser, no expresaría, de nuevo, más que el egoísmo ontológico de la identidad en la que es ignorada, cancelada y apriorísticamente anulada en el mismo la voz del otro humano. Porque este *Dasein* de Heidegger sigue siendo, en definitiva, ese sí mismo que se repite en el eterno presente de un deseo estéril e inapagado, un sí mismo que no sale de sí, que no se abre a la presencia de los otros hombres. En este falso vagabundo, el sí mismo se condena a la soledad.

Por lo tanto, «filosofía como fallo, defeción de la presencia imposible. La metafísica occidental -y probablemente toda nuestra historia de Europa- habrían sido la edificación y preservación de esta presencia: fundación de la idea misma de fundamento, fundación de todas las relaciones de las que se hace experiencia, o sea, manifestación de entes que se ordenan arquitectónicamente sobre una base que les soporta, manifestación de un mundo susceptible de construirse o de constituirse para una apercepción trascendental. Presencia del presente, ensamblamiento y sincronía... La seguridad de los pueblos europeos detrás de sus fronteras y los muros de sus casas, seguros de su propiedad es, no la condición sociológica del pensamiento metafísico, sino el proyecto mismo de un tal pensamiento» (Lévinas, 1976: 83-84).

La posición filosófica de Lévinas, ante esta constatación, es la de oponer el primado de lo humano a ese primado metafísico tradicional de lo mundano, de las cosas, del lugar y de la casa. El hombre no es, [68] ante todo, ser-en-el-mundo, que vive arrojado en un entorno de objetos útiles y de instrumentos, como dice Heidegger, sino ser con los demás como otros con los que me relaciono y ante los que tengo una responsabilidad. La de Lévinas es, pues, una filosofía de la alteridad que se nutre del dinamismo polémico de una dura e implacable crítica a la ontología en la que se basa la cultura de Occidente.

Por eso, lejos de tematizar y conceptualizar -en el marco siempre de la ontología- el ser del otro y describir la relación interpersonal con categorías o figuras filosóficas,⁽²⁵⁾ Lévinas hace del otro (alteridad preliminar y trascendente, nunca tematizable, y, por tanto, jamás conceptualmente aferrable), la condición desde la cual repensar radicalmente las categorías de la filosofía. Su «metafísica» es, en consecuencia, algo anterior a la ontología. No fundación, sino condición que se pone más allá de todo límite, lugar de la trascendencia absoluta.

3. MÁS ALLÁ DE LA ONTOLOGÍA

Con lo dicho hasta ahora no será difícil entender en qué sentido la filosofía occidental es, para Lévinas, un modo de pensamiento que delata ciertas actitudes prácticas y tomas de posición concretas. En cierto modo, ese interés por las motivaciones y elecciones que dominan nuestra usual comprensión del mundo le acercan a Nietzsche -como queda sugerido más arriba-, y hacen que también su crítica al modo de pensar y de vivir occidental tenga algo de la genealogía nietzscheana, si bien la óptica de la crítica no es aquí la perspectiva de la vida, sino la de la tradición espiritual y religiosa del hebraísmo. ⁽²⁶⁾

Con la expresión «filosofía occidental», Lévinas no sólo se refiere, pues, a los grandes filósofos, sus obras y su influencia, sino, más exactamente, a la mentalidad, a la ideología entera que está en la base de los estilos de vida, prácticas, costumbres e instituciones occidentales. Esta «filosofía occidental» sería como el subsuelo de nuestra historia espiritual y comportamental. De Parménides a Heidegger, pues, la filosofía occidental habría sido una *egología*, porque se expresa en discursos en los que se despliega un universo centrado en torno al *ego*. El [69] yo es el centro y la finalidad del mundo para los antiguos, y el sujeto del *cogito* o fuente de toda significación para los modernos.

El resorte íntimo de esta *egología*, en la que se expresa sofisticadamente un deseo o voluntad de poder, no es otro que la aspiración a una visión sistemática del universo como totalidad de seres cuyas características, esencia y relaciones, puedan ser contempladas, y por tanto dominadas, panorámicamente por el sujeto o yo. La presentación o presencia de todos los seres como una totalidad de la que una conciencia hace experiencia, incorporándolos a sí, es el modo *egológico* de la filosofía occidental. ⁽²⁷⁾

Lévinas identifica este modo con la ontología, en cuanto que el correlato intencional del yo puesto como centro coincide necesariamente con la totalidad de los seres considerada como su ser. En la ontología clásica, Dios se convierte en fundamento, en cuanto ser primero y último, y, por tanto, en otro nombre para la totalidad, en cuanto originarse y recogerse de las partes o de los momentos que la componen. Ésta es la razón de por qué Heidegger llama a la metafísica occidental *ontoteología*. A Lévinas le parece exacta esta calificación, pero él interpreta la *ontoteología* como manifestación del egoísmo que consituye el nivel originario y natural de la vida humana. Por eso, el mismo pensamiento de Heidegger caería dentro del perímetro de la *egología* característica de la *ontoteología* occidental. Aunque Lévinas reconoce en Heidegger a uno de los mayores filósofos de la historia, no por ello deja de proclamar que su pensamiento está aún dominado por la tendencia totalizante de la tradición *egológica*. Pues el intento heideggeriano de superar la *ontoteología* reformulando la olvidada pregunta por el Ser mismo (que es esencialmente diverso de la totalidad de los entes), en el modo concreto en que Heidegger lo plantea, está condenado al fracaso, porque si el Ser es considerado la primera y última palabra, es inevitable que sea concebido como totalidad y, en consecuencia, como lo que excluye la posibilidad de lo realmente otro. ⁽²⁸⁾ [70]

Para Lévinas, el olvido más radical del que es responsable la filosofía occidental no es el de este Ser, sino el del discurso y el del encuentro en el que el infinito se me revela. Lévinas ve, en definitiva, en el ser-en-el-mundo de Heidegger una subordinación de la relación ética a la presencia del yo egoísta en el horizonte natural del mundo. En sus análisis del morar y del habitar, Lévinas muestra cómo el disponer de las cosas tiene

sentido sólo en cuanto sometido al reclamo del rostro de los otros, al deseo de los otros, a la hospitalidad. Es decir, hace la propuesta de una inversión de la perspectiva ontológica en el sentido de que la relación ética anteceda y sustituya en el punto de partida a la relación con el mundo. La ontología dejaría de ser la filosofía primera, cediendo este puesto a la ética.

Y es que la idea de lo otro, de lo infinito no puede reducirse a la idea de totalidad ni ser compatible con ella. El universo del egocentrismo está abismalmente separado de la manifestación del infinito como lo totalmente otro, cuya revelación o epifanía no tiene nada de taumáturgico ni de sobrenatural, sino que es el milagro mismo de la existencia humana como encuentro, diálogo y responsabilidad con el otro. Esta responsabilidad hacia el otro, como lo opuesto al egoísmo, no es, en la perspectiva ética de Lévinas, una simple actitud moral, objeto de sermones edificantes, sino la estructura misma que me constituye como sujeto. Soy *sujeto* al otro, investido de una responsabilidad infinita por su existencia.

Por supuesto, no es que Lévinas se cierre a reconocer los aspectos positivos y necesarios de las totalizaciones teóricas y prácticas producidas por toda cultura. Estas totalizaciones sistemáticas resultan indispensables y son buenas, pero a condición de que no se las absolutice. La ciencia, la tecnología, la economía, el derecho, la administración y la política serían imposibles si no pudiésemos ver y tratar los hechos y a los seres de nuestro mundo como agentes dentro de posibles engranajes y como elementos susceptibles de instrumentalización, de planificación y de organización. Un mundo justo supone instituciones a través [71] de las cuales los hombres sean tratados también como momentos de conjuntos más amplios, numerados, clasificados y usados como partes subordinadas al todo. La sociedad no es posible sin estas generalizaciones, objetivaciones e instrumentalizaciones.

Sin embargo, ésa no puede ser toda la verdad de lo social. Cuando la organización colectiva y la política se convierten en el punto de vista supremo y último, la vida individual deja de tener un valor absoluto en sí misma. Es decir, una visión tal niega a los hombres esa dignidad que Kant consideraba incomparable con cualquier otro valor y no intercambiable con ninguno. Por tanto, lo que Lévinas defiende es que todos los tipos de totalidad y de totalización se subordinen a un criterio superior que afirme y salvaguarde la dignidad del individuo como fin en sí mismo. Y si esta propuesta es original en algún sentido, esa originalidad se debe al modo particular en que Lévinas formula tal criterio último y superior. Éste no es, como para Kant, la humanidad (*das Menschsein*), común a mí y a los demás, sino la epifanía del rostro del otro y su discurso, que rompe la homogeneidad de mi universo prosaico y cotidiano y pulveriza el absolutismo de la totalidad. La simple existencia del otro me plantea -dice Lévinas- preguntas inesquivables. Porque esa existencia cuestiona las pretensiones totalizadoras de mi universo egoísta, centrado en sí, le pone límites y lo trasciende en virtud de requerimientos cada vez más radicales. Esto, y no otra cosa, es lo que Lévinas llama lo infinito, el cual, trascendiendo el horizonte del Ser, proviene de más allá de cualquier apariencia. Es de un modo diverso al del Ser (*autrement qu'être*) y más allá de la esencia (*au-delà de l'essence*), pues su modo de ser no es el de la esencia sino el de la alteridad.⁽²⁹⁾

4. SUBJETIVIDAD, RESPONSABILIDAD, SALVACIÓN

Así que, para Lévinas, a diferencia de lo que concluye Nietzsche, la existencia humana puede no estar dominada por la voluntad de poder, [72] o sea, por esa fuerza egoísta que despiadadamente conquista y defiende lo que le pertenece contra análogos intentos puestos en acto por los otros. Si buena parte de la obra de Lévinas está orientada a desenmascarar la sutil violencia que anima nuestro modo de pensar y nuestro comportamiento social, la perspectiva o la óptica desde la que esta crítica se formula es una ética de la alteridad de un estilo tan radical como para llegar a afirmar que no se tiene derecho a vivir si ello implica la explotación y la opresión de los otros. Pero, a pesar de lo que pudiera parecer, no se trata aquí de ninguna proyección utópica de un ideal irrealizable que tiene en su contra la realidad fáctica del horizonte entero de la cultura occidental. La propuesta de renovación de la filosofía primera como ética -y a partir de ahí la renovación de todo un modo de pensar y de vivir-, se basa, sobre todo, en una reformulación de la estructura de la subjetividad como responsabilidad, y al descubrimiento del infinito como epifanía del rostro del otro, de la cual cualquier otro fenómeno recibiría su sentido. Por tanto, dos cosas: quién o qué soy yo, y quién o qué es el otro cuya relación ética conmigo me abre la perspectiva del infinito.

Para Lévinas, «la responsabilidad no es un simple atributo de la subjetividad, como si ésta existiese ya en ella misma, antes de la relación ética» (Lévinas, 1991b: 90). La subjetividad no es un «para-sí», sino, primariamente, un «para-otro». Esa es la verdad profunda del descubrimiento husserliano de la intencionalidad como constitución básica de la conciencia. Sin embargo, mi unión con el otro es de naturaleza distinta a la de la relación intencional que me liga, en el conocimiento, al objeto: «El lazo con el otro no se anuda más que como responsabilidad, y lo de menos es que ésta sea aceptada o rechazada, que se sepa o no cómo asumirla, que se pueda o no hacer algo por otro. Decir: Héme aquí. Hacer algo por otro. Dar. Ser espíritu humano es eso. La encarnación de la subjetividad humana garantiza su espiritualidad (no veo lo que los ángeles podrían darse o cómo podrían ayudarse entre sí). Dia-conía antes de todo diálogo. Analizo la relación interhumana como si, en la proximidad del otro (más allá de la imagen que del otro hombre me hago), su rostro, lo expresivo en el otro (y todo el cuerpo es, en este sentido, más o menos rostro), fuera lo que me ordena servirle. Empleo esta fórmula extrema. El rostro me pide y me ordena. Su significación es una orden dirigida a mí. Matizo que si el rostro significa una orden dirigida a mí, no es de la manera en que un signo cualquiera significa su significado. Esa orden es la significancia misma del rostro» (Lévinas, 1991b: 91-92; cfr. también Lévinas, 1985: 37-38, y 1987b: 104-106). [73]

Con esta radicalidad expresa Lévinas su idea básica de la subjetividad como destitución del yo y estructura de responsabilidad, y en ella se muestra una de sus rupturas más trascendentales con una tradición filosófica que privilegia el para-sí de la identidad y la relación con el mundo (racional o místico, trascendente o trascendental) en detrimento de la relación con el otro, que es sobre todo el otro hombre. Ahora, Lévinas cree haber puesto de manifiesto que la identidad de *mismo* le viene al yo de fuera incluso a su pesar, y que su ser más originario es ser-para-otro. Si la filosofía que elimina al otro de su horizonte es la filosofía pagana, filosofía de adhesión al lugar y a la morada propia, Lévinas opone a este paganismo una salida del ser, una liberación de la ontología y un «otro modo que ser» que tiene que ver, fundamentalmente, con un modo diverso de pensar y de experimentar la relación con los otros.

Según el texto que se acaba de citar, la existencia de los otros no implica, por sí misma, ninguna comunión, ninguna socialidad originaria y preconstituida -tal como se desprende de la definición aristotélica del hombre como ser social «por naturaleza»-, sino vínculo social, es decir, relación. Esta relación es siempre asimétrica, es decir, yo soy responsable del otro sin que ello implique necesariamente que el otro me responda del mismo modo. Debido a que la relación con el otro no es necesariamente recíproca, yo soy precisamente sujeción al otro, o sea, *sujeto*. La fuerza de la ley de la economía y de la egología, la voluntad de poder, puede quedar, por tanto, sin efecto en virtud de esta asimetría de las relaciones interpersonales, nunca en razón de una igualdad fundamental de todos los sujetos que comparten unos mismos derechos humanos, como se pensó en la modernidad ilustrada. Pues la relación asimétrica con el otro, en la que la responsabilidad me incumbe de manera exclusiva,⁽³⁰⁾ tan sólo presupone un cara a cara, un encuentro o relación que no se articula en torno a ninguna verdad ni a ningún pacto, ciudad o lugar, sino que tiene lugar en la orilla de un abismo.

La idea de una esencia o naturaleza humana común, que nos hace a todos iguales, no es más que otra versión del punto de vista totalizador, [74] totalitario y egológico, situado fuera de las relaciones concretas entre individuos. El discurso y el encuentro, en cambio, representan, para Lévinas, un punto de vista diverso al de la totalización. Cuando hablo me vuelvo a otra persona, que revela el fin de mi monopolio subjetivo y que se sustrae a mi soberanía, siendo así únicamente como, en cuanto otro, puede liberarme de mi soledad. El simple hecho de la existencia de otros refuta, pues, desde esta perspectiva y de una manera radical, el impulso egoísta e infantil de un yo narcisista totalmente encerrado y concentrado en sí mismo. Pues los otros, en cuanto aparecen ante mí, me plantean exigencias con su simple aparecer. El simple hecho de la existencia del otro me destrona y me vuelve sujeto, en el sentido de que he de soportar la vida del otro y ser responsable de ella en sentido estructural. Un sujeto tal es más bien un siervo que un soberano. A cambio, una promesa de redención, una voz de esperanza se deja sentir, frente a las falsas promesas de los ídolos o estructuras anónimas. Para Lévinas no hay esperanza ni redención fuera del vínculo ético, que une al sujeto con la alteridad.

Denunciando el egoísmo y su mundo de construcciones ilusorias, Lévinas trata de desenmascarar todo lo que recubre y traviste la desnudez y la indigencia del *existente* (contrapuesto al anonimato de la *existencia* heideggeriana), o sea, todo lo que aleja al individuo de la conciencia de su hundimiento en el *Il y a*.⁽³¹⁾ Sólo desde el fondo del abandono existencial, de la indigencia y la desnudez extrema de este *hay*,⁽³²⁾ se puede percibir, se abre, de hecho, una esperanza y un tiempo [75] de redención. Por tanto es la alteridad la que da sentido al tiempo, la que libera al sujeto del presente y le promete la salvación. Esto significa que la relación con el otro hombre, la ética, funda la esperanza y la redención, y no al revés: «Yo no defino al otro mediante el futuro, sino al futuro mediante el otro» (Lévinas, 1985: 74).

Y es que, como ya se ha sugerido, en el pensamiento de Lévinas la relación ética no puede confundirse con una constitución mundana. La ética no es un conjunto de prescripciones que ayudarían al desarrollo y plenitud de un yo como sustancia preconstituida, sino que el nudo mismo de lo subjetivo se anuda en virtud de la relación ética entendida como responsabilidad. De modo que, si el simple vínculo social, el pacto, tiene la virtualidad de petrificar el tiempo en un nosotros estable, bloqueando su curso, la dependencia de la relación con los otros como ética, en virtud de lo desbordante de la alteridad, renueva cada vez el encuentro con los otros. Así, la

asimetría de la relación interhumana es una condición del tiempo y de los sucesivos encuentros del sujeto con el otro hombre. Esto es lo que otorga a la ética de Lévinas su situación «excéntrica», ya que, en lugar de exponerse como deducción de un orden, o como transfiguración de lo existente en cuanto reflejo de una totalidad, se comprende como dinámica fuera de toda ontología. De ahí que Lévinas pueda definirla como «filosofía primera» (Lévinas, 1982: 41-51).

No obstante, la asimetría de la relación interpersonal que Lévinas plantea sería malinterpretada si se la entendiera como simple inversión de la relación desigual implicada en la actitud monopolista del yo egocéntrico, puesto que la ética aquí no tiene nada que ver con un precepto altruista de amor al prójimo. Aquí, el descubrimiento de que yo soy un sujeto responsable de la vida del otro es el principio de una meditación en torno a la pregunta por el ser. La respuesta a esta pregunta implica una modificación radical del sentido ya que el ser, o la esencia, se revelan subordinados al hecho de que el sujeto es responsable de otros. El descubrimiento de mi responsabilidad es el principio de cualquier conocimiento, pues todo conocimiento debe ser purificado de su tendencia natural al egocentrismo, a través de la única revelación posible del absoluto en el rostro del otro.

La tarea de la ética es, por tanto, la descripción rigurosa del acontecimiento de la epifanía del otro, y el análisis del discurso en cuanto revelación de alguien cuya existencia, palabras y pensamiento no pueden reducirse a momentos de mi conciencia.

[76]

5. ÉTICA E INFINITO: POR UNA FILOSOFÍA DE LA HOSPITALIDAD

Aunque Lévinas, como ya he dicho, no desatiende la efectividad de los códigos éticos ni la realidad histórica de los conflictos políticos, se puede decir abiertamente que la suya es una ética trascendental, en el sentido de que es anterior a toda norma o regla concreta. Esto significa que las ideas de bondad y de responsabilidad hacia el otro, debiéndose practicar en nuestras relaciones concretas y mundanas con los otros, no son deducibles del mundo. Lo cual tiene, entre otras, dos importantes consecuencias: a) Desvinculado de toda ontología, liberado de las instancias metafísicas en las que se actualiza el retorno del sujeto sobre sí mismo, este sujeto queda completamente *desituado* respecto al ser, al mundo y a sí mismo. Y b) Como contrapartida, es en esta extrema desituación y destitución del sujeto donde se anuncia la trascendencia, o sea, la irrupción del infinito.

Así que, desituación del sujeto metafísico y, en consecuencia, pérdida de cualquier enraizamiento en lo que podríamos llamar *institución*. El sujeto queda liberado de los vínculos con los que las instituciones le atan al mundo. Y por tanto ya no está enclaustrado en ningún lugar concreto, no pertenece a ningún *nosotros* institucional, no depende de los simulacros ni de los ídolos que le impiden su apertura a lo totalmente otro, al infinito. Toda la crítica de Lévinas no tiene otro objetivo que el de derribar los ídolos y levantar sus máscaras tras las que se descubre el ser como presencia y el egocentrismo ontológico, de modo que el sujeto pueda, desde la indigencia y desnudez de su condición humana, encontrar la trascendencia. Sólo que, en el caso de Lévinas,

esta liberación de la falsa presencia de la ontología no se traduce en ninguna forma de reforzar al sujeto ni de hacerle alcanzar su ser más auténtico, sino que implica, paradójicamente, un debilitarse en la pasividad: «El yo es pasividad más pasiva que cualquier pasividad..., huésped de otro, obedece a un mandato antes de haberlo entendido, fiel a un compromiso que nunca ha tomado, a un pasado que nunca ha sido presente. Apertura de sí, absolutamente expuesto y desengañado del éxtasis de la intencionalidad... El Bien lo es aquí en un sentido eminente muy preciso que es el siguiente: no me colma de bienes, sino que me obliga a la bondad en vez de a recibir bienes. Así ser bueno es déficit, empobrecimiento y necesidad en el ser. Pues ser bueno es excelencia y elevación más allá del ser (la ética no es un momento del ser) y otro modo mejor que ser, la posibilidad misma del más allá» (Lévinas, 1996b: 113-114). [77]

O sea, como contrapartida a ese debilitamiento del sujeto en el plano del ser, posibilidad de encuentro con el infinito en la relación, es decir, más allá del ser y en un «otro modo que ser». Es, en el fondo, la posición de la doctrina hebraica, no sólo de la impronunciabilidad del nombre de Dios y de su silencio (que da lugar a esa paradoja de la debilidad del hombre en conexión con la irrupción de la trascendencia), sino incluso de su ausencia, de la lejanía absoluta de Dios.⁽³³⁾ Ésta sería la perspectiva exacta desde la que resulta comprensible la idea que Lévinas tiene de la trascendencia, nunca tematizable ni conceptualizable filosófica ni teológicamente. Se trata de la trascendencia de la profecía hebraica, según la cual Dios es lo totalmente opuesto a la idea pagana de una inmanencia de la divinidad. Lo cual disuade de cualquier ilusión utópica y escatológica que mira a la construcción de un futuro como lugar de redención. Mirar al futuro es todavía, para Lévinas, una proyección de la presencia, una prolongación del ser, una cierta expansión de la subjetividad, un desarrollo del mismo en el que la alteridad vuelve a ser sujeta en la totalidad y anulada en su diferencia de otra. La salvación, que procede de la trascendencia, es, por el contrario, el objeto de una esperanza que confía incluso sabiendo que no hay más expresión de la trascendencia que la de su misma ausencia en la lejanía de Dios y, por tanto, en la indigencia.⁽³⁴⁾

En esta trascendencia, como ausencia de Dios, se actualiza esta paradoja: no buscar una salida a la pasividad sino aceptarla, deconstruir al sujeto hasta hacer de él el huésped de los otros. Base última para lo que podríamos llamar una filosofía de la hospitalidad, del hospedar y ser hospedados, acoger y ser acogidos.

Y es que en la hebraica comprensión de la trascendencia que es la de Lévinas, la idea de infinito se sustrae a toda referencia a la historicidad del tiempo. Es decir, la idea de infinito (o de apertura al infinito) no es posible más que en la diacronía como salida del tiempo -y, [78] por tanto, del lugar, no contraponiendo un tiempo mesiánico al tiempo histórico, como hace Benjamin (1982: 175-194), sino inaugurando un modo de ser distinto al del tiempo: «Cuando introduzco la noción de profetismo no me interesa lo que tiene de oráculo. La encuentro filosóficamente interesante en cuanto que significa la heteronomía, y el traumatismo, de la inspiración por la que defino el espíritu contra todas las concepciones inmanentistas. El pasado al que yo me remonto no es el de un Dios creador, sino uno más antiguo que todo pasado memorable y en el que el tiempo se deja describir en su diacronía más fuerte que la representación contra toda memoria y toda anticipación que sincronicen esta diacronía. Esta ilusión del presente a causa de la memoria me ha seducido siempre más tenazmente que la ilusión a causa de la anticipación... Todas las trascendencias se hacen inmanentes desde el momento en que es posible el salto por debajo del abismo, o sea el salto de la representación. Por ello me

ha parecido extremadamente interesante buscar por ese lado de allá lo que era antes del ser, un antes no sincronizable con lo que siguió. Por ello empleo con frecuencia la expresión *un tiempo antes del tiempo*. En ella algo toma un sentido a partir de la ética sin ser una simple repetición del presente, algo que no es representable» (Lévinas, 1986b: 152-153).

No puede ser de otro modo, ya que la idea de un tiempo histórico, proceso que conecta un pasado reconstruible con un futuro anticipable, constituye, en cuanto sincronización, una variación de la ontología, o sea, un despliegue en los simulacros del pasado y del futuro de la primacía ontológica del ser. Referirse al pasado histórico significa indagar en las propias raíces sumergidas en el mundo, buscar la conexión con las formas de identidad procedentes de ese pasado. Y después de lo dicho acerca de la relación entre tiempo y trascendencia, sentirse en conexión con el pasado no equivale, en definitiva, a otra cosa que a un modo más de la fidelidad a las estructuras del mundo que Lévinas condena como idolatría.

Pero anticipar el futuro significa, a su vez, transformar la trascendencia en inmanencia, tematizar la divinidad, incluirla en una totalidad y reapropiársela. O sea, idolatría igualmente.

En medio de esta bipolaridad, la idea de «un tiempo antes del tiempo» significa una modalidad de acceso al infinito independiente de la historia y vinculada a la ética. Es decir, apertura a la trascendencia como pasividad frente al otro y disponibilidad al margen del tiempo y de los avatares históricos y mundanos (cfr. Lévinas, 1991d: 17-19: «Diachronie et représentation»). El rostro del otro, en su radical [79] diversidad de toda figura observable, es «invisible». Sin embargo, este «invisible» es la más cercana y próxima realidad de nuestra existencia, pues sus mandatos constituyen la interioridad más fundamental de nuestro yo. El absoluto está presente así sin ser fenómeno. Su presencia es conciencia, por nuestra parte, de una *Torah* que exige obediencia y humildad. En nombre de esta ley estamos obligados no sólo al respeto y la responsabilidad hacia el otro, sino también a establecer un orden de justicia y de paz en el mundo.

La tesis que subyace en la reflexión de Lévinas sobre la guerra y la paz, y que ya Heidegger había reconocido y explicado a su modo, es que el Ser de la ontoteología es posibilidad, potencia, poder (*mögen*). Política y ontología son, por tanto, nociones mutuamente convertibles desde la perspectiva de un más allá que Heidegger y Lévinas sitúan en lugares diferentes. Heidegger lo piensa como la esencia del Ser (*das Wesen des Seins*), mientras Lévinas lo pone más allá de la esencia. Así, en lugar de hacer de la diferencia ontológica entre Ser y ente el punto de partida de su meditación, como hace Heidegger, Lévinas desprecia esa diferencia y ve en la esencia un aspecto más del ser, cuyo totalitarismo sólo puede destruirse por la reformulación de la esencia de la subjetividad y la apertura del sujeto a una trascendencia, irreductible al poder de la esencia, en la relación ética.

Referencias bibliográficas

- ARENDDT, H. (1974). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- BENJAMIN, W. (1982). *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- COHEN, R. A. (1994). *Elevations: The height of the Good in Rosenzweig and Lévinas*. Chicago: The University of Chicago Press.
- GIRARD, R. (1982). *El misterio de nuestro mundo: claves para una interpretación antropológica*. Salamanca: Sígueme.
- (1983). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- LARUELLE, F. (1980). «Irrécusable, irrecevable». En *Textes pour Emmanuel Lévinas*, F. Laurelle (ed.). París: Jean-Michel.
- (1980). «Au-delà du pouvoir: Le concept transcendantal de la diaspora». En *Textes pour Emmanuel Lévinas*, F. Laurelle (ed.). París: Jean-Michel.
- LÉVINAS, E. (1975). *Sur Maurice Blanchot*. Montpellier: Fata Morgana.
- (1976). *Noms propres*. Montpellier: Fata Morgana.
- (1977a). *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme. [80]
- (1977b). *Du sacré au saint*. París: Minuit. - (1982). «Éthique comme philosophie première». En *Justifications de l'éthique*, AA. VV., 41-51. Bruselas: Eds. Université de Bruxelles.
- (1984). *Transcendance et intelligibilité*. Génova: Labor et Fides.
- (1985). *Le temps et l'autre*. París: PUF.
- (1986a). *De l'existence a l'existant*. París: Vrin.
- (1986b). *De Dieu qui vient à l'idée*. París: Vrin.
- (1987a). «Martin Buber». En *Hors sujet*, E. Lévinas (ed.), 13-70. Montpellier: Fata Morgana.
- (1987b). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- (1991a). *Entre nous: essais sur le penser à l'autre*. París: Grasset.
- (1991b). *Ética e infinito*. Madrid: Ayuso.
- LIBERTSON, J. (1982). *Proximity: Lévinas, Blanchot, Bataille and Communication*. La Haya: M. Nijhoff.
- SÁNCHEZ MECA, D. (1984). *Martin Buber* Barcelona: Herder.

- (1989). *En torno al superhombre: Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.

- (1995). «Filosofía y religión en el pensamiento de Emmanuel Lévinas». *Carthaginensia II*, 355-375.

SCHMITT (1958). «Nehmen, Teilen, Weiden». *Verfassungslehre*. Berlín: Duncker und Humblot.

SERRES, M. (1983). *Rome: le livre des fondations*. París: Grasset.

STRASSER, S. (1978). «Buber und Lévinas. Philosophische Beziehung auf einen Gegensatz». *Revue Internationale de Philosophie* 32, 512-525.

△

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

[Facilitado por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes](#)

Súmese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#) www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). www.biblioteca.org.ar/comentario