

Las paradojas de la neutralidad. Sobre el antimaterialismo de Emmanuel Levinas

The paradoxes of neutrality. On Emmanuel Levinas' antimaterialism

JAIME LLORENTE*

Resumen: El propósito del presente artículo se localiza en la elaboración de una crítica dirigida al modo en que Levinas rechaza aquellos planteamientos ontológicos definidos por la primacía atribuida al ser neutro sobre la consideración de los «entes concretos». Se trata de mostrar cómo esta «filosofía de lo neutro», identificada por Levinas con una singular forma de materialismo, constituye precisamente el fundamento último al que remite todo pensamiento orientado hacia la posición en plano preeminente de la alteridad radical, y por tanto, su subsiguiente apología del desarraigo y la falta de instalación intramundana por parte del hombre.

Palabras clave: Neutralidad ontológica, Materialismo, Alteridad, Habitar, Indeterminación.

Abstract: The aim of the present article is the making of a critic addressed to the way in which Levinas refuses the ontological viewpoints characterized by the attributed primacy to neutral Being over the consideration of concrete beings. It intends to show how this «Philosophy of neutrality», identified by Levinas with a singular form of materialism, constitutes precisely the last foundation to which all thought directed to place in a preeminent level the radical otherness refers, and therefore its subsequent apology of man's uprootedness and lack of residence into the world.

Keywords: ontological neutrality, materialism, alterity, residence, indetermination.

1. El Nuevo rostro del materialismo: la apología de lo neutro sobre lo preciso

Conforme al principio hermenéutico que preside el discurso emprendido en el presente estudio, la totalidad del pensamiento de Emmanuel Levinas, así como sus intuiciones conceptuales clave (la primacía y anterioridad de la ética como *prôtē philosophía* en detrimento de la ontología, la noción de *visage d'autrui* o «rostro del Otro» en cuanto instancia disolutiva de la «mismidad ontológica» —la *Selbstheit des Seins*— y fundamentante del fenómeno de la responsabilidad, etc.), han de ser contempladas en clave de tentativa de recusación dirigida hacia la consideración del trasfondo último de lo real en términos de elemento neutro, es decir, indeterminado y carente de términos o perfiles susceptibles de ser captados y

Fecha de recepción: 19-07-2010. Fecha de aceptación: 20-10-2011.

* Profesor y jefe del Departamento de Filosofía del IES «Campo de Calatrava» (Ciudad Real). Dirección: Ronda Ciruela nº 18 5ªA. C.P. 13004. Ciudad Real (España). Correo-e: jakobweinendes@gmail.com

reconocidos como tales por la mirada de la particular determinación encarnada por la subjetividad. No obstante, ¿qué significa propiamente —en contexto estrictamente ontológico— el término «neutralidad»? Desde la perspectiva levinasiana, «lo neutro» es identificado con el Ser (*Sein*) trascendente a todo ente (*Seiendes*) particular y determinado, es decir, con la absoluta facticidad carente de determinación y cualidad cuya «hermenéutica» constituye, a ojos de Heidegger, *das Denkwürdigste par excellence*: la cuestión capital a elucidar y «digna de ser pensada» en sentido eminente por parte de todo filosofar propiamente merecedor de tal denominación.¹ Ocurre, sin embargo, que en el marco de la reflexión abierta por Levinas, el Ser no comparece bajo la égida de un «claro» o *Lichtung* que, de forma simultánea a su paradójico «darse» (*sich geben*) o acontecer como *Ereignis* (definido tanto por la incondicionada prodigalidad como por una no menos inasible retracción), a-propia (*er-eignet*) al hombre y lo torna perteneciente (*gehörig*) a sí mediante la escucha (*hören*) de su silenciosa palabra, sino que se presenta bajo la investidura de un sordo rumor anónimo y desazonante que no solamente no «ilumina» ni «aligera» (*lichtet, leichtet*) la densidad configurada por el plexo (*Zusammenhang*) constituido por los entes intramundanos, sino que se muestra como *Entzug* («retracción») carente de toda donación o atisbo de generosidad. Como elemento neutro transido de desasosegante opacidad y en el interior de cuyo indeterminado seno resulta tarea vana la búsqueda de asidero o familiaridad alguna.

Lo neutro es, pues, aquello que se define por su pertenencia a la estructura de la permanente negación entre términos opuestos, esto es, por su perpetua «oscilación» o *epamphoterízein* negativo entre géneros divergentes (ni lo uno...ni lo otro) sin llegar jamás a detenerse o identificarse con ninguno de los términos en juego, sino trascendiéndolos merced a su ubicación en una exterioridad refractaria a toda adscripción al dominio de lo determinado y definido. Trascendencia, por tanto, radicalmente otra que la ligada a la diferencia cualitativa o genérica; habida cuenta de la constitutiva ausencia de determinación interna en virtud de la cual lo neutro se constituye como tal, y que ejemplifica, observado desde el punto de vista de la lógica tradicional, su tal vez único atributo —si bien negativo, como cabía esperar— susceptible de predicación. El trasunto eventual o «correlato objetivo» al cual apunta la anterior caracterización de la neutralidad una vez injertada en la esfera de la ontología, lo constituye de forma palmaria el Ser heideggeriano cumplidamente escindido de la totalidad de los contenidos ónticos (es decir, determinados) cuya epifanía posibilita sin establecer a la vez nexo alguno de vinculación efectiva con respecto a ellos.

La aceptación de este escenario ontológico es precisamente aquello hacia cuya recusación se halla orientada la totalidad del pensamiento de Levinas. El término «materialismo» apunta, en este contexto, a toda perspectiva teórica en el interior de la cual el trasfondo neutro sobre el cual se yuxtaponen las determinaciones ónticas pre-cisas (es decir, es-cindidas o re-cortadas con *prae-scissio* sobre el horizonte de lo unívocamente indiviso) cobra tanto preeminencia ontológica como axiológica sobre la consideración de los elementos finitos,

1 Esto sucede en el sentido de «custodia de un mensaje» propiciada por una *Bezug* («relación») hermenéutica entre hombre y Ser, que trae al primero el conocimiento de la *Kunde* («noticia») enviada por el segundo. Cf., M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache. Gesamtausgabe Band 12*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1985, p. 128 y ss.

concretos, y por ello dotados de «orografía» susceptible de descripción.² Contemplada desde tal prisma hermenéutico, toda la filosofía de Levinas no constituye sino una descomunal tentativa tendente a la incondicional apología de la determinación y la finitud en detrimento de la «mística de lo indeterminado». Esta decidida toma de posición apologética se erige, precisamente, como raíz a partir de la cual extrae el antimaterialismo tanto su savia nutricia como su fundamento último de justificación teórica a la hora de llevar a cabo la efectiva refutación de la tradicional preeminencia atribuida por el pensamiento occidental a la mis-midad y la identidad sobre la consideración de lo otro: lo no idéntico, lo sumido en el éter de la radical alteridad.³

Este proyecto levinasiano orientado hacia el logro de la ruptura de la «inmanencia del Mismo frente al Otro» y que se muestra como genuino núcleo de su programa antimaterialista, no deja, por otra parte, de constituir una peculiar forma de abordar las cuestiones ontológicas heredadas de la tradición desde una perspectiva no precisamente exenta de cruciales y decisivas formulaciones paradójicas. En efecto, ¿no resulta en extremo curiosa una forma de supuesto «antimaterialismo» que señala como raigambre última de la apología de lo neutro (es decir, del fundamento del propio materialismo) aquella actitud teórica conforme a la cual le es conferido rango preeminente a una instancia ontológica caracterizada por su pertenencia al plano de lo *Unbedingte*: lo «no condicionado» merced a su constitutiva refractariedad esencial a ser incardinado en el seno de lo «substancialmente» reificado (en el ámbito de aquello que es categorizable en términos de *Ding* o «cosa material» y por tanto determinada)?⁴ Las derivaciones e implicaciones que se siguen de esta paradójica toma de posición inicial por parte de Levinas, constituirán en lo sucesivo el objeto de análisis del presente estudio.

2. Del anonimato de lo indeterminado a la apología de la hipóstasis óntica: la articulación entre lo originario y lo derivado

Observemos, en primer término, el modo en el que Levinas concibe propiamente la perspectiva ontológica susceptible de ser descrita en términos de «materialismo». En las páginas finales de *Totalité et infini*, el «materialismo vergonzoso» resulta explícitamente identificado con la exaltación de la neutralidad (punto común a los presocráticos, a Hegel

2 Axiología, por lo demás, lastrada por un nutrido volumen de arbitrariedad y voluntarismo particularmente apreciable cuando es aplicada a la fundamentación de la intersubjetividad ética: «la ética no es un momento del ser, sino que es algo más y mejor que ser» (E. Levinas: *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 263. En adelante *DMT*).

3 «Es, pues, imposible salir de la inmanencia del Mismo partiendo de la idea del Ser» (E. Levinas: *La realidad y su sombra*, Madrid, Trotta, 2001, p.94).

4 Ambos conceptos («material» y «determinado») resultan, tanto lógica como ontológicamente indisolubles. A menos, quizá, que se adopte una postura de adhesión a las tesis capitales que definen el «materialismo filosófico» de Gustavo Bueno, en cuyo núcleo teórico se distingue entre géneros de «materialidad terciogenérica» (ligada a diversas categorías de elementos materiales determinados) y «materia ontológico-general (M), externa a todo género pero común a la totalidad de los elementos incluidos en ellos. Esta variante de *prōtē hylē* trascendente a toda materialidad «concreta», admite ser observada en términos análogos a la consideración de la neutralidad por parte de Levinas como rasgo definitorio del Ser tras la cesura operada entre éste y los entes concretos por la *Zwiefalt* resultante de la teoría heideggeriana acerca de la «diferencia ontológica». Véase al respecto: G. Bueno: *Ensayos materialistas*, Madrid, Taurus, 1972, p. 267 y ss.

y a Heidegger) sobre la *rapport social* entre hombres dotados de rostro: «El materialismo no está en el descubrimiento de la función primordial de la sensibilidad, sino en la primacía de lo Neutro. Colocar lo Neutro del ser por encima del ente que este ser determinaría de algún modo a sus espaldas, colocar los acontecimientos esenciales a espaldas de los entes, es profesar el materialismo. La última filosofía de Heidegger llega a este materialismo vergonzoso [...] y erige el paisaje o la naturaleza muerta en origen de lo humano».⁵ Ya en este pasaje capital en el que lo ontológicamente neutro es situado en absoluta correspondencia con la *phýsis* presocrática y el *Geviert* («cuaternidad») teorizado por el último Heidegger, se aprecia un primer indicio de mixtura teóricamente ilegítima entre instancias ontológicas tales como «el ser del ente heideggeriano, cuya neutralidad impersonal ha subrayado la obra crítica de Blanchot», y elementos óptico-determinados como el *paysage* mundano-natural; esa «gran madre sin rostro» cuya impersonalidad «material» parece colocarla, a ojos de Levinas, en el mismo plano de neutralidad que él atribuye al evento del Ser trascendente a todo contenido finito y substancial: «Al denunciar la soberanía de los poderes técnicos del hombre, Heidegger exalta los poderes pre-técnicos de la posesión. Sus análisis no parten ciertamente de la cosa-objeto, sino que llevan la marca de los grandes paisajes [igualmente ópticos] a los cuales se refieren las cosas. La ontología llega a ser ontología de la naturaleza, fecundidad impersonal, madre generosa sin rostro, matriz de los seres particulares, materia inagotable de las cosas».⁶

Se da, pues, aquí una extraña variante de *metábasis eis állo génos* aplicada al discurso ontológico. Una apariencia de confusión o identificación irreflexivamente apresurada entre la impersonalidad propia de lo asubstancial y carente de *sub-iectum*, y el carácter anónimo propio de la materialidad determinada desprovista de consciencia o referencia a la subjetividad susceptible de reconocimiento por parte de otra subjetividad (la *Anerkennung* hegeliana). Esta transgresión de los límites marcados por la «diferencia ontológica» (que reúne bajo la común rúbrica de «lo neutro» categorías cuya escisión constituye, al decir del propio Levinas, el logro capital de la ontología heideggeriana),⁷ lejos de resultar un aspecto subsidiario o baladí, determina radicalmente el *prôton psêudos* («error fundacional») que se halla en el núcleo desde el cual tiene lugar la eclosión de la totalidad de las paradojas que constituyen el objeto del presente estudio.

La articulación entre la impersonalidad indeterminada (ontológica) y la irrupción en su seno de elementos finito-condicionados, se presenta —en el marco de los escritos tempranos de Levinas— bajo la forma de relación entre el *il* y *a* o *factum brutum* del acontecimiento de la existencia desnuda y asfixiantemente anónima, y el existente óptico concreto cuya emergencia desde el interior del «hay» neutro supone una «hipóstasis» que cancela (si bien provisionalmente) el «hormigueo informe» ocasionado por aquél.⁸ Esta temprana formu-

5 E. Levinas: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1987, pp. 302-303. En lo sucesivo *TI*.

6 *TI*, p. 70.

7 «Con Heidegger, en la palabra «ser» se ha despertado su «verbalidad», lo que en ella es acontecimiento, el «pasar» del ser [...]. Heidegger nos ha acostumbrado a esta sonoridad verbal. ¡Es inolvidable, aunque banal hoy, esta reeducación de nuestro oído!» (E. Levinas: *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991, p.36. En adelante *EI*).

8 «*La découverte de la matérialité de l'être n'est pas la découverte d'une nouvelle qualité, mais de son grouillement informe. Derrière la luminosité des formes par lesquelles les êtres se réfèrent déjà à notre dedans – la matière est le fait même de l'il y a*» (E. Levinas: *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1990,

lación, revela ya la adscripción material al existir sin mundo por parte de Levinas. Ahora bien, ¿cómo tiene lugar la aparición de la hipóstasis del existente «pre-ciso» (es decir, determinado e investido de cualidades óptico-categoriales susceptibles de predicación)? La descripción levinasiana al respecto presenta tal aparición en términos de una suerte de epifanía abstracta, esto es, como si tras la originaria patencia del «hay» (*il y a*), adviniese —con posterioridad temporal— un acto ontológicamente soteriológico consistente precisamente en la irrupción de la consistencia en el interior de la esfera de lo puramente ausente. El existente dado merced a la hipóstasis carece, pues, de nexos referenciales o transitivos con respecto a la alteridad de lo externo a sí; adolece de conexión con la trama referencial generadora de totalidad densa y sólida que solemos llamar «mundo». Permanece externo a la significatividad propia del *gedeutete Welt* o «mundo interpretado» que se indica palmaria-mente en la definición del concepto (natural, a la vez que fenomenológico) de mundo apuntada, por ejemplo, por Merleau-Ponty.⁹ Así pues: ¿emerge en la hipóstasis un existente aislado (abstracto), o en virtud de su aparición tiene lugar la configuración de un mundo? La descripción de Levinas parece avalar la primera tesis,¹⁰ lo cual no deja a su vez de resultar fenomenológicamente absurdo; doblemente absurdo, de hecho, si atendemos a su propio dictamen conforme al cual «El absurdo no consiste en el no-sentido, sino en el aislamiento

p. 92. En adelante *EE*). Curiosamente, el «paroxismo de la materialidad» atribuido por Levinas a los objetos representados de forma inconexa o desordenada en ciertas formas de pintura contemporánea (ese hecho de que «lo particular resalte en su desnudez de ser», por oposición a su integración en un conjunto universalizante, separado de otros singulares por «un espacio sin horizonte» y en ausencia de transición recíproca entre ellos), es descrito como «lo espeso, grosero, y macizo», a la vez que en términos de «aquello que tiene la consistencia del absurdo» (*EE*, p. 91). Por mucho que se trate de una noción de materialidad distinta a la postulada por el materialismo clásico, lo cierto es que no deja de resultar sorprendente y paradójico que la nueva materialidad presente los atributos de densidad y opacidad plúmbea característicos de la materia tradicional (la propia del *être-en-soi* sartreano), pero atribuida en este contexto precisamente a «algo que no es, a su vez, un objeto» y que además es innombrable («sólo puede aparecer mediante la poesía»). Lo innombrable lo es por inmediato, y por tanto adiscursivo: «*ce n'est pas par une pensée que nous la saisissons. Elle est immédiatement là. Il n'y a pas de discours*» (*EE*, pp. 94-95). Parece como si, en el horizonte teórico-axiológico levinasiano, el volumen de materialidad de un objeto resultase inversamente proporcional a su grado de determinación y densidad. De ello se seguiría que lo máximamente material es justamente lo no «objetual» en absoluto, lo no-óptico e indeterminado, esto es, el Ser separado de los entes, captado en la pura inmediatez y refractario al mecanismo aprehensor propio de la reflexión discursiva. He aquí otra paradoja crucial.

- 9 «*Une totalité où chaque élément a des rapports de sens avec les autres*» (M. Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1992, p. 338). También aquí, al modo plotiniano, la *determinatio* propia de la «materia definida» (*verschiedner Stoff*, la llama Fichte) no es posible sino como *negatio* (*pollá poiēi tēn mian*: «hace de lo uno muchos»), pero *negatio* de nada: de lo indeterminado general a lo sumo. Negación no de otros entes situados en el mismo plano ontológico, sino negación unívoca, cara a cara de una instancia frente a otra; negación bipolar, a dos bandas y universal. Hace, en realidad, de lo uno dualidad; fragmenta la unicidad originaria del *il y a* en el más exiguo grado posible.
- 10 El existente es nombrado siempre en singular: «*Par la position dans l'il y a anonyme s'affirme un sujet*» (*EE*, P.139). Este sujeto (que juega aquí el rol propio del *hypokeimenon* tradicional) cuya salida de sí mismo «implica un desgarramiento en la trama infinita —sin comienzo ni fin— del existir», se define precisamente por su autoencapsulamiento identitario, esto es, en virtud de un repliegue sobre sí que elimina la referencialidad transitiva hacia otros entes; existentes singulares que se hallan ausentes del horizonte fenomenológico abierto por la posición resultante de la hipóstasis. Es así como Levinas declara explícitamente: «Para que pueda haber un existente en este existir anónimo, es preciso que sea posible una salida de sí y un retorno a sí, es decir, la acción propia de la identidad. Debido a su identificación, el existente está ya encerrado en sí mismo: es mónada y soledad» (E. Levinas: *El tiempo y el Otro*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 89. En adelante *TO*).

de las innumerables significaciones, en la ausencia de un sentido que las oriente [...] ¿Las significaciones culturales surgen como conjuntos cualesquiera en medio de la dispersión del dato? ¿No adquieren significación en un diálogo mantenido con lo que *de suyo* significa, con los otros?»¹¹ La lógica de lo válido para las significaciones de orden cultural, admite —con mayor volumen de necesidad y justificación— ser parangonada con aquello que sucede en contexto ontológico.

La emergencia de la hipóstasis se muestra, pues, como una eclosión privada de transitividad ontológica hacia la alteridad representada por otros entes determinados; al modo de una representación meramente conceptual análoga al *status* atribuido por Hegel a los célebres cien táleros kantianos. Al igual que en este caso, también la irrupción del existente en el seno del anonimato clausurado que es el «hay» presenta los caracteres de lo *Abgeschnitte*: de lo «recortado» y aisladamente abstracto en su absoluta carencia de exterioridad relacionada con lo otro de sí. La única relación de alteridad que parece subsistir en este universo definido por la polaridad dual, es la representada por la negación-yuxtaposición de la hipóstasis con respecto al trasfondo neutro sobre el cual se superpone, suspendiendo mediante tal acto de ontofanía, la prístina indeterminación constitutiva del *il y a*. Conjura, por tanto, del *kháos* originario mediante la asunción de una determinación óptica aislada y externa al circuito de la trama referencial transitiva; al evento *weltbildende* que vertebra y «configura mundo». En este sentido, la particular forma de darse la irrupción de lo óptico en el «des-astre» (en sentido blanchotiano) propio de la infinita dehiscencia del «hay» neutro, coincide con el modo «fantasmagórico» en el que la epifanía del rostro del Otro emerge en el contexto de la densidad ontológica configurada por la totalidad de las determinaciones ubicadas a espaldas de la neutralidad originaria.¹²

El término «*fantomatique*», aceptado por el propio Levinas, equivale en este marco teórico a «dado con independencia de toda relación susceptible de ser tematizada reflexivamente», es decir, de forma inmediata y al margen de la mediación que necesariamente supone todo pensamiento conceptual y (por ello) discursivo. Apelando a este espacio de significación declara Levinas: «*Il faut que l'autre soit accueilli indépendamment de ses qualités, s'il doit être accueilli comme autre. S'il n'y avait pas cela, une certaine immédiateté – c'est même là l'immédiateté par excellence, la relation à autrui est la seule à ne valoir que comme immédiate – le reste de mes analyses perdrait toute sa force. La relation serait l'une de ces relations thématiques que s'établissent entre objets*».¹³ Esta explícita apología de la inmediatez perceptiva aplicada sobre un tipo singular de «objeto no objetivo», abstracción hecha de sus rasgos ontológicamente cualitativos, no deja de suponer —de nuevo— la

11 E. Levinas: *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Caparrós Editores, 1993, p. 35. En adelante *HOH*.

12 De este modo, se constituye una suerte de triple gradación ontológica en la cual el «hay» o la neutralidad asume el papel de escenario vacío perpetuamente abierto, sobre el cual se superpone la «materialidad» concreta (materialidad «metafísica» en oposición a la materialidad «ontológica» reservada para el Ser neutro) en cuyo marco se inscribe —finalmente— la peculiar relación entre la singularísima «materialidad» del encuentro entre existentes determinados dotados de *visage*. Relación o *rapport social* de responsabilidad, ubicada ya en una esfera trascendente a la mera materialidad: el ámbito de aquellos eventos que tienen lugar *au delà de l'essence, epékeina tés ousías*, más allá del círculo del Ser distinto del ente (el *Sein* en tanto que diferente del *Seiendes*). Se trata, conforme al propio decir del pensador de Kaunas, de «un orden más grave que el del ser y anterior al ser» (E. Levinas: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 48).

13 E. Levinas: *De Dieu qui vient à l'idée*, París, Vrin, 1992, p. 129.

incursión en un esquema paradójico ¿No resulta acaso la indeterminación carente de perfiles y asideros ópticos característica del «hay» neutro (tanto como del Ser heideggeriano), una paradigmática ilustración de instancia inmediata? Esto sucede merced al hecho de que la sorda reverberación de la neutralidad ontológica «ab-soluta» carece de todo contenido de orden cualitativo: «es» simplemente, sin cualidad alguna, en ausencia de términos entre los cuales cupiese el trazado transitivo del pensamiento que da origen a la configuración de espacio mundano internamente delimitado, y por ende, a la articulación sucesiva de la discursividad ligada a la reflexión, es decir, a lo mediado.¹⁴

Existe, pues, una paradójica y significativa correlación entre la descripción levinasiana referida a la aparición de un existente aislado en el corazón mismo de la neutralidad, y la fenomenología de la epifanía del rostro del Otro que se supone diametralmente opuesta a aquélla. Ambas formas de «ontofanía» presentan como nota distintiva su común oposición a la consideración de la neutralidad del Ser como instancia originaria en relación a la cual, tanto lo óptico «mundano» como el particular caso de onticidad determinada que es la alteridad del rostro, resultarían derivadas y subsidiarias. De ahí la tesis de la prioridad de la ética sobre la ontología. Y no obstante, en el caso de la alteridad del Otro (*éskhaton* de la pretendida primacía de la relación ética entre seres determinados), ésta comparte con su némesis ontológica los nada baladíes ni delicuescentes rasgos de la inmediatez ajena al discurso reflexivo y la consideración de lo más propio de la determinación, a saber: su carácter máximamente cualitativo, como elemento a abstraer y minimizar ¿No resulta cuanto menos sorprendente una forma de antimaterialismo que en orden a la refutación del «vergonzoso materialismo» que supone la situación en plano preeminente de lo neutro (esto es, por definición, lo desprovisto de toda cualidad y por tanto dado con una inmediatez que sugiere o indica su carácter de instancia originaria), opone a éste un elemento determinado concretamente existente —el rostro— al cual se apresura a presentar mutilado de todas las notas ontológicas inherentes a la determinación, para adscribirle, por el contrario, aquellas que en mayor medida definen a lo neutro (es decir, la falta de cualidades y la inmediatez que cercena de raíz la posibilidad del discurso sucesivo que habla acerca de la relación entre finitudes separadas y contrapuestas)? «No hay discurso», «está inmediatamente ahí», «no es mediante un pensamiento como lo aprehendemos», apunta Levinas en referencia al «hay»; rasgos que ahora, paradójicamente, parecen pertenecer al rostro: a la contrafigura misma del «hay».

La confutación de la neutralidad ontológica perdería, efectivamente, «toda su fuerza» en caso de que tanto la epifanía «fantasmagórica» del rostro como la no menos abstracta hipóstasis del existente concreto en el oscuro océano del *il* y *a* fuesen consideradas conforme a la esencia propia de las determinaciones precisas que son, y no desde un prisma que les asigna los atributos propios y constitutivos de aquello mismo que ambas pretenden negar y superar. Este paradójico periplo odiseico no hace sino confirmar (a la vista de la propia naturaleza del planteamiento que pretende recusarla) la efectiva originariedad de la indeterminación neutra, y por tanto el carácter derivado de toda concreción óptica. Prueba de ello es que el

14 El propio Levinas apunta a tal ausencia de transitividad y parcelación interna reinante en el seno de lo neutro al observar que *«les points de l'espace nocturne ne se réfèrent pas les uns aux autres, comme dans l'espace éclairé; il n'y a pas de perspective, ils ne sont pas situés. C'est un grouillement de points»* (EE, p. 96).

discurso investido de la pretensión de negar tal originariedad ha de recurrir indefectiblemente a los aspectos que en mayor medida la definen, es decir, ha de invocar el derecho al carácter originario de la relación ética entre determinaciones (entre rostros) echando mano de los atributos sobre los que se asienta la opuesta originariedad de lo indeterminadamente neutro, dado que presiente tácitamente en ello la fuente y raigambre última de toda genuina originariedad posible. En este escenario triplemente estratificado, el nivel intermedio representado por la hipóstasis mundano-natural parece perfilarse como una suerte de variante de *conditio possibilitatis* de la aparición de la determinación dotada de rostro, de un modo que se antoja llamativamente semejante al papel desempeñado por la naturaleza en el contexto del sistema hegeliano; sistema, por lo demás, que constituye curiosamente otra auténtica *bête noire* para el pensamiento levinasiano en su totalidad.¹⁵

Extraña y singular forma de antimaterialismo, pues, aquella que señala como materialista a quien apologiza sobre el rango preeminente atribuido a lo no substancial, oponiéndole lo no dotado de cualidades ni susceptible de reflexión y discurso ¿No son éstos «predicados» tradicionalmente atribuidos a la materia primigenia? ¿No postula acaso Kant que «lo absolutamente interior de la materia es un simple algo del que no comprenderíamos lo que es ni siquiera en el caso de que alguien pudiera decírnoslo» dado que «no somos capaces de entender sino lo que conlleva en la intuición algo que corresponda a nuestras palabras»?¹⁶ Esta pretensión, calificada por Kant de «quimera del entendimiento», resulta quimérica precisamente a causa de la intrínseca refractariedad al pensar discursivo exhibida por el objeto

15 Debemos, en este sentido, oponernos frontalmente a la interpretación apuntada por Jacques Derrida en su estudio *Violence et métaphysique*. Conforme a ella, Levinas entendería por *existente* «casi siempre, si no siempre, el ente-hombre, el ente en la forma del *Dasein*», no el *Seiendes* o ente determinado en general, mientras que el existir neutro (el «hay») resultaría identificado con «la totalidad de lo ente indeterminado, neutro, anónimo, etc., más bien que con el ser mismo», de tal modo que «la soledad del existente en su existir sería primera, no podría pensarse a partir de la unidad neutra del *existir* que Levinas describe con frecuencia y tan profundamente bajo el título de *il y a*» (J. Derrida *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 133). En caso de que tal asignación fuese correcta, resultarían ininteligibles y carentes de sentido observaciones tales como que «quizás el ente, el algo que es posible señalar con el dedo, corresponde a una dominación del *hay* que aterra en el ser» (*EI*, p. 49). Este «ente» al que se refiere aquí Levinas, designa inequívocamente un existente determinado-óntico en general. Resulta difícilmente concebible, ciertamente, «señalar con el dedo» tanto la *Erschlossenheit* o «estado de apertura» de un *Dasein*, como «la acción misma de ser, que no puede expresarse mediante ningún sustantivo, que es verbo [...] nunca adherido a un objeto que es, y que por ello denominamos anónimo» (*TO*, p. 85). Únicamente los entes determinados admiten ser significativamente apuntados o señalados con el dedo; resulta absurdo referir indicativamente en «dirección» a un indeterminado neutro. Esta posición no hace sino confirmarse cuando leemos seguidamente: «Hablaba, pues, del ente o de lo existente determinado como de un alba de claridad en el horror del «hay», de un momento en el que el sol se levanta, en el que las cosas aparecen por ellas mismas, en el que no son llevadas por el «hay» sino que lo dominan. ¿no decimos que la mesa es, que las cosas son? Ligamos entonces el ser a lo existente y ya el yo domina ahí a los existentes que posee. Hablaba así de la hipóstasis de los existentes, es decir, del paso que va del *ser* a una cosa *cualquiera*, del estado de verbo al estado de cosa» (*EI*, pp. 49-50). ¿Acaso no es *Dasein* un verbo y «mesa» un nombre común de cosa? Parecería como si, en virtud de un difícilmente describable acto de taumaturgia metafísica, el «sujeto» inmerso en el «hay» diese lugar, mediante un *deiknymi* «dígital», a la comparecencia *ex nihilo* de un ente determinado. Derrida interpreta incorrectamente el sentido de la hipóstasis al preterir la triple gradación ontológica antes mencionada, interpretándola en sentido meramente dual. En sentido contrario apunta Levinas (apoyando larvadamente nuestra anterior crítica) cuando sentencia: «el ser es el mal, no porque sea finito, sino porque carece de límites» (*TO*, p. 87).

16 I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 277.

al cual se dirige. La materialidad «en sí» o *qua tale* carece de asideros determinados a los cuales le sea dado aferrarse al concepto en cuanto instancia lingüísticamente mediada, es decir, se trata de un elemento neutro por falta de cualidades finitas immanentes, y por ello, únicamente dado (hipotéticamente) en la pura inmediatez adiscursiva. De modo análogo, la *prôtē hýlē* aristotélica (referente último de toda materialidad «concreta») muestra asimismo los rasgos propios y característicamente reconocibles de un sustrato neutro por desprovisto de cualidades determinadas inherentes. Es debido a ello que, en directa analogía con el caso anterior, escapa igualmente a la posibilidad de cognoscibilidad o intuición «directa» (al *lógon didónai*) siendo únicamente postulada de modo negativamente indicativo en cuanto referente último al que apuntan sus diversas y proteiformes derivaciones. Se trata, pues, en ambos casos, de elementos materialmente neutros que incorporan una constitutiva carga de inmediatez adiscursiva. Inmediatez llamativa y paradójicamente análoga a la forma en que Levinas describe la «visita» del rostro que pretende precisamente oponerse al materialismo contenido en la priorización de la neutralidad indeterminada asociada a la carencia de concreción óptica característica del Ser anónimo en contraposición a los «entes concretos».

Incardinando la paradójica posición anterior en las coordenadas relativas al particular «ente concreto» que es —por esencia— el rostro (en tanto fundamento de la responsabilidad y la sustitución de carácter ético), resulta necesario subrayar que tal ente no deja de constituir una determinación concreta (un elemento óptico, y como tal, dotado de *hóros*: de límite), ya que la determinada oro-grafía del rostro aparece necesariamente encarnada en contigüidad con un cuerpo material al que ineluctablemente pertenece. El rostro del Otro no puede ser la faz de una hierofanía angélica, sino la propia de una alteridad ligada a lo humano en su totalidad. No inferior volumen de necesidad se contiene en el hecho de que tal entidad corpórea (entendida como *Lieb*) precisa de la referencia a la anterior apertura de la espacialidad, y por ello a la inserción en el marco de una localización topográfica determinada (es decir, en el contexto de un lugar), en tanto que resulta innegable su pertenencia a la esfera de aquello que —habida cuenta de su naturaleza óptico-substancial— produce conexiones ontológicas inevitables y constitutivas. Nexos, por lo demás, curiosa e inquietantemente lindantes con instancias señaladas por Levinas como elementos pertenecientes a la esfera de la neutralidad. De ello se sigue que el rostro admite que le sean aplicadas (al igual que a cualquier otro ente) formas categoriales de descripción. La fantasmagoría «visitacional» y «litúrgica» del rostro,¹⁷ no basta acaso para lograr la efectiva superación y disolución de

17 En *La trace de l'autre*, Levinas se refiere a «l'extraordinaire expérience de l'Entrée et de la visitation» como precedente de un «más allá» que «n'est pas une simple toile de fond à partir de laquelle le visage nous sollicite, n'est pas un «autre monde», derrière le monde. L'au delà est précisément au delà du monde» (E. Levinas: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1988, p. 197 y ss. En lo sucesivo EDE). Lo problemático surge de la identificación de este «más allá» con un pasado inmemorial e irrepresentable merced al cual «l'alterité dérangeant l'ordre [...] se fait comme un écart et un passé qu'aucune mémoire ne saurait ressusciter en présent». Para evitar la participación en la trama ontológica, es necesario que «cette abstraction —par un suprême anachronisme — précède son entrée dans l'ordre, que le passé de l'Autre n'ait jamais été présent» (*Énigme et phénomène*: EDE, pp. 210-211). El problema de esta «esotérica» apelación al *profond jadis* de Valéry, radica, pues, en su paradójica contradicción con la anterior defensa del presente en cuanto «seule possibilité pour un sujet de surgir dans l'être anonyme et d'être susceptible de temps [...]». *Le présent est donc une situation dans l'être où il n'y a pas seulement de l'être en général, mais où il y a un être, un sujet»* (EE, pp.124-125).

su intrínseca y constitutiva onticidad categorial. Desde este prisma de observación, la abstracción del rostro con respecto a su red referencial ontológicamente circundante muestra un sorprendente paralelismo con el aislamiento abstracto anteriormente indicado en relación a la emergencia de la hipóstasis del ente singular a partir del anonimato del «hay» neutro.

También a este respecto, la cuestión perpetuamente subyacente continúa siendo la del carácter problemático que reviste la postulada primacía de la relación ética sobre la ontología; equivaliendo en este contexto «ética» a «relación entre determinaciones concretas», y «ontología» a la posición teórica que concede prioridad a la intuición o «escucha» de la indeterminación neutra subyacente a todo ente definido. Lo que resulta evidente es que el pilar sobre el cual se asienta el fundamento de esta preeminencia (el rostro, por muy definido por la «visitación fantasmal» que se halle), no deja de constituir un elemento reflexivo que como tal, precisa para ser captado —en cuanto rostro— de la transitividad ineluctablemente asociada al movimiento del pensar cuando éste es aplicado a una instancia determinada (y el pensamiento reflexivo, precisamente por serlo, opera siempre necesariamente sobre determinaciones definidas), esto es, a aquello que constituye la némesis ontológica del Ser neutro cuya asunción implica precisamente la incursión en el materialismo. Remedando la fórmula popularizada por Ryle, el *visage* levinasiano parece oficiar a modo de una suerte de «ghost in the ontological machine», como si resultase posible desgajarlo sin más —merced a una *virtus* inmanente de carácter «supranatural» o «trasmundano»— de sus referentes «mundanos» necesarios. La anterior incardinación de la epifanía del rostro en el interior de la esfera de los eventos irrefragablemente pertenecientes al horizonte del dato reflexivo,¹⁸ arroja como

Si el presente es el evanescente éxtasis temporal privilegiado de la hipóstasis sustantiva, es decir, la negación misma del puro evento ontológico de lo neutro, ¿cómo es posible que Levinas condene aquí la simultaneidad del «*a la fois*» (rasgo definitorio de todo presente) como «algo insuficiente para obrar la ruptura con el orden», cuando de lo que se trata es de superar la primacía de la neutralidad óptica (asociada a ese mismo orden) postulando una irrupción del Otro ahora sorprendentemente incardinada en un pasado «que no ha sido jamás presente»? Este quiasmo temporal paradójico arruina —por inconsistencia inmanente— todo el discurso levinasiano relativo a la superación de la neutralidad del Ser, quebrándolo desde sus mismos fundamentos originales. Tal vez, además, Levinas hubiese reconsiderado seriamente la celebración de esta «gloria del infinito, la comunicación y la responsabilidad» ligada al «pasado irrepresentable e inmemorial», en caso de haber reparado en la descripción que ofrece de él alguien que osó asomarse a su abismática (y neutra) esencia con más de un siglo de antelación: «Tal es la proximidad del abismo, del sin-fondo (*Un-grund*) de la eternidad, que hace retroceder de terror a todo hombre a poco que se le haga tomar conciencia de él. Ninguna razón de fondo puede ser dada acerca de la acción surgida de estas profundidades; es como es porque es como es, es simplemente, y en esta medida es necesaria. Ante esta libertad sin fondo, necesaria por sí misma, la mayoría se aterra como ante la magia y ante todo aquello que sobrepasa al entendimiento, singularmente el mundo de los espíritus. Allí donde ellos toman conciencia de tal acción surgida del abismo, se aterrorizan como estando ante una aparición del mundo superior, y no encuentran la fuerza para oponerle resistencia» (F.W.J. von Schelling: *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, ed. M. Schröter, München, Beck, 1946-1993, p. 93).

- 18 En *L'Ontologie est-elle fondamentale?*, el propio Levinas alude a esta articulación entre comprensión (valdría decir «reflexión») e inmediatez, haciendo valer explícitamente los derechos de la relación con el rostro en cuanto verdadera «relación con el ente mismo en cuanto puro ente», al margen de la reflexión conceptual y con independencia del horizonte de la donación ontológica: «Si las cosas son solamente cosas, la relación que con ellas se establece es de comprensión: como entes, se dejan sorprender a partir del ser, a partir de una totalidad que les otorga una significación. Lo inmediato no es objeto de comprensión. Un dato inmediato de la conciencia es una contradicción en los términos» (E. Levinas: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pretextos, 1993, pp. 21-22).

resultado la puesta en evidencia del propio *visage* como elemento subsidiario con respecto a la originaria intuición inmediata de lo indeterminado del Ser: de la neutralidad.

Sobre esta relación espuria descansa el desvío capital en el que incurre Levinas al privilegiar el *tóde ti* aislado que es el rostro (y recordemos que, según el propio pensador, el absurdo nace del acto de aislamiento o abstracción), asignándole el papel que propiamente conviene al presupuesto anterior a toda determinación. Levinas concede preeminencia teórica al absurdo de una determinación concreta y particular, absteniéndose de tematizar previamente el contexto «ontológico-general» en cuyo seno tal determinación surge y sobre el cual es únicamente posible (susceptible de ser «puesta» en cuanto *positum*). La postulada «ética» metódicamente previa a la ontología no es en realidad sino una fenomenología de la transitividad intersubjetiva acaecida entre determinaciones, y por tanto, derivada en referencia a su necesario *Voraussetzung* o «presupuesto» ontológico indeterminadamente neutro. En este sentido, la reivindicada investidura de «metafísico» (frente a «ontológico») que Levinas reclama para designar la significación última de su pensamiento, y que late bajo fórmulas tales como «*Autrement qu'être*» o «*epékeina tês ousías*», se resquebraja ante la obstinada pujanza del mismo mecanismo de presuposición-derivación que desearía soslayar; aun habiéndose valido de él a la hora de posibilitar el soteriológico advenimiento de la hipóstasis suspensora del anonimato de lo neutro ¿Acaso no indica Derrida en *Ousía et gramme* —esta vez de modo sumamente pertinente— que la oposición entre lo originario y lo derivado constituye la raíz última de toda actitud metafísica?¹⁹

La radical ausencia y alteridad propia del Ser indeterminado (neutro) se muestra, pues, como lo verdaderamente «*fantomatique*» (con prescindencia de la necesidad de visitación alguna). Lo *fantomatique* determinado constituye una abstracción —a fuer de intentar presentarse como lo máximamente concreto— cuyo carácter de *visitation et venue* que «*dérange l'immanence sans se fixer dans les horizons du monde*»²⁰ no logra hurtarse a las férreas leyes de la ontología y la epistemología. Cuanto más concreto se pretende, mayor carácter entitativo incorpora, y por tanto, más derivado resulta; cuando su pretensión esencial se cifra precisamente en comparecer —en su aislamiento «no transitivo» y abstracto— como lo originario *kath'exokhén* («por excelencia») en cuanto fundamento de una ética situada más acá de lo ontológico como *prôtē philosophía*. La auténtica ética debería partir (al modo en el que el Zaratustra de Nietzsche se refiere a la esencia del lenguaje) del «tendido de puentes» entre islotes comúnmente flotantes y recíprocamente escindidos en cuanto idénticamente expuestos a la misma indeterminación neutra. Los hombres existen en tanto se hallan permanente e inmediatamente expuestos a tal neutralidad, a la vez que separados de ella por la cesura emanada de la conciencia, esto es, de la reflexión (derivada ella misma de lo inicialmente dado como inmediato). Pues bien, el rostro cae manifiestamente en el

19 «Ahora bien, la oposición de lo *originario* y de lo *derivado* ¿no sigue siendo metafísica? La demanda de la *arkhé* en general, cualesquiera que sean las precauciones de las que se rodee a este concepto, ¿no es la operación «esencial» de la metafísica?» (J. Derrida: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 98). El rostro es concebido, sin duda, por Levinas bajo la forma de un *arkhé* que extrae su extrema originariedad de un ya mencionado pasado «refractario a la representación y que no ha dejado nunca la señal de un inicio». Por ello no deja de resultar paradójico que esta posición «metafísica» de un principio-inicio infinitamente «arcaico» (*arkhaion*) y postulado merced a un imposible «pensar sin reflexión», resulte descrita explícitamente en términos de «elemento *anárrquico*» (DMT, p. 230).

20 *EDE*, p. 197.

interior del círculo acotado por el dominio de la conciencia: el *visage* pertenece a la región sometida al imperio de lo reflexivo y mediado (que *qua tale* resulta inevitablemente derivado, como indica agudamente Giorgio Colli al declarar la totalidad de lo mundano como «pura abstracción»²¹).

El discurso general de Levinas se funda en su totalidad en esa fantasmagoría aislada y abstracta conferida de modo «voluntarista» a una determinación mágicamente investida del atributo de fuente de toda alteridad «real». Frente a ello, la auténtica raíz de la que se nutre la alteridad originaria, se localiza en la presuposición de la prístina ausencia indeterminada sobre la cual se yuxtapone todo existente concreto²², es decir,...de lo neutro ¿Admite seriamente —al margen de cuestiones de orden meramente semántico— tal postura ser motejada de «materialismo vergonzoso»?

3. Las paradojas de la hospitalidad enraizada y la cuestión del nexo entre neutralidad y residencia intramundana

Las consideraciones anteriormente elucidadas en referencia a la pretendida superación de la exposición a lo absoluta e indeterminadamente neutro, mantienen una estrecha relación de imbricación con la cuestión del «habitar» y —por extensión— con las conocidas tesis heideggerianas al respecto. «Los hombres [escribe Levinas] se buscan en su condición de extranjeros. Nadie está en su casa».²³ Se retoman aquí, pues, de modo polémico, los temas heideggerianos relativos al «habitar» (*Wohnen*), el «retorno al suelo natal» (*Heimkehr*), la «apatricidad» (*Heimatlosigkeit*) propiciada por la epistemología y la técnica modernas, y el «arraigo» propiciado por nuestra esencial condición de «plantas que deben salir con las raíces de la tierra para poder florecer en el éter y dar fruto»,²⁴ para invertirlos radicalmente merced a una decidida apología de la esencia de lo humano como «emigración» y «exilio» en oposición a la meramente aparente errancia desarraigada del nómada.²⁵ No obstante, la aplicación de la anterior recusación de la neutralidad al ámbito de la cuestión del arraigo residencial en lo materialmente neutro (la *phýsis* concebida al modo pagano, como gusta de

21 G. Colli: *Filosofía de la expresión*, Madrid, Siruela, 1996, p. 79.

22 Levinas parece sentir —contra su propio dictamen «antineutralista»— esta identificación última entre el *éskhaton* de toda alteridad y el Ser indeterminado cuando, a propósito de la suprema alteridad de Dios, describe ésta en términos más próximos a lo neutro que a la *rappont avec autrui*: «Dios no es simplemente el primer otro, sino que es distinto a los otros, otro de otra manera, otro con una alteridad previa a la alteridad de los otros, a la constricción ética al prójimo. Diferente, por tanto, de cualquier prójimo. Y trascendente hasta la ausencia, hasta su posible confusión con el barullo del *hay*» (*DMT*, p. 263). Paradójicamente, en *De l'existence à l'existant*, la noción de «hay» remitía —de forma totalmente contraria— «antes que a Dios, a la ausencia de Dios» situada en parangón con «la ausencia de todo ente» (*EE*, p. 99): a esa «materialidad que, lejos de corresponder al materialismo filosófico de los autores, constituye el fondo oscuro de la existencia» (*Ibid.*, pp. 97-98).

23 *HOH*, p. 93. Levinas establece aquí un vínculo entre la carencia de morada y «las obligaciones para con los otros». No se trata, pues, de postular un desarraigo referido a un origen ontológico, sino —una vez más— de superar el rumor inquietante de lo ontológicamente neutro mediante la asunción prioritaria de la relación entre rostros, de la «no indiferencia profunda con respecto a los hombres».

24 M. Heidegger: *Serenidad*, Barcelona, Eds. Del Serbal, 1989, p. 30.

25 «El nomadismo no es una aproximación al estado sedentario. Es una relación irreductible con la tierra: una estancia sin *lugar* [...]. Yo de Nómada eterno que se enraiza en su marcha y no en un lugar propio, en las fronteras de la no-verdad [...]. Verdad condición de errancia, errancia condición de verdad» (E. Levinas: *Sobre Maurice Blanchot*, Madrid, Trotta, 2000, p. 42).

describirla Levinas), desemboca nuevamente en la eclosión de múltiples paradojas no menos aporéticas que las anteriormente indicadas y derivadas directamente de éstas.

El tránsito hacia «la vida material» óptica se inicia —como fue observado— a partir de la posición de un existente concreto en el indeterminado marco de la existencia carente de determinación que supone el «hay». La *thésis* («posición») de un *phýsei ón* («ente natural») ocasiona, pues, la desgarradura del velo homogéneo del existir anónimo, permitiendo la apertura de una dehiscencia susceptible de devenir intersticio de fuga con respecto a la inicialmente hermética y autoclausurada esfera del *il* y *a* privado de exterioridad. Levinas se refiere a este abandono de la neutralidad del «hay» mediante el término «excedencia»: salida del Ser y su inhumano anonimato. Esta «excedencia» ligada a la «materialidad concreta» derivada de la hipóstasis, supone el comienzo de la existencia material desvinculada de la «materialidad indeterminada», y por tanto, la *promesse du bonheur* que se sustancia con posterioridad a través de la noción de «gozo» tal como es tematizada en *Totalidad e infinito*, esto es, en tanto que extrema negación del acoso del «hay».²⁶ Ahora bien, tal «excedencia» propiciadora del escape del estado de *être rivé* («estar clavado») vinculado al «hay», tiene lugar, en primer término, hacia la determinación singular óptica, vale decir, hacia la «cosa natural» finita considerada en tanto que asidero o «tabla de salvación» opuesta a la inhabitable *in-firmitas* (en la doble significación del término: «enfermedad» y «falta de firmeza») constitutiva del Ser neutro. Aquí se localiza la raigambre del hecho de que el *sortir de l'être* se dirija (como *terminus ad quem*) hacia el habitar en el seno de lo ópticamente mundano. No se abandona el Ser ni se es «excedente» en dirección a la falta de arraigo (esto ya se experimenta penosamente a través de la inmersión en el Ser anónimo), sino justamente en progresión hacia su opuesto: hacia el *Wohnen*, hacia el estado de encontrarse *rivé* —en este caso— en el contexto de la trama instituida por lo sólidamente acogedor. Es este acto de conjugación teórica simultánea entre la apología de la excedencia (que contiene *in nuce* el germen del hipotéticamente futuro enraizamiento en el ente, alejado ya el espectro de la neutralidad del «hay») y la posterior apología inversa de la falta de localización topológica (paralela a la condena del *Heimkehr* heideggeriano, identificado con el materialismo propio de la «filosofía de lo neutro»), el que propicia que el pensamiento de Levinas recaiga de nuevo en un paradójico *cul de sac* teórico. El goce de la vida material presupone la hipóstasis; la hipóstasis constituye el evento originariamente instituyente de todo *tópos* o «lugar» residencial. ¿No se perfilan ya en torno a esta paradoja esencial los reconocibles contornos de aquello que el propio Levinas llama «materialismo pagano»?²⁷

26 E. Levinas: *De la evasión*, Madrid, Arena Libros, 1999, p. 82 y ss. También en *Le temps et l'autre*, a propósito de una reflexión acerca de los *nourritures terrestres*, se apunta que «El mundo le ofrece al sujeto la participación en el existir bajo la forma del goce, le permite en consecuencia existir a distancia de sí mismo» (*TO*, p. 107).

27 Apuntalando la exactitud de nuestra tesis, declara abiertamente Levinas: «La materia es la desdicha de la hipóstasis [...] y, en la medida en que las preocupaciones materiales se derivan de la hipóstasis misma, expresan el propio acontecimiento de nuestra libertad de existentes; la vida cotidiana, lejos de consistir en una caída, lejos de aparecer como una traición a nuestro destino metafísico, emana de nuestra soledad [...]. La vida cotidiana es una preocupación por la salvación» (*TO*, p. 97). E igualmente: «Cuando reconocemos en el presente mismo, y en su libertad de emergencia, todo el peso de la materia, queremos reconocer a la vida material, al mismo tiempo, su triunfo sobre el anonimato del existir y lo definitivamente trágico a lo que queda vinculada por su propia libertad» (*Ibid.*, p. 101).

Retomando bajo esta renovada luz la cuestión referida al acto de «abstracción» en virtud del cual Levinas instituye la primacía de los entes concretos y sus relaciones recíprocas frente a la supuesta abstracción ontológica heideggeriana consistente en postular la preeminencia inversa, es necesario indicar que tal acto supone en realidad el establecimiento de la autosubsistencia autónoma de una determinación finita (la construcción o trazado de una figura geométrica, por ejemplo) en referencia a un preterido espacio geométrico general neutro y preexistente que la propia existencia de la figura presupone con necesidad. Necesidad más pregnante que aquella derivada de la inferencia o implicación lógica, y del cual toda determinación precisa ineluctablemente para constituirse como tal. Así pues, evocando la interrogación hegeliana, cabe preguntar: ¿Quién piensa abstractamente en este caso? ¿los partidarios de la prioridad absoluta de lo supuestamente abstracto (lo indeterminado originario) o aquellos que, merced a una enconada defensa de lo concreto y determinado frente a lo abstracto, piensan abstractamente al soslayar y preterir el piélagos de nexos referenciales constitutivamente inherentes a todo ente determinado, es decir, abstrayendo lo óntico de su presupuesto necesario y concibiéndolo aisladamente?²⁸ Esto es lo que sucede en Levinas en el caso de la epifanía de las dos irrupciones fenomenológicas ligadas a lo determinado: tanto en la de la emergencia del existente-hipóstasis en el rumor anónimo del *il* y *a*, como en la relativa a la presentación «litúrgica» del rostro en el contexto del presupuesto óntico constituido por tal existente. Ambas irrupciones parecen darse con idéntico carácter fantasmagórico y abstracto, con el fin de liberarlas simultáneamente de su referente negativo necesario (la neutralidad del ser aóntico) y de su vinculación —no menos necesaria— a su plexo óntico de referencia a otros entes. Colosal tentativa de abstracción dúplice, sin duda, desde la cual se proyecta la sombra del auténtico materialismo: aquella postura que considera que la trama óntico-mundana ha de ser considerada como autónoma y dotada de mayor grado de pregnancia ontológica que su *Hintergrund* o «presupuesto» de fondo. El término «materialismo» mienta, pues, propiamente, un acto de abstracción, de aislamiento de las determinaciones transitivamente ligadas entre sí y «configuradoras de mundo» con respecto a su referente negativo originario: la indeterminación del Ser, lo ontológicamente neutro. La investidura de «materialista» conviene, en primer término, a aquel modo de pensar que secunda de forma obsecuente la abstracción y absolutización de la facticidad ligada a las determinaciones finitas en detrimento de la infinitud indeterminada con la que comparece lo no «óntico-material». En esta empresa convergen hacia un común punto de tangencia la recusación levinasiana de la idea conforme a la cual «los eventos esenciales acaecen a espaldas de los entes concretos» y la anuencia neopagana exhibida por Heidegger ante el acontecimiento del «esenciarse mundano» plasmado en la fórmula *die Welt weltet* («el mundo munde»). Frente a ambos, es necesario reiterar la indicación según la cual la

28 Como es sabido, «aisladamente» es el adverbio indicador de la abstracción *kath'exokhén*: aquel en virtud del cual la determinación es pensada como elemento desvinculado con respecto a sus efectivas condiciones de posibilidad. Frente a quienes piensan con abstracción lo presuntamente concreto, se erige permanentemente el pensamiento platónico. Su perpetuamente vigente lección consiste precisamente en la indicación según la cual no siempre el *óntōs ón*, lo realmente existente y dotado de mayor volumen de *status* ontológico, se identifica con lo más empíricamente óntico en apariencia (*dóxa*), esto es, con lo concreto en oposición a lo abstracto de la *idéa* como concepto genérico subsistente. En este caso, tal polaridad entre opuestos paradójicamente cruzados, admite ser parangonada con la existente entre los entes concretos dotados de rostro (el *óntōs ón* levinasiano) y el Ser neutro (observado, desde la óptica de Levinas, como culmen de la abstracción).

inmediata ausencia propia del Ser indeterminado, ni «munda» (más bien «des-mundaniza»), ni desde luego deja de constituir una instancia caracterizada por su pertenencia a la esfera de la neutralidad.

De esta intuición esencial deriva, pues, la mentada paradoja capital: la exposición a lo inmediatamente neutro constituye precisamente el acto en ausencia del cual no resulta posible ni pensable la auténtica superación del *éthos* pagano. Quien se muestra refractario a brindar acogida a lo originario y neutro, tampoco se halla en disposición de reconocer y aceptar adecuadamente la hipótesis óptica sumamente singular representada por el *visage d'autrui*. De este modo, aquello señalado por Levinas como lo máximamente pagano (es decir, la asunción de la radical primacía de lo neutro), se erige justamente en instrumento propiciador de la efectiva refutación teórica del paganismo. La «presencia-ausencia» del trasfondo neutro e indeterminado de lo real es, pues, la auténtica instancia que posibilita y propicia la falta de residencia intramundana por parte del hombre. La postura teórica que concede rango preeminente a los entes concretos, privilegiando sus relaciones recíprocas sobre la intuición inmediata de lo carente de límites, se expone, en virtud de este acto mismo, a secundar el mecanismo ontológico de configuración de la trama interrelacionada de significaciones que es el mundo. Esto equivale a decir que establece una firme relación de «com-plicidad» (el término resulta particularmente apropiado desde el prisma etimológico) con el elemento ocultador de la negatividad y alteridad originarias, dado que tal preeminencia constituye precisamente la condición de posibilidad del paganismo en tanto que actitud directamente ligada al apego existencial al lugar y a su efectiva colonización mediante el *Wohnen*.

Allí donde tiene lugar la ausencia de determinación, tampoco se da la transitividad entre entes necesaria para la constitución de un mundo, es decir, falta el presupuesto necesario que permite la comparecencia de un paisaje y posibilita ulteriormente la instalación en su seno. La actitud pagana, por tanto, presupone la radical primacía de lo óptico y determinado (oportuno pleonazgo), no de lo neutro. Esta proposición invierte, por sí misma, la totalidad del discurso levinasiano referido a la anterioridad de la ética «que sitúa el primer aliento del hombre no en la luz del ser, sino en la relación con el ente, anterior a la tematización de este ente,²⁹ dado que el arraigo cósmico refiere en último término a la trama omniabarcante de lo óptico que presupone la existencia de la determinación y genera la solidez necesaria para que tal acto de enraizamiento tenga efectivamente lugar. Lo neutro supone, por el contrario, lo antipagano en sentido eminente: aquello cuya eclosión resquebraja y disuelve el *Wohnen* heideggeriano, hendiendo el nervio sobre el cual descansa la estructura parcelada y ordenada del *Geviert* (¿y acaso no ejemplifica tal «cuadratura» o «cuaternidad», según el propio Levinas, el genuino «naturalismo pagano»?).

Combatiendo en oposición a éste del modo en que Levinas lo hace en su ensayo *Heidegger, Gagarine et nous*, se apologiza justamente sobre aquello que lo favorece (la primacía de la determinación) a la vez que se estigmatiza aquello que lo torna imposible: la inversa preponderancia de lo neutro que redundaría en la «falta de residencia» (*Aufenthaltslosigkeit*) intramundana. He aquí la paradoja fundamental contenida en el corazón mismo de la recusación levinasiana de lo neutro, pues paradójica resulta, asimismo, la vinculación entre lo neutro y el lugar (resultante, sin duda, de la influencia ejercida sobre Levinas por el errado

29 *SMB*, p. 43.

camino heideggeriano, de cuyas identificaciones conceptuales resulta incapaz de liberarse), en confrontación con la paralela ligazón establecida entre la responsabilidad ética derivada de la acogida del rostro del Otro y la negación del arraigo pagano en el *tópos*. Sucede en realidad a la inversa: es justamente la latencia subyacente de la neutralidad (la raigambre del supuesto materialismo) la instancia disolutiva de todo paisaje (al que hace devenir inessential por derivado): aquella que torna inviable el asentamiento demandado por la topofilia pagana. La apología de la onticidad concreta supone tácitamente la afirmación de la primacía de la determinación en cuanto categoría referida a aquello mediato cuya transitividad «entretejiente» y «densificante» genera paisaje: entidad firme y tranquilizadora, esto es,... lugar. La esencia de la paradoja ligada al antimaterialismo levinasiano reside, pues, en el acto de rechazo de la primacía de lo neutro situado en paralelo a la simultánea negación del «*paysage-tópos*» en cuanto sede eminente del arraigo pagano.

Tal vez la más profunda significación contenida en la totalidad de las paradojas indicadas a lo largo del presente estudio, subyazga en la intuición de que la exposición a la indeterminación neutra presente en el trasfondo de lo real resulta literalmente intolerable para la metafísica y la tradición occidentales. Levinas, *malgré lui* y a pesar de sus formales declaraciones en favor del idéntico derecho a la cita por parte de los versículos bíblicos en parangón con los textos de Hölderlin y Trakl,³⁰ secunda plenamente la esencia —aún impensada— de esa tradición que pretende inicialmente combatir. Desde esta perspectiva, el *visage d'autrui* aparece fundamentalmente como un asidero metafísico (como lo son la *idées* platónica, la *ousía* aristotélica, la lógica hegeliana o el propio *Wohnen* heideggeriano) que trata de conjurar el sempiternamente acechante espectro de la indeterminación en el marco de una época supuestamente postmetafísica. Frente a ello, la exposición a la inmediatez indeterminada del Ser (ciertamente neutro) favorece el desvelamiento de una *alétheia* que ya no resulta posible parangonar con el «desvelamiento» (*Unbervorgenheit*) heideggeriano, sino que —empleando un significativo juego de palabras— deja transparecer más bien una suerte de sagrado desarraigo. Verdad transida de alteridad que cristaliza, no en forma de *a-létheia* contemplada como «desocultación de la verdad del Ser», sino bajo la figura de una perpetua *álē theía* («errancia divina»): desarraigo ontológico propio del *alētēs* o «vagabundo errante» que permite acaso —remedando de forma distorsionada el *dictum* heideggeriano— columbrar un nuevo y auroral «esplendor de divinidad» (*Glanz von Gottheit*) cuyo fulgor despunta y centellea esta vez más allá de todo aquello que es.³¹

30 HOH, p. 93.

31 «¿Cómo podría haber una morada (*Aufenthalt*) apropiada para el Dios si anteriormente no ha comenzado a brillar un esplendor de divinidad en todo lo que es (*in allem was ist*)?» (M. Heidegger: *Holzwege. Gesamtausgabe Band 5*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, p. 270).