

EN LAS FRONTERAS DE LA FENOMENOLOGIA: EL CREACIONISMO DE LEVINAS

INTRODUCCION

«Nuestra época no se define por el triunfo de la técnica por la técnica, como no se define por el arte por el arte, como no se define por el nihilismo. Es acción para un mundo que viene, superación de su época —superación de sí que requiere la epifanía del Otro—» (Lévinas).

Quizá en última instancia el núcleo del pensamiento de Lévinas sea un mensaje dramático y angustiado en favor de la supervivencia del hombre. El único medio para acabar con el rosario de genocidios debidos a la instauración del reinado de la violencia sobre la tierra es descubrir el carácter incomparable, irreductible y único de cada hombre. Cada sujeto cae irremisiblemente fuera de todo sistema, introduce un desorden en toda legalidad generalizadora y esta va destruyendo el sentido de la humanidad al reducir los hombres a piezas intercambiables dentro de un engranaje anónimo dominado por lo general. La lógica implacable de lo mismo anula, con su violencia hasta la muerte, todo rastro del otro y es necesario romper esa milenaria historia occidental, que es el reino absoluto de la ontología: «No se necesita nada menos para lo poco de humanidad que adorna la tierra, aunque sólo fuese humanidad de mera cortesía y de mero pulimiento de las costumbres»¹. En los márgenes de esa historia milenaria, en el ruido sordo y opaco de los millones de víctimas de la violencia triunfante, resuena el viejo mandamiento nunca acatado «No matarás», pero su voz ha sido silenciada en nombre de todos los intereses. En definitiva, quizá Lévinas no busca nada más y nada menos que un cambio total en las coordenadas para que la requisitoria del precepto mosaico pueda resonar hasta los confines del mundo y de la humanidad.

El camino del filósofo judío fue largo, fatigoso y erizado de obstáculos. Su requisitoria abarca íntegramente la filosofía occidental, toda la filosofía de raíz

1 E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye, M. Nijhoff 1974). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* Tr. A. Pintor-Ramos (Salamanca, Sígueme 1987). Citaré con la sigla AE por la traducción española; aquí AE 266.

griega, por su constitutiva incapacidad de pensar la trascendencia si no es traicionándola en el círculo inmanente de la ontología. Sólo rompiendo ese círculo puede abrirse paso la *metafísica*, porque en su raíz última el problema de Lévinas es precisamente «metafísica» y ninguna otra cosa, por variados que sean los tropos de que se sirva para ello. Sin embargo, este proyecto encierra una inicial paradoja, en la que se alimentan todas las incertidumbres y todas las críticas suscitadas por Lévinas. No hay ninguna filosofía que no sea de origen griego y, sin embargo, Lévinas quiere seguir haciendo filosofía fuera de ese marco griego, para lo cual tiene que moverse en el filo de los márgenes de esa filosofía, con el peligro constante de recaer en su círculo mágico «de otra manera» o, en caso contrario, salir hacia un espacio que ya no sería filosofía. Pero debe quedar claro desde el principio que el discurso de Lévinas «quiere ser filosofía» (AE 233) y ninguna otra cosa, aunque la ruptura del círculo ontológico ya no permitirá que esta siga siendo plácido «amor a la sabiduría», sino que ese centro se disloca para transformarse en «sabiduría del amor al servicio del amor» (AE 242).

El debate con la filosofía occidental es, pues, el nervio de la exposición de Lévinas, condenado a jugar en ese campo con sus propios recursos. Dentro de ese campo, la fenomenología representa, por una parte, la culminación perfeccionada de la tradición filosófica occidental; por otra parte, se abre con un gesto rupturista y crítico que despierta la búsqueda de una radicalidad sin límites hasta un fundamento inconcuso. Estas dos dimensiones representan dentro de la propia fenomenología una tensión que alimenta la abigarrada e inacabada historia del movimiento fenomenológico. La nunca interrumpida discusión de Lévinas con la fenomenología es el punto central de su discusión con la filosofía. Esta referencia debe permitirnos dos cosas: trazar el itinerario intelectual de Lévinas desde sus inicios hasta su madurez, y calibrar el peso de la novedad que pretende su pensamiento. Aquí resumiré brevemente el primer punto, que es hoy el mejor conocido, y me detendré en el segundo porque estoy convencido de que Lévinas sigue dejando perplejos a sus lectores por la ausencia de un marco de referencias desde el cual identificar su mensaje. En este segundo punto, es el judaísmo quien aporta unos temas, inauditos para el pensamiento occidental, que son los únicos que se me antojan capaces de otorgar alguna consistencia a la ruptura propuesta y, además, aparecen un tanto desdibujados en los escritos filosóficos del autor. Para ello, me centraré en sus obras *filosóficas* en sentido fuerte, no porque piense que carezca de justificación el uso de otros escritos, sino porque en este planteamiento ese recurso resultaría una vez más sospechoso de evasión.

I. EL ESPLENDOR DE ATENAS

1. «¡A LAS COSAS MISMAS!»

Cuando el joven Lévinas hace su peregrinaje filosófico a Friburgo de Brisgovia, va a tener ocasión no tanto de ampliar el volumen de sus conociemien-

tos, sino de colocarse en el hervidero filosófico de la época caldeado a más alta temperatura y a partir del cual se decantarán luego filosofías muy distintas. Para este judío nómada no resultaba experiencia extraña una nueva estación dentro de un continuo peregrinaje cuya meta final —si es que alguna vez iba a haber tal «meta»— era una incógnita. Había nacido en Kaunas (Lituania), en 1905, en el seno de una familia judía; las desgracias de la guerra le habían llevado con su familia hasta Ucrania y, aunque retornaría por unos breves años a su patria natal, ya en 1923 lo encontramos estudiando filosofía en la universidad de Estrasburgo, otra vez francesa.

Es la vieja capital alsaciana, codiciada por unos y otros, la que también ahora hará de puente cultural entre Francia y Alemania, una especie de superficie amortiguadora para unas relaciones nunca fáciles y entonces aún más crispadas por el reciente enfrentamiento bélico. En Estrasburgo se fue configurando la primera mentalidad filosófica de Lévinas y allí fue también donde entró en contacto con los últimos desarrollos del pensamiento alemán. El profesor de teología (calvinista) J. Héring era un discípulo de Husserl de la época de Gottinga y estaba empeñado en difundir en Francia algunos planteamientos de su maestro. Esta difusión de Husserl, un cuarto de siglo después de publicadas las *Investigaciones lógicas*, no se puede juzgar desde luego como prematura y en un primer momento tampoco parece haber conseguido una gran penetración; pero, al menos, suscitó el interés de otros profesores, como M. Pradines, y de alumnos como G. Pfeiffer, Lévinas o —muy pocos años después— Ricoeur. La fragilidad de la memoria y el poco gusto por la retrospección autobiográfica no impedirá que Lévinas recuerde luego con toda nitidez y con admiración aquella pequeña célula intelectual de una provincia que aportará materiales decisivos para la gran eclosión que años después estallará en la filosofía francesa. Pero en la Francia de entonces el camino de aprendizaje de cualquier filósofo debía conducir inevitablemente a París y tampoco Lévinas va a ser una excepción. Antes, sin embargo, un rodeo breve —sólo dos semestres en 1928/29— por Friburgo, en viaje quizá de admiración por Husserl, el anciano maestro en cuyo pensamiento estaba ya ampliamente iniciado y con el previsible objetivo de preparar su «doctorado de tercer ciclo». Pero los viajes pueden deparar sorpresas.

Lévinas sólo alcanza a presenciar los últimos actos de la carrera académica de Husserl. Se encuentra allí con un maestro anciano, lleno de toda la afabilidad y cortesía de un caballero austro-húngaro a la vieja usanza, un filósofo universalmente respetado, pero cada vez más aislado y, en la práctica, casi sin seguidores fieles. Cuando Heidegger retorne a Friburgo para sucederle en la cátedra, será el joven maestro quien arrastre a sus alumnos con un irresistible poder de fascinación. En un gesto más de probidad científica, Husserl se despedirá de sus alumnos diciéndoles que era entonces cuando «por fin, los problemas filosóficos se le presentaban en toda su claridad, precisamente cuando la edad le privaba de tiempo para resolverlos»². El anciano filósofo entreveía su suerte histórica a corto plazo con patética elocuencia: «Si, por una parte, el

2 E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 2 ed. (Paris, Vrin 1967). En adelante citado como EDHH; aquí EDHH 125.

autor ha tenido que rebajar en la práctica el ideal de sus aspiraciones filosóficas al de un simple principiante, por otra parte, con la edad ha adquirido la plena certeza de poder llamarse un *verdadero* principiante. Casi podría tener la esperanza de llegar a ser un filósofo, si alcanzase la edad de un Matusalem... El autor ve extendida ante sí la tierra infinitamente abierta de la verdadera filosofía, esa "tierra prometida" que él ya no verá nunca plenamente cultivada»³. Pero, ¿quién percibía entonces la ironía e incluso las veladas acusaciones que encierran estas frases? ¿Quién iba a tener la paciencia de quedarse con este viejo Moisés y no preferir continuar la estela de un impetuoso Josué?

Desaparecido prematuramente Scheler en abril de 1928, Heidegger retornaba a Friburgo como el depositario de esa herencia y sus discípulos ya veían en Husserl «nada más que a un precursor» (EDHH 126), un filósofo instalado ya en vida en el mausoleo de la historia. Por un tiempo, parece que Lévinas tampoco resistió la fascinación de Heidegger y la pendiente de Husserl a Heidegger parecía imposible de evitar. Sin embargo, no tardará mucho el momento propicio para reflexionar, para darse cuenta que la ganancia de este tránsito distaba mucho de ser neta y tampoco será Lévinas el único que invierta el primer itinerario y desde Heidegger retorne a Husserl. Sería absurdo negar o despreciar el peso que en ello tuvieron las circunstancias dramáticas desencadenadas en Alemania y en toda Europa a partir del triunfo del nazismo, más aún en el caso de un judío cuya realidad de judío era permanente vulnerabilidad. Pero esto no explicaría del todo el camino en solitario que adopta Lévinas, marcando fuertes distancias cuando triunfan las corrientes que él mismo había ayudado a desencadenar. Porque lo que está en cuestión en la complicada relación Husserl-Heidegger no es sólo este o aquel punto, sino el sentido mismo de la filosofía y, por extensión, de toda nuestra civilización.

¿Es que en filosofía es cosa tan baladí ser un «verdadero principiante»? ¿Es que se trata simplemente de una cuestión previa? El impulso que en Husserl lleva siempre hasta la cuestión del «principio» es capaz de sobrepasar las filosofías concretas que surjan desde él, incluida la del propio Husserl. Con ello, tampoco Husserl pretende nada inaudito, sino tan sólo recuperar el nervio que siempre mantuvo en tensión los mejores momentos de la filosofía occidental: «Restauró así la primitiva idea de la filosofía que, desde su primera gran formulación en Platón, es la base de nuestra filosofía y ciencia europeas, a las que señala una tarea irrenunciable»⁴. Un eslabón más en una tarea multiseular e inconclusa porque de nuevo se atravesaba una situación en la que el problema mismo no merecía siquiera respeto y se desvanecía en senderos peligrosos. La revitalización del ideal básico de la filosofía lleva consigo una crítica al conjunto de su historia por su incapacidad para realizar su cometido: «Desde sus primeros comienzos, la filosofía pretendió ser una ciencia estricta... Esta pretensión fue mantenida en las diversas épocas con mayor o menor energía, pero nunca fue abandonada... En ningún momento de su desarrollo la filosofía pudo cum-

3 E. Husserl, 'Nachwort zu meinen Ideen...', en *Ideen III*, «Husserliana V», § 7 p. 161.

4 *Ibid.* §1, p. 141.

plir esta exigencia de ciencia estricta»⁵. Esta misión pendiente fue desviada una y otra vez por el vicio del cientificismo y por los intentos de debilitar su rigor transformándola en mera sabiduría de la vida; con diversas figuras, esos son los dos grandes enemigos con los que Husserl lucha incansablemente a lo largo de toda su obra.

Un cuarto de siglo antes, en la filosofía alemana se había tocado a rebato bajo la consigna «¡vuelta a Kant!» para recuperar el rigor intelectual y frenar la pendiente de decadencia que había seguido al desmoronamiento del idealismo. Ahora se necesita un paso más. La gran hazaña de Husserl no fue elaborar otra filosofía concreta, sino despertar la sensibilidad para el problematismo que emana de las cosas y mostrar allí la necesidad y la urgencia de una reflexión filosófica⁶. La nueva consigna es algo, al mismo tiempo tan simple y revolucionario, como «¡a las cosas mismas!», un gesto de incalculables consecuencias. Frecuentemente los filósofos han sufrido la impaciencia de llegar a resolver cuanto antes los problemas «últimos» y esa precipitación les ha llevado a descuidar la necesidad de asegurar antes los problemas «primeros»; todo en filosofía depende del «principio» y sólo un «verdadero principiante» estará en condiciones de asegurar un espacio para la filosofía y conquistar respetabilidad intelectual para el ejercicio del filosofar. Husserl no pretendió nunca que él había completado el edificio filosófico, sino tan sólo haber dado solidez al comienzo, una solidez que esperaba definitiva para que nadie tuviese nunca que volver a comenzar. En este sentido, él mismo hizo suyo el término consagrado de «filosofía primera» para denominar la fenomenología: «Espero poder mostrar de nuevo que la idea de la filosofía primera se amplía progresivamente, que realiza la idea necesaria y auténtica de una doctrina universal de la ciencia y, por ello, comprende toda la teoría de la vida racional, por tanto, una teoría de la razón cognoscitiva, axiológica y práctica. Además, querría mostrar que tiene la vocación de reformar toda nuestra actividad científica y liberarnos de todas las tiranías de las especialidades científicas»⁷. Pero el problematismo de las cosas despertado por Husserl lanza sobre él la extraña condena de volver interminablemente a rehacer el comienzo.

La divisa «¡a las cosas mismas!» lleva consigo la exigencia de afrontar el comienzo desde una total ausencia de presupuestos (*Voraussetzungslosigkeit*). Sólo la experiencia es lugar adecuado para la filosofía, pero esa experiencia no es lo inmediatamente dado, sino una experiencia purificada que deje fuera de juego todos aquellos componentes empíricos que se le han ido adhiriendo en la vida cotidiana, hasta que resplandezca el objeto por sí mismo, en su autodon (*Selbstgegebenheit*), en su puro manifestarse como «fenómeno». ¡Inquietante paradoja! La ausencia de presupuestos exige que el comienzo de la filosofía no esté en el inicio de la experiencia humana. La actitud natural del hombre tiene

5 E. Husserl, 'Philosophie als strenge Wissenschaft', *Logos* 1(1910/11) 289.

6 Entre nosotros Zubiri, discípulo de Husserl y Heidegger por los mismos años que Lévinas, insistió fuertemente en este aspecto. Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 9 ed. (Madrid, Alianza 19873, pp. 9-17.

7 E. Husserl, *Erste Philosophie I*, «Husserliana VII», pp. 6-7.

que ser cuidadosamente reducida, necesita de un acto antinatural que inhíba la dirección natural de los impulsos, un acto ascético que debe conquistar —y nunca logrará conquistar del todo— el comienzo de la filosofía. Sólo el poder de la libertad puede desencadenar el acto filosófico, puede develar el verdadero problematismo de las cosas renunciando a las satisfacciones inmediatas: «[El filósofo] está absolutamente necesitado de una *resolución* personal, que es la única capaz de hacer de él originariamente un filósofo; necesita, por así decir, de una fundación originaria (*Urstiftung*) que es primaria creación de sí mismo. Nadie puede llegar a la filosofía por azar»⁸. Pero, ¿se podrá justificar este inicial acto de violencia? ¿Qué compensación se espera a este sacrificio?

Ante todo, el descubrimiento de la subjetividad pura, una subjetividad arrancada a los intentos de naturalizarla, una subjetividad que no es un concepto genérico, sino la dimensión de prístina transparencia de cada subjetividad monádica. La conciencia no es ninguna realidad con sustancialidad propia; es sólo un ámbito que, mediante la tensión intencional de sus actos, va conformando un campo universal de sentido en el que se hace presente por sí misma toda objetividad. Las verdaderas «cosas» son los correlatos intencionales que se manifiestan en el acto consciente dentro de su pureza esencial, limpia de todos los componentes empíricos que se le han ido adhiriendo. Ese «eidos» es nada más y nada menos que un *nóema*, susceptible de una penetración intelectual esencial (*Wesenschau*) en un acto de *nóesis* que es pura transparencia de la objetividad: «El objeto de la representación se distingue del acto de representación: esta es la afirmación fundamental y más fecunda de la fenomenología husserliana a la que apresuradamente se le da un aire realista», escribirá Lévinas⁹. El objeto aparece siempre como dado y esta donación desde sí mismo es quien actúa como plenificación (*Erfüllung*) de la tensión intencional que es el acto consciente; tal es el lugar en que la esencia de las cosas se manifiesta como verdad. La *nóesis* no crea sus objetos, pero *constituye* el campo de toda objetividad posible, el campo universal en el que se devela a su luz el sentido último de cada objeto, al mismo tiempo que se identifica como tal objeto. La intencionalidad no es creadora, es «donación de sentido» (*Sinngebung*) y ese «sentido» es el núcleo esencial último de todas las cosas, el núcleo que la filosofía arranca en la potente luz de la subjetividad. Esta es la «tierra prometida» de la filosofía y la justificación suficiente de toda la violencia ejercida sobre la inmediatez: «La sentencia délfica *gnothi seautón* ha cobrado un nuevo significado. La ciencia positiva es ciencia que se ha perdido en el mundo. Hay que perder antes el mundo por la *epojé* para recuperarlo luego en la meditación universal sobre sí mismo. *Noli foras ire*, dice San Agustín, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*»¹⁰.

La conquista de la subjetividad trascendental es el comienzo definitivo de la filosofía. La fenomenología trascendental es el estudio de las operaciones

8 E. Husserl, *Erste Philosophie II*, «Husserliana VIII», p. 19.

9 E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (La Haye, M. Nijhoff 1961). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Tr. D. F. Guillot (Salamanca, Sígueme 1977). Citaré como TI por la traducción española; aquí TI 142.

10 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, V § 64: «Husserliana I», p. 183.

de la subjetividad que, en su despliegue, van conformando un horizonte de identificación de las objetividades. La fenomenología es una *Egología* que, en su actividad incesante, va asumiendo las objetividades en la luz de la subjetividad; tampoco esto es otra cosa que radicalizar las exigencias de toda la filosofía y Lévinas no duda en universalizar ese dato con la afirmación de que «la filosofía es una egología» (TI 68). La transparencia de la conciencia devela a su luz las estructuras últimas del sentido, su inmarcesible núcleo esencial despojado de toda adherencia contingente. No es que el saber se encierre en el Yo, sino que a la luz de ese Yo se constituye el Mundo como horizonte abarcador de sus donaciones de sentido.

No puede reprocharse a Husserl haberse instalado plácidamente en la neutralidad impávida del plano transcendental y acantonarse en él recogiendo los frutos que tenían que madurar por sí solos. Pocos filósofos tan sensibles como él al problematismo concreto de las cosas, un problematismo que exige una tarea infinita porque la vida transcendental está alimentada de profundas tensiones, porque la identidad del ámbito filosófico se afirma en una pluralidad irreductible de suscitaciones por la diversidad de objetos. Problema de un comienzo conquistado a duras penas, comienzo frágil que sólo se afirma en sus actos concretos, que nunca está conquistado del todo y necesita siempre ser reconquistado. Paradoja extrema del acto del filosofar, un acto que se afirma como ámbito seguro pendiente de una decisión frágil; exigencia de una ascética renuncia, que se mantiene incluso dentro de la resignación de no poder gozar de sus frutos y que, en definitiva, se alimenta de una esperanza de futuro, de la esperanza utópica de una tarea infinita. Al final, el filosofar mismo es de difícil justificación: «El hombre que ha gustado los frutos de la filosofía, que ha aprendido a conocer los sistemas y, en consecuencia, de modo infalible los ha admirado como los bienes más altos de la cultura, ya no puede renunciar a la filosofía y al filosofar»¹¹. Y no se puede decir mucho más; la reflexión filosófica finalmente es un milagro de la cultura, la gran novedad de la raíz griega de nuestra cultura, el gran milagro griego.

Por una parte, ponerse en marcha hacia la filosofía es una opción muy arriesgada y, por ello, Lévinas no dudó en afirmar que «la fenomenología de Husserl, a fin de cuentas, es una filosofía de la libertad» (EDHH 49). Por otra parte, instalados problemáticamente en el ámbito filosófico, pocas dudas quedan de que «la fenomenología es una filosofía del sentido, mucho más que de la libertad»¹². ¿Cómo conciliar ambas cosas? La hazaña de Husserl no está en habernos legado una filosofía propia —más o menos desarrollada—, sino en haber rescatado el problematismo de las cosas como alimento del filosofar, un problematismo irreductible y que arrastra con él a la propia filosofía de Husserl. Para muchos fenomenólogos, ser fiel a las exigencias que emanan de Husserl exige, a su vez, separarse de la filosofía que él nos legó.

11 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*: «Husserliana VI», p. 508.

12 P. Ricoeur, 'Analyses et problèmes dans «Ideen II» de Husserl', *Rev. de Métaphysique et de Morale* 56 (1951) 364.

Después de todo, el ideal crítico de la ausencia de presupuestos para la filosofía no puede olvidar que la propia filosofía es un supuesto y los caminos para naturalizarlo dentro del ámbito de la reflexión son variados. Con la misma evidencia que ese ideal irrenunciable, también se le presentaba a Husserl que sólo podía realizarse en el camino de la conciencia: «Quizá el renunciar a todo sea ganarlo todo. Quizá la renuncia radical al mundo es el camino necesario que permite recoger en la intuición la que en último término es la verdadera realidad (*letztwahre Wirklichkeit*) y, de esta manera, vivir la que en último término es la verdadera vida (*letztwahre Lehen*)»¹³ Quizá, quizá... O «quizá» también en esa renuncia tan radical la anhelada transparencia se logra a costa de perder para siempre «verdaderas» cosas, abnegadas dentro de un estrechamiento gratuito del ámbito de toda «realidad» posible. Eterna condena de volver a comenzar más allá de Husserl porque, después de todo, «la gran enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa»¹⁴.

Son legión los fenomenólogos que, estimulados por Husserl, buscan otros comienzos para dar satisfacción a la exigencia husserliana de originariedad. El ámbito fenomenológico, por exigencias internas de su manera de entender el acto filosófico —y no por deficiencias en su realización o por inmadurez— aparece fraccionado en filosofías distintas, cuya unidad sigue siendo problema. La admiración de Lévinas por Husserl no le impidió ver este fraccionamiento y atisbar que el impulso emanado de su obra llevaba «más allá» de la filosofía que tan trabajosamente él había ido trazando.

2. EL SENTIDO DEL SER Y LA COMPRESIÓN

Las relaciones intelectuales entre Husserl y Heidegger configuran un problema que aún sigue abierto, un problema con innumerables matices y en el cual el enfoque adoptado condiciona en buena medida los resultados¹⁵. Pero, sin entrar por ahora en ello, debe decirse que en el Friburgo de 1929/30 el ambiente filosófico dominante leía esta relación como un tránsito en una sola dirección: Husserl había sido un «precursor», que Heidegger (no se olvide que era prácticamente sólo el autor de *Ser y tiempo*) había «superado». Las inequívocas protestas de Husserl, insinuando que la presunta superación significaba un importante empobrecimiento, no parecen haber tenido eco frente a la actitud de Heidegger que acentuaba visiblemente las distancias para reafirmar su propia independencia; en este contexto, el increíble gesto posterior por parte de Heidegger retirando la dedicatoria de *Ser y tiempo* no es sólo un acto de descorazonadora mezquindad, sino un intento de diluir todavía más un problema ya bien oscurecido en aquella obra. El conocimiento actual de otros textos

13 E. Husserl, *Erste Philosophie II*, cit., p. 166.

14 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris, Gallimard 1945), p. VIII.

15 Desde el punto de vista de Heidegger, sigue siendo excelente el libro de D. Cruz Vélez, *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger* (Buenos Aires, Sudamericana 1970).

de aquellos años, no sólo de Heidegger ¹⁶, sino también de Husserl, arroja mucha luz sobre el problema, pero tampoco lo zanja definitivamente.

La imagen ingenua de un progreso constante en línea recta siempre es falsa en la historia de la filosofía, por lo que todas las «superaciones» son ambiguas. Parece indudable que en algún sentido Heidegger dio algunos pasos adelante respecto a Husserl, pero ello sólo fue posible cegando otras vías que también podrían resultar fecundas. Esto explica que las críticas de Lévinas a Husserl siempre sean respetuosas y matizadas; en cambio, las críticas a Heidegger terminarán siendo radicales y de una dureza sin paliativos. Aún así, sigue siendo cierto que aquellas críticas a Husserl en un primer momento proceden de la apropiación de algunos puntos importantes del pensamiento de Heidegger; al revés que otros intérpretes, pienso que Lévinas nunca se desdijo de esas críticas, sino que las radicalizó de tal manera que se volvieron contra Heidegger y en esa radicalización descubrió virtualidades no desarrolladas en Husserl. Este movimiento de doble dirección (de Husserl a Heidegger y de Heidegger a Husserl) no resultará tan inconcebible si se piensa que a la altura de 1930 ya era injusto reducir la obra de Husserl a una puesta a punto de valiosos instrumentos metódicos que no habían desembocado en una verdadera filosofía. Por ello, ese extraño movimiento en lanzadera no es exclusivo de Lévinas y, por ejemplo, Zubiri recorre un movimiento similar ¹⁷ desde metas filosóficas muy distintas a las de Lévinas. Esto puede explicar que, tanto el Heidegger posterior a la *Kehre* como el Husserl de *Krisis*, no parecen desempeñar un papel decisivo el pensamiento de Lévinas.

Visto así, en un primer paso Lévinas se acerca a Heidegger apropiándose algunos puntos relevante que pertenecen a la analítica del *Dasein*: la estructura básica de la mundanidad y la historicidad. Dos puntos concordantes en dotar de relieve concreto lo que la reducción trascendental de Husserl había convertido en «palabra esperantista» (TI 219). Sin embargo, el peligro de la dispersión analítica pronto quedará conjurado bajo la impronta fundamental y unitaria de la obra: «*Sein und Zeit* no ha sostenido, tal vez, más que una sola tesis: el ser es inseparable de la comprensión del ser (que se desarrolla como tiempo), el ser es ya apelación a la subjetividad» (TI 69). El círculo mágico de la conciencia queda desbordado e incluido en el círculo unificador e insuperable que significa el sentido del ser: esta tesis, primera y última de la ontología de raíz griega, representará la antítesis perfecta de la propuesta filosófica de Lévinas.

Uno de los puntos relevantes que Lévinas inicialmente se apropia es el desbordamiento del estrecho «intelectualismo» husserliano. A partir de esos años, ese intelectualismo tiende a presentarse como un arbitrario «presupuesto» que, de manera inexplicable, escapó a las exigencias críticas de Husserl; el hecho de que la mayoría de los fenomenólogos heterodoxos se quejen monótonamente de tal presupuesto ha convertido el tema en un tópico cotidiano, inclu-

¹⁶ Puede verse ahora P. Peñalver, *Del espíritu al tiempo. Lecturas de «El Ser y el Tiempo» de Heidegger* (Barcelona, Anthropos 1989).

¹⁷ Cf. mi libro *Las bases de la filosofía de Zubiri. Realidad, verdad y lenguaje*, caps. II, 1 y VI, 3 (Barcelona, Anthropos, próxima publicación).

so con el riesgo de que así se esquite el verdadero alcance del problema. Después de todo, es absurdo creer que Husserl exigía reducir la fenomenología a los actos intelectuales; por el contrario, su obra ya entonces publicada está llena de sugerencias que apuntan otros ámbitos. Otra cosa es la primacía que en ese análisis corresponde al acto dóxico, lo cual sugiere otro tipo de problemas, algo que, en definitiva, resulta paradójico e incluso permitiría decir que es esa paradoja la que obliga a Husserl a recomenzar siempre de nuevo hasta convertir la fenomenología en una «tarea infinita». Por una parte, guiado por la pasión de la claridad racional, Husserl busca en la conciencia el lugar de la inmediatez total. Por otra parte, esa conciencia inmediata no está dada al comienzo, sino que sólo se conquista como resultado del arduo proceso de la reducciones. En una palabra, la conciencia inmediata no es inmediata. Pero si la meta de la transparencia racional da una guía a todo el proceso, ¿cómo asegurarnos de que la ganancia de esa meta no exige pérdidas irreparables a lo largo del proceso? Habría que estar seguros de que toda «verdadera» realidad reaparecerá transparente en la conciencia y esto implícitamente supone hacer de ella un absoluto, un extraño absoluto que se desabsolutiza en la carencia de toda sustancialidad propia. Entonces, ¿en qué sentido la conciencia intencional es «constituyente» de la objetividad? «Según el uso habitual del término, constitución equivale a cualquier forma de producción; en el sentido estricto del término, la constitución es más bien una restitución que una constitución; restituye, en efecto, al sujeto algo que ya está ahí, pero para que esta restitución tenga lugar es preciso ejercer cierta actividad»¹⁸. Husserl parece oscilar entre los dos sentidos de producción y restitución; no es cierto, como a veces se ha dicho, que la llamada reducción existencial sea imposible, pues lo que Heidegger pondrá de relieve es que ello exige una pérdida irreparable que ninguna conciencia podrá restituir después.

La mundaneidad del *Dasein* resulta un hecho insuperable desde el momento en que «la esencia del *Dasein* se funda en su existencia»¹⁹. El cuidado (*Sorge*), el tener que ocuparse del ser y de ser, es la pauta primaria en la cual las cosas abren su «sentido», el sentido que aparece cuando se ofrecen como medios en los cuales se despliega la constitutiva apertura (*Da*) del *Dasein*. Pero las cosas al cuidado no son reductibles —ni aparecen inmediatamente— como objetos puestos ahí para una imparcial contemplación (*Vorhandenes*), sino que de modo mucho más inmediato son cosas a mano (*Zuhandenes*) que, en el ambiguo campo de los útiles, manifiestan un horizonte de sentido mucho más amplio a partir del cual aparecerá como una región limitada el reino de las objetividades conscientes. Husserl llevó hasta su culminación la metafísica de la subjetividad, la cual aparece como una formación conceptual perfectamente delimitable en sus luces y sus sombras; pero las sombras no se ven directamente y sólo esa culminación permitió ver en negativo que estábamos en su ocaso,

18 W. Biemel, 'Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl', en Varios, *Husserl (Tercer coloquio filosófico de Royaumont)*. Tr. A. Podetti (Buenos Aires, Paidós 1968), p. 46.

19 M. Heidegger, *Sein und Zeit*. 11 ed. (Tubingen, Niemeyer 1967), § 9, p. 42.

en el ocaso de una metafísica enfrentada con el abismo de su carencia última de fundamento.

Ese abismo, a su vez, pone de relieve un segundo punto. La metafísica ha estado sosteniendo inconfesadamente una deficiente concepción de la temporalidad como «presencia» permanente del objeto ante el sujeto, algo que traduce la «intuición», presentada como acto cognoscitivo por excelencia. Otra concepción que Husserl llevó también a su perfección en sus *Lecciones sobre la conciencia íntima del tiempo*, un texto editado precisamente por Heidegger en 1928 a partir de una redacción de E. Stein. Esto conduce por fuerza a una pseudo-concepción de la historicidad en la que el presente es realidad actual y en plenitud del pasado y hasta del futuro en tanto que proyectado. La desafiante apuesta hegeliana al ofrecer su propio presente como plenitud total, es decir, el intento por identificar su presente con la eternidad en plenitud, es tan sólo la explicitación sin tapujos de un anhelo que atraviesa toda la metafísica occidental. Pero, si lo desarrollásemos hasta el final, veríamos que eso significa confundir el ser mismo con un ente concreto, al que gratuitamente se privilegia como encarnación suficiente del ser, cuando en realidad el único privilegio que puede acordarse no es metafísico, sino «ontológico»: precisamente el de aquel ente que consiste en apertura al ser y en el cual ese ser se hace presente, el ente que es *Da-sein*. Pero ese ente que tiene su ser en abrirse no puede por menos de ser «proyecto» antes que realidad dada y, por tanto, no sólo «tiene» una historia narrable como la tienen otros entes cambiantes en el tiempo, sino que «es» histórico. Esa peculiar historicidad, si podemos seguir utilizando todavía este término, no es la deficiencia lamentable de un ente que no logra romper las amarras de su facticidad para volar libremente al reino de la presencia inmutable, sino que es el hilo conductor hacia el ser y hacia toda comprensión de su sentido.

Pues bien, estos dos conocidos temas son asumidos por Lévinas en su primera obra publicada como críticas respetuosas en su muy aceptable exposición del pensamiento de Husserl, una exposición que resalta el momento central de ese pensamiento, tal como entonces podía conocerse²⁰. Esa primera obra «académica» de Lévinas va a conocer un extraño destino. Se trata de la primera exposición seria y relativamente completa en lengua francesa de la madurez de Husserl y, al mismo tiempo, significa una inicial apertura hacia Heidegger. Por ello, va a ser la guía de todos aquellos que, pocos años después, muestran un gran interés por esas filosofías, interés que en la década siguiente dará como fruto la extraordinaria eclosión de la «fenomenología existencial» francesa, aquella «primavera fenomenológica»²¹ que leía a Husserl con los ojos de Heidegger,

20 Cf. E. Lévinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. 3 ed. (Paris, Vrin 1970), pp. 216-223. En este mismo contexto, recuérdese que Lévinas tradujo (junto con G. Pfeifer) en 1931 las conferencias de Husserl en París tituladas *Meditaciones cartesianas*. Como el original alemán sólo se publicó en 1950, esta traducción sirvió como la referencia más utilizada de esta importante obra.

21 Expresión de Lévinas en el «Préface» a T. F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendente. La genèse de la philosophie de Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception* (La Haye, M. Nijhoff 1971).

al menos de cierto Heidegger. Como ejemplo suficiente, esta fue la iniciación de Sartre: «Compré el libro que Emmanuel Lévinas había publicado tres años atrás y que llevaba por título *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Lo hojeó ávidamente, devorándolo casi, con la sensación de topar en cada página con algo familiar y de reconocer algo en cada una de ellas...»²². Cuando más tarde el término «existencialismo», sin que nadie sepa decir a ciencia cierta de dónde procede, lo inunde todo, las nuevas estrellas del pensamiento francés reclaman una y otra vez la presencia en varios foros de Lévinas, que para ellos es el verdadero iniciador y, además, el experto. Sorprendentemente el filósofo parece distanciarse de un movimiento que lo reconoce como uno de sus padres, no se siente tentado por subirse al carro de la gloria que tan inesperadamente se le ofrece y se oculta detrás de la disculpa cortés de que sus años de prisionero de guerra en manos de los nazis no le habían permitido estudiar las obras de los nuevos próceres²³. Pero pronto se verá que no era sólo cuestión de tiempo y no parece que en adelante Lévinas haya sentido gran interés por aquellas obras que entonces estaban en boca de todos; muestra patente ya de la constante «inactualidad»²⁴ de un pensamiento nunca sincronizado con las grandes palabras y los grandes gestos de cada momento, un pensamiento solitario que desconfía de la «tiranía del último grito», de las manifestaciones «de los gustos y los hastíos parisinos» reincidentes una y otra vez en la confusión de tomar «los principios metodológicos» como «afirmaciones sobre el fondo de las cosas» (HAH 112-113). Entre 1930 y 1945 para Lévinas habían pasado muchas cosas y algunas de ellas no eran ajenas tampoco al pensamiento de Heidegger.

Porque esto no es todo, ni siquiera lo más importante. Husserl es un filósofo de marcado talante *crítico*: riguroso, meticuloso y desconfiado respecto a los grandes proyectos, los grandes términos generales, para los que siempre mantuvo la sospecha de no ser más que ampulosas mixtificaciones; así, nunca pudo superar la desconfianza —heredada quizá de su educación— respecto a las «metafísicas», que tendía a identificar con vagas «cosmovisiones». Heidegger, una generación más joven y con otra educación muy distinta, creía excesivos estos miedos y, amparado precisamente en todo el trabajo de Husserl, creyó que era el momento oportuno para devolver a las cuestiones filosóficas su máxima radicalidad. Hoy todo aprendiz de filosofía sabe que, por brillantes que resulten algunos análisis concretos de *Ser y tiempo*, nunca están sostenidos en sí mismos, sino que su densidad filosófica se injerta en su dimensión «ontológica»; quizá sea este punto el lugar definitivo en el cual su discusión con Husserl era desde el principio un diálogo de sordos. Sin embargo, la primera línea de la obra no deja la menor sombra de duda respecto a su meta: «Necesidad de repetir expresamente la pregunta que interroga por el ser», una pregunta

22 A. Cohen-Solal, *Sartre*. (Barcelona, Edhasa 1990), p. 134. Este testimonio procede de fuentes tan poco sospechosas como S. de Beauvoir y R. Aron.

23 *Id.*, p. 345.

24 E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme* (Montpellier, Fata Morgana 1972). *Humanismo del otro hombre*. Tr. D. F. Guillot (México, Siglo XXI 1974). Citaré como HAH por la traducción española; aquí HAH 7-8,133.

hace tiempo «caída en el olvido» —ese «olvido del ser» que marca toda la historia de la «metafísica»— y cuya recuperación (*Wiederholung*) viene a identificarse con la posibilidad misma de la filosofía.

Un pensamiento tan complejo como el de Heidegger, situado en una ambigüedad encrucijada histórica (final de una época, posible comienzo de otra), ofrece varios flancos posibles en orden a comprender la actitud de Lévinas. Actitud marcada por duras refutaciones, las cuales —digámoslo desde ahora— se alimentan en calculadas ambigüedades del pensamiento de Heidegger y, por tanto, desde el punto de vista de este resultan a su vez refutables, lo cual no es aquí nuestro problema. Lévinas personifica en Heidegger la primacía griega del ser, de la ontología; que el propio Heidegger haya terminado rechazando este término, no es aquí cuestión relevante.

Aristóteles enseñó que «el ser se dice de muchas maneras»²⁵, aserto en la que Heidegger encontrará retrospectivamente la incitación básica de todo su pensamiento. La historia de la metafísica fue una carrera a la búsqueda de una unificación de esas diversas maneras, aislando y privilegiando un ente (o grupo de entes), al que se desgajaba del resto («metafísica») como lugar propio del sentido del ser. Con ello quedaba en el olvido el ser mismo y el ente se desfondaba en ese olvido de su referencia al ser por el cual es. Desde que el propio Parménides puso en relación de identidad ser y pensar, era lógico que la última peripecia de esta historia consistiese en la centralidad del sujeto pensante, visto como origen absoluto y foco de luz en la cual se constituye la totalidad de los entes. Es la «metafísica de la subjetividad», la cual vive relegando a los márgenes sin luz lo que se resiste a la espontaneidad del sujeto, lo no identificable para su subyacente voluntad de poder en su intento de hacer del todo el campo de dominio del hombre. Sin embargo, este nuevo gigante Atlas que es el sujeto finalmente terminará encorvado bajo el peso de un mundo que no puede dominar y, como nuevo aprendiz de brujo, terminará víctima de su propio juego insensato.

La experiencia del tiempo resulta aquí ejemplar. Cuando Husserl analiza la temporalidad como el propio fluir interno de la conciencia, esa temporalidad queda constituida a su luz como una sincronía total y transparente dentro del acto noético, algo que en su radicalidad parece presentarse como «una fenomenología sin fenómeno»²⁶ y, sin embargo, resta sin explicar el hecho de que la conciencia no domina al tiempo²⁷ íntegramente, que este ofrece el aspecto de un peso exterior —«el reloj»— para toda intencionalidad consciente, lo cual, en terminología de Lévinas, remite a una diacronía radical, irreductible para la vivencia, para la memoria y la expectativa, y sólo explicable desde la pasividad del hombre.

25 *Met IV 2,1003 a 34.*

26 G. Granel, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl* (Paris, Gallimard 1968), p. 47.

27 Cf. el importante análisis de P. Ricoeur, *Temps et récit*, III: *Le temps raconté* (Paris, Seuil 1985), pp. 38-67. En AE 78-83 Lévinas examina críticamente la postura de Husserl en este punto.

Si la primacía de un ente se desfonda, no queda más alternativa que desplazar la pregunta inicial desde los modos en que el ser se dice hacia el ser mismo que en ellos se dice. El ente privilegiado es sólo *Dasein*, hilo conductor hacia un apertura constitutiva que irremisiblemente debe desembocar en el ser mismo. El desplazamiento de la pregunta exige un desplazamiento del foco de luz; la luz de la conciencia era sólo la de un satélite que refleja la luz ajena por una cara y, en el mismo acto, oculta la otra cara que permite que sea visible la primera. Diferencia ontológica insalvable: los entes sólo lo son por el ser que en ellos se hace manifiesto, pero el ser no es la manifestación de ningún ente ni de la totalidad de ellos; esta diferencia de ente y ser resultará clave también para Lévinas, aunque termine dándole un sentido opuesto. A esa luz ontológica, la autonomía de la conciencia queda disuelta como una rugosidad en la piel del ser; a este debe pasar la iniciativa y al hombre se le exige un cambio radical de actitud para que se olvide de su sueño prometeico de convertirse en dueño del ser y aparezca como «pastor» que cuida de él y lo escucha obedientemente.

Estamos en el final de la metafísica de la subjetividad y en el final de toda «metafísica» gracias a la restitución del ser olvidado en los márgenes de aquella multisecular historia. «Destrucción» de la historia de la ontología, que sin duda permite su «deconstrucción» como pretende Derrida²⁸, pero al mismo tiempo exige su «reinstauración» volviendo del revés lo oculto en aquella peripecia y desplazando el tema a la verdad *del ser* como juego insuperable de manifestación-ocultamiento. Se pretende también recuperar así el «logos» presocrático antes de que Platón —con no pocas vacilaciones— desviase la totalidad del tema ontológico en la unilateralidad de la metafísica. Así surge de nuevo el reinado impoluto del ser, capaz de contener en su identidad todas las diferencias: plenitud del logos griego, que ya no es una contingencia cultural más, sino la posibilidad de todo pensar; la filosofía es algo insuperablemente griego, una filosofía capaz aún de dar carta de naturaleza a todo lo extraño.

Una osada vuelta de tuerca y, sin las reservas de Husserl, la fenomenología se muestra en su plenitud como ontología en la que ya no queda ningún «más allá». Ontología fenomenológica que salta por encima del nudo gordiano que la metafísica, desde Platón hasta Husserl, se había impuesto. Pero, ¿cómo nos hemos liberado del nudo gordiano? ¿No será al modo del griego Alejandro, que se libera de la violencia del nudo gracias a la violencia mayor de su espada? ¿Podrá un griego tener la «paciencia» de desatar el nudo y abrirse a las sorpresas que pueda guardar ese desanudamiento? De otra manera, ¿podría la fenomenología soportar aún otra vuelta de tuerca sin romperse a sí misma y, si fuese así, de dónde tomar la fuerza para ese nuevo giro?

Un descendiente de Grecia encuentra en la ontología su medio natural; pero, ¿tiene ese esplendor monárquico del ser algún precio? Sólo podría responder un extranjero, ciertamente no un extranjero absoluto, pero sí un extran-

28 La traducción (unilateral) de «Destruktion» por «deconstrucción» es utilizada sistemáticamente por J. Derrida, *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. Tr. M. Arranz (Valencia, Pretextos 1989).

jero en el exilio, un extranjero que sin ser griego haya aprendido griego. El único extranjero capaz de cumplir estas condiciones en nuestra cultura sería un judío, no el judío particularista encerrado en sí mismo, sino el judío de la diáspora que, viviendo en la cultura de raíz griega, no se identifica connaturalmente con ella y, por tanto, mantendrá respecto a su totalidad una relación de familiaridad-desapego, que no se arreda ante la posibilidad de desmontar las que parecen sus bases intangibles ²⁹. Punto de partida no en la casa del ser, sino en la ausencia de casa del apátrida, para el cual el esplendor de Atenas, incluso el corazón invisible de su sol —la «luz negra» de Derrida— no llega hasta el deslumbramiento de olvidar la gloria de Jerusalem. Atenas y Jerusalem «constituyen el primer estrato de nuestra memoria filosófica» ³⁰, pero su relación para el apátrida es profundamente asimétrica y los intentos de unificarlas terminaron en repugnante «promiscuidad alejandrina» que, al fin, es la decadencia de ambas. Jerusalem aparece como el resto irreductible para todo saber griego y todo el refinamiento de las reducciones queda siempre excedido por un más allá que el logos es incapaz de reducir dentro del círculo de su inmanencia. Pero, ¿puede el filósofo ser apátrida?

Con muy buenas razones, cabe dudar por principio de la sensatez de una propuesta semejante. Hay un pasaje en el *Menón* platónico en el cual Sócrates, antes de proceder a su exhibición de virtuoso de la mayéutica, pregunta al dueño del esclavo: «¿Es griego y habla griego?» ³¹. Obsérvese que la pregunta tiene sentido porque se trata de un «esclavo» y a Sócrates no le preocupa en absoluto que pueda tener otro medio cultural propio, sino que parece dar por hecho que para el esplendor del pensamiento es suficiente con que hable griego. Esto implica la universalidad y la unidad del pensamiento y, sin embargo, la asimetría de Atenas y Jerusalem parece ser la de una total extrañeza: una «filosofía», cuya meta última sería convertirse en «saber absoluto» y, por otra parte, una «religión» que es una forma de vida a la luz del Absoluto. Sus lenguajes deberán ser diversos y no existe mediador directo que sirva como intermediario neutro. Si el ser no se cuida de asegurar monárquicamente la identidad de las significaciones, caemos en el caos de la Torre de la Babel; pero, si se acata el imperio del ser, hay que eliminar lo extraño ya que, según enseñó el también judío Spinoza a otro respecto, no puede concebirse «un imperio dentro de otro imperio» ³² y, por tanto, los dioses del politeísmo metafísico ya no tienen cabida: «Hemos llegado demasiado tarde para los dioses y demasiado pronto para el ser». ¿«Demasiado pronto» o precipitadamente? La filosofía es irremediablemente griega y —Derrida tiene aquí razón— sólo hay un modo de simular que se habla griego con alguien que es griego: hablando efectivamente griego. Pero hay un matiz decisivo: ¿el límite de la filosofía consiste en la necesidad de *hablar en griego* —de lo que fuese, pues el logos presume de univer-

29 Sobre esta peculiar situación del judío occidentalizado), interesantes observaciones en J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*. Tr. M. Jiménez Redondo (Madrid, Taurus 1975), pp. 35-57.

30 P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*. Tr. C. Sánchez Gil (Madrid, Taurus 1969), p. 258.

31 *Menon* 82 b.

32 *Ethica more geometrico demonstrata*, III, Praef.

salidad— o de *hablar griego* —por tanto, del tema griego, del ser—, como sin duda hace Heidegger? Lévinas ofrece una consideración muy fina para evitar la univocidad sin ceder al caos: «Es posible para un francés aprender chino y pasar así de una cultura a otra, sin la mediación de un *esperanto* que falsearía las dos lenguas mediatizadas. Lo que queda fuera de consideración, sin embargo, en esta eventualidad es que es necesaria una *orientación* que conduzca precisamente al francés a aprender chino en lugar de declararlo bárbaro, que lo conduzca a preferir la palabra a la guerra» (HAH 43-44). Quizá aquí reside toda la dificultad de desatar el nudo gordiano.

II. LA GLORIA DE JERUSALEM

1. EL VIAJE DE ULISES Y LA AVENTURA DE ABRAHAM

Ante una confrontación de este alcance, los riesgos que tiene que correr Lévinas no son nada despreciables, hasta el punto de que más de uno estaría tentado a predecir desde el comienzo el fracaso de su empresa. Una crítica global y unitaria, que abarque toda la filosofía de raigambre griega —toda la que existe—, siempre es susceptible de ser entendida como mera *antifilosofía*, un discurso en nombre de algún interés que ya no es filosófico y que, por tanto, pertenece a otro orden; si la filosofía de Lévinas ha dado pie a críticas de este tipo, tendremos que hacer ver que tales críticas no están justificadas. Pero existe otra tentación más sutil y respecto a la cual Lévinas se muestra siempre en guardia: se trataría de buscar un híbrido de religión y filosofía —una «filosofía religiosa» o una «religión filosófica»— que, actuando aparentemente como mediador neutral, sólo sirve para desacreditar al mismo tiempo a la filosofía y a la religión.

Lévinas, que ya había aprendido muy bien la «filosofía griega» en las mejores escuelas de nuestro tiempo, descubrió por los años 30 la obra más decisiva en su pensamiento filosófico: *Der Stern der Erlösung* («La estrella de la Redención») del pensador judío F. Rosenzweig, esa obra que Lévinas apenas cita por «estar demasiado presente para ser citada» (TI 54). Se trata de una obra surgida en el ambiente de crisis del idealismo y de la cultura alemana que encontraba en la idea judía del «Infinito» una alternativa no afectada por las aporías de las metafísicas de la «totalidad». En esa alternativa hay un entrecruzamiento de temas filosóficos y religiosos que, sin mezclar sus respectivos ámbitos, exigía una refundición total de la filosofía. Pronto descubrirá Lévinas que esa exigencia no queda cumplida con la propuesta de Heidegger porque lo que esta hace en el fondo es extremar hasta sus últimas posibilidades los supuestos griegos.

Para evitar toda sospecha, durante mucho tiempo Lévinas mantendrá separados públicamente sus estudios religiosos y sus estudios filosóficos, prohibiéndose en estos toda referencia como argumento de autoridad a aquellos y dejando de este modo al lector la tarea de descubrir su efectivo entrecruzamiento. En efecto, si se habla en griego, hay que respetar sus reglas y sólo gracias a

ello se podrá mostrar que se está hablando en griego con sensatez de otra cosa. La paradoja, entonces, sería que el esplendor de Atenas consiste en que también se puede hablar en griego de la gloria de Jerusalem, sin que ello signifique la adición de otro dioscello en la friso de su ya poblado Panteón. La propuesta resulta muy arriesgada porque sólo es posible destronar al ser de su universal soberanía si en su imperio se descubren grietas por las cuales salir fuera de su control. Lévinas ha reiterado que no se puede refutar a Heidegger sin aceptar íntegramente su desafío pues, en caso contrario, se caería de nuevo bajo su propia crítica. ¿Realmente la propuesta «metafísica» de Lévinas contra el programa «ontológico» de Heidegger cae fuera de las críticas de este a toda metafísica? Si más de un crítico piensa lo contrario, será porque la cuestión es ambigua

Intentemos un primer asalto desde una vieja cuestión: ¿ese «ser» es un nombre o es verbo? Lévinas verá como una gran hazaña de Heidegger que en él ese «ser» queda verbalizado de tal manera que no está en el mismo plano de ningún nombre (los «nombres» de la metafísica) y, por tanto, es la desembocadura de todo nombre cuyas diferencias quedan integradas en la paz de un ser capaz de trascender todas las diferencias y, desde ahí, alumbrar quizá una «topología» del ser como última palabra del pensamiento³³. La verbalización llega hasta el punto de convertirlo en verbo transitivo, capaz de transitar entre todos los entes y que, a su vez, estos adquieran consistencia ontológica como tránsitos internos al ser, como «intereses»; la propia nada —con gran escándalo de un Carnap— queda asumida como un momento interno al propio ser y es significativo constatar que Lévinas, quien decía no haber podido leer las obras de los fenomenólogos existenciales, esboza desde el comienzo esta objeción a *El Ser y la Nada* de Sartre³⁴ cuando esa obra pasaba por la «biblia» del existencialismo, objeción que entonces no parece ser entendida ni atendida. El impulso de transcendencia de todo los entes recibe su cumplimiento definitivo en el círculo del ser, pero este actúa como cierre definitivo de cualquier posible transcendencia ulterior y, por tanto, se liquidan por cumplimiento las ansias de transcendencia de la metafísica.

Heidegger mismo fue quien más insistió en que la diferencia entre ser y entes no se reduce a una abstrusa discusión irrelevante en el reino de los filósofos. Toda imagen del mundo está asentada sobre una metafísica implícita o explícita, la cual da sentido al más modesto gesto cotidiano; la organización del trabajo, el uso de la técnica, las organizaciones sociales no son nunca neutras³⁵. «Por sus frutos la conoceréis», dirían al unísono Heidegger y Lévinas y esto permite otro asalto más directo al problema.

La entronización del pensamiento se hizo con la esperanza de salvar en la universalidad las diferencias irreconciliables, de que toda la violencia generada por la diversidad en lucha se pacificaría en el discurso universal de la razón y,

33 Cf. en este sentido, O. Poggeler, *Filosofía y política en Heidegger*. Tr. J. de la Colina (Barcelona, Alfa 1984), pp. 55-76.

34 Cf. A. Cohen-Solal, *Sartre*, cit., p. 345.

35 Cf. v. gr. el extraordinario ensayo 'Die Zeit des Weltbild', recogido luego en *Holzwege*.

por tanto, el progreso del discurso terminaría instaurando la paz perpetua. Si esta meta no se ha alcanzado nunca, podría pensarse que se debe a un insuficiente desarrollo del pensamiento, a un ocultamiento del reino del ser por la absolutización de entes, los cuales sólo podían mantener su privilegio sometiendo violentamente a los otros; con el «final de la metafísica» Heidegger piensa también inaugurar una nueva época dentro de la civilización. Sin embargo, la entronización del ser es también una vuelta al comienzo y Lévinas sospecha que la lucha sorda entre los entes incrementará el grado de violencia cuando sea concentrada en el reino único del ser, el cual afirmará su mismidad sometiendo por la fuerza todas las diferencias en medio de una actitud de alergia a lo otro, que rechaza hasta la insignificancia todo lo que no entre en su círculo. La imagen del círculo, cuyo inicio y final coinciden en el mismo punto, sugestionó a los filósofos como modelo de un saber absoluto, círculo encantado en el cual todas las partes terminan por ser homogéneas, círculo fatal porque termina identificándose con la totalidad de lo real. El círculo significa magníficamente la diversión del amo que, en su viaje de turismo, toma lo externo como mero instrumento de enriquecimiento sin alterar su inicial identidad y sometiéndolo a esta, identidad que es el protagonista permanente entre el punto de partida y el de llegada. Lo otro sólo interesa en tanto que es apropiable por lo mismo y para lo totalmente otro no hay ojos capaces de verlo ni lenguaje capaz de nombrarlo. Ese círculo del ser unifica lo real dentro de la primacía de la totalidad, el concepto que «domina toda la filosofía occidental» (TI 48).

Lévinas ha visto repetidas veces en el astuto Ulises la personificación de la filosofía occidental. Ulises sale de su patria y es el «mismo» Ulises quien terminará regresando a ella; en su largo viaje por lo exterior se aprovechará astutamente de todo lo que pueda apropiarse, saldrá victorioso de infinidad de peligros que no lograrán alterar su identidad, navegará entre Scilla y Caribdis con la proa siempre puesta a un destino final bien conocido de antemano; viaje de señor, de turista satisfecho, que pasea su identidad por el mundo sin permitir que este entre en él, porque esa identidad es una impenetrable coraza que rechaza todo lo extraño hasta acabar por hundir en las tinieblas de lo innombrable lo que no es familiar. Al griego Ulises contraponen Lévinas la «aventura» (TI 58) del judío Abraham, quien deja su tierra y sus conocidos partiendo hacia lo ignoto con la prohibición expresa de regresar; su identidad será trabajoso resultado de la alteración que lo otro produce en su irreductibilidad a lo mismo, siempre abierto a lo nuevo y siempre expuesto a lo desconocido desde algo que no tiene en él su comienzo y que tampoco tiene meta previsible. Pero, ¿es posible para la filosofía una novela que, al revés que la extraordinaria novela hegeliana de viajes, se mantenga como novela de una pura aventura? Al menos exige una condición: habrá que romper el círculo ontológico y cuidarse de no tomar ningún lugar por meta definitiva, habrá que recordar siempre que la «tierra prometida» no es ninguna residencia definitiva, sino sólo el exilio en lo otro. Lévinas, que no oculta la inspiración ortodoxamente judía de su pensamiento, siempre ha mantenido serias reservas hacia el sionismo, tanto como hacia cualquier intento de encerrar definitivamente en el círculo la tensión de la vida humana.

Lo cierto es que la paz perpetua cada día está más lejos y Ulises es un héroe del pensamiento en el mismo acto en que es un señor de la guerra, alguien que domina toda su industria y que se afirma a sí mismo con los trofeos conquistados a los vencidos; estos no tienen lugar propio. El enriquecimiento del círculo desemboca finalmente en la última totalidad que es también la primera, la única historia «del ser» (genitivo subjetivo) que, rescatando lo olvidado en perfecta sincronía, se afirma como la dueña del ente y del discurso; ser que sólo se puede nombrar de modo oblicuo (*Sein*) o borrándolo (~~Sein~~) dentro de una «saga» que invoca una actitud de respeto sagrado ante un horizonte en el que se acogen de manera adecuada todas las tensiones e intenciones de los entes gracias a su definitiva neutralización, horizonte en el que descansa todo afán de transcendencia. La crítica de Lévinas se tornará de extremada dureza: «El materialismo no está en el descubrimiento de la función primordial de la sensibilidad, sino en la primacía de lo Neutro. Colocar lo Neutro del ser por encima del ente que este ser determinaría de algún modo a sus espaldas, colocar los acontecimientos esenciales a espaldas de los entes, es profesar el materialismo. La última filosofía de Heidegger llega a este materialismo vergonzoso. Plantea la revelación del ser en la habitación humana entre el Cielo y la Tierra, a la espera de los dioses y en compañía de los hombres y erige el paisaje o la “naturaleza muerta” en origen de lo humano. El ser del ente es un logos que no es el verbo de nadie» (TI 302-303). La salida hacia el acontecimiento de lo sin nombre destruye definitivamente las pretensiones de un sujeto inconsistente y lo diluye en el sordo rumor de lo neutro. ¿Se ha terminado con la violencia o se ha monopolizado unificándola en un círculo último agobiante?

El desarrollo de la razón mediante la ocupación de campos cada vez más amplios no ha significado una proporcional disminución de la violencia, sino paradójicamente un incremento de la industria de la guerra. Lo más que se ha conseguido es convertir esa violencia en objeto de negociación y hacer de la paz un artículo en manos de sofistas y demagogos; en suma, la instauración del reinado de la política en la cual la razón terminará encontrándose a sus anchas convertida en razón de Estado. Interminables y frágiles negociaciones con el objetivo de «ir tirando» para sobrevivir en un mundo desencantado: «La verdadera vida está ausente. Pero estamos en el mundo. La metafísica surge y se mantiene en esta excusa» (TI 57). El reinado de la política ahoga la moral, no lo prolonga conforme a la superchería que se nos cuenta porque en tiempo de guerra todo vale y la moral queda suspendida para tiempos más propicios: «Aceptaremos fácilmente que es cuestión de gran importancia saber si la moral no es una farsa» (TI 47); en efecto, a mi modo de ver, esta es la cuestión crucial para toda la filosofía después de Nietzsche. Proponer la superación de la metafísica en el círculo del ser no garantiza la extinción de la violencia, sino la concentración de todas las pequeñas guerras en una violencia unitaria contra todo lo exterior al círculo, violencia que ya no se detendrá siquiera dentro de límites negociables para la razón. Auschwitz es un hecho, no una pesadilla durante un mal sueño; Auschwitz no es un hecho aislado y sin sentido, sino que responde a una lógica en toda la brutalidad de su desenmascaramiento. Vivimos dentro de un mundo de violencia y el pensamiento occidental no sólo no logra eliminarla, sino que la alimenta porque se alimenta de ella. El círculo

del ser se ha cerrado en su lógica inicial de odio al extranjero, de esclavización del otro para así poder construir una grandiosa historia de la razón, cuyo esplendor vive de olvidar los marginados por esa historia; pero después de Auschwitz ese silencio culpable ya no es posible y los gritos desgarrados de las víctimas horadan el círculo del ser: «No nos habríamos atrevido aquí a recordar lo más allá de la esencia, si esta historia de occidente no contuviese en sus márgenes la huella de acontecimientos dotados de una significación distinta y si las víctimas de los triunfos, que dan título a las eras de la Historia, pudiesen ser suprimidas en su sentido» (AE 258-259). ¿Habrá llegado el momento de dar voz a los vencidos? Pero será preciso romper la sincronía histórica con una radical diacronía, desplazar el origen hasta un comienzo que esté más allá de toda memoria, hasta un comienzo sin principio, «anárquico».

En definitiva, se trata de llevar la destrucción de la historia de la ontología hasta sus últimas consecuencias hasta abarcar al propio Heidegger, visto finalmente como la consumación del milenarismo pensamiento occidental e incapaz de salvar su deficiencia radical. Metafísica = voluntad de poder, habían dicho al unísono Nietzsche y Heidegger; M. Foucault explicará que la instauración de la racionalidad se hace segregando de ella lo ajeno y creando instituciones (asilos, hospitales, cárceles, manicomios) en las que administrar racionalmente lo monstruoso porque es indudable que «el sueño de la razón crea monstruos». Lévinas resume: pensamiento occidental = reino de la violencia sin piedad, «la violencia que no sería el sollozo reprimido o que lo habría ahogado para siempre, no es ni siquiera de la raza de Caín; es hija de Hitler o su hija adoptiva» (HAH 13-14). Las pruebas se acumulan y Lévinas se espanta ante el agobio del círculo neutro del ser en el que toda individualidad terminará diluida. La cuestión, por tanto, no es volver atrás porque terminaríamos desembocando en lo mismo, sino buscar una salida que rompa el círculo maldito: «más allá» del ser, pero «desde» lo interno al ser, si aún allí alientan anhelos no cumplidos y fuerzas capaces de reavivar las metas reprimidas. ¿Cómo?

El camino de Lévinas ha sido muy largo y vamos sólo a enunciar los hitos fundamentales. En 1935 publicó en la prestigiosa revista *Recherches philosophiques* un estudio titulado *De l'évasion*, que entonces pasó desapercibido y en el que más tarde muchos intérpretes verán con razón el primer anuncio de la filosofía madura del autor. El agobio del apremiante círculo ontológico, quizá también la notoria militancia nazi del rector Heidegger llevan a la propuesta de un programa ambicioso: «Se trata de salir del ser por un nuevo camino, a riesgo de poner del revés determinadas nociones, que aparecen como las más evidentes para el sentido común y la sabiduría de las naciones»³⁶. Se trata ahora poco más que de un programa, pero que deja constancia del progresivo desapego respecto a Heidegger.

Vendrán después los años negros de la guerra, el tiempo de prisionero con el emblemático número 1492, la liberación y la influencia del existencialis-

36 E. Lévinas, *De l'évasion* (Montpellier, Fata Morgana 1982), p. 99. J. Rolland, que comenta e introduce esta reedición, hace notar atinadamente que este programa anuncia, más allá de *Totalidad e infinito*, *De otro modo que ser*.

mo. Por entonces, otras dos calas intempestivas. El librito *De l'existence à l'existant* (1947), escrito en prisión, de algún modo invierte el sentido de la diferencia ontológica heideggeriana, denominada ahora existencia y existente; se ofrece un estudio del impersonal *hay* y mucho después el propio Lévinas³⁷ asumirá su invocación al *insomnio* como metáfora que abre un camino de salida al anonimato (el «hay») sin reincidir en la prioridad de la conciencia pensante y su imperio de la luz («vigilia»); es decir, estaríamos ante una aproximación al tema luego decisivo de la pasividad de la conciencia³⁸. Aquí aparece también la fórmula platónica «más allá de la esencia», que podría servir como aspiración central en todo el pensamiento de Lévinas. Sorprende asimismo el uso como autoridades de los grandes novelistas rusos o de escritores marginales, como es el caso de M. Blanchot.

Entre 1946-47 Lévinas pronuncia cuatro conferencias en el «College philosophique», recién fundado por J. Wahl, que se publicarán con el título *Le temps et l'autre*, y es el propio filósofo quien las considerará como la primera exposición pública de su pensamiento; tomando de nuevo pie en la diferencia ontológica y aceptando el debate en el terreno fenomenológico, surgen ya algunos de los temas típicos del pensamiento levinasiano, sobre todo la cuestión crucial de la alteridad. Con un fatigoso esfuerzo de elaboración y de escritura, esto conducirá directamente a la madurez filosófica de Lévinas.

2. EN EL FILO DE LA NAVAJA: EL «LIBRO» DE LÉVINAS

Cuando alcanza su madurez, Lévinas sorprende a todos con un libro, un gran libro y el único verdadero «libro» en su producción, que se fue imponiendo poco a poco como una de las obras imprescindibles del pensamiento actual. Esta aceptación del «libro» no es accidental y hace patente la peligrosa estrategia ahora asumida. El libro aspira a ser suficiente en sí mismo, a ser una traducción exacta de la totalidad de lo real dentro de la autonomía de «lo dicho», que se explica a sí mismo desde su autorreferencia y eleva a validez general para cualquiera los hechos que lo componen. Sólo se puede decir que el libro es *del autor* hasta que se publica y escapa así al reino de la particularidad; en ese momento, es decir cuando formalmente llega a ser tal libro, el propio autor sólo es autor *del libro*, otro elemento más dentro de aquellos que configuran ese todo.

Lévinas va a correr con *Totalidad e infinito* la aventura de «demostrar» que los componentes sistematizados esconden fuerzas que rompen la totalidad y, por tanto, esta sólo se sostiene al precio de violentar lo dado y negar sus impulsos de transcendencia derivándolos hacia un terreno neutro; mejor dicho, substituyéndola por un remedo de transcendencia en el cual lo transcendente y

37 Cf. E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*. 2 ed. (Paris, Vrin 1986), pp. 34-61. En adelante, esta obra se citará como DVI.

38 Cf. E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*. 2 ed. (Paris, Vrin 1981), sobre todo, pp. 15-18, 93-105. Sobre este tema es de interés el estudio de P. A. Rovatti, *Como la luz tenue. Metáfora y saber*. Tr. C. Catropi (Barcelona, Gedisa 1990), pp. 133-161.

lo transcendido aparecen unidos por alguna línea de continuidad. Los metafísicos occidentales, privilegiando la reflexión como centro luminoso, jamás alcanzaron esa verdadera transcendencia que exige el «metá», algo que sólo fue atisbado en momentos excepcionalmente felices de la historia del pensamiento (cf. HAH 126-127) para quedar de nuevo neutralizado en el reino anónimo de la ontología. La metafísica fracasó en su intento de acceder al «más allá» y, por tanto, cerrar la historia de la metafísica es certificar la definitiva defunción para esa aspiración: «En la concepción clásica, la idea de transcendencia se contradice. El sujeto que trasciende se transporta en su transcendencia. No se trasciende» (TI 282). Si se logra habilitar un camino nuevo capaz de permitir una verdadera transcendencia, la ultimidad del problema ontológico quedaría superada y el «final de la metafísica» sería tan sólo el de una metafísica comprimida por el ser.

La diferencia ontológica entre ser y ente se denomina ahora diferencia entre «totalidad» e «infinito», con la pretensión de demostrar que el ente no se reduce al ser, sino que es ente desde una exterioridad total a la mismidad del ser, una exterioridad que jamás puede ser traída a la luz de la presencia ontológica. Para ello, hay que aceptar la apuesta de partir desde dentro del ser utilizando la pluralidad de sus modos, estimular incluso hasta el paroxismo lo allí marginado y, en definitiva, usar el lenguaje de los señores para en sus silencios poder decir otro mundo. Del mismo modo que *Ser y tiempo* parece aceptar estratégicamente el lenguaje de la metafísica de la subjetividad con la esperanza de reducirlo al silencio desde dentro, *Totalidad e infinito* adopta el lenguaje ontológico con la esperanza de desbordarlo; si en buena medida Heidegger fracasó y después de este fracaso no volvió a escribir ningún «libro», tampoco es seguro que la estrategia de Lévinas vaya a tener más éxito; adoptar el libro con la esperanza de que el significante se desligue del significado, con la pretensión de que el libro se desdiga como tal libro, quizá resulta desde el comienzo una pretensión temeraria.

Pero necesitamos provisionalmente un campo común entre la ontología y la metafísica nonata. Es aquí donde Lévinas puede reclamarse de la fenomenología e invocar el grave término *experiencia* como juez último del debate. No aún *experiencia del ser* (*Seinserfahrung*) ni siquiera *experiencia del mundo* (*Welterfahrung*), sino *experiencia inmediata y bruta* en un sentido muy próximo a la utilización del término por el empirismo clásico. Por otra parte, esto es un retorno a Husserl frente a Heidegger, retorno que en sus articulaciones concretas exigiría una explicación muy detallada y refinada³⁹, pero cuyo sentido general quizá pueda buscarse en una potenciación del talante crítico de la filosofía de Husserl, capaz de destruir interminablemente cualquier totalización con un retorno inagotable al «principio». Es cierto que muchas y conocidas tesis de Husserl siguen siendo irrecuperables, pero nada impide que, por fidelidad al espíritu de Husserl, se desborden sus propios análisis, en definitiva provisionales.

39 Cf. AE 69-115 y la que quizá pueda considerarse revisión definitiva de este tema en DVI 3641.

Existe todavía otro punto común. Lévinas comete conscientemente la imprudencia de utilizar en su aventura el lenguaje ontológico, quizá jugando a aprendiz de brujo por querer despreciar el riesgo de caer así en sus tupidas redes. En mi opinión, aquí reside la vulnerabilidad fundamental de *Totalidad e infinito* porque el lenguaje ontológico jamás puede ser un instrumento neutral respecto al pensamiento; por eso, la obra no sólo requerirá ulteriores «aclaraciones», sino una esencial «rectificación»; no es posible un «de otro modo que ser» sin un decir «de otro modo» y si se acepta «otro modo de decir» nunca se podrá evitar la sospecha de estar ante «otro modo de ser», uno más entre los múltiples que el ser admite. Más tarde Lévinas lo explicará: «En *Totalidad e infinito* el lenguaje es ontológico porque, ante todo, no quiere ser psicológico» (DVI 133); pero esta justificación no es suficiente porque la barca, al evitar la Scilla del psicologismo, corre peligro inmediato de estrellarse contra la Caribis de la identidad del ser consigo mismo. ¿Es insuperable semejante alternativa? *De otro modo que ser* es, en mi opinión, la prueba de que no hay tal, por lo que esta obra no repite de nuevo *Totalidad e infinito*, sino que se mueve desde el comienzo en otro ámbito, capaz incluso de revelar lo perdurable de *Totalidad e infinito* más allá de su ambigüedad; es en este sentido que debe leerse el gran «libro» de Lévinas a la luz de *De otro modo que ser*, y no al revés⁴⁰, lo cual tiene muchas mayores consecuencias de lo que a simple vista se sospecharía.

Cualquiera entiende en un heredero de la fenomenología su temor a recaer en alguna forma sutil de psicologismo, vale decir de naturalismo. Precisamente Husserl presenta la impagable ventaja de haber luchado sin desmayo contra cualquier forma de naturalización del sujeto y haber mantenido su irreductibilidad incluso acentuando su carácter «monádico» frente a cualquier sujeto «en general», sabiendo que el precio a pagar por ello es traicionar las ansias de totalidad del sistema o, si se prefiere, la secreta ambición de toda filosofía por convertirse en saber absoluto. La estructura *noesis-noema* es el centro de todo análisis fenomenológico, pero el carácter «constituyente» de la intencionalidad no crea la objetividad, sino que esta siempre parte de algo «dado». Después de todo, el análisis noético sólo actúa sobre unos datos «hyléticos» y, por tanto, la fenomenalidad debe remitir a algo no develado porque el camino de la reflexión no es la totalidad absoluta, sino que aparece siempre como «un camino de retorno» (AE 140). ¿Cómo decir lo inmediato, si todo dicho conceptual introduce siempre alguna mediación? Dejaremos de lado el prejuicio representacionista, no substituyéndolo por otro (axiológico, prático o lo que se quiera), sino mostrando que el análisis de la representación misma obliga a seguir la experiencia más allá de lo representado.

Esto nos devuelve al punto de partida que, de modo directo, es la *sensibilidad*; dentro de ella —conforme a un magnífico título de Lévinas— no caminaremos en línea recta hacia el estatuto ontológico de lo sentido, sino que ire-

40 Esta línea aparece en mi «introducción» a la edición española de AE; bien entendido, eso nunca puede significar que se substituya o se torne superfluo el estudio de *Totalidad e infinito*.

mos «de la intencionalidad al sentir»⁴¹. Lévinas quiere poner de relieve la unicidad irreductible de la sensibilidad, algo que rompe en el mismo punto de partida todo sistema y que se pasa por alto cuando se precipita el análisis hacia la vivencia intencional del objeto sentido. Ya hemos visto que la enseñanza más perdurable de la fenomenología es la disociación del acto y el objeto. En uno de sus núcleos *Totalidad e infinito* podría leerse como una filigrana —no rectilínea, ni siquiera en espiral, sino quizá «serial»— tejida en torno al carácter insaciable del Deseo, no ciertamente una necesidad determinada o una pulsión que se acallaría asimilando su objeto⁴², sino lo que P. Valéry llamaba platónicamente «el Deseo sin defecto»⁴³, un «Deseo» que toca asintóticamente todos los «deseos» y que, sin embargo, los sobrevuela. Ese Deseo no es aún «intención» consciente que, para su apaciguamiento, busque la plenificación (*Erfüllung*) por parte del correspondiente objeto en la luz de su mutua presencia; podríamos decir más bien que es pura «tensión» que no permite al ente descansar sobre sí mismo, que planea sobre el horizonte de los objetos (sean *Zuhandenes* o *Vorhandenes*) hasta volatilizar su consistencia. Se trata de un Deseo «metafísico» que, lejos de apaciguarse con el disfrute de los objetos que va encontrando, se agranda a cada paso en tensión mayor: «desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo» (TI 58).

Dentro de esta tensión originaria imposible de circunscribir, se van diferenciando y consolidando distintos órdenes de objetos, se va configurando la propia subjetividad antes de que pueda presentarse como constituyente del mundo. Sólo dentro del orden limitado de la representación, el sujeto es su propio origen; pero ese mismo orden no hace más que elevar a claridad conceptual unos objetos dados, no en estado de salvaje dispersión, sino dentro de la fuerza que mantiene la aventura infinita del Deseo. Originariamente, el sujeto es *resultado*, algo que pasivamente resulta de la mordedura de las cosas sobre el ente, algo que originariamente es acusativo de una acción que el sujeto sólo puede llegar a apropiarse en tanto que la siente, en tanto que sujeto a una experiencia que es la verbalidad originaria del *sentir* y hace que cada afectado sufra una experiencia única. Ciertamente se buscará conjurar esa irreductibilidad generalizándola como experiencia de una intención respecto al objeto; pero este análisis sólo se muestra suficiente a la hora de delimitar una esfera de la propiedad del yo mediante la acción de arrancar a las cosas de su neutralidad elemental: esfera reducida de la existencia «económica», movida por las necesidades, en la que el trabajo oneroso neutraliza la extrañeza de las cosas transformándolas en objetos de comercio y de intercambio universal. Lo que desborda esta estructura es el hecho de que el sujeto aparece inicialmente como alteración y, así queda siempre expuesto a una mordedura que, lejos de calmar la tensión con la multiplicación de objetos apropiables, aviva su fuerza capaz de

41 Es el título general para el cap. 2 de AE, donde la dirección clásica de los análisis fenomenológicos termina invirtiéndose.

42 ¿No es esta la perspectiva hegeliana en el comienzo del cap. IV de la *Fenomenología del espíritu* hasta desembocar en la solidez dialéctica de la relación señor-esclavo?

43 HAH 55. Propongo que se lea 'La significación y el significado', el primero de los estudios que conforman HAH, como el esclarecimiento del objetivo último de TI.

romper los límites dentro de los cuales se les quiere poner a raya. El hambre, por ejemplo, no es una carencia que se vaya a saciar con la presencia intencional del alimento; el hambre que siente el hambriento es esa indescriptible mordedura en su estómago que se sacia con el irreductible goce del alimento saboreado, de algo extraño a su mismidad que genera el sujeto en el acto de su alteración; antes de encontrarme con «la» sensibilidad, la experiencia inmediata es «estoy sintiendo»⁴⁴. Inicialmente el yo no es igual a sí mismo —ese «Yo soy Yo», de que partía Fichte— porque no es un nombre, sino el resultado de una acción que descansa sobre él en acusativo, en un «acusativo absoluto» (AE 193) que inicialmente no permite, como querría nuestra controlada gramática, que la oración pueda volverse por «pasiva» para que el acusativo se transmute en nominativo⁴⁵, «pasividad» está ya bajo control y frente a la cual Lévinas reclama «una pasividad más pasiva que toda pasividad» (gajes del lenguaje ontológico). Antes de que llegue a ser nombre y pasando aún por el «pronombre», sujeto es un verbo, aquí el participio pasivo del verbo «sujetar»; por ello, el paso a la nominación («yo») es segundo y provisional y sólo se sostiene en la fragilidad de un sujeto constitutivamente alterable desde fuera⁴⁶. Esta irreductibilidad del «sentir» antes de ser «sensibilidad» es más que la tópica receptividad y Lévinas no se arreda hasta proponer —quizá temerariamente— la recuperación del vocablo «sensación», un término de la vieja psicología que creíamos definitivamente inservible, una sensación que ya no es átomo psíquico elemental, sino el lugar de una nueva «fenomenología de la sensación como gozo» (TI 203).

El sentir abre un medio de claridad en el que las cosas se tornan ordenables y la constitución de la conciencia permite encontrar un centro para sistematizar el orden de lo apropiable guiado por el gozo. Pero esta centralidad de la conciencia es derivada y frágil; lo que acoge es la cara visible de los fenómenos sin que pueda evitar que en esa misma aparición el sujeto sentiente desborde y se vea desbordado más allá del círculo de la presencia. Este círculo de mismidad se constituye dentro de la línea del Deseo y en función de él. Pero Lévinas, a través de unos análisis tan subyugadores como inquietantes, va rastreando los lugares en los que los hechos rompen el círculo de lo apropiable hasta hacer ver que la tensión no se aquieta con lo poseído. El rostro indica un orden de visibilidad y a su luz las cosas se hacen presentes. Sin merma de ello,

44 Esta expresión la tomo de X. Zubiri. *Sobre el hombre* (Madrid, Alianza 1986), p. 530. Debe cargarse el acento en toda la fuerza del verbo español «estoy».

45 No me parece que Lévinas aceptase que el radical «heme aquí» (tomado de Is 6, 8) pueda traducirse como «estoy aquí», según sugiere P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris, Seuil 1990), p. 391. En esta reciente obra, Ricoeur manifiesta su amplia deuda con Lévinas en la primacía de la alteridad; la distinción por él propuesta entre «mismidad» e «ipseidad» previsiblemente sería vista por el filósofo judío como un intento de mediación que destruye al carácter absoluto de la alteridad.

46 Este carácter segundo de la subjetividad, lo mismo que el primado de la sensibilidad, son aspectos compartidos también por Zubiri. Pero, aunque fuesen condiscipulos en Friburgo, la filosofía de Zubiri es muy distinta a la de Lévinas. Después de todo, esta podría entenderse como una radicalización de la «filosofía de la subjetividad» más allá de la conciencia, mientras que la de Zubiri quizá incluso conduzca a una «filosofía de la persona», pero nunca de la subjetividad. ¿Será azaroso que el término «persona» carezca en Lévinas de cualquier relieve destacado?

en el cara a cara el rostro se revela como único, imposible de reducir a otro elemento intercambiable dentro del sistema; allí se produce la ruptura entre el significativo y el orden de los significados codificables. El rostro se impone pasivamente y así se introduce un desarreglo total que cuestiona el orden del sistema. El rostro aparece como «otro», un otro que no puede intercambiarse, que apunta no a «otro mismo» sino a un ámbito radicalmente heterogéneo que cae fuera del dominio de la conciencia. Es cierto que también el otro se manifiesta, pero se hace manifiesto como otro que lo manifiesto, como algo que se impone en su modo de ponerse. Lévinas lo ve como lenguaje, una significancia o una voz de las cuales el régimen disponible de significados son ya resultados muertos. Esa voz no viene del ser, sino de «lo alto» y no es de ningún sujeto previo —«Decir» frente a «Dicho»—, sino que es quien constituye a cada sujeto en la irreductibilidad de su respuesta en acusativo a la interpelación —«heme aquí»—, la cual aparece como una mordedura que desborda todo lo representable. Esta excedencia no puede contenerse dentro de ninguna totalidad, pues rompe siempre cualquier asignación de límites y, por tanto, apunta algo positivamente «infinito». Ese infinito lanza reflejos sobre las distintas totalidades, pero se refleja como algo que permanece siempre «exterior» por mucho que se amplíe el círculo. En sus análisis minuciosos (a veces conscientemente unilaterales) en torno al goce, la casa, el erotismo, la caricia o la feminidad Lévinas persigue con paciencia bíblica los ecos de una exterioridad que aún resuena desde otra parte.

Cuando Lévinas afirma: «Una de las tesis principales sostenidas en esta obra consiste en negar a la intencionalidad de la estructura *noesis-noema* el título de estructura primordial» (TI 299), este aserto puede entenderse al menos de dos maneras. Puede entenderse que la conciencia noética como orden de la inmediatez no está dada de modo inmediato y Husserl fue sensible a este problema con aquella «intencionalidad en ejercicio» (*fungierende Intentionalität*) que desborda constantemente la intencionalidad temática y, de modo aún más radical, con el tema desconcertante e inagotable de las «síntesis pasivas»; si es muy cierto que la «pasividad» husserliana no rompe necesariamente la relevancia otorgada a la conciencia, Lévinas no ignora esto y, sin embargo, nada le impide en nombre de la «experiencia» radicalizar esa pasividad hasta hacerle tocar los límites de la exterioridad, el lugar en el que el movimiento intencional queda invertido. Cabe también entender aquel aserto de otra manera: si se entiende *noesis* como término genérico, la negación de su carácter de estructura primordial procede de la esencial *asimetría* con el *noema*. En otras palabras, la línea Deseo-infinito lanza sobre la relación sujeto-objeto una asimetría insuperable, por la cual el otro no cae dentro de la misma línea de lo asimilable por lo mismo. Esto hace inconsistente cualquier «egología» porque los sujetos no son pluralizables ni siquiera en un inicial «nosotros»; al mismo tiempo, muestra la insuficiencia de las filosofías dialógicas que, al modo de Feuerbach o Buber, propugnan como punto de partida la relación quasi-mística yo-tú, eso que Lévinas denomina tan acertadamente «el tuteo» (TI 92) y frente al cual acentúa de nuevo la no reciprocidad de la relación inicial: «El interlocutor no es un Tú, es un Usted» (TI 124). Esta inversión de la dirección intencional arrastra consigo el desarreglo en todas las nociones básicas del pensamiento occidental.

Sin embargo, ¿puede nombrarse positivamente el infinito? La invocación de un infinito refractario a todo orden ¿no será la absolutización del desorden en una caída hiperromántica hacia un inicial caos que hace imposible cualquier filosofía?

Después de lo dicho, debe ser claro que la exterioridad del infinito no puede traerse directamente a la claridad de algún sistema proposicional que ordene sus significados; eso sería caer con la mayor ingenuidad en la más simple de las trampas urdidas por el astuto Ulises. Pero se puede invocar la palabra que desde lo alto deja su huella en el orden ontológico. Ningún dicho es imagen adecuada de la palabra primera, pero la *huella* permite invocar la significancia de lo ausente en su irreductibilidad a lo significado: «Tal significancia es la significancia de la huella. El más allá de donde viene el rostro significa como huella. El rostro está en la huella de lo Ausente absolutamente caduco, absolutamente pasado... La relación entre significado y significación es, en la huella, no correlación, sino la *irrectitud* misma» (HAH 74-75). Esta metáfora de la «huella» tiene un papel insustituible en Lévinas porque es quien hace posible su análisis de lo ausente frente a la primacía de la presencia y porque en la práctica viene a ocupar el lugar que deja vacío la tradicional prioridad de la representación. Si se hubiesen enfocado los hechos que aparecen en los análisis del filósofo como «huellas» que hablan de una significancia ausente, muchas de las dificultades que suscita su pensamiento se habrían disipado; por otra parte, Lévinas dedicó a esta metáfora unas breves y densas páginas (HAH 72-83) que merecieron por parte de P. Ricoeur⁴⁷ los más encendidos elogios.

No puede negarse, sin embargo, que la perspectiva así abierta parece resultar inquietante. La colocación de la significancia inicial fuera de todo control del sujeto parecería hacer de este una víctima sometida a una ley totalmente heterónoma, frente a la cual cualquier rebelión prometeica resulta inane y hasta inconcebible. Si la alteridad constituye al sujeto como acusativo inicial sobre el que el recae la acción, en ese mismo acto parece quedar destruida su irreductibilidad. Pero el lector de Lévinas sabe que esto no es así, pues ese infinito no es un ser que neutralice al sujeto, sino que está más allá y eso que está más allá del ser es, como dijo Platón, Bien, una bondad sin límite que deja su huella indeleble en todo lo que se sujeta a su ley. El otro no es «otro como yo», sino que es esencialmente «otro que yo»; es poco dudoso que con él establezco relaciones de intercambio, pero en ellas se revela que no tiene en mí su fuente, sino que excede siempre del orden delimitado por mi apropiación. Porque el otro es huella indeleble de transcendencia, su subjetividad se me impone como bondad y, por tanto, la relación entre yo y el otro es también esencialmente asimétrica: el otro es anterior a mí y excede el círculo de mi conciencia. «No matarás» (TI 212, 229, 308) es la palabra primera que invoca la alteridad, alteridad que hace de cada hombre algo irreductible y, por tanto, intangible; aquí se da la paradoja de que la máxima heteronomía coincide con la autonomía hasta constituirla. Si el pensamiento occidental no puede pasar de negociar en

47 *Temps et récit III*, cit., pp. 182-183.

equilibrio los distintos egoísmos con el establecimiento de una pluralidad de sujetos entre los cuales circula la homogeneidad del intercambio, esa irreductibilidad última será la única capaz de instaurar un verdadero pluralismo que, rompiendo el círculo de lo idéntico, acabe con la industria de la guerra y vete a la filosofía terminar en política.

El centro del pensamiento de Lévinas se resume, pues, en la afirmación de la total exterioridad del infinito trascendente respecto a la mismidad familiar de la totalidad ontológica, es decir, de toda posible totalidad. En la invocación de esa alteridad juega el papel central la epifanía del rostro en la experiencia inagotable del cara a cara, experiencia que rompe el círculo hasta el punto de relativizar el pensamiento griego mediante una salida de «la filosofía del ser parmenídeo» (TI 278) construyendo una «metaontología del rostro»⁴⁸, la cual sirve para organizar internamente la economía expositiva del pensamiento levinasiano hasta permitirle escribir un «libro». Pero ¿la total exterioridad en su radical transcendencia no queda integrada así dentro del discurso mismo? ¿Es posible una «metaontología» que no reclame su significación del cuadro dominante de la ontología, aunque finalmente fuese por vía de negación? ¿Es posible decir lo infinito de otra manera que como negación de lo finito, se puede decir una exterioridad si no es en relación negativa con la mismidad? Lévinas afirma que «la exterioridad no es una negación, sino una maravilla» (TI 297): ¿cómo se puede decir filosóficamente una maravilla sin desencatar su halo maravilloso o, en caso contrario, repudiar con todas sus consecuencias la filosofía como tal?

3. LA LARGA MANO DEL PADRE GRIEGO

El «libro» de Lévinas, con su decisión estratégica de adoptar los usos de la filosofía, abre desde el principio un amplio flanco para la crítica de los filósofos, crítica lícita e incluso necesaria, que Lévinas debe soportar y tomar en serio porque forma parte de un aspecto de su propio proyecto. Esta crítica quedó admirablemente expuesta en un estudio de J. Derrida⁴⁹, estudio profundo y muy matizado que mereció el aplauso unánime de los «filósofos» y, desde entonces, pasa por ser una guía de lectura obligada que complementa *Totalidad e infinito*. No debe extrañar, puesto que en su peculiar estilo lo que hace Derrida es asumir la defensa de cualquier filosofía de raigambre griega frente a la requisitoria exterior de Lévinas, partiendo de un campo temático común que

48 Tomo esta expresión, restringiendo su uso a *Totalidad e infinito*. de C. Moreno Márquez, *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl* (Sevilla, Thémata 1989), p. 35.

49 'Violencia y metafísica Ensayo sobre el pensamiento de E. Lévinas', recogido en J. Derrida. *La escritura y la diterencia*. Tr. P. Peñalver (Barcelona, Anthropos 1989), pp. 107-210. En cambio, me resulta relativamente decepcionante, por no tomar suficientemente en serio las «rectificaciones» de Lévinas y reincidir en lo mismo, el posterior estudio del mismo autor 'Dans ce moment dans cette ouvrage', en Varios, *Textes pour Emmanuel Lévinas* (Paris, J. M. Place 1980), pp. 21-60.

había puesto en juego el propio Lévinas. Bajo la forma de una sutil defensa de Hegel, Husserl y Heidegger —esas «tres H» cuya inspiración dominó el pensamiento de una generación filosófica en Francia⁵⁰, la misma generación de Lévinas— frente a las críticas de Lévinas, Derrida expresa la respuesta asumible por cualquier filósofo haciendo valer las nociones básicas del pensamiento occidental. Este diálogo está tan justificado, es incluso tan necesario que el propio Lévinas parece aceptarlo de manera implícita, aunque, conforme a su costumbre habitual, rehuya la confrontación abierta. La mayoría de las críticas que se oponen a Lévinas podrían verse como variaciones de las de Derrida y, por ello, su estudio fue recibido con gran satisfacción porque servía como medio para permitir al «filósofo» seguir en paz consigo mismo conjurando amenazas radicales que se lanzaban sobre su territorio.

Y, sin embargo, por justificada y hasta necesaria que parezca, la requisitoria de Derrida no es la última palabra. No lo es, en primer lugar, porque se trata de una lectura confesadamente parcial⁵¹ y, en mi opinión, esa parcialidad deja fuera motivos fundamentales del pensamiento de Lévinas; por lo demás, es una lectura «interesada», movida por intereses filosóficos concretos (los de Derrida) que no coinciden con los de Lévinas, sino que tan sólo se entrecruzan en algunos puntos de sus respectivos itinerarios. Por ello, la importancia decisiva del estudio crítico de Derrida no proviene de que nos fuerce a abandonar a Lévinas, sino de que nos obliga a leer con más cuidado y, con toda probabilidad, a rectificar la estrategia expositiva.

La postura de Derrida es tan compleja que merecía por sí sola un estudio, cosa que no podemos hacer aquí. Su discusión tiene dos aspectos que deberían distinguirse porque tienen alcance diferente. En un primer paso, se intenta demostrar que el núcleo del pensamiento de Lévinas sigue perteneciendo al horizonte griego del pensar y que, no obstante las apariencias, la unión entre el logos y el ser es indisoluble mientras se siga haciendo filosofía; los claros intentos por romper esta unión dejan de ser filosofía en el misma medida en que tienen éxito. En un segundo paso, operada esta identificación básica, el pensamiento de Lévinas queda alcanzado por la peculiar estrategia filosófica de Derrida y el estudio de este puede leerse como una «deconstrucción» de *Totalidad e infinito*, deconstrucción en la cual la centralidad de la metáfora —en concreto, de la metáfora por excelencia, del Heliotropo o metáfora de la luz— actúa como guía básica; así se demostraría la universalidad de la deconstrucción incluso frente a un pensamiento que tanto se resiste, por lo que quizá no es casual el encuentro de Derrida con un Lévinas dispuesto a humillar el trasfondo básico en que se mueve toda deconstrucción posible, lo cual hace de él una prueba de fuego. El segundo paso es imposible sin el primero; pero el primero podría mantenerse sin llegar al segundo y en gran medida esto es lo que hacen muchos críticos de Lévinas, aunque algunos de los argumentos básicos utilizados por Derrida en el primer paso pertenecen de hecho al núcleo del segundo.

50 La expresión es de V. Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Tr. L. Benarroch (Madrid, Cátedra 1982), p. 27. Lévinas no merece en esta obra ningún tipo de tratamiento.

51 J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, cit., pp. 113-114.

Lévinas podría ofrecer una ocasión privilegiada para tomar una postura crítica respecto a la deconstrucción, si esto fuese nuestro tema.

Por lo que toca al primer aspecto, la idea de la epifanía del rostro como significativo por excelencia en Lévinas debe abrir un ámbito de visibilidad en el que sólo puede operarse con conceptos griegos, los cuales se tornan imprescindibles en el momento mismo en que alguien se proponga transgredirlos. El pensamiento de Lévinas es «filosofía» mientras se mueve respondiendo a los poderosos impulsos «arqueológicos» que, bebidos en Husserl y Heidegger, son componentes de la filosofía; así, sólo puede hablarse de lo otro por referencia a lo mismo y en tanto que se hace manifiesto a través de lo mismo, pues ya Hegel mostró que una exterioridad absoluta resulta imposible de pensar y, además, ello haría imposible que pudiese afectar de ninguna manera a lo mismo, incluso que pudiese generarse violencia. En este plano, la «metafísica» de Lévinas sólo lo sigue siendo mientras opera con el esquema básico de toda metafísica: un ente privilegiado como irreductible a los demás —aquí «el otro»— porque trasciende de su orden concreto, pero esa transcendencia se dice en tanto que es asumible por el ser; lejos de ir «más allá» de Heidegger, sería Lévinas quien queda incluido dentro de la historia de la metafísica elaborada por aquel, en definitiva, en nombre de las cartas fundacionales de toda posible filosofía: «Grecia no es un territorio neutro, provisional, fuera de la frontera. La historia en la que se produce el logos griego no puede ser el accidente feliz que entrega un terreno de entendimiento a aquellos que oyen la profecía escatológica y los que no la oyen en absoluto. No puede ser *exterior y accidente* para ningún pensamiento. El milagro griego no es esto o aquello, tal o cual acierto asombroso; es la imposibilidad por siempre, para cualquier pensamiento, de tratar a sus sabios, según la expresión de san Juan Crisóstomo, como «sabios de fuera». Al haber proferido el *epékeina tes ousías*, al haber reconocido desde su segunda palabra que la alteridad debía circular en el origen del sentido, al acoger la alteridad en el corazón del logos, el pensamiento griego del ser se ha protegido para siempre contra toda convocación absolutamente *sorprendente*»⁵². En suma, hablar de lo exterior exige mantener alguna línea que lo conecte con lo mismo y esa línea de continuidad es la que permite la universalidad del pensamiento en su tarea interminable de aclimatación de lo otro.

Lévinas propone una transgresión total de este clima mental, pero esa transgresión o significa la utopía de un contacto esotérico e indecible o, en caso contrario, despedaza la unidad del logos mediante un decir balbuciente que se niega a la atribución y, por tanto, no alcanza el nivel exigible a cualquier filosofía. Lévinas no quiere que esto se entienda como una concesión a alguna tentación de misticismo y, si se acepta esto, entonces hay que decir que tampoco esa interrupción del discurso sobrepasa el ámbito del ser, sino que tiene su propio nombre reconocible para la filosofía: «El verdadero nombre de esta inclinación del pensamiento ante lo Otro, de esta aceptación resuelta de la incoherencia incoherente inspirada por una verdad más profunda que la «lógica» del discurso filosófico, el verdadero nombre de esta *resignación* del

52 Id., p. 209.

concepto, de los *a priori* y de los horizontes trascendentales, es el *empirismo*. En el fondo, este sólo ha cometido una falta: la falta filosófica de presentarse como una filosofía. Y hay que reconocer la profundidad de la tentación empirista bajo la ingenuidad de algunas de sus expresiones históricas... Al radicalizar el tema de la exterioridad infinita del otro, Lévinas asume así el designio que ha animado más o menos secretamente todos los gestos filosóficos que se han llamado *empirismos* en la historia de la filosofía. Lo hace con una audacia, una profundidad y una resolución que no se habían alcanzado nunca. Llegado hasta el término de ese proyecto, renueva totalmente el empirismo y lo invierte revelándose él mismo como metafísica»⁵³. Pero esto debe significar que la transcendencia, el más allá de que habla la metafísica es un juego interno al mismo ámbito en el que se mueve la experiencia invocada y un «más allá» absoluto es lo mismo que un no-lugar.

El horizonte de comprensión viene asegurado para Derrida por la consistencia que adquiere la palabra en la escritura y la totalidad primera, la totalidad que asegura la significación de los elementos, es el texto, el libro. Son legión los filósofos prendados del mito de la primacía de la palabra hablada, del mito que ve en el libro un instrumento substitutorio en el que lo dicho trasciende del libro mismo. Pero si esta aspiración se somete a su conveniente desmitificación, resulta que es el texto quien se explica a sí mismo, que es quien establece el orden para sus significados y esos significados se cierran sobre sí mismos sin ninguna referencia porque en la escritura «el significado funciona siempre ya como un significante»⁵⁴. La aspiración a cualquier «más allá» debe entenderse como un juego interno del texto y en este sentido tiene una figura lingüística conocida: el «metá» de la «metafísica» se funda y se diluye en el de la «metáfora», que es el nervio central de todo el pensamiento de Occidente. El texto del filósofo debe ser tratado como un texto literario que sólo se refiere a sí mismo; de este modo, la crítica de la «metafísica» termina en una especie de «metafórica» universal dentro de un espacio retórico que niega la primacía de la lógica. La crítica filosófica queda identificada con la crítica literaria y esta, mediante la deconstrucción del texto, termina desenmascarando los mitos que han animado toda la milenaria historia del pensamiento, pues la metáfora refulge en un momento dado en el texto para apagarse dentro del mismo texto: «La metáfora lleva, pues, siempre la muerte en sí. Y esta muerte, sin duda, es también la muerte de la filosofía»⁵⁵. Los textos filosóficos se autoalimentan en su mortalidad y en ese carácter mortal del texto vive la filosofía. ¿Es aplicable esto a Lévinas?

No será Lévinas quien reivindique la primacía de la racionalidad propia de la lógica científica; pero con la misma decisión rechazaría la primacía de la lógica retórica —«la naturaleza específica de la retórica consiste en corromper esta libertad. Por esto es violencia por excelencia, es decir, injusticia» (TI 93)—, la cual sigue instaurando una legalidad impersonal de la razón contra el otro.

53 Id., pp. 206-207.

54 J. Derrida, *De la grammatologie* (Paris, Minuit 1967), p. 16.

55 'La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico', recogido en J. Derrida, *Márgenes de la filosofía* (Madrid, Cátedra 1989), p. 310.

Por ello, quizá en su ámbito resulta irrefutable, pero el mensaje buscado pasa por encima de su refutabilidad, de las «objeciones fáciles» y «bien conocidas» (AE 234). Podría aceptarse, sin duda, que en la escritura de Lévinas la metáfora tiene un papel determinante; sin embargo, de ello no cabe deducir que el único papel atribuible a la metáfora sea el que aparece en la estrategia de investigación de Derrida. No cabe duda, en efecto, que por una de sus caras la metáfora puede entenderse como mero tropo retórico, un intento vano de colmar una deficiencia de la percepción y, en este sentido, la metáfora quizá se cierra sobre el propio texto. Pero cabe verlo de otra manera: «La metáfora —la vuelta a la ausencia— puede ser considerada como una excelencia que proviene de un orden muy diferente de la receptividad pura» (HAH 20). Derrida absolutiza el primer sentido por una concepción de la tradición que tiene su centro en la solidificación del texto, el cual en su mortalidad lleva la incitación a su deconstrucción, a una interminable labor de lectura con la técnica propia de un palimpsesto; pero este motivo, ¿es también intrínseco al pensamiento occidental y su privilegio de lo lumínico? Podría discutirse; al menos, Habermas insinúa un camino que debería ser recorrido con esmero y, según el cual, la confrontación entre Derrida y Lévinas resultaría ser la confrontación entre dos maneras de entender el Judaísmo, por así decirlo la ortodoxa de Lévinas, y la heterodoxa (relacionada con la mística cabalística) de Derrida⁵⁶. En ese caso, la postura de Lévinas es incompatible con cualquier primacía de la escritura, remedo de algo que la desborda y que prohibiría leer su libro incluso como una «obra» y no «tratado» porque los elementos propios de una «obra» aquí utilizados aparecen atravesados por otra significación distinta.

Podría darse un paso más y discutir también si la metáfora en Lévinas tiene ese papel determinante que le atribuye Derrida. La cuestión es compleja, pero ciertamente no se va a resolver con ese estudio que «por sí sola» requiere la escritura de Lévinas⁵⁷ porque estudiar tal escritura «por sí sola» es ceder a la estrategia de una lógica textual que Lévinas explícitamente rechaza. No cabe duda que el recurso al lenguaje ontológico exige forzarlo de algún modo para que se produzca la disociación entre significado y significante; aquí me parece digna de consideración detenida la insistencia de P. Ricoeur en que el centro de esta operación está ocupado por un uso constante de la hipérbole, entendiéndose por tal «no una figura de estilo, un tropo literario, sino la práctica sistemática del exceso en la argumentación filosófica. De este modo, la hipérbole aparece como la estrategia apropiada para la producción del efecto de ruptura encomendado a la idea de exterioridad en el sentido de alteridad absoluta»⁵⁸. La función de la hipérbole no sería de ningún modo representativa, sino el modo en que lo dicho rompe con lo que se quiere decir, en suma, la disociación de la significancia y lo significado. En este caso, la primacía otorgada por Derrida a las metáforas ópticas de lo visible y lo invisible como fundamento último de la metafísica debería reconsiderarse.

56 Cf. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*. Tr. M. Jiménez Redondo (Madrid, Taurus 1989), pp. 220-224.

57 J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, cit., p. 113.

58 P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 389.

Lévinas denuncia con fuerza «el privilegio de la visión» (TI 203) dentro del pensamiento de origen griego; incluso se acepta su capacidad de arrastre que ha llevado a una asociación estrecha con las metáforas táctiles —lo «a mano»—. Pero la cuestión reside en saber si eso es inevitable o si, por el contrario, tratándose de un hecho real, es un hecho contingente; no cabe duda de que también Lévinas pensaría que la unión de la historia de la metafísica con la metáfora de la visibilidad es «una conexión no necesaria»⁵⁹. Por ello, no es extraño que Lévinas vuelva a reivindicar con fuerza la primacía de la palabra hablada —«el discurso oral es la plenitud de todo discurso» (TI 119)— sobre su fosilización en el texto escrito, como tal «letra muerta», lo cual ciertamente no demuestra nada si, a su vez, ello no pusiese en marcha toda una filigrana conceptual ajena a la historia del pensamiento griego y que Derrida deja en segundo lugar. Así la palabra como «enseñanza» en boca del Maestro, la fecundidad y la filiación como alternativa al sentido racional de la Historia, etc. Sin embargo, queda una pregunta crucial: ¿cómo explicar la procedencia de lo mismo desde lo otro sin que lo mismo se convierta en determinante de la comprensión de lo otro? Dicho con otras palabras: ¿cómo justificar definitivamente que lo mismo es *huella* y no imagen representativa (metafórica o no) del otro? Me parece que aquí se juega toda la consistencia del desafío de Lévinas y la posibilidad última de que su primacía de la palabra no signifique volatilizar el mensaje en palabras que lleva el viento; esta función la cumple la idea básica y no siempre valorada en todo su alcance de la creación desde la nada.

4. LA CREACIÓN

La creación desde la nada significa quizá el punto que da consistencia a todo el pensamiento de Lévinas, ya que permite comprender la radicalidad de su postura sin diluirse en una evasión mística o romperse en un discurso balbuciente. Por ello, el tema está presente a lo largo de toda su obra y, sin embargo, el autor no parece insistir en él de modo especial. Para un filósofo occidental al menos, este tema sirve como hilo conductor privilegiado de todo el mensaje.

Es evidente, además, que se trata de un tema común al pensamiento judío y a gran parte del pensamiento occidental. Son legión los estudiosos que ven en la creación la gran aportación del pensamiento semita a Occidente, un tema que queda naturalizado desde el momento en que, no sin dificultades iniciales, queda asumido en los conceptos propios del helenismo y, por tanto, de hecho actuó como mediador entre Atenas y Jerusalem. El problema, por tanto, no está en la creación como tal, sino en el modo de entenderla. En este punto, la dureza de las críticas de Lévinas no se dirige directamente al pensamiento grie-

59 P. Ricoeur, *La métaphore vive* (Paris, Seuil 1975), p. 373. La discusión en esta obra con el estudio de Derrida, citado en nota 55, me parece clave para el amplio tema de las funciones de la metáfora en el lenguaje filosófico. El estudio de P. A. Rovatti, citado en nota 38, me resulta muy incompleto.

go, que nunca conoció esta idea, sino al cristianismo. No se ha resaltado siempre que la clara oposición de Lévinas al pensamiento griego apenas disimula su posición irreconciliablemente anticristiana, aunque él prefiera decir «postcristiana» y, por ello, los fuertes estímulos que los teólogos cristianos han encontrado en su obra llevan consigo una casi imperceptible variación en los conceptos⁶⁰. Para decirlo brevemente, el «monoteísmo» de Lévinas me parece totalmente incompatible con el misterio trinitario y, más aún, con cualquier idea de una Encarnación de Dios, lo cual lo separa totalmente de la teología cristiana de la creación; esto es así hasta el punto de que tengo serias dudas respecto a, si cuando Lévinas escribe la palabra «Dios», este debe entenderse como nombre propio o nombre común. La raíz de esta diferencia reside en que la concepción cristiana de la creación es vista por Lévinas como una contaminación del mensaje bíblico por los cuadros dominantes del pensamiento griego, contaminación paganizante que termina mundanizando a Dios y sacralizando el mundo hasta hacer imposible cualquier verdadera «transcendencia». Esta paganización llenó el mundo de nuevos dioses y cerró el camino al monoteísmo radical; por ello, si «hemos llegado demasiado tarde para los dioses», la solución no está en volvernos al «ser» neutro, sino que puede ser la oportunidad del monoteísmo. Al lector de Lévinas no se le oculta que su requisitoria contra la paganización del pensamiento bíblico a manos de la filosofía griega guarda cierto paralelismo con las posturas de algunos reformadores protestantes e incluso el lenguaje parece próximo, aunque al final las metas sigan manteniéndose distantes.

Paradójicamente, este aspecto podría llevar a preguntarse si realmente está justificada la pretensión de Lévinas cuando se presenta como portavoz de un judaísmo puro. Es sabido que la idea de creación *desde la nada* es tardía en el judaísmo y el Génesis la presente más bien como información de una materia caótica. Por otra parte, los filósofos judíos, desde Filón a Buber, tienden a entenderla como una producción en línea de continuidad, incluso dominando los esquemas neoplatónicos de origen emanatista; no debería descartarse, por ello, que actitudes tan decididamente imanentistas como la de Spinoza sean del todo ajenas a esta tradición. Lévinas los acusa de «traidores» por haberse convertido en «judíos filósofos», frente al «filósofo judío» que es Rosenzweig y que quiere ser él mismo. Como en sus detalles este punto resulta muy complejo, voy a seguir un atajo para centrar el debate.

Obsérvese el comienzo del gran oratorio que es *La creación* de J. Haydn. El primer número lleva por título *Die Vorstellung des Chaos* («La representación del caos»), título imposible porque «representación» y «caos» son términos contradictorios y la estética clasicista hacia inviable semejante empeño. De hecho, ese «más allá» de lo creado aparece como una sugerencia indirecta a través de un inquietante murmullo sin forma reconocible que genera en el oyente una tensión, la cual finalmente va a resolverse en el esplendor jubiloso de la orquesta sobre la palabra *Licht* («luz»). En ese momento, todo se hace consis-

60 Sobre la actitud de la teología respecto a Lévinas y de este respecto a la teología, cf. U. Vázquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas* (Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas 1982).

tente y familiar, la realidad hace suyo su propio comienzo estableciendo coordenadas estables con cada cosa en su sitio y el todo se basta a sí mismo, incluso si aparecen desórdenes parciales como el pecado. El hombre, «imagen» de Dios, es el «rey» de la creación y la obra se termina después de un idilio entre Adán y Eva asegurador de la continuidad y el sentido de la historia humana, idilio insólito en un género musical de procedencia eclesiástica. El ideal luminoso de la estética clasicista, el asombroso dominio de los recursos musicales por parte de Haydn expresan de manera ejemplar la línea dominante en la mentalidad occidental.

La oposición de Lévinas a la idea de creación dominante en Occidente se alimenta de la misma base que su oposición a la ontología, lo cual no debe extrañar puesto que tanto la teología como la filosofía «tratan imprudentemente en términos de ontología la idea de la relación entre Dios y la criatura» (TI 297, AE 178). Esto significa varias cosas, pero ante todo significa establecer una línea de cierta continuidad entre el Creador y la criatura. Así se funda la autonomía del mundo y del sujeto, capaces de integrar su propio principio e instaurar un orden (físico y moral) de legalidad rigurosa y suficiente; a su vez, las criaturas son imágenes del Creador, por lo que Uno y otras son englobables dentro de la universalidad del ser y entre ambos existe un orden de participación, por mucho que se resalta por vía de eminencia la majestad divina. En el acto de creación Dios queda implicado en la trama del mundo y, si se habla de su transcendencia, esta se concibe en continuidad con la inmanencia: «El dios que trasciende al mundo seguía unido al mundo por la unidad de una economía. Sus efectos acababan en medio de los efectos de otras fuerzas, y allí se mezclaban en el milagro... La posición de su transcendencia..., no ha sido jamás establecida»⁶¹. El acto de creación tiende a entenderse como un tipo de producción, una producción vista como causalidad en la que el efecto, por una parte, debe estar en cierta continuidad con la causa y, por otra parte, debería carecer de consistencia propia, lo cual explica que en una filosofía verdaderamente creacionista el ocasionalismo no sea un absurdo. Esta creación como causalidad entra en conflicto, sin embargo, con la idea de una libertad entendida como autonomía de la criatura y, por tanto, con el establecimiento de un orden moral suficiente en sí mismo; si libertad es espontaneidad, nunca se podrá delimitar dónde comienza la arbitrariedad si no es por un juego de equilibrios recíprocos. A este respecto, que la creación sea entendida como información de una materia caótica preexistente o que el *ex nihilo* se entienda como no-ser sólo significa la acentuación de un mayor grado de potencia en el acto de producción.

61 HAH 46. La noción de «transcendencia» es poco clara en Lévinas, pues otra vez el prefijo *trans* debería ser anterior a lo que se trasciende. Con ello, seguimos sin duda en el Dios del Antiguo Testamento, con una matización: ese Dios —que no se puede nombrar— es Bondad absoluta; los rasgos conocidos de Dios justiciero y colérico significan más bien la iniciativa de la alteridad sobre lo mismo. El tema de la transcendencia es el hilo conductor de la obra más completa que conozco sobre Lévinas: B. Forthomme, *Une philosophie de la transcendence: La métaphysique d'E. Lévinas* (Paris, Vrin 1984).

La filosofía creacionista no exige negar al hombre su estatuto de realeza dentro de la creación. Que ese rey sea finito, es decir, que tenga límites, no altera en nada su lugar central. La filosofía de Lévinas es una filosofía de la creación, y no de la finitud, porque presenta una idea de creación totalmente distinta.

Ex nihilo no equivale a no-ser porque, después del famoso parricidio de Parménides narrado por Platón, ser y no-ser pertenecen al mismo orden. «Nada» indica ahora una exterioridad total que, inscrita en otro orden distinto del creado, se mantiene respecto a la criatura en total *separación*; es la separación que la criatura nunca puede traspasar y que el Creador no puede transgredir sin negarse a sí mismo. Esta separación es tan radical que, para Lévinas, exige en el punto de partida una actitud de «ateísmo», la cual paradójicamente viene a identificarse con la «religión», puesto que «ser yo, ateo, en lo de sí, separado, feliz, creado son términos sinónimos» (TI 166). El *ex nihilo* de la creación significa que el Creador queda más allá y, por tanto, no encontraremos ni en el mundo ni en nosotros nada divino, nada sagrado. De este modo, el *ex nihilo* asegura un total monoteísmo y este exige una desmitificación sin límites de la realidad mundana.

Pero esto significa también que la realidad en sí misma es siempre resultado de algo que no pertenece a su mismo orden, que el sujeto no tiene en sí su comienzo y, por tanto, los otros son otros-que-yo, es decir, sujetos cuya procedencia no está dentro del orden dominable por mí, dada su inalcanzable alteridad. Sin embargo, el perfecto paralelismo que parece existir en *Totalidad e infinito* entre los otros y el Otro no ahuyenta el peligro de una cuasi-divinización de esos otros; por ello, Lévinas hará pasar el camino hacia el Otro por la tercera persona, que ahuyente tal tentación. «No matarás» es la expresión primera de esta exterioridad; mandato categórico y mandato que no significa una prescripción concreta al lado de otras («no hurtarás» o «no mentirás»), sino la condición primera y absoluta que hace posible la existencia de prescripciones o lo que es lo mismo, la existencia de seres morales capaces de afirmar su propia identidad en el mismo acto en que escuchan y responden a una exigencia que viene de fuera y, por tanto, nunca puede ser plenamente justificada dentro del orden de la representación: «La maravilla de la creación no consiste simplemente en ser creación *ex nihilo*, sino en lograr un ser capaz de recibir una revelación, de aprender que es creado y capaz de cuestionamiento. El milagro de la creación consiste en crear un ser moral» (TI 111). ¿Qué quiere decir un «ser moral»?

Un ser moral es alguien que se reconoce responsable único y, no obstante, en esa unicidad reconoce la dependencia respecto a otro que le impone la responsabilidad. En definitiva, la creación es una idea paradójica que rompe todos los cuadros de la lógica conceptual: la mismidad depende de lo otro, pero es mismidad siendo otra en el acto de quedar separada del Creador. Esto explica que la criatura tenga que hacerse su mismidad, convertir en apropiables por el trabajo oneroso los elementos neutros, transformar los objetos en *noemas* por la *noesis*, una *noesis* que sólo es comienzo parcial puesto que finalmente es resultado de un principio fuera de su comienzo, fuera de su memoria,

un principio anárquico. Por eso, el lenguaje atributivo de la representación —orden de lo dicho— no puede decir esa alteridad sin traicionarla en el círculo de su inmanencia; así, el recurso al lenguaje ontológico exige obligarle a «desdecirse» y es esta labor negativa la que abre un hueco para una transcendencia invocada y que no recae en la red de los significados.

Esta «filosofía primera» —en el doble sentido de comienzo y fundamento— fue denominada por Lévinas de varias maneras equivalentes, todas ellas encaminadas a substituir el tradicional primado de la ontología. Los dos términos más repetidos son *metafísica* y *ética*, términos que en el fondo terminan siendo sinónimos, como puede comprobarse confrontando estas dos afirmaciones: «La metafísica precede a la ontología... El plano ético precede al plano de la ontología» (TI 67, 214). Propongo que se entienda el núcleo del pensamiento de Lévinas desde la tensión entre estos dos términos, dos términos que no llegan a recubrirse del todo y que cada uno de ellos aislado genera equívocos de alcance. Más aún, propongo que se entiendan esos dos términos como tropos no exentos de hipérbole para designar la peculiar concepción que de la filosofía se hace Lévinas.

El término «metafísica» debe ser cuidadosamente diferenciado de ontología. A lo largo de parte del pensamiento occidental ambos términos marcharon paralelos, si bien en el pensamiento contemporáneo es frecuente distinguirlos e incluso contraponerlos. No sólo se trata de un término griego, sino uno de los que van más estrechamente unidos al corazón del pensamiento occidental y, por ello, no es extraño que resulte difícil mantener el término fuera de ese contexto pues, si las críticas a la metafísica nunca faltaron, esas críticas aparecen como asunto interno a la misma filosofía. La fuente de la mayoría de los conflictos está en el prefijo «metá», un término relativo que sólo significa respecto a un determinado concepto de «*physis*»; por ello, no parece que tenga que significar «transcendencia» en el sentido de Lévinas, una transcendencia que dificulta el discurso metafísico si sólo puede ser indicada como un gesto de transgresión ya que, al quedar en su alteridad, no es representable. Por ello, es lícito preguntar: ¿transcendencia respecto a qué? Es difícil precisarlo porque en Lévinas no existe un concepto claro de *physis* y es precisamente su concepto de creación quien parece hacer imposible una verdadera «filosofía de la naturaleza». Por ello, si «metafísica» indica el movimiento de excedencia en que lo dado desborda su modo de manifestarse, esto sólo puede reivindicarse contra determinados sistemas de la filosofía occidental, aquéllos para los cuales la realidad tiene que identificarse sin residuo con lo dado en el pensamiento. Pero no todas las filosofías han pensado así y son al menos igual de numerosas las que han mantenido una actitud de vigilancia crítica respecto a tales pretensiones⁶². Aunque puede aceptarse quizá que el saber de la totalidad, el saber absoluto, imanta como idea reguladora a todo el pensamiento filosófico, esto sólo vale

62 Así, por ejemplo, Ricoeur, desde el contexto básicamente occidental, no parece preocuparse por esta crítica constante de Lévinas, aduciendo que esa totalización es una figura que «mi propia investigación jamás ha asumido, ni siquiera encontrado»: P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 387.

dentro de su propio ámbito y, además, no debe tomarse por una realidad fáctica; tomar por realidad una aspiración ideal, para luego lanzarla críticamente en contra de las realizaciones concretas del pensamiento, quizá no es del todo coherente si el pensamiento filosófico como tal se alimentase precisamente de la incapacidad de identificarse con esa meta ideal. Por ello, la crítica de Lévinas contra la totalidad indiferenciada del pensamiento occidental puede resultar parcial y, además, puede perfectamente volverse contra él mismo, como muestra el tratamiento a que fue sometido por Derrida. El término «metafísica» en manos de Lévinas resulta, pues, parcial ya que sólo parece insinuar la dirección «hacia» la cual apunta lo dado; esto sería muy poco consistente si eso dado no «viniese de» otra parte, aspecto que sin duda no está ausente en *Totalidad e infinito* y, en cambio, sí parece subordinado al primero. Si la idea de creación es tan central como aquí he afirmado, debería hacer pasar al primer plano este último aspecto ya que en realidad es *anterior* y sólo puede darse consistencia a un «más allá» del ser si hay un «más acá» que lo configura.

Este movimiento es el que quiere indicar el término «ética» (o «moral»), que parece el más usado por Lévinas: «La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera» (TI 308). Pero también el término «ética» es griego y no está exento de equívocos. No puede tratarse de una primacía de la *filosofía moral* respecto a la teórica, de una kantiana primacía de la razón práctica, ni siquiera de una primacía de la praxis sobre la teoría; el propio Lévinas afronta «el riesgo de que parezca que confundimos teoría y práctica» (TI 55). Si lo que se pretendiese es proclamar la autosuficiencia de lo que dentro del pensamiento se ha llamado filosofía moral, pronto aparecería que esto significa dejar a la propia ética sin fundamentación filosófica. Sin duda, con el término ética no se designa un capítulo del saber sino una *actitud* básica, por lo que la defensa de la subjetividad y el humanismo se basa en la peculiaridad irreductible del hombre como ser moral. Aunque el problema es tan amplio como la obra de Lévinas⁶³, apuntaremos rápidamente algunos rasgos.

El hombre es un ser moral porque es resultado, porque es criatura y es capaz de asumir esa condición respondiendo a la constante interpelación que le viene de fuera. Es permanente exposición a ser afectado, a asumir una afectación que no tiene en él su origen y que lo justifica sin que él pueda justificarse. Por ello, lo humano no queda justificado en su raíz desde lo que el hombre es y cualquier antropocentrismo o cualquier prioridad del saber antropológico carece de fundamento: «La antropología no puede pretender el papel de una disciplina científica o filosófica privilegiada bajo el pretexto, alegado en otro tiempo, de que todo lo pensable atraviesa la conciencia humana»⁶⁴. Si se pretende que el hombre domine desde sí todo lo humano, nada podrá evitar que un ejercicio arbitrario de su libertad termine en la destrucción en nombre de una libertad omnimoda que coloca al hombre en lugar de Dios: «Se razona en nombre de

63 Sobre este hilo conductor se elabora la inteligente exposición de G. González R. Arnáiz, *E. Lévinas: Humanismo y ética* (Madrid, Cincel 1988).

64 TI 113. No deja de ser significativo que, a pesar de su radical oposición de fondo, la crítica de Lévinas al antropocentrismo y a ciertas formas de humanismo guarde apreciables paralelismos con la de Heidegger.

la libertad del yo como si uno hubiese asistido a la creación del mundo y como si sólo pudiese hacerse cargo de un mundo surgido de su libre arbitrio. Presunciones de filósofos, presunciones de idealistas. Es lo que la Escritura reprocha a Job» (AE 194). El problema de la libertad no consiste en probarla, sino en justificarla, hacerla justa; es decir, que afirme su separación reconociendo la precedencia de la autoridad que viene de fuera.

Esta pasividad radical nunca puede ser recuperada en su plenitud por la luz de una conciencia que se constituye y constituye sus objetos. El lenguaje descriptivo, el régimen de «lo dicho», marca con sus silencios las salidas del círculo de su economía. Por eso, la primacía de la ética se funda en que su lenguaje es básicamente prescriptivo y tiene la forma de una orden que, procedente de la excelencia externa, interpela al destinatario sujetándolo y constituyéndolo en el acto de hacerse cargo de ella. Quizá «ética» es al final un tropo imprescindible para decir la exposición a la alteridad, pues «el principio sólo es posible como mandato» (TI 215), bien entendido que debe evitarse que sus términos acaben traducidos en términos descriptivos porque «la situación ética de la responsabilidad no se comprende a partir de la ética» (AE 191). Por tanto, la primacía de lo ético viene exigida por la radicalidad de la creación *ex nihilo* y esto hace posible, incluso necesaria, la palabra escatológica que, siendo totalmente exótica para los usos de la filosofía, no tiene la función de actuar como una prueba directa, sino como orientación indicadora de la condición humana.

Pero esto incide directamente en el núcleo constitutivo de todo saber, no como una de las consecuencias que derivan de él o como la constatación de sus posibles límites. Si el saber dentro de su orden es constituyente, ese orden como tal es ya constituido y, si no es lo primero, tampoco puede ser la totalización de lo real. Esta insuficiencia permanece en la trama interna de la filosofía y es la conciencia más o menos explícita de la criaturidad la que pone en juego fuerzas filosóficas que refrenan su tendencia natural a la totalización. Si Derrida filiaba la filosofía de Lévinas dentro de la tradición empirista, este parece ir más allá al reclamarse de toda la dimensión crítica de la filosofía —el orden cartesiano frente al socrático— como el aguijón que la obliga a estar interminablemente desdiciéndose, crítica que sólo tiene sentido dentro de un ser moral, vale decir de un ser creado (cf. TI 67, 87, 107, 303). Con posterioridad, Lévinas radicalizará esto reivindicando la tradición del *escepticismo* (cf. AE 245-252) como manifestación de las lagunas incolmables dentro del discurso racional; es claro que se trata del escepticismo no como antifilosofía, sino como expresión de la labor de autocuestionamiento exigido para un saber que no puede integrar su propio comienzo; por eso, a pesar de todas las críticas razonablemente impecables, el escepticismo retorna periódicamente pues la filosofía es incapaz de refutarlo; sin embargo, tampoco él refuta a la filosofía, sino que le devuelve la actitud de humilde escucha a su alimento exterior.

Dentro de este contexto, la verdad no puede ser en primer término manifestación, puesto que lo manifestado desborda el campo de su fenomenalidad. La verdad debe ir no en el orden de las respuestas, sino del cuestionamiento; debe decir relación primera a la constitución de una subjetividad moral. La verdad aparece, ante todo, como *fidelidad* a la interpelación que viene del otro,

como *testimonio* de la gloria del infinito y de la maravilla que es la alteridad⁶⁵; los conceptos habituales en filosofía —manifestación, adecuación, rectitud— son sólo momentos parciales dentro del círculo limitado de la representación. Sin embargo, para que esa inscripción primaria en la subjetividad no fraccione la verdad en los trozos dispersos de un subjetivismo incontrolable, para que la verdad conserva su identidad y su universalidad, es preciso asegurar la unidad de su fuente. Es un riguroso *monoteísmo* quien instaura finalmente la fraternidad humana, la cual, fundando la irreductible unicidad de cada sujeto, instaura entre ellos una sociedad igual en la validez sin excepción del «no matarás». Paradójicamente, es la desigualdad inicial entre seres únicos quien hace posible una humanidad de iguales, una humanidad en la que la paz puede suspender la guerra volviendo a la fidelidad del estado inicial asegurado por la filiación divina, pues el hijo lo es del padre, pero es otro irreductible al padre.

Llegados aquí, sin embargo, la referencia al lenguaje ontológico aparece como un instrumento innecesario y generador de equívocos superfluos, un recurso «de ninguna manera definitivo» (DVI 133) que debe ser abandonado. El recurso a la diferencia ontológica es innecesario y puede tomarse un camino en el cual los equívocos entre ser y ente no aparezcan. Basta acentuar más, hasta una hipérbole paroxística, el peso de la cuestión «de dónde» como algo que irrumpe «de otro modo que ser» y, entonces, todo el ámbito de la manifestación fenoménica quedará abierto a un «más allá de la esencia» en el cual la palabra profética —hasta ahora meticulosamente inhibida— puede invocarse de modo directo. Sin duda, permanecerá el riesgo de la autocomplacencia, la tentación de hacer valer el interés violento; pero esto se desquicia si se acentúan los aspectos que no miran directamente al campo luminoso mediante la dureza sin paliativos del testimonio obediente. El sujeto como permanente *rehén* del otro, la atadura como un *vasallaje* en el exilio, la exposición permanente a la *herida*, la disponibilidad sin límites dentro de la durísima noción de *substitución* hasta tener que ocupar el lugar del otro cargando con sus propias miserias como víctima propiciatoria, hasta la muerte injustificable y más allá de la propia muerte: son algunos de los puntos básicos del contexto, inquietante e inaudito sin dejar por ello de ser finalmente gozoso, que diseña la escritura atonal en *De otro modo que ser*. Se trata así del lugar en el cual el pensamiento filosófico de Lévinas alcanza su mayor radicalidad, la cual hace posible leer «de otro modo» *Totalidad e infinito* hasta alcanzar un «dicho de otro modo» que excede de la jerga ontológica utilizada y abre desde dentro la tendencia a la clausura propia del «libro».

¿Es esto aún —o de nuevo— filosofía? Si se acepta que la fenomenología llevó hasta sus últimas consecuencias las posibilidades internas de la «filosofía», el pensamiento de Lévinas, ¿sigue siendo fenomenología? No es una cuestión de palabras y tampoco una cuestión baladí, hasta el punto de que el propio

65 Zubiri es el único filósofo occidental, que yo conozca, en el cual este concepto judío de verdad como «fidelidad» tiene un papel importante, concepto para Zubiri —en este punto dispareja de Lévinas— complementario del concepto griego de verdad como «manifestación»; cf. v. gr., X. Zubiri, *El hombre y Dios* (Madrid, Alianza 1984), pp. 106-107.

Lévinas parece pronunciarse al respecto de distinto modo en diversas ocasiones. Aunque en sus detalles concretos —reducción, intencionalidad, constitución, génesis pasiva, temporalidad— el problema es muy trabajoso y exige análisis muy refinados⁶⁶, no por ello debería perderse de vista lo fundamental. Es patente que Lévinas se ha alejado mucho de la «letra» de Husserl y de la mayor parte de la tradición fenomenológica, pero ¿será en nombre del «espíritu» allí operante? Así parece insinuarlo a veces el filósofo: «Nuestros análisis reivindicaban el espíritu de la filosofía husserliana, cuya letra ha sido la llamada a nuestra época de la fenomenología permanente devuelta a su rango de método de toda filosofía. Nuestra presentación de las nociones no procede ni por su composición lógica ni por su descripción dialéctica. Permanece fiel al análisis intencional en la medida en que éste significa la restitución de las nociones al horizonte de su aparecer, horizonte desconocido, olvidado o desplazado en la ostentación del objeto, en su noción, en la mirada absorbida exclusivamente por la noción» (AE 264). ¿Puede convertirse «el horizonte» en tema directo, incluso principal, sin dejar de serlo? Estamos tocando las fronteras de toda fenomenología posible. Sin duda esta puede reconocer la pasividad inicial de lo dado, puede incluso detectar residuos en la sensibilidad corpórea rebeldes a toda constitución intencional y asumir que la dirección de la intencionalidad guarda restos de una inversión inicial de esa dirección. Pero el campo de la fenomenología viene demarcado por la ecuación entre la realidad y su aparecer; una realidad que no pueda llegar a ser fenómeno quizá puede aceptarse como una posibilidad, que significaría admitir que la filosofía no lo es todo, que, por decirlo con palabras de Shakespeare, «hay más cosas en el cielo y en el tierra que las que caben en nuestra vieja filosofía»⁶⁷. Pero esto ya no sería tema de la filosofía, la cual puede ser un movimiento derivado dentro de la historia de la humanidad sin que ello signifique la autorización para transgredir sus propias reglas básicas.

En otro lugar, Lévinas afirma: «Pienso que, a pesar de todo, lo que hago es fenomenología, incluso si aquí no hay reducción según las reglas exigidas por Husserl, incluso si no se respeta toda la metodología husserliana. El aspecto dominante, en todos los que hasta hoy ya no se llaman fenomenólogos, es que, al remontarse desde lo que se piensa hasta la plenitud del propio pensamiento, se descubren dimensiones de sentido siempre nuevas, sin que haya allí ninguna implicación deductiva, dialéctica o de otro tipo» (DVI 139-140). Pero la cuestión álgida reside en saber si esas dimensiones retornan a lo pensado, aunque sigan desbordándolo. Porque si se afirma una ruptura definitiva entre la realidad y su modo de manifestarse lo que se ha transgredido es el ámbito mismo de todo análisis intencional posible, de toda *Sinngebung*, por mucho que «hacer fenomenología sea denunciar como ingenua la visión directa del

66 El tema aparece detenidamente tratado en la importante obra de S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in E. Lévinas' Philosophie* (Den Haag, M. Nijhoff 1978). El mismo autor firma el tratamiento dedicado a Lévinas en la obra ya clásica de H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. 3 ed. (The Hague, M. Nijhoff 1982), pp. 612-649.

67 *Hamlet*, acto I.

objeto»⁶⁸. Esto me parece que cae fuera de toda «fenomenología» posible porque, en lugar de ir desde la vivencia al horizonte así desplegado, viene del horizonte a la vivencia, lo cual me parece que exige una noción de «horizonte» incompatible con la fenomenología; Lévinas parece reconocerlo cuando afirma: «El aparecer del ser no es la última legitimación de la subjetividad: en esto es en lo que el presente trabajo se aventura más allá de la fenomenología» (AE 264). ¿De qué otro lugar viene esa inspiración? La respuesta ofrece pocas dudas: «La Biblia es la prioridad del otro respecto a mí» (DVI 145).

La dificultad para la fenomenología no reside en que la conciencia intencional no pueda sacar de sí misma su propio comienzo; resulta perfectamente admisible que la conciencia sea un movimiento segundo que asume su comienzo como «dado», como pasividad; sin embargo, «no se puede dormir, hay que filosofar» (DVI 353). Aunque dado, es preciso que pueda elevarse al nivel de la conciencia, por mucho que ella diseñe una línea de horizonte que desborda siempre el acto explícito de la conciencia actual, por mucho que haya «un exceso (*surcroît*) sobre la racionalidad» (DVI 37). Que eso pueda leerse como alteridad respecto a la conciencia, sólo sería problema si se identificasen adecuación y apodicticidad, contra lo cual previene Husserl⁶⁹. Lo que, en mi opinión, desborda toda fenomenología posible es positivar esa pasividad como creación *ex nihilo* porque, tal como entiende Lévinas ese concepto, la separación y la asimetría del otro establecen una escisión entre la realidad y su manifestación, lo cual rompe el supuesto mínimo de toda fenomenología.

Tampoco me parece que el problema resida en la invocación de un libro tan especial como es la Biblia, pues en ningún momento Lévinas exige tomarlo como un libro revelado que suponga una previa profesión de fe positiva. Si la filosofía es resultado de un movimiento anterior, nada impide que busque la inspiración de sus temas en otros ámbitos y, por lo demás, esto es algo que la filosofía hizo y hace con mucha frecuencia. Cuando a Lévinas se le reprocha tal inspiración, puede aducir razonablemente que no se trata de ningún recurso heteroclito ni particularista, pues la Biblia es un libro de uso corriente en Occidente y dotado de una universalidad incomparablemente mayor que otros, cuyo uso no parece provocar resistencias: «Los versículos bíblicos no están aquí para probar, sino que testimonian una tradición y una experiencia. ¿No tienen el mismo derecho a la cita que Hölderlin o Trakl? La pregunta tiene un alcance más general: las sagradas escrituras, leídas y comentadas en Occidente, ¿han inclinado la escritura griega de los filósofos o sólo está unida a ellas teratológicamente? ¿Filosofar es descifrar en un palimpsesto una escritura oculta?» (HAH 128-129). Esta es, en efecto, la verdadera cuestión porque no debe caber duda de que existen múltiples tradiciones y variadas experiencias; sin embargo, sólo existe un logos, el logos griego. ¿Significa la «fenomenología» los límites de toda posible filosofía? ¿Dónde se funda la universalidad única del logos?

68 E. Lévinas, 'Reflexiones sobre la «técnica» fenomenológica', en Varios, *Husserl*, cit., p. 91.

69 «Adäquation und Apodiktizität einer Evidenz nicht Hand und Hand gehen müssen»: E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, cit., § 9, p. 62.

Es sabido que en griego *logos* es un término profundamente polisémico, casi un comodín frente al cual toda traducción fracasa por defecto. Quizá es un dogmatismo provinciano o el resultado de las peculiares circunstancias de un momento muy determinado el querer reducir el *logos* filosófico a una labor de interminable desciframiento de sus propios textos, como si su semántica sólo pudiese moverse dentro de un código ya clausurado y definitivamente completo. El retorcimiento doloroso de sus usos habituales ¿va contra el *logos* o contra una de sus gramáticas parciales, la consolidada como dominante? Si no se puede salir de un texto que siempre se autocomenta ¿de dónde surgió el primer texto? Toda filosofía creadora no tiene otra alternativa que ejercer un grado de violencia contra el lenguaje recibido; es posible que los recursos de Lévinas resulten de un refinamiento y dureza tales que a veces parece que intenta escribir en una lengua de familia indoeuropea con los recursos de una sintaxis semita⁷⁰, pero en el fondo esto no pasa de tener una importancia muy secundaria.

Desde Hegel, toda filosofía se ve confrontada con una magna cuestión: ¿debe la filosofía convertirse en saber absoluto? Como ya he indicado, me parece sensato pensar que, si nos colocamos dentro del ámbito de la racionalidad, esta aparece movida por un *télos* interno cuya desembocadura última sería su realización como saber absoluto. Si se parte de la autosuficiencia de la razón, la ausencia de ese cumplimiento sólo puede entenderse como inmadurez o deficiencia del saber. Pero si la razón no es un absoluto, ese *télos* interno no desaparece, sino que adquiere el estatuto conocido de una «idea reguladora», un horizonte utópico en el que la filosofía vive por su renuncia a la tentación del saber absoluto. ¿En nombre de qué justificar esa renuncia? En nombre de la finitud o, si se quiere, de la mortalidad humana: es una de las respuestas más reiteradas de múltiples maneras. Pero cabe añadir algo: también en nombre del respeto, del amor por una riqueza de lo real, que hace posible el ámbito de la razón desbordándolo.

Hay una curiosa anfibología en la conformación lingüística del vocablo griego «filosofía», pues en los compuestos cultos lo más habitual es que el primer término desempeñe la función de un genitivo de objeto, como sucede en «biología» o «hidrofilia». Resulta, entonces, que el término «filosofía» podría significar igualmente «amor a la sabiduría» o «sabiduría del amor». Sin duda, el horizonte griego dio preferencia total a la «sabiduría» como directriz básica de la vida humana. El judío extranjero que, sin ser griego, sabe griego reivindica lo exterior a ese horizonte e insiste con reiteración obsesiva en la omisión de una «sabiduría del amor», donde la sabiduría no se niega, sino que queda subordinada en función de una exigencia que le es externa y nunca agotará. «Sabiduría del amor al servicio del amor», «filosofía» que nunca podrá confundirse con

70 Me parece que el problema del lenguaje «de» Lévinas debe estudiarse desde la función filosófica del lenguaje «en» el pensamiento de Lévinas, función de extraordinaria importancia, pero probablemente ajena a los supuestos del panlingüísticismo reinante en tantas filosofías actuales. El estudio de F. Lyotard, titulado 'La logique de Lévinas' (en Varios, *Textes pour E. Lévinas*, cit., pp. 127-150), está lleno de anotaciones sugerentes, pero me parece que queda al margen del núcleo del problema.

cualquier «sofología»: este es el modo, no resignado sino jubiloso, en que Lévinas se separa definitivamente del horizonte griego del saber absoluto, tomando como guía la inextinguible gloria de Jerusalem. En griego existen aún palabras que no mueren en el sistema de lo dicho, palabras que invocan algo literalmente «inaudito» para el pensamiento occidental, pero no algo «inaudible» si se restituye el olfato para descubrir sus huellas. El pensamiento de Lévinas es una filosofía que, como tal, vive en medio de los parajes en los que todo saber absoluto se torna locura de la supuesta sabiduría de las naciones. Nuestra condición humana es vivir permanentemente en el exilio y la tentación de buscar alguna definitiva tierra prometida es la soberbia luciferina y pagana de querer ser dioses, soberbia insensata que aboca finalmente al peligro del exterminio total, inscrito en la implacable lógica del odio.

ANTONIO PINTOR-RAMOS