

## EL NO-LUGAR DEL DESEO: UTOPIA Y ESCEPTICISMO

«El totalitarismo político reposa sobre un totalitarismo ontológico. El ser sería un todo. Ser donde nada termina y donde nada comienza. Nada se opone a él y nadie lo juzga. Neutro anónimo, universo impersonal, universo sin lenguaje. Ya no se puede hablar, pues ¿cómo garantizar el valor de una frase si no es por otra frase que nadie, sin embargo, garantiza?» (DL, 289-290) <sup>1</sup>.

### LA HISTORIA: APOLOGIA DE LOS HECHOS

«No hay más cera que la que arde»: Los hechos son los hechos y no nos queda sino desentrañar la lógica con la que se ordenan y la gramática conforme a la cual se escribe la vida toda de los hombres. ¿Será ésta la última palabra con sentido que nos quepa oír? ¿De verdad le pertenece a la Historia o a la Gesta del Ser (*die Geschichte des Seins*) el último dictamen significativo acerca de la existencia humana?

Estas son las preguntas que, en franca disonancia con esas ideas, el pensamiento de Lévinas desarrolla. Nos propone la posibilidad y se esfuerza por mostrarnos la necesidad y la urgencia de quitarle a la Historia —a la Ontolo-

<sup>1</sup> Las abreviaturas que se refieren a las obras de E. Lévinas son: AE (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1978; trad. esp. Sígueme, Salamanca 1987); DE (*De l'évasion*, Fata Morgana, 1982); DL (*Difficile liberté*, Le Livre de Poche, 1984); DQVI (*Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1986); EDE (*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949); EE (*De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1986); EI (*Éthique et infini*, Fayard et Radio France, 1982; trad. esp. en Visor, Madrid 1991); HS (*Hors sujet*, Fata Morgana, 1987); TA (*Le temps et l'autre*, P.U.F., 1985); TI (*Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1977). La cifra que le sigue remite a la página de la edición citada.

gía— la última palabra, esto es, de desmontar la coartada que supone el llamado Juicio de la Historia, cuyo veredicto «milagrosamente es conocido de antemano» (DL, 217). Dicha tradición se caracterizaría por el predominio de lo Mismo, por el imperio del Yo libre, integrador o anulador de la Diferencia, esto es, autónomo<sup>2</sup>, y a ella pertenecería —sin lograr, a su entender, reorientarla, a pesar de sus destacables esfuerzos en ese sentido— también Martin Heidegger, de cuyo pensamiento el de Lévinas se presenta como el permanente contralocutor (motivo por el cual nos hemos decidido a utilizar el planteamiento ontológico del pensador alemán como contrapunto idóneo para destacar el desafío al que se enfrenta el pensador francés, ateniéndonos a la lectura que éste hace de aquél).

Así, entrando de lleno en harina, y, sin que, en ningún momento, pretendamos agotar el tema de las relaciones de ambos pensamientos, creemos no obstante poder afirmar que asistimos a la confrontación de dos ópticas o modelos: la óptica ético-metafísica (Lévinas) y la óptica poético-ontológica (Heidegger). La primera se caracterizaría por ser sensible a la alteridad absoluta que se produce en el otro hombre; la segunda, por incapaz de salir de lo propio, estaría ciega para la Diferencia inenglobable que el Otro hombre encarna. Así, al menos, lo entiende Lévinas, quien sostiene que la absorción del Sujeto (a guisa de «ser-ahí») por el Acontecimiento mayúsculo (el «esenciarse» del Ser) no es la filosofía primera. La ontología, como discurso acerca del Ser que el Ser mismo se dice y en el que el Yo se limita a prestar la voz sin posibilidad de interrumpirlo o de deshacerlo —y condenado al absurdo si acaso lo pretende—, supone ya una dimensión anterior del Lenguaje. Con palabras del mismo Lévinas, no la Ontología, sino la Ética es la filosofía primera (EI, 81 y TI, 308). Esto significa que anterior a «lo Dicho», previo a la heideggeriana «Sage» («lo dicho», «saga/tradición»<sup>3</sup>) —en el sentido de más

2 Ver *L'idée de l'infini*, en EDE, 166: «Ella [la filosofía] se encaminaría hacia una auto-nomía, hacia un estadio en el que nada irreductible llegaría ya a limitar al pensamiento y en el que, por consiguiente, no limitado, el pensamiento sería libre. (...) ¿Autonomía o heteronomía? La elección de la filosofía occidental se ha inclinado con más frecuencia del lado de la libertad y de lo Mismo. (...)». Adelantemos que el privilegio reconocido a la heteronomía no implica, en el pensamiento de Lévinas, anulación del sujeto, como se verá más adelante, pero sí su inversión o volteamiento.

3 Escribe Heidegger: «El habla es la articulación significativa de la comprensibilidad, aunada con el «encontrarse», del «ser en el mundo». Como ingredientes constitutivos entran en ella: el «sobre qué» del habla (lo hablado «en» ella), lo hablado («por» ella) en cuanto tal [das Geredete als solches], la comunicación y la notificación», *Sein und Zeit* (SuZ), Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1984, S. 162; *Ser y Tiempo* (SyT), tr. esp. de J. Gaos, F.C.E., México 1980, p. 181. «El lenguaje de cada momento es el acaecer de aquella leyenda [Sage] en que históricamente se abre a un pueblo su mundo y se conserva la tierra como lo cerrado», *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1986, S. 76; tr. esp. de J. Rovira Armengol: 'El origen de la obra de arte', en *Sendas perdidas*, Losada, 31979, p. 61; (negrita

originario, hasta el punto de ser an-árquico o anterior al mismo origen o *logos*— es el «Decir», que Lévinas propone entender como *ex*-posición o apertura efectiva al otro hombre, quien, antes que camarada mío, es mi interlocutor o, mejor, mi interpelante, y, de este modo, fuente o *significancia* de todo sentido, capaz por ello de discutirle a la pregunta ontológica por el sentido del ser del ente su primacía:

«Discusión que no podría interpretarse como un acontecimiento —esencial o accidental— que marcase la intriga del ser del ente. Un poner en cuestión en el que la cuestión brota más antigua que la que concierne al sentido del ser del ente; un poner en cuestión donde quizás se esboce la misma problematicidad de la cuestión. No la de ésta, en la que se pregunta: «¿Por qué hay ser más bien que nada?», sino de la cuestión antinatural, contra la naturalidad misma de la naturaleza: «¿Es justo ser?». ¡Mala conciencia! Cuestión la más rechazada, pero más vieja que la que busca el sentido del ser. Ésta, en la finitud y en la angustia de la nada, permanece en la buena conciencia del *conatus*, de la perseverancia en el ser, la cual no plantea cuestiones. La *legitimidad de ser*, cuestión disimulada en la más banal y más lancinante: la que busca el «sentido de la vida» sin darse por contenta con las finalidades biológicas, psicológicas y sociológicas de la existencia. Cuestión por la que originariamente significa la significancia misma del sentido; sentido que no se define simplemente por el formalismo de la estructura lógica de la referencia, que va de un significante cualquiera a su significado; o, más exactamente, *sentido en el que la referencia se halla en su fuente en toda la concreción del uno-para-el-otro de la fraternidad humana*. Significancia de sentido que no da testimonio de ningún vacío con respecto a un ideal de adecuación tomada en préstamo al saber o a la plenitud que una presencia intuitivamente revelada ofrecería. El uno-para-el-otro de la fraternidad, que no significa una privación de la coincidencia o de una fusión cualquiera, ni una finalidad que no llega-

nuestra). «El habla no es, en primer lugar, la «expresión» de una opinión; sino, de entrada, la articulación protectora de la verdad del ente en su totalidad», *Vom Wesen der Wahrheit*, V. Klostermann, Frankfurt/m., 1986, 26; tr. esp. en *¿Qué es Metafísica? y otros ensayos*, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, p. 128; también: «Hablar es, en sí mismo, escuchar. Es escuchar la palabra que hablamos nosotros. Así, pues, hablar no es al mismo tiempo escuchar; hablar es *ante* todo escuchar. (...) Hablamos no sólo *el* habla; hablamos *a partir* del habla. (...) Si el hablar, como escucha del habla, se deja decir lo Dicho, entonces este *dejar* no puede producirse más que en la medida —lejana y próxima— en que nuestro propio ser, comprometido en ella [la palabra, el habla], se incrusta en lo Dicho (*in die Sage eingelassen*). La entendemos tan sólo porque nos entendemos con ella, porque estando en ella nos encontramos en nuestro lugar (*Wir hören sie nur, weil in sie gehören*). Únicamente a aquellos que le pertenecen (*den ihr Gehörenden*) lo Dicho consiente escuchar el habla y, así, hablar», 'Le Chemin vers la Parole', en *Acheminement vers la parole*, tr. F. Fédier, Gallimard/Tel, 1976, pp. 241-241 (negrita nuestra).

se a acabarse. Se trata de una *semántica de la proximidad*, de la socialidad que no remite a la ontología, que no está fundada en la experiencia del ser y *en la que la significancia no se define de modo formal, sino por la relación ética con el otro hombre a guisa de responsabilidad para con él* 4.

Al lector no se le escapa la enjundia del proyecto, sobre todo si tiene en cuenta que éste no se recrea en la ensoñación de mundos diferentes a los que huir. Bien al contrario, aspira a romper la pretensión originaria de la Historia —o del Ser 5— *desde su seno mismo* (TI, 64), dando cuenta de ella: «En el seno de la impureza del mundo —que el Antiguo Testamento asume con todos sus datos— es donde se hace la pureza» (DL, 200). No se trata, entonces, de rescatar al mundo, sino de «transformar» su impureza en pureza (DL, 200) 6.

Cabe preguntarse, claro está, por las razones de este empeño en contra de la Historia. La respuesta la conoce sobradamente el lector: la Historia —léase con mayúscula— allana y destruye, a modo de apisonadora, lo que se resiste a montarse en su tren, convirtiéndolo en soporte y, por ello, en víctima de su trazado. Peor aún, porque el primado de la Historia —no olvidamos su mayúscula— conlleva víctimas, de las que se abastece y sin las que no sería 7. El pensamiento totalizador o engullidor que subyace a la preeminencia histórica es el blanco de la crítica, habida cuenta de que, según Lévinas, la historia se halla «en todo momento madura para el juicio» (TI, 51), y, aunque «los crímenes se paguen con frecuencia en la historia, erramos al esperar justicia de ella» (DL, 317), dado que «nada —ningún acontecimiento de la historia— puede juzgar a una conciencia, cosa que el lenguaje teológico sostiene, midiendo toda la maravilla de una libertad tal, cuando dice que Dios solo juzga» (DL, 42).

4 E. Lévinas, 'De la Signifiante du Sens', en HS, 140; (negritas nuestras, salvo *conatus*, del mismo Lévinas).

5 «La historia del Ser, la cual es el Ser mismo y nada más que esto (...)» [«Die Geschichte des Seins, die einzig das Sein selbst ist, (...)»] —condensa de modo tajante Heidegger mismo (*Nietzsche*, Günter Neske Verlag, 51989, 486).

6 Este texto continúa en los siguientes términos, sumamente ilustrativos: «El rescate de sí mismo es ya acción, el arrepentimiento puramente interior es contradictorio en los términos. El sufrimiento no tiene ningún efecto mágico. El justo que sufre no vale a causa de su sufrimiento, sino de su justicia, que desafía al sufrimiento. El sufrimiento y la muerte son los términos de la pasión humana, pero la vida no es pasión. Es acto. Es en la historia».

7 «A pesar de toda su generosidad, el humanismo occidental jamás ha sabido dudar de los triunfos, jamás ha sabido comprender los fracasos ni pensar una historia en la que los vencidos y los perseguidos pudiesen prestar algún sentido válido» (DL, 392).

Junto a su oposición a este carácter anulador, hay otro elemento de su crítica que nos parece digno de resaltar especialmente en nuestros días; nos referimos a la *mística pagana* que destila la ontología y que puede convertirse en bandera de las mayores injusticias y de las más abominables atrocidades: «Se recurre a la noción de una religión horizontal, residente en la tierra de los hombres y que debería sustituir a la vertical que se va hacia el Cielo, con el fin de referirse al mundo, puesto que es a partir del mundo como se sigue pensando a los propios hombres» (DQVI, 165).

Frente a esta totalidad sintetizada y sintetizadora, se yergue lo inabarcable por desmesurado, lo eminentemente Otro, a lo que el pensador francés caracteriza como lo *Infinito*. Esto significa que a la comprensión ontológica, apropiadora y niveladora, se opone el *deseo metafísico*, tenso o tendido hacia lo *absolutamente otro*, cuya invisibilidad es su contenido y no sólo una nota formal. Dice Lévinas: «Morir por lo invisible: he aquí la metafísica» (TI, 59). Palabras chocantes, sin duda, que pueden inducir a creer que se nos propone, como medio de arrancarnos al primado de la Historia, algún sortilegio místico de tufo patético contra la razón, cuando lo que está en juego, muy al contrario, es precisamente la búsqueda de un nivel más profundo de lo racional, lo racional por excelencia. Las palabras del mismo Lévinas son bastante elocuentes a la hora de deshacer esa impresión y condensan el temor a la violencia, a su apología y a su mero consentimiento, que atraviesa toda su obra:

«Violenta es toda acción en la que se actúa como si se fuera el único en actuar: como si el resto del universo no estuviese ahí sino para recibir la acción; también es violenta, por consiguiente, toda acción que nosotros padecemos sin ser en todos los puntos sus colaboradores (...). Pero la violencia se halla también, en gran medida, en el delirio poético y el entusiasmo en los que tan sólo ofrecemos una boca a la musa, que de ella se sirve para hablar; en el temor y el temblor en los que lo Sagrado nos arranca de nosotros mismos; está en la pasión, aunque sea el amor, que lleva al flanco la herida de una flecha pérfida» (DL, 18; curs. del autor)<sup>8</sup>.

Esos son los fantasmas, bien reales no obstante, contra los que se define el pensamiento de Emmanuel Lévinas. El reto es también muy real: «¿Pero es posible una causa sin violencia?» —se pregunta él mismo a renglón seguido—. Bien es cierto que él mismo habla incluso de «justa violencia», ... ¡pero con el fin precisamente de recordar los peligros que a ella también la acechan!: «Pues

8 Sensibilidad compartida con W. Benjamin, quien escribe: «El carácter destructivo sólo conoce una consigna: hacer sitio; sólo una actividad: despejar (...). El carácter *destructivo* tiene la consciencia del *hombre histórico* (...)». (*Discursos Interrumpidos I*, Taurus, 1987, pp. 159 y 160; curs. nuestra).

el débil, al lanzarse a la violencia del combate, corre el riesgo de habituarse a esta violencia que, por un momento, ha debido aceptar (...). Comprometer, sin reservas, en una guerra o una lucha política, los principios absolutos es traicionar un poco esos principios» (DL, 320)<sup>9</sup>. Veamos, pues, qué líneas maestras permiten elaborar una respuesta a este interrogante.

## ROMPER EL CIRCULO DE LA ONTOLOGIA

En *Totalidad e infinito* nos ofrece Lévinas la clave para entender su oposición a Heidegger, de cuya obra toda destaca *Ser y Tiempo*, libro —nos dice— que

«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)<sup>10</sup>.

9 Leemos en otro lugar: «(...) Hay una cierta medida de violencia necesaria a partir de la justicia, pero si se habla de justicia hay que contar con jueces, hay que aceptar instituciones como el Estado: vivir en un mundo de ciudadanos, y no solamente en el orden del «cara-a-cara». Por el contrario, sin embargo, a partir de la relación con el Rostro, o del Yo con el Otro, es cuando se puede hablar de la legitimidad del Estado o de su no legitimidad. Un Estado en el cual es imposible la relación interpersonal, en el que esa relación viene dirigida de antemano por el determinismo propio del Estado, es un Estado totalitario. Hay, pues, un límite al Estado (...).», Raúl Fonet y A. Gómez, 'Filosofía, Justicia y Amor. Entrevista con Emmanuel Lévinas', en *Acontecimiento* 3 (octubre, 1985), Instituto E. Mounier, Madrid, p. 63, anteriormente publicada en *Concordia* 3 (1983), pp. 59-73; negritas nuestras. Recordemos que en 1910 Rosenzweig escribía: «Todo acto se convierte en culpable desde que penetra en la historia (...); por lo que es preciso que Dios salve al hombre no a través de la historia. sino realmente como "Dios de la religión"», *Briefe*, Berlín 1935, p. 55; citado por Stéphane Mosès, 'Hegel pris au mot. La critique de l'Histoire chez Franz Rosenzweig', en *Revue de Metaphysique et de Morale*, n. 3, 1985, p. 328. Lévinas no llega hasta el punto de proponer abstenerse de actuar en la historia, como ya ha quedado apuntado, sino que advierte de los riesgos de injusticia que también la violencia justa entraña. Por otro lado, téngase en cuenta que entre Rosenzweig y Lévinas se sitúa el genocidio nazi, así como que el fragmento citado del primero es anterior a la Primera Guerra Mundial, que supuso una conmoción para el pensador alemán, como para tantos otros. No obstante, ya en 1927 Rosenzweig cambia su idea de que realizar políticamente la Redención haya de suponer una traición de la misma, cf. S. Mosès, *Système et Révélation*, Seuil 1982, pp. 217 y ss.

10 Esta afirmación «clave» ya apareció en otros lugares; así, por ejemplo, en EDE, en particular en los ensayos 'Martin Heidegger et l'Ontologie' (pp. 53-76), reproducción parcial de un artículo de 1932, y 'L'Ontologie dans le temporel' (pp. 77-89), donde son más las páginas en las que aparece que en las que falta; también DQVI, pássim. Apuntaría Lévinas a que, en el fondo, Heidegger no lograría salirse de la estela hegeliana: «Para recuperar una fórmula hegeliana (*Logique*, II, p. 2), ¿no es aquí el proceso del conocer «el movimiento del

Detengámonos, por ahora, en su primera afirmación. Ser y su inseparabilidad del comprender nombran el círculo según el cual se organiza la estructura primera, «ser-en-el-mundo», que caracteriza al *Dasein* o ser-(el)-ahí<sup>11</sup>. Este se abre al mundo «encontrándose» en él y «comprendiéndolo» y «comprendiéndose» desde él. El mundo al que se abre mediante la teoría y la práctica constituye antes que nada su habitación, de manera que todo ente será comprendido desde esos esquemas mundanos en los que se integrará, dado que el *Dasein* se encuentra en un mundo y se encuentra a sí mismo en él comprendiéndolo siempre:

«El encontrarse tiene en cada caso su comprensión, aunque sólo sea sofrenándola»<sup>12</sup>.

Pero —atención— el «en cada caso» de la comprensión que aparece en esta frase es, como Heidegger nos dice en el § 9 de la misma obra, *el mío*:

«El ser de este ente [cuyo análisis es nuestro problema] es, en cada caso, mío (...). Como ente de este ser es entregado a la responsabilidad de su peculiar «ser relativamente a». El ser mismo es lo que le va a este ente en cada caso»<sup>13</sup>.

Lévinas ha insistido sobre esta «*mienneté*» o «miedad» («*Jemeinigkeit*»), resaltando el hecho de que —según la concepción heideggeriana— el hombre es «yo» por el carácter de mío de este «tener-que-ser» que, como ente, inevitablemente le atañe, y no a la inversa, y que Heidegger desarrolla como *aventura hasta la muerte*, señalándola con la temporalidad y la finitud. En conclusión,

«el hombre agota el sentido de su humanidad y de su ipseidad en articular la *er-eignis* [apropiación] del ser» (DQVI, 82).

Dicho en español —creemos que sin desvirtuar su pensamiento— quedaría así: el hombre es *ocupándose del mundo*; su modo de ser es la *pre-ocupación* (*Sorge*). Pero, conforme a la lectura que Lévinas propone, habríamos de entender esta ocupación en un doble sentido: el primero, de *cuidado* y *acondicionamiento* por los que el hombre sale de sí hacia el mundo, para

ser mismo?» (DQVI, 160). Por otra parte, en AE (principalmente pp. 29-39; tr. esp., pp. 69-78), encontramos páginas fundamentales acerca del significado que posee esa «apelación a la subjetividad»: separación, desfase que es tiempo, diacronía, *sujección*, *diaconía*.

11 Véase, por ejemplo, SyT. §§ 2 y 32.

12 SuZ, S. 142; SyT, p. 160.

13 SuZ S. 41-42; SyT, pp. 53-54

hacérselo propicio, para habitarlo; el segundo, de estar ocupado en el sentido de *estar lleno* de ese mundo a cuya habitación se ha dedicado, y que lo colorea de igual modo que la leche blanquea el vidrio del vaso que la contiene y al que ella ocupa o llena.

La tarea del pensador ha de ser, ante todo, hermenéutica, orientada a desmontar el lenguaje si es que aspira a acceder a la comprensión pre-ontológica en la que, antes de cualquier filosofar, por el mero hecho de *ex-sistir*, esto es, de hablar, el *Dasein* está ya instalado efectivamente, en la que se encuentra residiendo. Desmontar ese lenguaje equivale, pues, a deconstruir la Metafísica; equivale a bucear en las concepciones aceptadas en la historia occidental para hacer aflorar los supuestos desde los que el hombre ha comprendido *qué es lo que hay* y *qué «es» haber*, y desde los que ha filosofado. La tradición constituye su suelo, en el que se asienta y del que se nutre («se encuentra» y «se comprende»).

Además, Heidegger considera imprescindible para salir del callejón en el que *nos encontramos* rememorar nuestro pasado, nuestra historia, volver a nuestros antepasados. Sin ello, resulta imposible tomar la decisión esencial que el cruce en el que hoy estamos nos exige. Pero no nos precipitemos. Estamos haciendo referencia a «nuestros antepasados» sin haber meditado qué sentido tiene dicho apelativo. ¿Acaso no significa que lo *son* porque fueron ellos quienes diseñaron y constituyeron la tradición en la que *nos (re)conocemos* y, por eso mismo, desde la que *los (re)conocemos* a ellos como tales? Claro es que puede creerse que la solución está en recorrer hacia atrás la historia para asistir, como testigos privilegiados, al momento de su nacimiento y, así, después, poder inventarla de nuevo, pero esta vez immaculada, sin los fallos detectados. Nadie duda de que tal pretensión es ilusoria; más aún: peligrosa política y moralmente. Heidegger tampoco lo duda. Es el pensador contemporáneo que más ha insistido sobre el carácter inevitable del «círculo de la comprensión»<sup>14</sup>.

¿Qué significa entonces ese círculo? Dicho brevemente, que, aunque abandonásemos nuestro mundo para irnos a otro —sin dejar de ser los mismos en uno y en otro, claro está—, no podríamos deshacernos de nuestros presupuestos, creencias, problemas, anhelos, escarmientos, etc.; en otros términos: de nuestra Historia. Por tanto, *las fuentes halladas al final del viaje de*

14 Véase SuZ, § 32, S. 152-153: «*Pero ver en este círculo un circulus vitiosus y andar buscando caminos para evitarlo, e incluso simplemente «sentirlo» como una imperfección inevitable, significa no comprender, de raíz [von Grund], el comprender. (...) Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él de modo justo. Este círculo del comprender no es un círculo en que se movería una cierta forma de conocimiento, sino que es la expresión de la existencial estructura del «previo» peculiar al «ser ahí» mismo»* (SyT, p. 171; curs. de Heidegger).



*retorno son las mismas fuentes que las del inicio del viaje:* al retornar, nos acompaña, al igual que nuestra sombra, nuestro mundo, el cual, a su vez, condiciona lo que hayamos de encontrar y reconocer como inicio nuestro —he ahí el círculo—. Sería pues insensato pretender que se parase el mundo para apearnos de él. En cambio, sí podemos —y a ello aspira la hermenéutica heideggeriana— dilucidar los supuestos impensados de los pensadores originarios de nuestra tradición —no necesariamente los más antiguos— y a los que nos es dado acercarnos porque aquel suelo en el que la misma brota ya se dislocó y, con ello, se hizo patente —como les sucede a las lentes, que sólo las vemos cuando se nos rompen—. Ese suelo sigue siendo el nuestro («de aquellos polvos vienen estos lodos»), y conocerlo y comprenderlo es concernos y comprendernos o, al menos, empezar a hacerlo. (Lo tremendo es que quizás estemos perdiendo la sensibilidad para lo verdaderamente posible y, con ello, estemos embarcándonos en una autopista en la que, por mor de la seguridad y de la prisa, no dejemos lugar para caminos alternativos).

Al fin y a la postre, la sola forma de iniciar una labor política efectivamente transformadora de nuestra situación es comprendiendo la tradición que la conforma, pues nuestra situación sólo podremos cambiarla —si es que podemos— desde la situación misma. Estamos de lleno en el círculo, en la apropiación que lo Mismo hace de sí, en plena asunción de lo propio.

Este es —rehaciendo camino— el ojo del huracán: que el hombre, según la ontología, ante todo se ocupa del mundo, el cual, a su vez, le llena con sus esquemas y desde los que se asoma a los entes y a otros mundos. ¿No actúa entonces su mundo a modo de red neutralizadora de las diferencias existentes entre lo Mismo —lo apropiado, lo mío— y lo Otro —lo extraño, lo exterior—? Lévinas piensa que, entre ambos, el Ser ejerce de «tercer término» anulador de la trascendencia y exterioridad de lo Otro, y —lo que es realmente grave— que este

«subordinar la relación con *alguno* que es un ente (relación ética) a una relación con el *ser del ente* (...), impersonal, permite la aprehensión; la dominación del ente (en una relación de saber) subordina la justicia a la libertad» (TI, 69).

En otras palabras, la ontología se desenmascara como la instauración de la tiranía:

«La ontología, que retorna lo Otro al Mismo, promueve la libertad, que es la identificación del Mismo, que no se deja alienar por el Otro (...). Es un movimiento en el Mismo antes que la obligación frente al Otro» (TI, 66 y 71).

Esto es, aparece como una filosofía de la *potencia* y de la posesión, en definitiva, de la *injusticia*:

«En una sociedad reflejada por la filosofía de lo Mismo, la libertad se hace efectiva como riqueza. La razón que reduce lo otro es una apropiación y un poder» (EDE, 168).

La onto-logía, pues, se descubre como apo-logía de la violencia, violencia que se ejerce sobre las cosas por medio de la conceptualización, que ignora sus características singulares al tomar de ellas lo que tienen de común, y sobre los hombres «por el terror que pone a un hombre libre bajo la dominación de otro» (TI, 68). La ontología, así, representa el predominio de lo Mismo, de la com-prehensión, *de la asunción*, hasta el punto de que

«el ser-para-la-muerte o ser a muerte es aún un poder-ser, y la muerte, según una terminología significativa, es *posibilidad* de la imposibilidad, y en absoluto instante extremo, arrancado a toda asunción, en absoluto una imposibilidad de poder, por encima de todo (sobre)cogimiento [saisissement] o todo abandono [désaisissement] y, por encima de toda acogida, puro raptó» (DQVI, 82-83) <sup>15</sup>.

Late en el fondo, como habrá podido destacar el lector, el convencimiento de que la «ex-sistencia» o «salida hacia el mundo» no es una salida efectiva hacia *afuera*, no es pues una salida.

## EL DESEO CONTRA EL PODER

Sigue en pie, por tanto, la pregunta que habíamos formulado: ¿Existe alguna vía que conduzca a lo Otro, que permita una relación libre de violencia con el Extraño? ¿En qué dirección buscarla?

15 «La acción de sentido único [la que va hacia el Otro sin retornar nunca al Mismo, sin esperar siquiera el agradecimiento] no es posible más que en la paciencia, la cual, llevada hasta el final, significa para el agente: renunciar a ser el contemporáneo de su culminación, actuar sin entrar en la tierra prometida. El porvenir por el que se emprende la obra debe ser planteado desde el inicio como indiferente a mi muerte. La obra, a la vez distinta de juegos y de suputaciones, es el ser-para-el-más-allá-de-mi-muerte. La paciencia no consiste para el agente en engañar a su generosidad dándose el tiempo de una *inmortalidad personal*. Renunciar a ser el contemporáneo del triunfo de su obra es tener ese triunfo en un tiempo *sin mí*, apuntar a este mundo sin mí, apuntar a un tiempo más-allá del horizonte de mi tiempo. Escatología sin esperanza para sí mismo o liberación con respecto a mi tiempo (...) ser-para-después-de-mi-muerte (...) es (...) el paso al tiempo del Otro» (EDE, 191-192). Léase lo que, a propósito de la filiación, dice Lévinas en TA y en el cap. 5 de EI.

Juguemos, como antes, un poco con las palabras. Decíamos, en el apartado anterior, que el mundo que nos ocupa además nos llena. Pero, ¿es efectivamente así? ¿Acaso nos llena? ¿No rechina nada en él? ¿Está bien como está? ¿Es que ser y bien son lo Mismo? ¿O el Bien —como advirtiera Platón— está más allá de la Esencia, «es» su Otro?

El *Deseo* abre —entiende Lévinas— esa puerta hacia lo Trascendente, hacia lo Otro Absoluto que la ontología ha descuidado o, peor aún, ha aniquilado por «neutralización» (TI, 288):

«El verdadero Deseo es aquél al que lo Deseado no colma, sino ahonda. Es bondad (...). Es falta en el ser que es completamente y al que nada falta» (EDE, 175; curs. de Lévinas).

Con respecto a esto, encontramos en *Ser y Tiempo* algunas líneas significativas; son éstas:

«En el deseo proyecta el ser-ahí su ser sobre posibilidades que no sólo no se llega a empuñar en el «curarse de» [u «ocupación con»], sino cuya realización ni siquiera se imagina ni espera. Al contrario: el predominio del «pre-ser-se» en el modo del mero desear trae consigo una incomprensión de las posibilidades fácticas»<sup>16</sup>.

Vemos que, a los ojos de Heidegger, el deseo parece sospechoso de intentar la huida, de renunciar a tomar en consideración las posibilidades que de hecho hay, tentado de volar a la búsqueda de ensueños que, a su pesar, a guisa de señuelos, lo atrapan y condenan a seguir acorralado en el mundo del que aspira escapar. Y no es que Heidegger reduzca lo ente a lo presente, en el sentido de lo que está ahí a la mano. Pero sí sucede que el planteamiento ontológico lo constriñe en las fronteras de *lo posible*, del juego de luz y sombra, de manifestación y des-ocultamiento, en el que lo oculto está destinado a surgir en la comprensión<sup>17</sup>. Todo ello, en resumidas cuentas, no deja de sig-

16 SuZ, S. 195; SyT, § 41, p. 215. También Lévinas rechaza el Deseo que no toma en consideración las situaciones en las que el hombre está inmerso (*Le Lieu et l'Utopie*, en DL), pero ello no implica confundir «la acción moral (...) con el aburrimiento de los sermones» (loc. cit., p. 147).

17 Dice Heidegger: «Cuando menos, para el que sabe, el «no» de la no-esencia original de la verdad indica, como no-verdad, el ámbito *aún no explorado* de la verdad del Ser (y no sólo del ente). (...) al situar, de entrada, el origen de ese fundamento [i.e., de la libertad ex-sistente del dejar-ser] en la disimulación y la errancia, hemos querido indicar que la esencia de la verdad no es de ningún modo la «generalidad» vacía de una universalidad «abstracta», sino, por el contrario, lo Único disimulado de la historia, única ella misma, que desvela el «sentido» de lo que llamamos el Ser y de lo que estamos acostumbrados desde hace

nificar, a los ojos del pensador francés, que *no hay lugar* para lo trascendente o lo «de otro modo que ser»; que, en definitiva, no queda hueco para la ética. Con respecto a ésta, la ontología resulta ser en sí misma *neutra*, pues reduce su pregunta a lo posible, sin inquietarse por dejar un espacio a la pregunta acerca de *lo obligado*. Más aún: no sólo la ontología no se preocupa de la dimensión moral del hombre, sino que, a lo que parece, la juzga sin sentido por no disponer de lugar. Así, tenemos que, desde la perspectiva ontológica, lo *utópico* no sólo no tiene lugar —como su nombre indica—, sino que además es absurdo —¿también lo indica su nombre?—. Este es el tema. ¿Nos basta eso de que no hay más cera que la que arde y que no se pueden pedir peras al olmo, a riesgo de echar a perder el árbol mismo? Aun reconociendo que ésta es una apreciación sensata y digna de consideración, a Lévinas no le satisface, pues acaba condenando al Deseo al infierno del sinsentido. Con otras palabras, se trata de averiguar si la presencia del *hombre* en el entramado del Ser no supone una *crisis* o una crítica de lo posible en *nombre de lo obligado*, de lo que no tiene lugar efectivo (salvo imaginariamente en los libros y en aquella comunidad, la judía, que echa sus raíces en la Ley o la Palabra —y no en el suelo<sup>18</sup>).

Nos parece que el pensador francés pretende hacer con el Deseo lo mismo que hizo Heidegger con la Angustia: recuperar su significado. En el capítulo segundo de *Ética e infinito*, podemos leer a propósito de los análisis desarrollados en *Ser y tiempo* sobre la afectividad:

mucho a pensar como el ente en su totalidad», *Vom Wesen der Wahrheit*, ed. cit., pp. 22 y 28; *De la Esencia de la Verdad*, ed. citada, pp. 124 y 129-130; negrita nuestra). Sin embargo, la división entre posible e imposible, entre luz y oscuridad, no es tan nítida como podría parecer por la mera alusión que de ella hacemos; como apunta Blanchot, «la poesía no está ahí para decir la imposibilidad: tan sólo le responde, dice respondiendo. Tal es la división secreta de toda palabra esencial en nosotros: *nombrando* lo posible, *respondiendo* a lo imposible. División que no debe dar lugar, sin embargo, a una suerte de reparto: como si tuviésemos, a elección nuestra, una palabra para nombrar y una palabra para responder, como si, en fin, entre la posibilidad y la imposibilidad hubiese una frontera que quizá se mueva, pero siempre determinable según la «esencia» entre una y otra (...). Toda palabra inaugural comienza por responder, respuesta a lo que todavía no es entendido, respuesta ella misma atenta [«attentive»] en la que se afirma la espera [«l'attente»] impaciente de lo desconocido y la esperanza deseosa de la presencia», *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, pp. 68-69.

18 «En efecto, leer es mantenerse por encima del realismo —o de la política—, de nuestra preocupación por nosotros mismos, sin, por ello, llegar, no obstante, a las buenas intenciones de nuestras bellas almas ni a lo ideal normativo de lo que “debe ser”» (El, 16). «Toda palabra es desarraigo (...). El advenimiento de la Escritura no es la subordinación del espíritu a la letra, sino la substitución del suelo por la letra. El espíritu es libre en la letra y está encadenado en la raíz» (DL, 194-195).

«La angustia aparece al estudio banal como un movimiento afectivo sin causa o, más exactamente, como «sin objeto»; ahora bien, es precisamente el hecho de ser sin objeto lo que, en el análisis heideggeriano, se muestra verdaderamente significativo. La angustia sería el acceso auténtico y adecuado a la nada, (...) en la angustia se produce un acceso directo e irreductible. (...)» (EI, 37; tr. esp., 38).

De manera similar, el Deseo es, a los ojos de Lévinas, el modo adecuado de abrir una brecha en la ontología, esto es, de acceder a lo absolutamente Otro, vía opuesta al saber o la comprensión. reductores o destructores de la alteridad de lo conocido, al que integran en una totalidad previa, neutralizando de ese modo su absoluta diferencia. Hay, sin embargo, que cuidar no confundirlo con la Necesidad, que con la satisfacción desaparece. Por el contrario, lo Deseado no calma al Deseo; lo ahonda. Como dice Lévinas con una expresión afortunada —de las que abundan en sus textos—,

«el Deseo, de alguna manera, se alimenta de sus propias hambres y aumenta con su satisfacción» (EI, 97; tr. esp., 87).

Frente a la visión y la comprensión, que engloban y totalizan la idea y la cosa adecuándolas, la *inadecuación* entre el Deseo y lo Deseado mide de manera paradójica la «desmesura del Deseo». Éste no aspira a eliminar la distancia que lo separa de lo deseado, sino que

«espera el alejamiento, la alteridad y la exterioridad de lo Otro» (TI, 58).

El Deseo metafísico abre la dimensión de la alteridad y de la *altura* de lo Otro, que es el Altísimo, precisamente caracterizado por la distancia insalvable, por la extrañeza y por la exterioridad irreductibles. La invisibilidad —apuntábamos— es su definición; su contenido es su propia infinitud o *infinición*, esto es, su incomprendibilidad, su desbordamiento o su desmesura.

Ahora bien, si lo Trascendente no ha de quedar aislado en su Trascendencia y resultar por ello mismo estéril, al tiempo que su aproximación al hombre no debe reducirlo a las medidas de éste; en otros términos: si lo Trascendente ha de mostrarse sin perder con ello su Trascendencia, hemos de concluir que su modo de darse no es el propio del conocimiento ni de lo asimilable —ni es objeto ni horizonte ni mundo—. Se aproxima, por el contrario, como *rostro*, esto es, que se acerca como otro hombre con el que mantengo relaciones *sociales* y cuya primera palabra es: «No matarás». El Otro, lo Infinito, no es absorbido, sino que «manda» (EI, 104 y 117; tr. esp., 92 y 103); su forma es la Altura, el Imperativo, la Obligación ignorada por la ontología. La «idea» de Infinito no es distinta de su *infinición*, esto es, de su resis-

tencia a dejarse explicar por lo finito, no es otra que la «resistencia ética» al asesinato «inscrita en el rostro» (EDE, 174):

«La experiencia, la idea, de lo infinito, se mantiene en la relación con el Otro. La idea de lo infinito es la relación social (...). El Otro no es simplemente otra libertad; para darme el saber de la injusticia, es preciso que su mirada me llegue desde una dimensión de lo ideal. Es necesario que el Otro esté más cerca de Dios que Yo. Lo que ciertamente no es una invención de filósofo, sino el primer dato de la conciencia moral que podríamos definir como conciencia del privilegio del Otro con respecto a mí. La justicia bien ordenada empieza por el Otro» (EDE, 172-174) <sup>19</sup>.

Esa neutralidad ontológica que, en la práctica, se convierte en camaradería con el otro hombre y tolerancia de la injusticia intolerable es la razón principal del rechazo que Lévinas siente por el pensamiento de Heidegger, y que explícitamente se expresa con estas palabras:

«La relación con el otro está planteada, es cierto, por Heidegger como estructura ontológica del *Dasein*: en la práctica no juega ningún papel ni en el drama del ser ni en la analítica existencial. Todos los análisis de *Sein und Zeit* se desarrollan ya por la impersonalidad de la vida cotidiana, ya por el *Dasein* aislado. Por otra parte, ¿su carácter trágico lo toma la soledad de la nada o de la privación del otro que la muerte subraya? (...). En fin, el otro, en Heidegger, aparece en la situación esencial del *miteinandersein* —ser recíprocamente uno con otro...—. La preposición *mit* (con) descubre aquí la relación. Así, es una asociación de lado a lado, en torno a algo, en torno a un término común y, con mayor precisión, para Heidegger, en torno a la verdad. No es la relación del cara-a-cara. Cada quien aporta en aquélla todo, salvo el hecho privado de su existencia. Esperamos mostrar, por otra parte —concluye Lévinas—, que no es la preposición *mit* la que debe describir la relación original con el otro» (TA, 18-19).

El Deseo tiene sentido, y no es el de la escapatoria, sino el de *la crítica contenida en el seno mismo del saber* que se esmera en dejar que las cosas manifiesten su ser propio en lo que de otras tienen, sin engullirlas o someterlas. No es, pues, *mero deseo* —según expresión de Heidegger—.

Esta preocupación crítica en el seno del conocimiento es muestra de que la iniciativa de lo Mismo es puesta en entredicho por lo Otro y es, así, indicio de que el Deseo ha penetrado en el saber. En este sentido, éste alcanza su

<sup>19</sup> Este Deseo de Infinito no se traduce en una sed de inmortalidad, sino en la obligación ética por excelencia: «(...) el alma no es una exigencia de inmortalidad, sino una imposibilidad de asesinar —y, por consiguiente, el espíritu es la preocupación misma de una sociedad justa» (DL, 147).

verdad cuando recupera su sentido ético, o sea, cuando es *sensible al desajuste reinante entre Ser y Bien*. Por ello, afirma Lévinas que «la ética (...) realiza la esencia crítica del saber» (TI, 67), lo que equivale a decir que el saber culmina en una desposesión de sí, volteando la conciencia-de-sí (característica del *ego* definido como identificación consigo mismo) en *responsabilidad para con el otro*. Resulta, de este modo, que es en la ética donde el saber alcanza su verdad, verdad que, sin embargo, no equivale a una autoconfirmación, a un asentarse con firmeza en sí mismo, sino, por el contrario, en volcarse al exterior más extraño por inaprensible o inapropiable, sin posibilidad pues de instalarse en él, de encontrar por fin sosiego o de lograr *reponerse*: frente al encontrarse heideggeriano la intemperie, y anterior a la verdad —incluso pensada como *aletheia*— la *justicia* (TI, 112 y ss.).

Cabría pensar que el Deseo traiciona esa apelación exterior, si entendemos que aspira a la recuperación de alguna totalidad perdida o que significa la nostalgia de alguna plenitud pasada —si, en suma, lo identificamos con la necesidad—, cosa que, ya vimos, Lévinas se apresura a rechazar, pues el Deseo «no reposa en ningún parentesco previo (...), desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo» (TI, 58):

«La necesidad se abre sobre un mundo que es para mí —retorna a sí—. Aun sublime, como necesidad de la salvación, es todavía nostalgia, mal del retorno. La necesidad es el retorno mismo, la ansiedad del yo por sí, forma original de la identificación que hemos llamado egoísmo. Es asimilación del mundo tendente a la coincidencia consigo mismo o dicha.» (EDE, 192)

Lévinas es consciente de la locura que entraña esta pretensión de lo invisible que conduce más allá de la sociedad y la historia regidas por las necesidades («loca pretensión de lo invisible»—escribe—). No es que quepa olvidar «esta miseria humana» o ignorar que «el hambre y el miedo pueden vencer toda resistencia humana y toda libertad» (TI, 59). Se trata de reconocer que la humanidad del hombre trasciende la lógica de las imposiciones y necesidades, que ella consiste en la *obligación* de romper con lo meramente *posible* en nombre de lo permitido y, sobre todo, de lo *exigido*; en suma, que no carece de sentido que el hombre se vea impelido a desgarrar la red del ser para exigir el Bien:

«Pero ser hombre es saber que es así. La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Pero saber o ser consciente es tener tiempo para evitar y prevenir el momento de inhumanidad. Este aplazamiento perpetuo de la hora de la traición —ínfima diferencia entre el hombre y el no-hombre— supone el desinterés de la bondad, el deseo de lo absolutamente Otro o la nobleza, la dimensión de la metafísica» (TI, 59).

Según lo que acabamos de ver, la oposición a Heidegger —en quien, no nos engañemos, Lévinas ve al gran filósofo de nuestro siglo y a uno de los más grandes de todos los tiempos— arranca de la mutilación del hombre efectuada por la desconsideración de la dimensión ética del Deseo, sin la que queda en el aire la insatisfacción crítica, es decir, *moral*, que la Historia genera. Reducir el Deseo a la Necesidad equivale a —permítasenos la expresión por lo gráfica y rotunda— acular al hombre contra la Historia, privando así de sentido a toda réplica posible. Este es, por lo demás, el punto de partida de la oposición a Heidegger, que ya en su escrito de 1935-36 Lévinas expresa, llamativamente, con los términos siguientes: «el sentimiento agudo de estar clavado [o remachado: «rivé»]» (DE, 70). (No entremos aquí a dilucidar si Heidegger se limita a describir la situación efectiva del hombre actual o —también— la consagra).

Pero hay además algo mucho más grave, a lo que poco antes nos referíamos con los términos «mística pagana de la ontología»: el enraizamiento en el propio Mundo, lo que significa concebir

«la relación con el Otro como produciéndose en el destino de los pueblos sedentarios, poseedores y edificadores de la tierra» (TI, 70),

y, de este modo, someter al hombre a la *idolatría del Lugar*, lo que implica

«escindir a la humanidad en autóctonos y en extranjeros» (DL, 325)<sup>20</sup>.

Dicha idolatría, sensible al «misterio de las cosas» —del sendero, de la montaña, del puente, del templo, de las botas de la campesina— «es la fuente de toda crueldad para con los hombres» —concluye Lévinas—.

«La lucha profética contra la idolatría —leemos en otro pasaje— no combate las estatuas de piedra y de madera, sino ese espejismo de luces infinitamente repetidas (...) esa fascinante alucinación» (DL, 336).

20 Tesis que Primo Levi presenta con estas palabras: «Habrà muchos, individuos o pueblos, que piensen, más o menos conscientemente, que «todo extranjero es un enemigo». En la mayoría de los casos esta convicción yace en el fondo de las almas como una infección latente; se manifiesta sólo en actos intermitentes e incoordinados, y no está en el origen de un sistema de pensamiento. Pero cuando éste llega, cuando el dogma inexpressado se convierte en la premisa de un silogismo, entonces, al final de la cadena está el Lager. *El es el producto de un concepto del mundo llevado a sus últimas consecuencias con una coherencia rigurosa*: mientras el concepto subsiste, las consecuencias nos amenazan. La historia de los campos de destrucción debería ser entendida por todos como una siniestra señal de peligro», *Si esto es un hombre*, Muchnik Editores, Barcelona 1987, p. 9; curs. nuestra).



Como si se hiciera eco de la afirmación heideggeriana de la *Introducción a la Metafísica* sobre la «íntima grandeza del nacional-socialismo», Lévinas responde a una posible interpretación de la misma que pretendiese resultar exculpatoria de cualquier complicidad con el nazismo en los términos siguientes:

«Cuando Heidegger denuncia el olvido del Ser velado por las diversas realidades que alumbra, olvido del que sería culpable la filosofía surgida de Sócrates, cuando deplora la orientación de la inteligencia hacia la técnica, mantiene un régimen de potencia más inhumano que el maquinismo, y que quizás no tiene la misma fuente que él. (No es seguro que el nacional-socialismo provenga de la reificación mecanicista de los hombres, y que no repose en un enraizamiento campesino y una adoración feudal de los hombres avasallados hacia los amos y señores que les mandan)» (EDE, 170) <sup>21</sup>.

Frente a ese juego especular en el que la razón acaba perdiéndose, el rostro significa el hilo proveniente del exterior y único capaz de conducir fuera del «laberinto de incerteza», tal como el mismo Lévinas nos recuerda que lo llamaba Don Quijote <sup>22</sup>.

Vemos que descuidar el Deseo no es un simple despiste por el que la radicalidad del pensamiento se quede sólo en un buen propósito; es indicio, sobre todo, de que Heidegger sigue deudor del

«sentido *teórico* de la significación en la medida en que la abertura, la manifestación, la fenomenalidad, el aparecer, siguen siendo el acontecimiento propio —Ereignis—, la «apropiación» del *esse*» (AE, 123; tr. esp., 161; curs. nuestra).

De ahí que la ontología heideggeriana sea ante todo una filosofía de la finitud, finitud que Lévinas se propone desgarrar por la vía del Deseo que abre a lo Infinito y que permite recuperar la subjetividad o la humanidad del hombre. La ética no será entendida, al modo de la *Carta sobre el humanismo*, como ontología, esto es, como el lenguaje del ser en el que mora habitualmente el hombre, pastor de ese su mundo de-finido, sino, por el contra-

21 Como resumen de una visión anti-heideggeriana de la técnica, véase, por ejemplo, *Heidegger, Gagarine et nous* (1961, en DL, 323-327), que concluye así: «El judaísmo no ha sublimado los ídolos, ha exigido su destrucción. Al igual que la técnica, ha desmitificado el universo. Ha desembrujado la Naturaleza. Por su universalidad abstracta, contraría a las imaginaciones y pasiones. Pero ha descubierto al hombre en la desnudez de su rostro» (DL, 327).

22 Don Quijote llama *laberinto de incerteza* a lo que Descartes llama *genio maligno*: las sospechas incesantes que nos ofrecen siempre coartadas para no incomodarnos a nosotros mismos; según el loco manchego, son las voces «del pobre, de la viuda, del huérfano, del extranjero» las que nos sacarán de él (TI, «Presentación en castellano», pp. 10-11).

rio, como apertura a lo que trasciende al ser: el Otro por excelencia (el *otro hombre*) que demanda del Mismo —de mí—una respuesta «des-inter-es-ada» o al margen del (de mi) ser. Si en el juego del Ser «todo lo posible está permitido» (AE, 6; tr. esp., 48), el surgimiento del hombre entraña una ruptura de la equivalencia ahí dicha. El Yo, antes que habitar en el mundo, es habitado, como por una cuña, por el otro hombre, quien desgarrar su confortable mis-midad y frente al que no puede evitar sentirse responsable. Este otro —no nos llamemos a engaño— no se me ofrece como aliado mío, como la oca-sión de mostrar o de adquirir mis bondades —mis habilidades y mis buenas disposiciones—, sino como el perseguidor que me acusa y que me obsesiona:

«El prójimo —dice Lévinas— me emplaza antes de que yo lo designe, lo cual es una modalidad no del saber, sino de la *obsesión* y, con relación al conocimiento, un gemido de lo humano totalmente otro. El conocer siempre puede convertirse en creación y aniquilamiento, el objeto que se transforma en concepto puede convertirse en resultado. Mediante la supre-sión del singular. mediante la generalización, el conocer es idealismo. En el acercamiento yo soy de golpe servidor del prójimo, siempre ya demasiado tarde y culpable de este retraso. Estoy como ordenado desde fuera, trau-máticamente dirigido sin interiorizar por medio de la representación y el concepto la autoridad que me dirige. (...) La conciencia no viene a interpo-nerse entre mí y el otro o, cuando menos, sólo surge ya sobre el fondo de esta relación previa de la obsesión, relación que ninguna conciencia sería capaz de anular y de la cual es una modificación la propia conciencia» (AE, 110; tr. esp., 148-149; curs. nuestra)<sup>23</sup>.

## EL ESCANDALO DE LA INJUSTICIA

A partir de ahí, de la proximidad como obsesión, se puede entender una frase de *Ética e infinito*, que de otro modo podría resultar, cuando menos, chocante:

«La encarnación de la subjetividad humana garantiza su espiritualidad» (EI, 104; tr. esp., p. 91).

23 Escribe A. Finkielkraut: «¿Amor al prójimo? No, si se entiende por esto la edificante filosofía del altruismo, la innata simpatía del hombre por el hombre que sufre. Sí, si en la insulsa palabra «amor» es uno todavía capaz de percibir la proximidad pesada, abrumadora, obsesiva, la presión acusadora, la violencia, la persecución ejercida sobre mí por el prójimo», *La sabiduría del amor*, Gedisa, México 1988, p. 106.

Hemos de reconocer que, aunque demos públicamente fe de no-cartesianos, eso de que sin carne no hay espíritu suena raro. El sujeto, antes que por la conciencia, se define por el cuerpo, y éste, en la medida en que es humano —en el sentido que Lévinas le da: crisis moral del Ser— se define por la sensibilidad, que no hay que entender a la manera kantiana, con su sintetizador «yo pienso» subyacente, sino como fatiga, paciencia, pasividad del tiempo o envejecimiento, en suma, *vulnerabilidad*:

«La subjetividad es vulnerabilidad, la subjetividad es sensibilidad (...). La corporeidad del sujeto es lo penoso del esfuerzo, la adversidad original de la fatiga que apunta en el impulso del movimiento y en la energía del trabajo (...). La pasividad más pasiva, lo inasumible —subjetividad o sujeción misma del sujeto— arraiga en mi obsesión por la responsabilidad para con el oprimido otro que yo (...). La exposición al otro es desinterés, proximidad, obsesión por el prójimo; obsesión a su pesar [a pesar del sí mismo: «malgré soi»], es decir, dolor» (AE, 70; tr. esp., 109-110).

Esto significa contestar la primacía de la conciencia, propia de la filosofía moderna y que culmina en Husserl:

«El cuerpo es una permanente puesta en duda del privilegio que se atribuye a la conciencia de «dar el sentido» a todo» (TI, 148).

La conciencia —había señalado ya Heidegger— se encuentra siempre condicionada, alimentada y bañada por el mundo que trascendentalmente constituye. Esta anterioridad del mundo, sin embargo, no implica para Lévinas —como para aquél— que lo que al hombre compete sea esa *compreensión* o asunción apropiadora del mundo. Sostiene que entenderlo así significa reducir lo más propio del hombre, por achatamiento o aplastamiento contra dicho mundo, a mera propiedad de éste, es decir, a una determiniada —mundana o epocal— comprensión del ser, en el doble valor —objetivo que se resuelve en subjetivo— del genitivo: el hombre reducido a mera comprensión que el ser tiene de sí, convertido en el modo en que el ser, comprendiéndose, se tiene o (sos)tiene a sí mismo<sup>24</sup>: apoyatura de su trazado; en definitiva, que —perdido en el *hay* impersonal— quede reducido a un lujo del ser:

«¿De dónde le vendría la subjetividad al ser? ¿Por qué, en el trajín de la totalidad, se produciría el silencio de un aliento retenido? ¿No debe la subjetividad de haber recibido, para arrancarse de la pesadez ontológica, alguna privatissime convocatoria de comparecer desde más allá del ser y

24 Sin embargo: «El mundo no se sostiene él mismo, no es su propia razón, (...)» (DL, 265).

desde más allá del encadenamiento razonable de sus significaciones? Mensaje intraducible en lenguaje objetivo, indefendible mediante el discurso coherente, nulo a la mirada del orden público de las significaciones develadas y triunfantes de la Naturaleza y la Historia. Si, no obstante, asigna con precisión y urgencia, es que ahonda solamente la dimensión de la interioridad. ¿A qué vendría la interioridad, lo privatissime del yo único, si debieran reflejar el ente o el ser del ente, cuya residencia está en la luz, que es, por sí, razón y cuya repetición en la psyché o subjetividad sería un lujo para la economía del ser? ¿El lujo debe doblar a la luz? En el yo se anuda una intriga totalmente otra» (EDE, 213) <sup>25</sup>.

El cuerpo, pues, juega, en esta trama un papel fundamental. No se trata tanto de que Lévinas determine «la identidad del sujeto en términos de corporeidad» cuanto de que determine «la posibilidad misma de la conciencia en términos de corporeidad» <sup>26</sup>, es decir, de una sensibilidad que es una herida o el Otro en el Mismo; de una sensibilidad que es conmoción del sujeto y *vigilancia* <sup>27</sup> frente a la *natural* tendencia de la conciencia a recluirse, por el sueño, en sí misma: la piel, pues, como tenue frontera entre lo humano y lo inhumano; el cuerpo, como contacto con lo inasumible.

Expliquémonos. Si se acepta que la pregunta por el Ser supone trascender lo ente, Lévinas coincidiría con Heidegger en ver que lo propio del hombre, su humanidad, reside en esa disconformidad que se manifiesta en la *cuestión* o pregunta por el sentido del Ser. Le reconocería, pues, al proyecto heideggeriano el valor de intentar romper los esquemas comúnmente aceptados y en los que nos sentimos instalados; así, cuando a propósito de la comprensión ontológica y de su dilucidación escribe Lévinas, en 1932:

«Pasar de la comprensión implícita del ser a la comprensión explícita es proponerse una tarea de control y de dominio en el seno de una ingenua familiaridad con la existencia que hará saltar quizá la seguridad misma de esa familiaridad» (EDE, 57).

Sin embargo, se pregunta si el modo en que Heidegger pretende superar tales planteamientos intelectualistas es lo bastante hondo:

<sup>25</sup> Sobre el concepto del *hay* («il y a»), véase EE y TA.

<sup>26</sup> Craig R. Vasey, 'Le Corps et l'Autre', en *Exercice de la Patience* n. 1, 1980, p. 34. Escribe Lévinas: «La encarnación de la conciencia no sería un enojoso accidente sucedido al pensamiento precipitado desde lo alto del Empireo al interior de un cuerpo, sino la *circunstancia esencial de la verdad*» (DQVI, 236; curs. nuestra).

<sup>27</sup> «(...) el pensamiento despertado al rostro o por el rostro es el pensamiento ordenado por una irreductible diferencia: pensamiento que no es un pensamiento *de...*, sino de golpe un pensamiento *para...*; que no es una tematización, que es una no-indiferencia para con el otro, rompiendo el equilibrio del alma igual e impasible del conocer» (DQVI, 243).

«La patética de la filosofía de la existencia, dirigida contra el intelectualismo de la filosofía reflexiva, intentaba el descubrimiento de un psiquismo irreductible al saber. *Pero, ¿existe en esta oposición suficiente energía para resistirse al retorno de los modelos intelectualistas?»* (AE, 101; tr. esp., 140; curs. nuestra).

Por lo que llevamos visto, podemos concluir que la oposición al pensador alemán *no es meramente teórica* —si una oposición tal es acaso posible—, sino que entraña la denuncia del imperio de lo Mismo, esto es, del *ímpetu colonizador*, dominante en esa tradición, y al que se agrega la idolatría pagana, temible por tantos motivos:

«Heidegger no sólo resume una evolución de la filosofía occidental. La exalta al mostrar de la forma más patética su esencia antirreligiosa convertida en una religión a contrapelo. ¡La sobriedad lúcida de quienes se dicen amigos de la verdad y enemigos de la opinión tendría, pues, una prolongación misteriosa! Con Heidegger, el ateísmo es paganismo, los textos presocráticos anti-Escrituras. Heidegger muestra en qué embriaguez se baña la sobriedad lúcida de los filósofos.

En suma, las tesis conocidas de la filosofía heideggeriana: la excelencia del Ser con relación al ente, de la ontología con relación a la metafísica, acaban por afirmar una tradición en la que lo Mismo domina a lo Otro, en la que la libertad —aunque fuese idéntica a la razón— precede a la justicia. ¿No consiste ésta en anteponer a las obligaciones para consigo la obligación para con el Otro —a poner lo Otro delante de lo Mismo—?» (EDE, 171).

En resumidas cuentas, aunque encontremos, bajo la pluma del pensador francés a propósito de Heidegger, que «filosofar es trascender», que «existir es trascender» y, por ende, que «existir es filosofar» (EDE, 82), no debemos olvidar su rechazo de que sea la pregunta acerca del ser del ente lo suficientemente radical como para romper la apropiación («Ereignis») en que se resuelve la Diferencia Ontológica. A su entender, ir más allá del ente hasta el ser no conlleva ninguna conmoción o ruptura del círculo de dicha apropiación y de la consiguiente igualación<sup>28</sup>.

Heidegger, por su parte, siempre ha insistido sobre el *hecho* de que toda comprensión del ente descansa en y remite a una comprensión previa, que él llama en *Ser y tiempo* «pre-ontológica». En 1949, le matiza a Roger Munier que «el *Sein* «es» la dimensión de la Trascendencia, no la Trascendencia misma. *Die Dimension der Traszendenz, nicht die Transzendenz selbst.*

28 Ver sobre esto Jean-Luc Marion *L'Idole et la distance*, Grasset, Paris 1977, pp. 255 ss.

Y añade —se refiere Munier a Heidegger—, para prevenir toda confusión: no una dimensión que sería para la Trascendencia [Dios] como el elemento en el que se desplegaría: *nicht die Dimension in der Gott ist*, sino que le es previa en cierta medida: *sondern davor*. Y me remite —sigue diciendo Munier—, para aclarar este interrogatorio, en el que siento que me sigue no de muy buena gana y donde él mismo no avanza sino por pasos contados, a los pasajes de la reciente *Carta sobre el Humanismo* (1947), donde están precisadas las relaciones del *Sein* y de lo sagrado y el ámbito en suma intermediario del *Sein* con respecto al hombre y a lo sagrado —éste mismo dimensión previa a lo divino—. «Pero lo Sagrado, único espacio esencial de la Divinidad, la cual sola, a su vez, acuerda la Dimensión para los Dioses y para Dios, no accede a la epifanía si antes y tras larga preparación no se ha alumbrado el Ser mismo y se ha experimentado en su verdad». Y esto también: «Sólo desde la verdad del Ser se deja pensar la esencia de lo Sagrado. Sólo desde la esencia de lo Sagrado está por pensar la esencia de la Divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la Divinidad puede ser pensado y dicho lo que ha de nombrar la palabra «Dios»». Estos textos son formales y en verdad incomprensibles si el *Sein* no es concebido como distinto de la Trascendencia, aunque no lo sea sin alguna relación con ella»<sup>29</sup>.

Ya hemos visto lo sospechoso que resulta lo Sagrado a los ojos de Lévinas, por la pérdida de razón y de responsabilidad que provoca el arrobamiento que lo acompaña. Para él, el ámbito de lo religioso, por el contrario, no es lo Sagrado, sino el ámbito ético: «el más antiguo de los monoteísmos no sería una religión revelada, sino una Ley revelada» (DL, 381). Y ello, no porque inmanente la religión, sino porque el dominio de la ética es la Trascendencia misma. Véase algo de lo que dice al respecto:

«Los judíos han pensado durante mucho tiempo que todas las situaciones en que la humanidad reconoce su encaminamiento religioso hallan en las relaciones éticas su significación espiritual, es decir, su verdad para adultos» (DL, 15).

«Y si la religión coincide con la vida espiritual es necesario que sea esencialmente ética. Inevitablemente, un espiritualismo de lo irracional es una contradicción. Atarse a lo sagrado es infinitamente más materialista que proclamar el valor — incontestable— del pan y del bifeck en la vida

29 Roger Munier, 'Todtnauberg 1949', en *L'Herne. Martin Heidegger*, Eds. de L'Herne, 1983, Paris, p. 152. Las referencias de las citas de Heidegger son, respectivamente, *Brief über den «Humanismus»*, Klostermann, Frankfurt a. M., S. 169 y 181-182 (*Carta sobre el Humanismo*, tr. esp. de R. Gutiérrez Giradot, Taurus Eds., S.A., Madrid 1970, pp. 36 y 51). Para un comentario de este texto de Heidegger en la perspectiva propuesta por Lévinas, cf. J. L. Marion, *Dieu sans l'être*, cap. II: «La double idolatrie», P.U.F., 1991 (1.ª ed. en Fayard, 1982), pp. 39-80.

de los hombres (...). Espiritualizar una religión no consiste en juzgar de sus experiencias a la luz de los resultados científicos del momento, sino en comprender esas mismas experiencias como *relaciones entre inteligencias*, relaciones situadas en la luz plena de la conciencia y del discurso» (DL, 19).

«La relación moral reúne a la vez la conciencia de sí y la conciencia de Dios. La ética no es el corolario de la visión de Dios; es esta visión misma. La ética es una óptica. De suerte que todo lo que sé de Dios y todo lo que puedo entender de Su palabra y decirle a Él razonablemente debe hallar una expresión ética» (DL, 33).

«El judaísmo auténtico se piensa en términos de interioridad moral y no de exterioridad dogmática. Lo sobrenatural no es obsesión para él. Su relación con la divinidad está determinada por la extensión exacta de la ética» (DL, 76).

Creemos que la longitud de las citas queda sobradamente justificada por lo dicho en ellas y el modo de decirlo, difícilmente superable. Nos encontramos con que el asunto de qué sea (o no sea) Dios está en el corazón del pensamiento que se propone la tarea de enfrentarse, de manera radical, con los problemas de nuestro mundo. Por esto, creemos que es mucho más que un lamento lo que expresan estas palabras de Alfonso Pérez de Laborda: «En los bravos y gloriosos tiempos de los Sartre, decir «no hay Dios» era una lucha a muerte con el ángel de Jacob, que duraba el decurso entero de la vida. Ahora, en cambio, esa afirmación viene dada como de sí misma: sale de unos limpios y asépticos postulados que la gente bien acepta sin discusión, pues parece una grave desconsideración no tener en cuenta su cientificidad, cuando la «cientificidad» es el motor mismo de nuestra tranquila posesión del mundo»<sup>30</sup>. Vemos, pues, que estas palabras, antes que ofrecer tranquilizadoras respuestas «prêt-à-porter», plantean una exigencia a la reflexión: la de *luchar a brazo partido con Dios*, sin plácidos acunamientos propios de una conciencia sabia o lista: «Sería no obstante oportuno —dice Lévinas a propósito de la trascendencia ética— preguntarse aquí si se trata de una trascendencia hacia Dios o de una trascendencia a partir tan sólo de la cual una palabra como Dios revela su sentido. Que esa trascendencia se haya producido a partir de la relación (¿horizontal?) con el otro no significa ni que el otro hombre sea Dios ni que Dios sea un gran Otro» (DQVI, 170). (La gravedad del asunto que estas pala-

30 *Discernimiento y Humildad*, Eds. Encuentro, Madrid 1988, p. 101. Escribe X. Zubiri: «El hombre actual se caracteriza no tanto por tener una idea de Dios positiva (teísta) o negativa (ateísta) o agnóstica, sino que se caracteriza por una actitud más radical: por negar que exista un verdadero problema de Dios», *El hombre y Dios*, Alianza Ed.-Soc. de Estudios y Publicaciones, Madrid 1984, pp. 11-12.

bras recogen nos obliga a pasar sobre ellas de puntillas, y dejar para mejor ocasión su estudio).

No olvidamos que también Heidegger ha apuntado a Dios como asunto ineludible de reflexión. Además de las referencias ya hechas, no podemos olvidar las palabras pronunciadas por él en contestación a la pregunta de *Der Spiegel* acerca de si es aún posible hacer algo que evite la instauración de un «absoluto Estado técnico». Su respuesta contiene la conocida frase: «Sólo un Dios puede salvarnos todavía. Nos queda la única posibilidad de prepararnos, por el Pensar y el Poetizar, para la aparición de un Dios o su ausencia en el ocaso; frente a la ausencia de un Dios, nos hundimos»<sup>31</sup>. No es que Heidegger confíe en que algún mago poderoso vaya a ser capaz de arreglar este lío. Está, más bien, indicando la necesidad de que aprendamos a esperar, esto es, a vivir el tiempo como lo no previsible, lo no basado en el cálculo, lo que nos exige ser capaces de extrañarnos ante lo inmediato, que, por su inmediatez misma, no cesa en su empeño de imponernos su evidencia. Para tal ejercicio de espera, el Pensamiento y el Arte son lo más idóneo, pues dan «rienda suelta a un lanzamiento (a un surgimiento en la luz) (...) en el que el desocultamiento se conforma a lo ente»<sup>32</sup>. Así, afirmar que la esencia del lenguaje y del arte es la Poesía —el decir que esboza<sup>33</sup>—, puesto que el poetizar resulta ser «el poner-se-en-obra de la verdad»<sup>34</sup>, conlleva reconocer que el hombre es esencialmente poeta, y no porque de cuando en cuando le acontezca hacer versos, sino porque debe silenciosamente escuchar y estar presto a acoger el don, el regalo, que es la institución de la verdad, esencia del arte. Acogiéndola, la conserva en su guerra constitutiva, y de esa manera se realiza, con plenitud, esa institución fundamental<sup>35</sup>.

Pero, ¿es el Arte capaz de abrirnos a lo imprevisible, a lo ajeno al control por el que se define el sujeto de la metafísica moderna? ¿O, en su lugar, es el Deseo —la Ética— lo único con capacidad para la verdadera «evasión» de lo inmediato?

Volvamos ahora a Lévinas. Decíamos —y ahora quizás se entienda mejor— que, según él, «trascender» el ente hasta el Ser no es un verdadero trascender, ya que no corta el círculo de dicha apropiación ni el de la co-pertenencia esencial entre hombre y ser, ni siquiera entre hombre y ente. Lo que de verdad alcanza a romper ese círculo o, dicho de otra manera, la pregunta en que mejor se hace patente esa falta de conformidad con el estado de cosas, con lo ente, no es la leibniziana «¿Por qué hay algo y no más bien nada?»,

31 'Las Declaraciones Póstumas de Heidegger', *Revista de Occidente* 1976, p. 12.

32 Heidegger, 'Sobre el origen de la obra de arte', en *Sendas Perdidas*, p. 61.

33 Loc. cit.

34 Ibid., p. 60.

35 Ibid., pp. 62 y 63.



sino esta otra: ¿Por qué existe el mal? ¿Por qué lo que es no es lo bueno? Pregunta que, tomada en su vertiente personal, acepta esta formulación: ¿Cómo debo ser yo para no hacer el mal?, la cual, considerando que el Bien no consiste tan sólo en no hacer el mal (anestesia de la buena conciencia), me azuza en los términos siguientes: ¿Cómo debo ser yo para hacer el Bien, para ser bueno? ¿Siendo yo, complaciéndome en mi ser, no hago el mal, no soy cómplice suyo? ¿No hago mal a otros hombres? <sup>36</sup>

Son el mal, la miseria, el dolor, sufridos por los otros hombres los que me zarandean y perturban, los que quiebran mi estado —mi estar a gusto— y me obligan a esforzarme por la Justicia para con ellos antes que para conmigo: son, sin duda, una «exigencia de santidad». En este sentido, no sería del todo exacto decir que «querer ir más allá del ser equivaldría a querer ir más allá de la esencia del hombre» <sup>37</sup>, puesto que precisamente la esencia del hombre se reconoce, sostiene Lévinas, en este «querer ir más allá del ser», más allá de su referencia al ser en la forma de apropiación suya. Con términos al comienzo utilizados, la humanidad del hombre estriba más en el Deseo (de) Infinito que en la Angustia <sup>38</sup>.

Anterior a la pregunta ontológica es la *interpelación* del Otro hombre, en este sentido siempre «más alto que yo». Más radical que la pregunta acerca del Ser del ente es mi *vulnerabilidad*, la herida y la conmoción que en mí provoca su padecimiento. Más originaria que la ontología es, pues, la *ética*. Ir más allá del ente no es ir al Ser, sino socorrer al otro hombre, más próximo a mí que el ente y que el Ser, y que invistiéndome de una *responsabilidad* irrecusable, esto es, infinita, me constituye como sujeto.

Asistimos, pues, a la *recuperación del sujeto*, pero de un sujeto nuevo, *otro*; no del sujeto de la acción, que toma la iniciativa y en ella se afirma, sino del sujeto *pasivo*, que padece el dolor del prójimo como *interpelación* obsesiva, para el que dejan de ser meramente retóricas las expresiones: «me

36 «El temor por el otro hombre no retorna a la angustia por *mi* muerte. Desborda a la ontología del *Dasein* heideggeriano. Turbación ética del ser, por encima de su buena conciencia de ser «por este mismo ser» cuyo ser-hasta-la-muerte marca el fin y el escándalo, pero en la que no despierta escrúpulos» (DQVI, 263-264). Sobre el tema de la muerte, cf. F. P. Ciglia: 'Du Néant à l'Autre. Sur la mort dans la pensée d'E. Lévinas', en *Les cahiers de la nuit sur survéillé*, pp. 146 y ss.

37 H. Ch. Tauxe, *La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger*, Eds. L'Age de l'Homme, Lausanne 1971, p. 13.

38 Ver Jacques Rolland, *Introduction a E. Lévinas*, DE, p. 17 y nota 14, p. 56: «(...) Heidegger y Lévinas *no piensan lo Mismo*. Pero quizás haya que ver en ello el signo de que la omnipotencia de lo Mismo encuentra su límite con esta otra cuestión [la cuestión de lo Otro que llega bajo las especies del Otro] —el cual [Mismo], deseando ahogarla al expulsar a Lévinas fuera del campo del pensamiento hacia el “discurso religioso”, se limita en efecto a acusar de rabioso al perro al que no quiere sino ahogar—» (curs. del autor).

rompe mis esquemas», «me saca de mis casillas». La vuelta al sujeto —en contra del *Dasein*— no representa, entonces, un retorno a estructuras de pensamiento pretéritas, pues *este sujeto es nuevo*. No es el *ego cogitans* o el *ego volens*, sino el *ego vulnerabilis* o, más exactamente, el *ego vulneratus*. Soy sujeto no porque yo sea quien actúe, sino porque estoy sujetado por el Otro: *la vuelta al sujeto es un volteamiento del sujeto*. El yo, antes que en nominativo, se declina en acusativo:

«El sujeto se describe como sí mismo, colocado de entrada en acusativo (¡o bajo la acusación!) (...)» (DOMS, 108)<sup>39</sup>.

¿Qué colofón se sigue de lo que llevamos dicho, por lo que respecta a la finitud del hombre? Según Heidegger, la finitud es constitutiva del *Dasein* por ser más original que él: el hombre, en tanto que *Dasein*, es en una relación de-finida con el Ser (ser en el mundo). La finitud es, así, una *modalidad* de la pertenencia recíproca del Ser y el *Dasein*. Según Lévinas, por el contrario, lo constitutivo del hombre es el *infinito*, más próximo a mí que el mismo yo<sup>40</sup>. Más básico que el heideggeriano encontrarse en un mundo sería, pues, el *no dar consigo mismo*, tal como le sucede a Hipólito subyugado amorosamente por Aricia, a quien, en pleno arrebató, le confiesa: «En vuestra presencia, huyo; en vuestra ausencia, os encuentro. Vuestra imagen me sigue hasta el fondo de los bosques. La luz del día, las sombras de la noche, todo realza a mis ojos los encantos que trato de evitar. A porfía, todo hace vuestro al rebelde Hipólito. Como resultado de tan superfluos temores, ahora me busco y no me encuentro a mí mismo»<sup>41</sup>. La relación *cara-a-cara* significa la quiebra del

39 Blanchot llega hasta escribir: «Lévinas habla de la subjetividad del sujeto; si se quiere mantener esa palabra —¿por qué?, pero ¿por qué no?—, habría que hablar quizá de una *subjetividad sin sujeto*, el lugar herido, la magulladura del cuerpo muriente ya muerto del que nadie podría ser propietario o decir: yo, mi cuerpo, lo animado por el solo deseo mortal: deseo de morir, deseo que pasa por el morir impropio sin sobrepasarse en él» (*L'écriture du désastre*, Gallimard, 1980, pp. 52-53; negrita del autor). Heidegger se pregunta, a propósito del rebasamiento de la metafísica: «Y el hombre mismo, ¿qué es en el interior de esa metafísica natural? ¿Acaso no es un yo que se reafirma en su egoidad tan sólo por referencia a un tú, porque entonces se reafirma en la relación del yo al tú?», 'Dépassement de la Métaphysique', en *Essais et Conférences*, NRF, Gallimard, 1958, p. 84.

40 Recuperación desde la óptica ética de aquello que Descartes decía: «de alguna manera tengo en mí la noción del infinito con anterioridad a la de lo finito, es decir, la de Dios antes que de mí mismo», *Méditations Métaphysiques*, Méditat. III, AT, IX-1, p. 36. El ascendente cartesiano sobre su pensamiento ha sido repetidas veces reconocido por Lévinas, por ejemplo, en EI, 96-97.

41 Jean Racine *Fedra*, tr. de Flor Robles Villafranca, eds. Orbis, 1982, p. 33. Ello, porque —piensa Lévinas— «la emoción es lo que voltea», es «una ruptura de equilibrio», frente al «carácter de comprensión y, por consiguiente, de aprehensión (Heidegger)» que le reconocen a la afectividad «los análisis fenomenológicos». En resumen, «la emoción pone no a

yo gozoso; su autocomplacencia —en la que queda encantado— resulta hecha añicos por «la voz de los afligidos» capaz de deshechizar «la ambigüedad en que se despliega la aparición del «ser en cuanto ser»»<sup>42</sup>.

Anterior a la comprensión ontológica sería, entonces, el *escándalo de la injusticia*, al menos mientras al hombre le quede un resto de sensibilidad para ella. De ahí la urgencia de la tarea, a la que aludíamos al inicio de este estudio.

El sujeto, así, no se caracteriza tanto por la receptividad —aun entendida heideggerianamente como acogimiento del ente en su ser— cuanto por la imposibilidad o incapacidad de asumir el sufrimiento o de transigir con lo injusto e inhumano del hombre (de ahí lo imprescriptible del genocidio nazi). Esta «inasumibilidad» se debe no «a la intensidad excesiva de una sensación», sino a

«un exceso, un «en demasía» que se inscribe en un contenido sensorial, penetra como sufrimiento las dimensiones de sentido que parecen abrirse a él o injertarse en él. Como si para el “yo pienso” kantiano, capaz de reunir en orden y de abarcar en sentido, bajo sus formas *a priori*, los datos más heterogéneos y los más dispares, el sufrimiento no fuese tan sólo un *dato* refractario a la síntesis, sino la *manera* en que el rechazo opuesto a la reunión de datos en conjunción sensata se opone a ésta; a la vez, lo que perturba el orden y esta perturbación misma»<sup>43</sup>.

Confiamos en que lo dicho justifique como acertada la tesis de la que hemos partido: que la discrepancia fundamental de Lévinas con Heidegger, y de la que todas las demás se seguirían, consistiría en que, al parecer del pensador francés, descuidar el Deseo equivale a dejar sin asiento, sin razón, a la insatisfacción crítica, al escándalo de iniquidad, conmoción que constituye al hombre como sujeto responsable del otro hombre, del miserable, conmoción configuradora de su humanidad.

No queremos dar fin a este asunto sin deshacer una posible confusión: la responsabilidad para con el otro hombre no es, de ninguna manera, la dulzo-

la existencia, sino a la subjetividad del sujeto en cuestión; le impide recogerse, reaccionar, ser alguien. Lo que hay de positivo en el sujeto se abisma en el ninguna-parte. La emoción es una manera de mantenerse perdiendo la base. Es, en su fondo, el vértigo mismo que en ella se insinúa, el hecho de *encontrarse sobre un vacío*. El mundo de las formas se abre como un abismo sin fondo. El cosmos estalla para dejar abrir el caos, es decir, el abismo, la ausencia de lugar, el *hay*» (EE, 121). Lo esencial de estas líneas se mantiene también situado el yo frente al *otro hombre*.

42 Con estas palabras da fin Lévinas, en 1976, a la «Presentación en Castellano» de TI, 11.

43 E. Lévinas, 'La Souffrance Inutile', en *Les cahiers de la nuit surveillée*, n. 3, Verdier, 1984, p. 329.

na monserga con la que el yo se *con-firma*, esto es, con la que, complacido, se reafirma en su cálida interioridad, propia de las buenas conciencias. Si encierra algún sentido, en este contexto, hablar de superhombre, es decir, de un tipo de hombre realmente por encima, *más allá*, del hombre, es porque hablamos de *lo otro* o diferente del hombre, y no de otro *hombre*, por muy superior que sea. Este sería el significado profundo del título que Lévinas da al libro *Humanismo del otro hombre*: humanismo de un hombre *otro*, del todo diferente, que trasciende al hombre imperante, cosa posible *sólo* desde *lo absolutamente otro*: el prójimo, *el otro hombre*, el rostro, en el que Dios viene a la idea, como indica el título de otro de sus libros. Este nuevo hombre —como decíamos— no se encuentra a *sí mismo*; por el contrario, se halla *expuesto a la intemperie*, cosa en absoluto cómoda. Permitásenos expresarlo con palabras de otro de los pensadores del *afuera*, Maurice Blanchot, por la claridad y la belleza que poseen:

«El éxodo, el exilio, indican una relación positiva con la exterioridad, cuya exigencia nos invita a no contentarnos con lo que nos es propio (es decir, con nuestro poder de asimilar todo, de identificar todo, de referir todo a nuestro Yo). El éxodo y el exilio no hacen sino expresar la misma referencia al Afuera que tiene la palabra «existencia». Por un lado, el nomadismo mantiene, pues, por encima de lo que está establecido, el derecho de cuestionar las distribuciones del espacio apelando a las iniciativas del movimiento y del tiempo humanos. Y, por otro lado, si arraigarse en la cultura y la consideración de las cosas no basta, es que el orden de las realidades en que hay enraizamiento no detenta la clave de todas las relaciones a las que debemos responder. Frente al horizonte visible-invisible que nos propone la verdad griega (la verdad como luz, la luz como medida), para el hombre se descubre otra dimensión, en la que es preciso referirse, por encima de todo horizonte, a lo que está fuera de su alcance (...). Quien encuentra al Otro no puede remitirse a él más que por la violencia mortal o por el don de la palabra en su acogida.

Por muy arbitrario que sea atenerse a estas consideraciones, no pienso que su dirección falsee su verdad. Y esa verdad es que quien quiera leer el sentido de la historia de los judíos a través del judaísmo debe reflexionar sobre esa distancia que separa al hombre del hombre, cuando está en presencia del Otro. Los judíos no son diferentes de los otros, tal y como de ello el racismo nos quiere persuadir, pero de lo que dan testimonio es de esa relación con la diferencia de la que el rostro humano —tal como lo dice Lévinas (lo que en el rostro es irreductible a la visibilidad)— nos aporta la revelación y nos confía la responsabilidad; no extranjeros, sino apelándonos a la exigencia de la extranjería; ni separados por un incomprensible castigo, sino designando como pura separación y pura relación lo que del hombre al hombre excede al poder humano, el cual, sin embargo, lo puede todo. El antisemitismo, en este sentido, no es de ninguna manera acciden-

tal: representa la repulsión que el Otro inspira, el malestar delante de lo que viene de lejos o de otro lugar, la necesidad de matar al Otro, es decir, de someter a la omnipotencia de la muerte lo que no se mide en términos de poder»<sup>44</sup>.

No es de extrañar que su reflexión conjugue la muerte por activa y transitiva y no por la primera persona pasiva de la analítica existencialista: ¿Cuál es la manera humana de conjugar la muerte: «Yo puedo morir» (conjugación heideggeriana) o «Yo te puedo matar, pero no debo» (conjugación levinsiana)<sup>45</sup>?

## UTOPIA Y ESCEPTICISMO

Señalado el diferente significado que tiene el Deseo para Heidegger y Lévinas, creemos poder afirmar que, para el primero, la utopía carece de sentido, salvo que se le reconozca, a lo sumo, el de síntoma de una manifestación epocal del Ser: síntoma de un desajuste en el mundo que lleva al *Dasein* a proponerse expectativas inalcanzables que, a la manera de consuelos, le hagan más llevadero el destino que le ha tocado, con su época, en suerte. Algo así como si la totalidad referencial de significado o mundo se hubiese anquilosado en un chisme o trasto inútil, cerrando de ese modo al *Dasein* la comprensión auténtica de su esencial referencia a él —al mundo—, llevándole a buscarse un sustituto, otro mundo: la utopía como huida y síntoma de debilidad, pues.

Para Lévinas, por el contrario, el Deseo de lo absolutamente Otro no sólo no significa una huida, sino que su no-lugar definitorio —su constitutiva insatisfacción— resulta conveniente y sobre todo obligado. El Deseo abre la dimensión de lo *ab*-solutamente Otro, es decir, de lo que no dispone de lugar, de lo utópico, de lo *ab*-suelto. Pero la Utopía no entraña escapatoria alguna, aunque sí desajuste, disconformidad, distanciamiento. Su sentido sería el de un *mandamiento*: el *imperativo de la utopía*, en el doble sentido de, por una parte, la utopía como imperativo o exigencia de crítica y, por la otra, el de exigencia de mantener viva la capacidad o la sensibilidad para exigirla, si es que tiene sentido la humanidad del hombre, su *infinitud* o inconformidad fundamental.

44 M. Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, 1969, pp. 186 y 189.

45 «La muerte del otro hombre me encausa y me pone en cuestión, como si de esa muerte, invisible para el otro que a ella se expone, yo pasase a ser, por mi indiferencia, el cómplice; y como si, antes incluso de estar yo mismo abocado a ella, tuviera que responder de esa muerte del otro y no dejar al otro en la soledad» (DQVI, 245). Ver EI,128 y ss.

No en vano, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* concluye reflexionando sobre el sentido del Escepticismo y el de la Utopía. ¿Acaso el Escepticismo no es la sombra siempre pegada a la Razón que ésta siempre refuta, pero que siempre regresa?:

«la pareja *escepticismo y refutación del escepticismo* debe hacer su aparición, al lado de la Razón de la representación, del saber de la deducción, servida por la lógica y sincronizando lo sucesivo (...). La filosofía no se separa del escepticismo, que la sigue como una sombra que ahuyenta refutándolo, para encontrarlo de nuevo en su camino. ¿No pertenece a la filosofía la última palabra? Sí, en cierto sentido, puesto que, para la filosofía occidental, el Decir se agota en Dichos. Pero el escepticismo marca precisamente una diferencia y coloca un intervalo entre el Decir y lo Dicho. El escepticismo es lo *refutable*, pero también lo que retorna» (AE, 213; tr. esp., 248) <sup>46</sup>.

Ahora bien, no basta con levantar acta de la persistencia del Escepticismo. Es necesario pensar su sentido: ¿significa algo —y qué— su periódica vitalidad, su inevitable retorno tras las lógicas y sesudas refutaciones a las que se ve sometido? Lévinas responde, enunciándolo de manera interrogativa:

«¿(...) será necesario reclamar la alternancia y la diacronía como tiempo de la filosofía? (...)» (AE, 213; tr. esp., 248).

Esa es la verdad última del Escepticismo: que lo *Dicho* no posee, por ser dicho, por *ser*, su *razón de ser*, su justificación; que ningún presente se cierra en sí mismo, sino que, por el contrario, todo instante se abre a otro instante desde el que puede ser juzgado y del que demanda sentencia, puesto que la historia se halla «en todo momento madura para el juicio y como convocada (...) a participar en este juicio, sin ella imposible» (TI, 5I). Por consiguiente, este requerimiento ha de efectuarse a sabiendas de que ningún instante, ningún presente, ningún mundo, puede arrogarse el privilegio de ser el último porque considere que detenta la última palabra, porque esté convencido de pronunciar el veredicto definitivo. El tiempo, su devenir sin fin, lo abre el

46 Sobre las implicaciones del escepticismo, puede el lector consultar los siguientes escritos: Jan de Greef, 'Scepticisme et Raison', en *Revue Philosophique de Louvain*, t. 82, n. 55, août 1984, pp. 365-383; Etienne Feron, 'Ethique, Langage et Ontologie chez Emmanuel Lévinas', en *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars, 1977, n. 1, pp. 64-87; Id., 'Le Temps de la Parole', en *Exercice de la Patiente*, n. 1, 1980, pp. 19-32; Jacques Derrida, 'Violence et Métaphysique', en *L'Écriture et la Différence*, éds. du Seuil, 1967, pp. 115-228 (tr. esp. de Patricio Peñalver, Anthropos, Barcelona 1989); Id., 'En ce moment dans cet ouvrage', en el colectivo *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris 1980, pp. 21-60.

Otro («Autrui»), precisamente por serme lo inapropiable, esto es, lo que no se me hace jamás presente («Le visage n'est pas vu»: «El rostro no es visto»; EI, 91; tr. esp., p. 80). El «porvenir de la alteridad» (TA, p. 74) es, así, el porvenir real, puesto que siempre está por llegar, siempre por-venir. Integrar al otro hombre en mis esquemas, someterlo a mis razones, equivale a totalizarlo y a anular su singularidad o alteridad:

«La estructura de la conciencia o de la temporalidad —de la distancia y de la verdad— se debe a un gesto elemental del ser que rechaza la totalización. Este rechazo se produce como relación con lo no-englobable, como el recibimiento de la alteridad, concretamente, como presentación del rostro. El rostro detiene la totalización. El recibimiento de la alteridad condiciona, pues, la conciencia y el tiempo» (TI, 288) <sup>47</sup>.

Inacabable, pues, es la navegación que aguarda a la Razón en la Historia. Todo Decir entraña, bien es cierto, un Dicho, y la verdad de éste se decide en su seno, en el juego interior de las referencias múltiples que lo engarzan en un sistema o en un mundo. Su «coherencia» interna puede, bien es cierto, terminar por «absorber (...) la inteligibilidad de la proximidad» (AE, 213; tr. esp., 247) expuesta en el Decir an-árquico, porque el Decir está condenado a traicionarse, ya que no hay Decir sin Dicho (sin que esto encierre ninguna nostalgia de alguna comunicación sin palabras, en el silencio propio del arrobamiento y de la sinrazón —nada más lejos del proyecto de Lévinas, como al inicio de este estudio indicábamos—). Ese es el reproche que Derrida dirige a su pretensión de trascender el *logos*, la filosofía, desde su seno mismo, desde el mismo *logos* <sup>48</sup>. Dichas objeciones, del tenor: «usted tematiza en su discurso, “que quiere ser filosofía” (AE, 198; tr. esp., 233), lo no tematizable o inenglobable» son del mismo tipo —considera Lévinas— que las que atosigan al escepticismo desde el comienzo de la filosofía, y dan por probado precisamente aquello que está en juego, a saber, «si la comprensión del ser ordena todo pensamiento y al mismo pensar» (AE, 198; tr. esp., 234); esto es, admiten la prioridad de la ontología:

«Ahora bien, todo nuestro discurso consiste en preguntarse si la subjetividad, a pesar de su extrañeza a lo *Dicho*, no se enuncia mediante un abuso del lenguaje, gracias al cual todo se muestra en la indiscreción de lo *Dicho*» (AE, 198; tr. esp., 234).

47 Tenemos que limitarnos a remitir al lector interesado a los análisis desarrollados en el ciclo de conferencias *Le temps et l'autre (El tiempo y el otro)*, título que remite, en negativo, a *Ser y tiempo*.

48 J. Derrida, 'Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas', en *La escritura y la diferencia*.

Se trata, entonces, en palabras de Blanchot, de «la responsabilidad de una filosofía otra»<sup>49</sup>, esto es, de aquella cuyo tiempo sea el de *la alternancia* y *la diacronía*, y no el de la recuperación sincrónica de lo sucesivo:

«El decir escéptico deshecho por la filosofía recuerda precisamente la *ruptura del tiempo sincronizable, esto es, memorable*» (AE, 214; tr. esp., 249).

Frente a la tradición filosófica, que «no ha sido más que la refutación del escepticismo tanto como la refutación de la trascendencia» (AE, 214; tr. esp., 249) pues que ¡la «Trascendencia (...) no es posible más que por la incertidumbre!» (DQVI, 171), es momento de iniciar un pensamiento abierto a la exterioridad, es decir, a lo inasumible e inenglobable; es preciso, pues, un nuevo pensamiento que sea, frente al pensante y monologado, hablante y dialogado, ya demandado por Franz Rosenzweig:

«El pensar es intemporal, quiere serlo; (...) hablar es algo ligado al tiempo y alimentado por él (...). El hablar vive totalmente de la vida del otro, (...) mientras que el pensar es siempre algo solitario (...)»<sup>50</sup>.

Tenemos, pues, el escepticismo como la huella de la temporalidad del discurso, de la Razón, de su esencial inacabamiento; en otros términos, de su carácter utópico. «El lenguaje es ya escepticismo» —dice Lévinas, refiriéndose en concreto a su dimensión primera de Decir (AE, 216; tr. esp., 250)—, y lo es porque es apertura a lo que no puede quedar encerrado en su lugar, apertura que es Deseo, por siempre insatisfecho, de lo Otro, esto es, Utopía.

Por lo que hemos visto, esta reivindicación de la utopía no responde a una necesidad de hallar un punto estable que sirva de residencia al hombre que, incapaz de mantenerse erguido ante la adversidad cual enérgico héroe de ademán impasible, se proponga, sumergido en su insoportable debilidad, ideales lejanos que le ofrezcan la coartada para su insalvable condición. Pensar así es suponer que lo utópico tiene lugar. El pensamiento de Lévinas piensa su no-lugar hasta las últimas consecuencias. No es la estabilidad lo que se obtiene de la utopía, sino la *permanente exposición al exterior inapropiable*, siempre creciente a nuestro alrededor como lo que no consiente ser colonizado. La fidelidad a la utopía no entraña, en contra de lo que precipitada-

49 *L'Écriture du désastre*, Gallimard, 1981, p. 45.

50 *El nuevo pensamiento*, ed. de F. Jarauta y tr. de I. Reguera, Visor, Madrid 1989, pp. 62-63: «En la auténtica conversación sucede realmente algo; no sé de antemano lo que el otro me va a decir, porque ni siquiera sé lo que yo mismo diré; ni si voy a decir algo siquiera; puede que sea el otro quien comience, y en la auténtica conversación sucede así la mayoría de las veces» (p. 62).



mente pudiese parecer, comodidad, pues no permite ninguna instalación ni, por tanto, acepta que nadie se la apropie como Reino ya cumplido en la historia.

El sentido último del monoteísmo judío es justamente éste: la condena de todos los ídolos, de cada pretendida realización del Bien en una época o mundo determinados. El Bien no es realizable en la Historia, so pena de instaurar, en su lugar, un sucedáneo temible: el reino del terror, de la persecución y de la guerra. En suma, quien pretenda establecer la utopía en la Historia se condena a realizar el imperio de la violencia... y a todos los demás a soportarlo. El sentido del mandamiento de la utopía es, pues, *escatológico* (TI, 48-49) o *mesianico* —la espera del Mesías es la duración misma del tiempo» (DL, 46)—, lo que significa que se sitúa «más allá de la totalidad o de la historia» (TI, 49), esto es, que se escapa de entre los dedos a todos los que, en un momento dado, se sientan imbuidos de una responsabilidad o misión histórica, lo que equivale a creerse amos de la Historia:

«El existir infinito del tiempo asegura la situación del juicio, condición de la verdad, detrás del fracaso al cual se escamotea la bondad hoy día. (...) Pero el tiempo infinito es también el nuevo cuestionamiento de la verdad que promete. (...) La verdad exige, a la vez, un tiempo infinito y un tiempo que podrá sellar: un tiempo acabado. El acabamiento del tiempo no es la muerte, sino el tiempo mesianico en el que lo perpetuo se convierte en eterno. El triunfo mesianico es el triunfo puro. Está prevenido contra la revancha del mal al que el tiempo infinito no prohíbe el retorno. Esta eternidad, ¿es una nueva estructura del tiempo o una vigilancia extrema de la conciencia mesianica?» (TI, 291-292).

## RECUPERACION ETICA DE LA ONTOLOGIA

Frente a la tentación tradicional de la filosofía de reducir el Decir a lo Dicho, se trata ahora de invertirlo, lo que supone una conmoción de la filosofía misma: reducir lo Dicho a la Proximidad del Otro y Respuesta a él y de él, al Decir; referir la verdad a la justicia, y ésta a la relación ética por excelencia, la relación cara-a-cara (ésta es la responsabilidad de una filosofía otra indicada por Blanchot):

«Pero el lenguaje filosófico, que reduce lo Dicho al Decir, reduce lo Dicho a la respiración abriéndose al otro y significando al otro su propia significancia. Reducción que, por tanto, es un incesante desdecirse de lo Dicho respecto al Decir, siempre traicionado por lo Dicho, cuyas palabras se definen por palabras no-definidas, movimiento que va de dicho

en desdecir donde se muestra el sentido, periclita y se muestra; se trata de una navegación donde el elemento que lleva a la embarcación es también el elemento que la sumerge y amenaza con engullirla» (AE, 228; tr. esp., 262).

Se trata, pues, de reconocer que el Decir es la fuente del sentido, pero sin anular lo Dicho. Aun a riesgo de ser engullido por la totalidad, lo humano no puede renunciar a lo Dicho del discurso sin peligro de quedar anquilosado en una silenciosa complicidad con la injusticia, pero debe no encallar en él: lo racional de la Razón consiste en ese permanente *desdecirse* a sí misma, en ese vaivén entre lo Dicho y el Decirlo, ya que hay que «decir algo antes de no decir más que el decir, antes de hacer signo, antes de hacerse signo» (AE, 182, n. 7; tr. esp., 219). No se puede «abordar al Otro con las manos vacías» (TI, 74): la *generosidad* como desbordamiento de la ontología.

El pensamiento de Lévinas, por consiguiente, no ignora o no niega la ontología, sino que *discute su primacía*. Hay que pasar por ella, atravesarla o trascenderla —darle la vuelta, como a un guante, para mostrar sus *entrañas*, si se quiere—, pero no cabe olvidar que todo Decir dice algo y que todo dar da algo. Lévinas llega a afirmar que «el lenguaje ético (...) es, de alguna manera, más ontológico que la ontología, un énfasis de la ontología» (DQVI, 143). Nos aventuramos, por ello, a pensar que entre Heidegger y Lévinas habría un acuerdo básico en lo tocante al objetivo del pensamiento: trascender los hechos —permítasenos decirlo así—, romper el círculo en el que éstos llegan a acorralar al hombre; su discrepancia estribaría en la consideración distinta de la perspectiva más justa para trascenderlos (la óptica ética o la óptica poética —aún intelectualista, según Lévinas—). No se trata, pues —como matiza E. Feron—, de que «Lévinas oponga la temporalidad discreta del habla a la potencia reunificadora del Logos», sino de «pensar la palabra como un exceso del Tiempo sobre el Logos, como el estallido temporal del Logos»<sup>51</sup>. De lo contrario, creemos, no saldríamos de la dulzona monserga propia de la buena conciencia que se alimenta de sus buenas intenciones, ésas con las que no cesa de empedrarse el infierno. Sin la Ley, ajenas al orden ético, las abstracciones metafísicas no pasan de ser meros «sonajeros de nuestros juegos oratorios» (DL, 147)<sup>52</sup>.

51 E. Feron, *Le Temps de la Parole*, loc. cit. en la nota 45, pp. 27-28.

52 «La educación judía es la certeza de que debe serle impuesto un límite a la interiorización de los principios de conducta, de que algunas inspiraciones deben hacerse gestos y ritos. En las profundidades de la interioridad humana no existe frontera que pueda detener las reservas mentales cuando nos ponemos a “espiritualizar”; éstas reculan hasta los abismos del nihilismo» (DL, 400).

Desde otro punto de vista: no se trata de condenar a las tinieblas del averno al Yo, para, así sin él, salvar al Otro. El discurso de Lévinas no es ninguna moralina pseudorreligiosa —si bien se esfuerza en pensar de modo nuevo el sentido de la religión y de la moral—, sino que, con toda la carga que supone enfrentarse a la tradición filosófica, se afana en profundizar en sus supuestos sin renunciar a ella, esto es, filosofando. Así, en *De otro modo que ser*, intenta desmontar el discurso ontológico, no para arrumbarlo, sino para dejar aflorar la diacronía en que se asienta, la alteridad como principio suyo. En otras palabras, lo Mismo brota de lo Otro, de él adquiere sentido<sup>53</sup>. No es cuestión de negarle, pues, al Yo su sentido y su verdad<sup>54</sup>, sino de reconocérselos derivados, pues el Yo solo, sin alteridad, simplemente no sería, al quedar diluido en una autocomplaciente existencia impersonal y neutra, como absorbido o hipnotizado por ella, tal y como rememora Rousseau en su *Quinto Paseo*: «Pero si hay un estado en el que el alma encuentre un asiento bastante sólido para reposarse en él toda entera y recoger en él todo su ser, sin tener necesidad de recordar el pasado ni de saltar sobre el futuro; en el que el tiempo no sea nada para ella, en el que el presente dure siempre sin marcar, no obstante, su duración y sin huella alguna de sucesión, sin ningún otro sentimiento de privación ni de gozo, de placer ni de pena, de deseo ni de temor que el solo de nuestra existencia, y que este sentimiento sólo pueda llenarla toda entera; mientras que ese estado dure, quien en él se halle puede considerarse afortunado, no con una dicha imperfecta, pobre y relativa, como la que se halla en los placeres de la vida, sino con una dicha suficiente, perfecta y plena, que en el alma no deja vacío alguno que sienta ella necesidad de llenar. Tal es el estado en el que con frecuencia me he encontrado en la isla de Saint-Pierre, en mis ensoñaciones solitarias, sea tumbado en mi barco —que yo dejaba derivar a gusto del agua—, ya sentado en las orillas del lago agitado, bien en otro lugar, al borde de una bella rivera o de un arroyo murmurante sobre los guijos. ¿De qué goza uno en situación parecida? De nada exterior a sí, de nada sino de uno mismo y de su propia existencia. Mientras ese estado dura, uno se basta a sí mismo como Dios».

53 A propósito de la ontología tal como es entendida por Heidegger, escribe: «Pero la manifestación del ser a sí mismo implicaría una separación dentro del ser. La manifestación no puede verse como una fulguración en la que la totalidad del ser se muestra a la totalidad del ser, puesto que este «se muestra a» indica un desfase que es precisamente el tiempo, asombrosa separación de lo idéntico respecto a sí mismo. (...) El tiempo (remisión de la eternidad inmóvil, de la inmanencia del todo al todo) es necesario para que se establezca la nueva tensión, única en su género, mediante la cual en el ser se despierta la intencionalidad o el pensamiento» (AE, 36; tr. esp., 75).

54 Ver, al respecto, los análisis de la 2.ª parte de TI, titulada «Interioridad y Economía».

Es verdad que la moral puede servir para la propia supervivencia. En situación tan extrema como la vivida en el campo de exterminio de Birkenau, uno de sus supervivientes reconoce la utilidad de la misma para resistir vivo: «Y finalmente quizás haya desempeñado un papel también la voluntad, que conservé tenazmente, de reconocer siempre, aun en los días más negros, tanto en mis camaradas como en mí mismo, a hombres y no a cosas, sustrayéndome de esa manera a aquella total humillación y desmoralización que condujo a muchos al naufragio espiritual» y también vital —añadimos nosotros, pues responde a la pregunta «¿A qué atribuye el haber sobrevivido?»—. Sin embargo, inmediatamente antes leemos, en contestación a la misma pregunta: «Quizás también me haya ayudado mi interés, que nunca flaqueó, por el ánimo humano y la voluntad *no sólo de sobrevivir (común a todos), sino de sobrevivir con el fin preciso de relatar las cosas a las que habíamos asistido y que habíamos soportado*»<sup>55</sup>. ¿No implican estas palabras la prioridad de los otros, esto es, el carácter originario de expresión que el Decir posee, más allá de lo Dicho en él, junto con la altura del otro al que relato mi experiencia para que, desde esta su altura, *me reconozca* y me invista de la unicidad de mi subjetividad<sup>56</sup>?

Claro está que, frente a todo lo que hemos tratado, cabe adoptar bien una postura trágica («si el mundo carece de razón, apechuguemos con su irracionalidad») bien una petulante («si preguntan por mí, dí que estoy reunido»). Lo grave, a nuestro entender, es que, en nuestros días —bañados en «la certeza angustiada de una marcha inexorable de la historia hacia metas que sobrepasan a las intenciones de los hombres» (DL, 259)—, la frontera entre una y otra postura por lo general resulta demasiado tenue, lo cual está preñado de consecuencias éticas. La sinrazón del mundo no tiene por qué concluir en la ausencia total de sentido; cabe esta otra conclusión más modesta —y menos espectacular, también—: el sentido del mundo no es un hecho del mundo, en palabras de Wittgenstein (*Tractatus*, 6, 41). ¿Invitación a la fuga? No necesariamente, puesto que si, también según sus palabras, «la ética es trascendental» (6, 421), nuestro mundo dependerá de la existencia o no de una apuesta ética y del carácter de la misma. «Tal vez —como dice Graciano González—, haya que salirse del texto para comenzar a entender el sentido de una racionalidad ética como «ponerse a hacer antes de entender»; tal vez haya que rei-

55 Primo Levi, loc. cit., pp. 211-212; negrita nuestra.

56 Lévinas señala, en el seno de la tradición filosófica, distintos momentos en los que se ha hecho manifiesta esa «relación de trascendencia»: «La introducción de la Idea del Infinito en lo finito, superando su capacidad, enseñada por Descartes (...). Es el más-allá del ser en Platón; es la entrada «por la puerta» del intelecto agente en Anstóteles; es la exaltación de la razón teórica en razón práctica en Kant; es la búsqueda del reconocimiento por el *otro hombre* en el mismo Hegel; es la renovación de la duración en Bergson (...); es el deshechizamiento de la razón en Heidegger» (DQVI, 185).

vindicar la «debilidad» de una significación que «viene de otro»<sup>57</sup>; debilidad —añadimos nosotros—ciertamente enigmática, pues se nos impone como exigencia de su acogida, como mi asignación de sujeto hasta el punto de convertirme en rehén suyo a mi pesar. De esta suerte, aunque vemos cada vez más difícil actuar en el seno de la Historia manteniéndonos al margen del juego instituido de la violencia injusta, esto es, sin convertirnos en cómplices suyos, esta situación, al mismo tiempo, nos parece que entraña una *razón suficiente* para no renunciar a desmontarla —mejor: para empeñarnos en ello<sup>58</sup>—. ¿Sin-sentido o Para-doxa (Imperativo de Utopía)? Esta es la tragedia de la ética. Que cada cual decida. Por su parte, Lévinas apunta a lo Otro extraño en la Historia —el Tú sin contexto: el Rostro desnudo y desposeído— como la sacudida que puede arrancarnos (TI, 76) de la hechicera totalización: «La trascendencia en el seno de la inmanencia, la extraña estructura (o la profundidad) de lo psíquico como alma en el alma, es el despertar que siempre recomienza en el seno de la vigilia misma; lo *Mismo* infinitamente referido en su más íntima identidad a lo *Otro*» (DQVI, 47); esa penetración de lo Otro en el mismo Ser que se resuelve en su desbordamiento, condensada en estas palabras:

«En relación con la noción clásica de sustancia, el *deseo* marca una *inversión*. En él, el ser llega a ser *bondad*, en el apogeo de su ser, pleno de felicidad, en el egoísmo que se plantea como EGO, *bate su propio récord*, preocupado por otro ser» (TI, 86; negrita nuestra).

Resulta, así, que el veredicto de la Historia, «milagrosamente (...) conocido de antemano» (DL, 217), se convierte en la patraña según la cual los amos de la historia —los vencedores que la escriben (otro nombre, esta vez hiriente, para la «astucia de la Razón»)—bendicen o consagran sus actos «en un mundo que exige la vivacidad de los reflejos y la prontitud de las cóleras» (DL, 217). ¡Ay de aquéllos a los que no les es dado disponer de tales habilidades!

JESUS MARIA AYUSO DIEZ

57 G. González y R. Arnaiz, *E. Lévinas: humanismo y ética*, Ed. Cincel, Madrid, 1988, p. 193.

58 Sigue diciendo G. González: «Pero la racionalidad ética no tiene «argumento»; se hace en la reivindicación de lo «humano» como proclamación de los *derechos del otro hombre* y como transgresión de lo dado», loc. cit.