

ARRANQUE

PATRICIO PEÑALVER GOMEZ¹

Ante todo tengo que decir que mi intención inicial aquí no va a reproducir exactamente el título que anticipé a los organizadores. (*Es decir*: "El Otro, el amigo, el enemigo: a partir de Derrida y Lévinas").

He optado por privilegiar la referencia al pensamiento de Lévinas, bajo el supuesto de que este pensamiento ha establecido una premisa, una base irremovible a toda reflexión filosófica sobre el problema del otro.

Puede ser útil anticipar el núcleo de un pensamiento. Yo diría que este pensamiento es una audaz tentativa de establecer una correlación sistemática entre el plano ontológico y el plano crítico.

O bien, y más precisamente: entre la hipótesis heterológica, la hipótesis de que el Ser se divide en lo Mismo y lo Otro, y la interpretación ética de la epifanía o aparición del otro en el rostro.

Y esa hipótesis y esa interpretación se inscriben en esta gran perturbación, en este seísmo de las categorías dominantes del saber occidental que se ha llamado "deconstrucción".

METAFISICA Y SUBJETIVIDAD EN LEVINAS

1. El objetivo de la investigación es un examen crítico de las premisas y de la estructura de la metafísica levinasiana de la subjetividad. O más exactamente: el estudio sistemático de la

¹ Universidad de Murcia.

correlación entre, por un lado, la metafísica desarrollada como pensamiento heterológico del ser (o reconocimiento de la escisión entre lo Mismo y lo Otro como división irreductible) y, por otro lado, la subjetividad pensada como responsabilidad ética infinita.

En la motivación inicial de este trabajo está mi convencimiento de que la filosofía de Levinas ha producido, en el lento y en cierto modo discreto crecimiento de su obra, un desplazamiento teórico, una renovación muy radical en el pensamiento europeo de las últimas tres décadas. Al mismo tiempo, me parece que la "fortuna" objetiva de esta obra, lo que se llama su recepción, es muy limitada, muy desigual respecto a la verdadera envergadura especulativa de este pensamiento.

Se trataría, aquí, por lo pronto, de proponer una justificación crítica a ese convencimiento de que en Levinas hay un novum, una aportación irreductible, que hay por otra parte que situar en las configuraciones más virulentas del pensamiento contemporáneo, en las instancias decisivas acerca del sentido, la esencia y el destino de la filosofía en este fin de siglo. El nivel de radicalidad de las propuestas filosóficas de Levinas incide en la situación actual de la metafísica en su fase o en su nivel postkantiano, posthegeliano, y sobre todo postheideggeriano.

2. Algunas precisiones o decisiones metodológicas.

A. Ante todo, justificación de nuestra delimitación textual, que parece implicar alguna violencia hermenéutica. A la vista de la complejidad de este pensamiento, y por lo menos de una mayor claridad en la identificación y explicación de los fundamentos teóricos de este pensamiento, me ha parecido legítimo privilegiar la referencia a la, en rigor, única obra sistemática de Levinas: Totalité et Infini (1961). El carácter singular de ese libro en el conjunto del pensamiento de Levinas sugiere que la base de toda auténtica confrontación crítica con las posibilidades de dicho pensamiento

debe ser una lectura sistemática, y comprometida con la literalidad de su duro texto, de Totalité et Infini. Nuestro trabajo intenta situarse en esa dirección.

B. La situación de ese libro en la trayectoria intelectual de Levinas plantea un problema, que hay que mencionar al menos. Esa trayectoria intelectual, en efecto, presenta la peculiaridad de una dualidad, de una doble fidelidad, por un lado, a la tradición filosófica de origen griego, que Levinas asimila y asume a través del pensamiento europeo moderno y, por otro lado, a la tradición de la espiritualidad judía bíblico-talmúdica. Para un cierto nivel de aproximación, ese problema parece estar resuelto en términos de una simple división. De hecho Levinas ha diferenciado claramente, desde un punto de vista editorial, sus trabajos inscritos en una inspiración judía y más específicamente talmúdica (agrupados en Difficile Liberté, 1963, y en la amplia serie de "lecturas talmúdicas" a partir de 1968) con respecto a los textos propiamente filosóficos (entre ellos, ante todo, Totalité et Infini, junto con De l'existence à l'existant, 1947, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, 1974, y De Dieu qui vient à l'idée, 1982). Sin duda, el problema, fundamental, de la relación difícil entre lo griego y lo judío está a su vez inscrito en cada una de las dos vertientes de la obra levinasiana. Pero metodológicamente, al menos, me parece que debe intentarse una lectura acentuadamente filosófica (problemática, crítica, "racional") de Totalité et Infini, en la medida en que esta obra se presenta, y enfáticamente, como discurso filosófico.

C. Más arbitraria puede parecer la decisión "económica" de abordar la lectura de Totalité et Infini, "olvidando" la evolución filosófica anterior y posterior de Levinas. Habrá sido, desde luego, un olvido relativo. Por lo que se refiere a los textos anteriores a 1961, es importante advertir, en una lectura verdaderamente comprensiva de Totalité et Infini, que en este libro se condensa una larga apropiación y explicación crítica de la Fenomenología trascendental y de la Ontología existencial (Théorie de l'intuition dans la

phénoménologie de Husserl, 1930; Le temps et l'autre, 1948; En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, 1949). Para una historia de la génesis de Totalité et Infini habría sido relevante un examen detenido de una serie de textos publicados por Levinas en los años 50 (desde "L'ontologie est-elle fondamentale?" de 1951, a los tres importantes estudios sobre Husserl de 1959, incluidos en la segunda edición de En découvrant l'existence...). Me ha parecido, sin embargo, de un interés menor ese estudio, en el contexto de una lectura que, de entrada, pretende ante todo hacer justicia a la sistematicidad interna de la obra.

Por lo que se refiere a la importante evolución posterior de Levinas tras Totalité et Infini, importante sobre todo por la tentativa de renovación del lenguaje filosófico "más allá" de la ontología en Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, en cualquier caso la referencia teórica fundamental sigue siendo la obra de 1961.

3. La composición formal de Totalité et Infini presenta cuatro secciones, en principio claramente delimitadas, si bien las tesis filosóficas esenciales (hipótesis heterológica, diferencia oposicional entre concepto de totalidad e idea de infinito, irreductibilidad del Deseo de lo inteligible a la necesidad económica, carácter asimétrico de la relación social original en la experiencia del rostro del otro, afirmación de la ética como filosofía primera) se explican, o se hace ver su eficacia, a lo largo de la obra, según una muy sostenida coherencia.

El importante y atormentado prefacio tematiza abiertamente el problema metodológico de cómo delimitar críticamente la forma dominante de la filosofía occidental (dominada por el concepto de totalidad y por la experiencia de la guerra) en un lenguaje que pretende seguir siendo filosófico. Se trataría de exponer en el lenguaje crítico de la razón filosófica, y en el plano de la experiencia, la posibilidad de una forma de trascendencia ético-metafísica que, con apenas dos excepciones, el curso principal o

dominante de la filosofía occidental habría excluido. Esas dos excepciones: la idea platónica de bien como siendo o estando epékeina tés ousias, y la idea cartesiana de infinito inscrita en la subjetividad finita.

La primera sección, -"Lo mismo y lo otro"-, la más importante desde el punto de vista de la arquitectónica filosófica de la obra, sin duda también la más compleja (el propio Levinas advierte inicialmente al lector de la "aridez" y la "incomodidad" de esas páginas, pero también de su carácter preparatorio y, en ese sentido, ineludible) consiste en una explicación y justificación de la hipótesis heterológica. El ser se divide en lo Mismo y lo Otro. Y esta división es original e irreductible, o última. De ahí Levinas "deduce" la noción de trascendencia, que se piensa en la diferencia entre la Totalidad y la idea de Infinito, y que se concreta o se realiza en la relación ética con el otro. Con ello está también dicho o sugerido un motivo axial de este pensamiento: la relación social original, es decir, moral, se inscribe en la trama lógica del ser.

La segunda sección, -"Interioridad y Economía"-, es una caracterización de la subjetividad en la dimensión en que esta aparece como autonomía, como ser "separado" o independiente. Es, sin duda, la parte más propiamente fenomenológica: su correlato principal es la vida en su inmediatez, o en su inmanencia, la relación de la vida con lo que cabe llamar los "alimentos terrestres y espirituales". La tesis de Levinas aquí es que esa vida inmediata, inmanente, "económica", esa vida anterior en algún sentido a la experiencia moral de la trascendencia del otro, es esencialmente una vida feliz, es gozo. Esa tesis, en explícita oposición al tragicismo dominante en el pensamiento contemporáneo, se expresa con claridad en la metáfora del hombre natural como ciudadano del paraíso: como "actual" ciudadano del paraíso, y no como ser nostálgico de un paraíso perdido.

En el curso de la argumentación general del libro, esa fenomenología de la vida feliz tiene, más allá de su valor

descriptivo, una función por así decirlo estratégica: hacer ver que el paso a la trascendencia implicado en la relación moral con el otro no viene a llenar un hueco o una insatisfacción. El deseo metafísico es "puro" deseo, no la necesidad de plenitud de un ser incompleto.

La tercera sección -"El rostro y la exterioridad"- concreta, y confirma, en el ámbito ético, las categorías heterológicas formuladas en la primera sección. Ese valor o función de confirmación del pensamiento heterológico en o por la ética se precisará así: es la relación ética con el otro lo que le asegura a la consciencia fenomenológica el paso del fenómeno al ser, o de la inmanencia a la trascendencia. El hilo conductor del análisis es una interpretación de la experiencia del rostro del otro, como experiencia de la relación social original.

En fin, la cuarta sección -"Más allá del rostro"-, y cuyo estatuto en la organización discursiva de la obra presenta a decir verdad algunas dificultades internas, analiza la esfera constitutivamente ambigua del eros y el amor, como un campo de experiencia interhumana que no se deja integrar ni en la inmanencia de la vida económica ni en la trascendencia de la relación ética con el rostro. La "solución" a la que apunta aquí Levinas es el tema de la fecundidad, el cual remite a su vez a una interpretación filosófica del tiempo como aplazamiento, o ser contra la muerte, que constituye uno de los momentos decisivos de la obra.

4. Es importante ante todo fijar con claridad el planteamiento del problema, las dificultades metodológicas, y la línea de resolución propuesta, tal como aparece enunciada en el denso prefacio de la obra.

El problema o la tarea - sugerida ya de una forma muy eficaz en el bello gesto irónico de la primera frase: "On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point savoir si l'on n'est pas le dupe de la morale"- es la constitución de una ética lúcida: un pensamiento

capaz de reflexionar el carácter absoluto de las exigencias morales, pero que al mismo tiempo evite el autoengaño idealista.

En la enunciación de la tarea se perfila ya la primera dificultad de ese programa: el "realismo", o la lucidez, señalan la irreductibilidad del conflicto en las relaciones interhumanas, y en definitiva la posibilidad permanente de la guerra como horizonte histórico insuperable de la existencia. Ahora bien, si eso fuera así, se impondría relativizar el alcance de las exigencias morales, esto es, en suma, algo tan poco relativizable como la dignidad inviolable de todo hombre. En cualquier caso, la tendencia filosófica dominante en Occidente se habría sometido, según Levinas, a ese "realismo" y, así, habría subordinado la moral a la política y a la historia.

El concepto que fija esa experiencia del ser (no, pues, experiencia pura del ser puro, sino experiencia parcial a saber: de la faz del ser que se muestra en la guerra) es el de totalidad. Desde el principio, pues, Levinas apunta al problema de una delimitación crítica, de lo que Derrida llama una clausura de la filosofía occidental.

Para salir de esa "lógica" -la lógica de la razón teórica, la lógica de la guerra- el pensamiento filosófico debe abrirse a una inspiración que en principio le resulta extraña. Inspiración que Levinas nombra, audazmente, con todas las letras, en el umbral de su reflexión: la experiencia escatológica de la paz mesiánica. Levinas es muy declarativo, formal en este punto: la moral sólo podrá emanciparse de la política y de la guerra, "históricamente", "cuando la escatología de la paz mesiánica se sobreponga (viendra se superposer) a la ontología de la guerra".

He dicho que esa inspiración escatológico-mesiánica resulta en principio extraña, ajena a la tradición filosófica dominante en Occidente, conformada ésta sin duda a partir del ancestro griego. Pero habría algo más que diferencia: habría antagonismo, desconfianza filosófica ante lo que la filosofía no puede en principio sino ver o valorar como opinión, adivinación subjetiva y arbitraria,

renuncia a las evidencias de la razón autónoma, sometimiento a un dogma.

Levinas plantea aquí el problema ya anticipado de la heterogeneidad inscrita en su pensamiento, su doble fidelidad a la razón griega y al espíritu bíblico-talmúdico. Ahora bien, la propuesta de Levinas es que cabe traducir al lenguaje filosófico de la razón, y situar en el plano de la experiencia humana como tal, aquel motivo mesiánico de una paz no simplemente antagónica a la guerra.

En el terreno del lenguaje filosófico la instancia fundamental para esa traducción será la idea de infinito como idea "formal" de la trascendencia, como paradójico desbordamiento del contenido o ideatum con respecto a la idea y al sujeto que la tiene. En el ámbito de la experiencia, lo que legitima, más bien solicita el carácter absoluto de la exigencia moral, es la situación del rostro: el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro.

Tal sería, pues, el programa: una alternativa filosófica a la filosofía de la totalidad y de la guerra, vertebrada conceptualmente por la idea de infinito y sus implicaciones heterológicas, y desarrollada a partir de una fenomenología del rostro como instancia del otro no dominable.

El método de la obra es el análisis intencional posibilitado por la fenomenología trascendental, sobre todo en la medida en que ésta ha permitido superar el esquema teoreticista de la representación y el objetivismo, y ha accedido a las modalidades concretas de la consciencia y a sus específicos horizontes ontológicos. Este método -ejercido por cierto con una notable originalidad, o "heterodoxia"-permite clarificar la complementariedad entre la orientación indicada hacia una metafísica de lo infinito, y una defensa de la subjetividad, en un sentido primariamente antihegeliano. (El sistema especulativo del saber absoluto es el paradigma más

potente de la filosofía de la totalidad; de ahí que Hegel sea el principal "acusado" de la reflexión levinasiana). Ahora bien, aquella subjetividad se distancia también polémicamente de la subjetividad kierkegaardiana - la apasionada protesta del yo contra el sistema -, y de la subjetividad heideggeriana - la libertad finita del Dasein en su ser para-la- muerte.

Una última observación respecto al método fenomenológico. En un punto importante, sin embargo, la metafísica levinasiana de la alteridad se muestra incompatible con uno de los axiomas fundamentales de la Fenomenología, al menos de la Fenomenología husserliana. Es que esta es una filosofía de la luz: una filosofía de la correlación entre la consciencia vocacionalmente clara y evidente, y el fenómeno como fosforescencia, el phainómenon como cristalización de la phós, de la luz. Ahora bien, la metafísica levinasiana del infinito ve ya en la luz, en lo que habría sido la metáfora funcional u originaria de la filosofía griega, el principio de una violencia. Hay violencia en la luz, en la proyección filosófica de la luz como el medium que hace visible la realidad (el tercer elemento, según Platón, necesario para la correlación eidética, "visual", entre el ojo del alma y las formas inteligibles). La metafísica de lo infinito denuncia desde su primer paso la complicidad entre la violencia de la luz y la presuposición de un medio neutro como condición del conocimiento. Es que, según Levinas, el ente en un sentido eminente, el otro, se expresa y se manifiesta por sí mismo: no es una aparición que se perfile como tema en el horizonte del ser que comprende. En este sentido, la de Levinas es una filosofía de la expresión, y no una filosofía de la comprensión.

5. Voy a insistir sobre todo en que los motivos de la primera sección de Totalité et Infini es la parte más directa o temáticamente ontológica: se trata de una justificación y explicitación de la hipótesis heterológica, de la división original del ser en lo Mismo y lo Otro. Su comienzo es una abierta evocación del eros platónico como metáfora mayor del alma en busca de lo inteligible. La

metafísica surge del deseo de trascendencia, de salida del mundo familiar, próximo, "económico", hacia lo otro, lo lejano.

Ahora bien, el radicalismo de la alteridad de lo Otro deseado en el deseo metafísico requiere por otra parte el radicalismo de la identidad consigo absoluta de lo Mismo. Desde su primer paso, la metafísica de lo Otro se expone como una filosofía de la subjetividad radicalmente independiente o adulta. Este rasgo está muy marcado, muy determinado a lo largo de todo el texto, mediante la categoría de la separación. La subjetividad levinasiana es un ser separado. Si lo Otro no es alteridad relativa, oposicional o complementaria respecto de algo incompleto, por otro lado lo Mismo tampoco puede pensarse como un término o un polo relativo, como oposición a lo Otro. Se percibe bien aquí la distancia irreductible entre este pensamiento y cualquier tipo de dialéctica, en la medida en que ésta es, por excelencia, el pensamiento de la contradicción, esto es, finalmente, el pensamiento de la determinación como negación. Esta distancia polémica cristaliza en una fórmula que Levinas subraya: la trascendencia, no es negatividad.

Ahora bien, ¿cómo es posible esa relación entre lo Mismo y lo Otro en que ambas partes se mantendrían absueltas de la relación, de tal manera que esa relación suponga un intervalo o una trascendencia entre los términos? La contestación es sencilla: hablando a través del lenguaje, hablando en su esencial moral. Ahí la relación con el otro es o puede ser relación con un otro no dominable (a diferencia del conocimiento, en el que lo conocido es una alteridad constituyente por el sujeto). Así, pues, lo Otro metafísico es el Otro: Autrui, el rostro que habla y al que se habla. "La manera con la que se presenta lo Otro, que supera la idea de lo Otro en mí, la llamamos, en efecto, rostro. Este modo no consiste en figurar como tema ante mi mirada, en exponerse como un conjunto de cualidades formando una imagen. El rostro del Otro destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su ideatum: la idea adecuada.

No se manifiesta por estas cualidades, sino kath'auto. Se expresa. El rostro, contra la ontología contemporánea, aporta una noción de verdad que no es el desvelamiento de un Neutro impersonal, sino una expresión".

En este contexto de diferenciación entre la filosofía del Otro y lo que llama genéricamente Levinas "la ontología contemporánea", cobra toda su importancia la polémica antiheideggeriana. Se estaría tentado de decir que Totalité et Infini está construido como una respuesta crítica sistemática a la analítica existencial en Sein und Zeit. La neutralización ontológica de lo Otro por lo Mismo, o del Otro por el yo, prefigurada ya en la egología socrática, habría llegado a su culminación en el concepto heideggeriano de ser como horizonte de la verdad del ente: en ese horizonte el ente dibuja una silueta, pero carece de rostro. La secundarización de la intersubjetividad en la fenomenología del Dasein no habría sido, pues, un "defecto" o una laguna accidental de Sein und Zeit, sino una consecuencia inevitable de su posición filosófica básica.

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

Pero Levinas no se limita a denunciar la elipsis de la verdadera trascendencia heterológica en la ontología existencial. Es que en ésta se alberga secretamente una filosofía del poder, e incluso una filosofía de la violencia tiránica, incompatible con la relación ética y con la idea de justicia, una prolongación inmoralista de la filosofía pagana de la naturaleza.

6. Frente al primado tradicional del conocimiento (del concepto, de la comprensión, de los poderes del sujeto), propio de la tendencia dominante de la ontología occidental desde Sócrates a Heidegger, la hipótesis metafísica heterológica y la idea de infinito presuponen el primado de la relación ética con el rostro del otro. Ahora bien, cabe preguntar, ¿en qué situación queda entonces la verdad, y la concepción de la verdad? La pregunta surge, por así decirlo, en la lógica interna de este discurso, en la medida en que éste aspira a inscribir la relación ética en la trama lógica del ser. Dicho de otra manera, la afirmación de la ética como filosofía primera no puede descansar en algo así como una "visión moral del mundo": aquella afirmación requiere una fundamentación crítica.

Esa fundamentación parte de una tesis clásica: la de la esencia crítica del saber, la interrupción de la libertad espontánea como condición de posibilidad del saber. Levinas desarrolla esa intuición en un análisis del saber y la verdad cuyo hilo conductor es: la verdad supone la justicia.

La asociación de verdad y justicia aparece ya, en un nivel muy inmediato, en una cristalización lingüística que asocia el conocer algo a "justificarlo", y no simplemente a constatarlo. Ahora bien la justificación de los hechos o los "datos" tiene a su vez la condición de su posibilidad en una justificación de la libertad ante la que aquellos se presentan. Justificación que responde a una puesta en cuestión, a un juicio crítico. La crítica, pues, marca la esencia misma del saber desde su origen: "la famosa suspensión del acto que haría posible la teoría, apunta a una reserva de la libertad que no se libra a sus impulsos en sus movimientos espontáneos, y guarda la distancia. La teoría en la que surge la verdad es la actitud de un ser que desconfía de sí. El saber sólo llega a ser saber de un hecho si, al mismo tiempo, es crítico, si se cuestiona, si se remonta más allá de su origen (movimiento contra natura, que consiste en buscar más allá de su origen y que testimonia o describe una libertad creada)" (TI, 54).

Ahora bien, esta esencia crítica, o en rigor autocrítica, del saber puede interpretarse de dos maneras: o bien como consciencia de una debilidad, y así, de una permanente posibilidad de fracaso o de error, o bien como conciencia de culpabilidad e indignidad, como reconocimiento de la tendencia de la libertad espontánea a imponerse injustamente. La primera alternativa parece la más adecuada en un contexto epistemológico; ahora bien, según Levinas esa forma de interpretar la crítica es insuficiente incluso en ese contexto, en la medida en que la crítica de la espontaneidad motivada por el fracaso más que fundar el saber y la verdad los presupone: "La consciencia del fracaso es ya teórica" (TI, 55). En cambio, la crítica de la espontaneidad a partir de la conciencia moral no depende de la actitud teórica, y puede así fundar ésta y su apertura a la verdad. Así, el principio de la moral - el deseo del Otro - es al mismo tiempo el principio que funda el saber al constituir la esencia crítica de éste.

La de Levinas no es, en suma, una filosofía de la libertad, sino una filosofía de la investidura de la libertad, investidura que libera a la libertad de la arbitrariedad, es decir, de la violencia y la injusticia.

7.- Aunque a lo largo de estas páginas Levinas ha mantenido un lenguaje estrictamente filosófico, y tanto en el plano abstracto de la hipótesis heterológica como en la concreción ética de la relación con el otro, cabe de nuevo preguntarse sobre un presunto fondo teológico en la raíz de este pensamiento. Se trata de un punto que a nuestro juicio queda indeterminado en Totalité et Infini.

En cualquier caso, habría que tener en cuenta dos elementos. En primer lugar, cabe localizar en el eje mismo de la argumentación levinasiana una específica resistencia o reserva ante algo así como una ética teológica, o religiosa. Esa reserva antiteológica es perceptible a su vez en dos momentos. Por un lado Levinas llega a hablar de un constitutivo a-teísmo propio del sujeto separado, independiente. Sólo un sujeto a-teo, separado, que ha roto con la participación numérica en lo sagrado, sólo un sujeto adulto, crítico

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

Y por otro lado, una segunda instancia más comprometida de lo que he denominado la resistencia antiteológica de Levinas aparece en el motivo de una crítica a la idea de un conocimiento teorético o de una inteligencia de Dios: "El ateísmo del metafísico significa positivamente que nuestra relación con la Metafísica es un comportamiento ético y no teológico, no una tematización, aunque sea conocimiento por analogía de los atributos de Dios. Dios se eleva a su suprema y última presencia como correlativo de la justicia hecha a los hombres. La inteligencia directa de Dios es imposible a una mirada dirigida sobre él, no porque nuestra inteligencia sea limitada, sino porque la relación con lo infinito respeta la Trascendencia total del Otro sin ser hechizada por él, y nuestra posibilidad de recibirlo en el hombre va más allá que la comprensión que tematiza y engloba su objeto (...). Dios invisible, esto no significa solamente un Dios inimaginable, sino un Dios accesible en la justicia" (TI, 50-51).

Ahora bien, en segundo lugar, pero, a decir verdad, como un motivo que pertenece de nuevo también a la lógica interna de este discurso, la metafísica de lo infinito se presenta como una metafísica de la creación. Es cierto que Levinas no desarrolla este concepto, pero lo implica como un momento necesario de su

pensamiento. En efecto, la idea de un infinito que admite, o "deja ser" fuera de sí a un ser separado, la trascendencia o el intervalo entre lo Mismo y lo Otro, hacen que la "paradoja de la creación" pierda a partir de aquí su audacia (TI, 75). O más bien se haga necesaria. La creación se piensa en este contexto en términos de una contracción del Infinito, que se retira de la extensión ontológica, y deja espacio, por así decirlo, para un ser separado. El cual puede a su vez entrar en sociedad con Dios. Es así como, con dificultad, el nombre de Dios se inscribe en este texto: "Un infinito que no se cierra circularmente en sí mismo, sino que se retira de la extensión ontológica para dejar lugar a un ser separado, existe divinamente" (TI,77).

8. Hasta aquí, hemos seguido los momentos esenciales de la fundamentación ontológica de esta metafísica del infinito o de la alteridad tal como ésta se explica en la sección primera y más importante de Totalité et Infini. Más esquemáticamente, me referiré a otros temas significativos del libro.

La caracterización de la subjetividad como ser separado ha aparecido ya en el contexto anterior: se trataba entonces de establecer la independencia, la ruptura con toda participación en una totalidad o en una esfera numénica, como un rasgo constitutivo del yo adulto. Esta existencia pre-ética es una condición necesaria para toda relación ética con el otro, si es que esta relación ha de mantenerse como puro deseo del otro que requiere la trascendencia del otro. Levinas es muy radical - hasta el límite de lo inverosímil para la interpretación común del sentido común - en su rechazo a inscribir la relación moral en la esfera de una comunidad definida por las relaciones recíprocas entre seres incompletos o necesitados. La diferencia irreductible entre el deseo y la necesidad es uno de los axiomas de este discurso. En un léxico platónico: la necesidad sería el poros de la penía, la plenitud como resultado de colmar un vacío; el deseo, en cambio, sería la penía del poros, la búsqueda de lo otro en un ser ya feliz.

Ahora bien, esa subjetividad separada, pre-moral, se presta a dos perspectivas de análisis. Por un lado, la que expone el yo como un cogito hiperbólicamente solitario en su autocerteza, emblemáticamente representado en el Gígés platónico: el que ve sin ser visto. Por otro lado, el sujeto anterior a la relación de trascendencia es un sujeto económico, que realiza su ser en el mundo como plenitud de la interioridad.

La segunda sección del tratado es una especie de fenomenología de la vida feliz, de la existencia humana como existencia paradisiaca. Descripción que aleja a Levinas de los típicos y tópicos pesimismos contemporáneos. De nuevo la polémica antiheideggeriana es aquí muy orientadora: la vida es para Levinas esencialmente gozo, disfrute de los alimentos terrestres y espirituales, y no Geworfenheit absurda del Dasein preocupado en un mundo hostil. Los análisis heideggerianos, a pesar de todo su valor, tendrían una parte de ceguera en su vinculación no pensada con un mundo de explotación.

A partir de esa "decisión" por el carácter pleno o feliz de la vida humana como tal, Levinas describe los momentos esenciales de esa interioridad o economía: la alimentación, el trabajo y la casa.

9. La tercera sección de Totalité et Inifini vuelve a la trascendencia metafísica, pero aquí se trata ante todo de reinterpretar las categorías heterológicas y la idea de infinito en el marco de una ética que se justifica como filosofía primera. El hilo conductor es el tema del rostro, cuya "epifanía" sería irreductible a la fenomenalidad objetiva.

Detectamos tres momentos en esta metafísica del rostro: la delimitación crítica de toda ontología sometida al primado de la visión y la representación; la trascendencia o la exterioridad del rostro como instancia de la diferencia absoluta que obliga a pensar la relación social original como relación asimétrica; la propuesta de lo que cabe llamar el racionalismo de la metafísica del rostro, a

través del análisis de la implicación del tercero, o de los otros, y así mismo la exigencia de una universalidad, en la relación con el otro.

10. La cuarta sección del tratado propone una reinterpretación del tiempo a partir de la fenomenología del amor. La ambigüedad de éste, ni relación inmanente ni relación trascendente con el otro, se "resuelve" en el tema de la fecundidad. Ahora bien, esa perspectiva requiere una nueva filosofía del tiempo. Levinas asume expresamente la crítica de las filosofías contemporáneas al esquema platónico sobre el tiempo - mucho más perdurable a lo largo de la historia de la metafísica de lo que se suele creer. El tiempo no puede pensarse como imagen de la eternidad. La subjetividad, que se desarrolla como tiempo, es "real". Ahora bien, Levinas se distancia nuevamente de Heidegger, esto es, del pensador que habría llevado más lejos la identificación de la temporalidad con la ontología de la existencia humana. Es que la subjetividad no es Sein-zum-Tode, totalización en la muerte como posibilidad de la imposibilidad, sino constante aplazamiento del fin, dilación de la imposibilidad de la posibilidad : ser como la muerte.

Final

Este *ser contra la muerte* requiere una constante apertura del tiempo, un tiempo infinito. Y el contenido concreto de un tiempo infinito es la fecundidad, la relación paterno-filial.

De éste, como de otros temas Lévinas propone sutilísimos y ricos análisis, a los que desde luego no he hecho justicia; está claro y demasiado claro.

Me he limitado a esbozar un mapa preliminar de un pensamiento que creo - eso sí - da o debería dar qué pensar a quienes se interesen por los enigmas y las paradojas de la relación con el otro que es otro, con el otro diferente.