

CABAÑAS EN EL DESIERTO DE LO NEUTRO:
CRÍTICA DE LA RECUSACIÓN DE LEVINAS AL
CONCEPTO DE «HABITAR» EN HEIDEGGER

*Cabins in the Desert of the Neuter: Critic of Levinas'
Rejection to Heidegger's Concept of «Dwelling»*

Jaime LLORENTE¹
I.E.S. Campo de Calatrava (Ciudad Real)

BIBLID [(0213-356)14,2012,183-205]

Fecha de recepción: 15 de enero de 2011

Fecha de aceptación: 22 de noviembre de 2011

RESUMEN

El objetivo de este artículo es poner de relieve las contradicciones y paradojas internas contenidas en la postura polémica asumida por Levinas en referencia a la apología heideggeriana de la escucha del Ser como evento favorecedor del habitar humano. En oposición a las tesis sostenidas por ambos pensadores, se trata de indicar el modo en que la apertura al Ser neutro (identificado por Levinas con una perspectiva ontológica pagana) constituye precisamente la auténtica disolución del arraigo natural neopagano defendido por Heidegger.

Palabras clave: Levinas, Heidegger, habitar, neutro, técnica, Ser indeterminado, totalidad, sacralidad.

1. Correo electrónico: <jakobweinendes@gmail.com>.

ABSTRACT

The aim of the present article is to show the contradictions and internal paradoxes contained in the polemical position assumed by Levinas in reference to Heidegger's apology of «listening of Being» as an event that favors human dwelling. In opposition to the stances held by both thinkers, we try to indicate how the opening to the neutral Being (identified by Levinas with a pagan ontological perspective) constitutes precisely the authentic dissolution of «neopagan» natural rootedness defended by Heidegger's ontology.

Key words: Levinas, Heidegger, dwelling, neuter, technology, indeterminate Being, totality, holiness.

1. INTRODUCCIÓN: MÁS ALLÁ DE LO NEUTRO

Observado desde el prisma de la clave hermenéutica explicitada a lo largo del presente estudio, el sustrato fundamental sobre el cual crece la columna vertebral que sustenta el pensamiento de Levinas en su totalidad admite ser contemplado a modo de una particular y singular variante de «falacia naturalista ontológico-intersubjetiva». Esta fórmula hace referencia a la insistencia levinasiana en subrayar el vínculo supuestamente existente entre el primado teórico concedido a la esfera de la ontología (identificada con el ámbito de preeminencia de las instancias anónimas e impersonales) y modos de proceder de orden ético-intersubjetivo tales como la crueldad con respecto al otro, la pulsión identitaria que escinde a la humanidad en «propios» y «extranjeros», o la preterición del nexo de responsabilidad y solicitud frente a la alteridad de lo humano en su conjunto. En esa auténtica declaración programática de principios que es *La philosophie et l'idée de l'Infini*, Levinas indica como rasgo distintivo de la «filosofía de lo mismo» *son recours aux Neutres*: «Para comprender el no-yo, es necesario encontrar un acceso a través de una entidad, a través de una esencia abstracta que es y no es. Ahí se disuelve la alteridad del otro»². Esta «maternidad de la tierra» (emanada curiosamente del elemento «no óptico» *par excellence*: el Ser), se situaría, pues, en la raíz de fenómenos tan presentes en el seno de la tradición histórica occidental como el sentido de la propiedad, la voluntad de dominación, la tiranía, la sobrevaloración de la riqueza material, o la propia guerra. La ontología heideggeriana, merced a su atención preferente a la «inhumana neutralidad» del Ser anónimo, secundaría plenamente la esencia profunda propia de tal tradición:

2. LEVINAS, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, Vrin, 1988, p. 168.

Se trata de una existencia que se acepta como natural, para la cual su espacio al sol, su suelo, su lugar, orientan toda significación. Se trata de un existir pagano. El Ser lo ordena como constructor y cultivador, en el seno de un paisaje familiar, sobre una tierra maternal. Anónimo, neutro, lo ordena éticamente indiferente y como una libertad heroica, extraña a toda culpabilidad con respecto al prójimo (*à l'égard d'Autrui*)³.

A ojos de Levinas, pues, la preeminencia ontológica otorgada por Heidegger a la prioridad del Ser neutro con respecto a la reciprocidad relacional entre determinaciones finitas, se encuentra en la raíz de un pensamiento que propicia un «clima» favorable a la concepción pagana del arraigo intramundano en el seno de un paisaje⁴ igualmente definido por la neutralidad propia de lo carente de rostro: «*lógos* que no es el verbo de nadie»⁵. De este modo, la asunción de la neutralidad ontológica del Ser derivaría, en última instancia, en una suerte de «fitoantropología» o «antropofitia» rayana en la dendrolatría, conforme a la cual la *pietas* dirigida a la «fuerza imperante» (*waltende Kraft*) de la *phýsis*, se erigiría como un renovado culto a la sacralidad neopagana de lo –esta vez «ónticamente»– anónimo y neutro⁶.

3. *Ibid.*, p. 170. En *La pensée de l'être et la question de l'autre* se apunta en análogo sentido: «L'homme au monde est ontologie [...]. Heidegger remonte en-deçà de la présence, mais trouve dans la clairière, la réconciliation, le coeur en paix, et le Même» (*De Dieu qui vient à l'idée*, París, Vrin, 1992, p. 178). Conforme a ello «Toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara» (*De la evasión*, Madrid, Arena Libros, 1999, p. 116 [en adelante *DE*]).

4. «Heidegger posee, en cualquier caso, un gran sentido para todo lo que crea paisaje; no paisaje artístico, sino un lugar en el que el hombre está arraigado». LEVINAS, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 1993, p. 143 (en adelante *EN*).

5. LEVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígame, 1977, p. 303 (en adelante *TI*). Heidegger identifica, pues, el pensamiento con la «obediencia a la verdad del Ser», la cual oculta en su seno la veneración pagana del «presocratismo» hacia la *phýsis* como universal principio maternal carente de rostro: «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 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» (*ibid.*, p. 70).

6. Desde el punto de vista de Levinas, Siddhartha Gautama (Buda) no dejaría quizás de representar un sorprendente caso de «materialista vergonzoso» al modo heideggeriano (*TI*, p. 303). Más vale que el Dios hebraico-cristiano constituya ontológicamente un ente determinado, so pena, en caso contrario, de hacer recaer sobre los devotos que postulan su infinitud análogo anatema. El Dios levinasiano ha de ser, pues,

Frente a tal toma de posición, quisiéramos indicar la necesidad de establecer una nítida y radical cesura entre la consideración del ser indeterminado (captado como pura ausencia o «elipsis») en tanto que instancia lógica y epistemológicamente «anterior» a todo contenido óptico, y las pautas que rigen la relación intersubjetiva –se defina ésta por la crueldad y la dominación o por la solícita responsabilidad hacia los otros– entre las particulares «determinaciones ópticas» constituidas por los seres humanos, esto es, entre la ontología y la ética. No se trata, por tanto, de subordinar la primera a la segunda (como postula Levinas) ni de apologizar tácitamente sobre la operación inversa (al modo en que Levinas considera que lo hace la ontología heideggeriana), sino más bien de enfatizar el hecho de que la asunción de la neutralidad elíptica del Ser resulta indiferente al modo ulterior en que se establezcan las pautas normativas que hayan de regir la esencia de la actitud ética con respecto al prójimo.

El trasfondo ontológicamente indeterminado que subyace a lo substancial, resulta inocuo en referencia a los contenidos de orden ético (considerar lo contrario implica la incursión en una espuria e ilegítima *metábasis* que justifica la anteriormente aludida acusación de «falacia naturalista ontológica»). Los nexos o lazos de orden ético entre los hombres no se establecen en virtud de la falta de instalación y habitación intramundana compartida por todos ellos. Los hombres no se buscan mutuamente (como apunta Levinas) en tanto que extranjeros en el ámbito de lo mundano (merced a un *status* de común desarraigo ontológico), sino en virtud de decisiones de carácter ético-racional o disposiciones de orden psicológico-emotivo particulares y concretas, con independencia de que se hallen planetaria y cósmicamente asentados o no. Ante lo que no resulta –inversamente– inocuo tal trasfondo, es ante la cuestión de la posibilidad de instalación ontológico-existencial en el seno de lo determinado-mundano, ya que el carácter bien «elíptico-ausente», bien «fundamentante-protector» merced al cual es pensado y descrito el Ser, determina respectivamente el desarraigo humano frente a lo ente en su totalidad o la inversa pertenencia esencial del hombre al evento ontológico originario y su simultánea inserción residencial en el marco de la naturaleza determinada cuya aparición aquél propicia (perspectiva, esta última, eminentemente heideggeriana). El análisis y localización correcta de esta relación cruzada en el contexto de las posturas mantenidas al respecto por Levinas y Heidegger, habrá de constituir el núcleo teórico a partir del cual tiene lugar la irradiación de la totalidad de las tesis sostenidas a lo largo del presente estudio.

Dasein más bien que *Sein*. Si lo divino es incondicionado (*Un-bedingte*: no reificado) entonces es necesariamente neutro. Aquí radica la tan encomiable audacia religiosa, como recusable blasfemia filosófica levinasiana.

2. LO NEUTRO Y EL HABITAR

La postura levinasiana anteriormente descrita, aparentemente investida de total coherencia, contiene en su seno, sin embargo, una pregnante contradicción. Si bien resulta absolutamente cierto que el *Denkweg* o «camino de pensamiento» heideggeriano en su totalidad constituye una monumental apología del habitar residencial humano junto a las cosas, en medio de la apertura «cielo tierra» (*Erde-Himmel*), y en compañía de los «divinos», como indica la imagen de la «cuaternidad» (*Geviert*),⁷ no reviste análogo volumen de evidencia el hecho de que tal perspectiva derive directamente de la prioridad concedida por Heidegger a la neutralidad del Ser. Sucede, de hecho, más bien lo contrario: la pura exposición al Ser en cuanto elemento indeterminado (y por ello dado necesariamente con inmediatez) supone la originaria intuición de una constitutiva ausencia, de una elipsis prístinamente subyacente a todo contenido «ulterior» de orden óptico-determinado. La trama referencial instituida por la articulación recíproca entre tales determinaciones ópticas (en tanto que *ordo* o tejido ontológico primigenio), constituye –inversamente– el evento que da

7. Más allá de las puntuales alusiones a la *Unheimlichkeit* («inhospitalidad») como indicio de ruptura con la *Uneigentlichkeit* («inautenticidad») del *Dasein* en *Sein und Zeit*, la obra posterior de Heidegger (al igual que el célebre episodio referido por biógrafos como Ott y Safranski, en el cual Heidegger, en el marco de una conversación de campamento, se habría declarado abiertamente beligerante con respecto a «la desvalorización del mundo llevada a cabo por el cristianismo») muestra inequívocamente una firme voluntad tendente a postular la originariedad del «habitar» (*Wohnen*), y por tanto a indicar el carácter subsidiario y circunstancialmente derivado de toda «apatricidad» o «extrañamiento» (*Entfremdung*) de lo humano con respecto al ente en su totalidad. Un inequívoco y contundente ejemplo de ello lo constituye la peculiar interpretación etimológica de la raíz *fram* (presente en el origen de términos germanos tales como *Fremdheit*: «extrañeza») que aparece en *Unterwegs zur Sprache* a propósito de la elucidación de un fragmento poético de Georg Trakl: «Lo extraño anda buscando el lugar en el que podrá permanecer en tanto caminante [...]. El poeta denomina al alma “algo extraño sobre la tierra”. El lugar que su caminar todavía no pudo alcanzar es precisamente la tierra. El alma busca primeramente la tierra, no huye de ella. La esencia del alma se ve colmada al buscar a la tierra en su caminar para poder construir y habitar poéticamente sobre ella (*ibr dichterisch bauen und wohnen*) y solo así poder salvarla en tanto que tierra». HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe* (=GA) Band 12, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1985, p. 37. Con análoga intencionalidad interpreta Heidegger retrospectivamente (y de modo forzosamente interesado) el sentido propio del «Ser-en» (*In-Sein*) como «habitar» (*Wohnen*) en *Brief über den «Humanismus»* (*Wegmarken*, GA Band 9, p. 358), el cual, asevera, «se encuentra lejos de ser un mero juego etimológico».

lugar a la configuración de un mundo: el *Ereignis* (evento) del «mundear» del mundo. La esencia de la relación de exposición a esta *apousía* (ausencia) o *Abgrund* (abismo) originario, no se define en virtud de la «vecindad con el ser» sino, en sentido radicalmente opuesto, merced a una radical alteridad ontológica que quiebra de raíz toda posibilidad de genuina raigambre o instalación en el seno de lo óptico-mundano.

A modo de ilustración, cabría tomar como modelo de la actitud inversa al paganismo «cósmico-existencial», el pasaje neotestamentario conforme al cual «nadie que ponga la mano en el arado y mire hacia atrás es apto para el reino de Dios» (Luc. 9, 61-62). En este contexto, la imagen del arado contiene en sí todo el plexo de referencias a la esfera del arraigo no solamente «cósmico», sino también familiar, social y económico (es decir, en términos levinasianos, a «la primacía de lo mismo frente a lo otro»), del cual el individuo participa alegóricamente a través del contacto físico (manual) con el instrumento eminentemente investido de tal función. A la inversa, la mirada «hacia delante», refiere a una *metánoia* traducida en actitud existencial desvinculada ya de la seguridad propiciada por los nexos de anclaje en el paisaje, tanto «físico» como «social»⁸. Se trataría de una sacralidad del *als ob*, del *hos mé* («como si»), caracterizada por una presencia intramundana que no se traduce en residencia y arraigo, sino que, al modo pascaliano, «vive sin participar ni gustar», es decir, en este caso, sin habitar verdaderamente. Ascetismo, pues, apartado de las connotaciones al uso asociadas a tal término y orientado, conforme a su significación original, al ejercicio de una «*áskesis* ontológica» o «entrenamiento» merced al cual le sea dada al individuo humano la *béxis* o «preparación» en el arte existencial de mantenerse en ausencia de *Boden* (suelo),

8. Una actitud ejemplificada por Heidegger en múltiples pasajes (singularmente explícita en textos como *Warum bleiben wir in das Provinz?*) donde el panegírico dirigido a la sencillez de la vida campesina apegada al círculo del *Heimat* («terreno natal»), adquiere tintes francamente cómicos y risibles. Un significativo ejemplo de esta recepción irónico-humorística lo constituyen las observaciones desgranadas al respecto por ADORNO en *Terminología filosófica I*, Madrid, Taurus, 1991, pp. 115 y ss., donde curiosamente se apunta una paradójica convergencia entre los dispares planteamientos de Heidegger y Levinas fundada en «la sospecha de que precisamente en esta búsqueda del origen absoluto, recae la filosofía en lo más relativo, a saber, la glorificación de relaciones interhumanas estrechas y ligadas». Una aguda intuición acerca de la inesperada raíz común a la neutralidad de lo impersonalmente «asubjetivo» y a la *pietas* dirigida a los vínculos intersubjetivos entre *paysans* provistos de rostro y «manos que posar» sobre los hombros del otro: del prójimo (valdría de forma equivalente hacerlo sobre el arado neotestamentario). Nexo auténticamente «escandaloso», sin duda alguna, desde el prisma profundo de observación que alienta en el fondo mismo del pensamiento de Levinas en su totalidad.

refractario a todo «habitar» efectivo. Esta actitud singularmente «ascética» (ciertamente observada con aquiescencia por Levinas en certera oposición a las derivaciones destiladas por la ontología heideggeriana)⁹, constituiría sin duda la esencia de la genuina actitud antipagana. Ahora bien (y aquí radica la paradoja capital relativa a la cuestión del arraigo en referencia al pensamiento de Levinas), lo neutro, el ser elíptico-ausente, propicia paradójicamente el *Wobnen* pagano glosado por Heidegger, mientras que la recusación levinasiana de tal neutralidad ontológica como instancia originaria, favorece y posibilita precisamente su opuesto, a saber: la defensa de la «emigración»¹⁰. Levinas utiliza este término para designar el desenraizamiento en el ente, pero opera asimismo como trasunto de la noción de «salida del Ser» o «excedencia», presente en sus primeros escritos: cancelación de la asfixiante experiencia ligada al «estar clavado» (*être rivé*) a la circundante clausura hermética y carente de vía de escape característica del «estado de arrojamiento» (*Geworfenheit*) en el seno del existir sin existente¹¹.

De este modo, en Levinas es justamente la primacía de lo óntico-determinado (la relación con el rostro del otro) la que propicia la falta de arraigo, el alzado de la mano anteriormente colocada sobre el arado. O, por emplear otra imagen neotestamentaria cara a Levinas, la consideración del rostro «en su desnudez absoluta, en su miseria de cabeza que no encuentra un lugar para reposar»¹², en contraposición a la identitaria univocidad y simplicidad de lo neutro. Contra ambas posturas, cabe asentar la tesis conforme a la cual es precisamente lo indeterminadamente neutro la fuente última de la que mana el desarraigo

9. «La voilà donc l'éternelle séduction du paganisme, par-delà l'infantilisme de l'idolâtrie, depuis longtemps surmonté. Le sacré filtrant à travers le monde. Le judaïsme n'est peut-être que la négation de cela» (LEVINAS, E., *Difficile liberté*, París, Fata Morgana, 1976, p. 349. En adelante DL).

10. Es necesario distinguir en Levinas entre «nomadismo» y «emigración». No se trata en absoluto de que el de Levinas puede ser designado como «un pensamiento nómada»; bien al contrario, nuestro pensador escribe en referencia polémica (una vez más) contra el tono general del pensamiento heideggeriano: «¡No es en absoluto una filosofía de emigrado! Diría incluso que no es una filosofía de emigrante. Para mí el emigrante no es el nómada. No hay nada más arraigado que un nómada. Pero el que emigra es íntegramente hombre» (EN, p. 143). Igualmente: «No se trata de volver a un nomadismo tan incapaz como la existencia sedentaria de salir de un paisaje y un clima» (DL, p. 350).

11. «El fondo del sufrimiento está hecho de una imposibilidad de interrumpirlo y de un sentimiento agudo de estar clavado [...]. Lo que cuenta en toda esta experiencia del ser no es el descubrimiento de un nuevo carácter de nuestra existencia, sino el de su hecho mismo, el de la inamovilidad misma de nuestra presencia» (DE, p. 79).

12. *TI*, p. 303.

y la *Unheimlichkeit* («ausencia de hogar»). Posición dirigida contra Levinas (en tanto que recusador de la neutralidad, asociada por él a la preeminencia de la mismidad y el enraizamiento pagano en el paisaje natural) tanto como contra Heidegger (merced a la continuidad por él postulada entre la escucha de la silenciosa palabra del Ser aóntico y la *Bezug* o «relación apropiante» que éste establece entre su propio acontecer y el habitar residencial humano en el interior del ente). En realidad ambas posturas muestran un comúnmente compartido trasfondo de significación: las dos coinciden en el acto de establecimiento de un férreo nexo de identificación entre la percepción del Ser (en cuanto elemento indeterminado y no óntico) y el *Wohnen*: entre el Ser y el «habitar». La ulterior (y aparente) divergencia surge a la hora de mostrar aquiescencia aprobatoria ante tal *factum* presupuesto y otorgarle su anuencia y beneplácito (Heidegger), o recusarlo explícitamente de forma condenatoria (Levinas). Más allá de ambos planteamientos, de lo que se trata fundamentalmente es de destruir teóricamente tal vínculo espurio entre neutralidad ontológica y asentamiento residencial óntico. Levinas se deja seducir manifiestamente por la arbitraria y errada trampa heideggeriana que liga con necesidad ambos elementos, hasta el punto de no llegar siquiera a sospechar que el significado profundo de la exposición al Ser concebido como indeterminación originariamente inmediata y carente de cualidad, radica precisamente en la eclosión de una alteridad ontológica que cristaliza en una radical alienación con respecto a todo contenido óntico, y torna quimérica e imposible toda efectiva instalación re-sidencial (todo genuino *sedere*) en el interior de un mundo (observado a esta luz como trama derivada configurada por determinaciones ontológicamente subsidiarias).

Contemplado desde este prisma, el Ser neutro heideggeriano, en su evento (*Ereignis*) de «pertenencia mutua» (*Zusammengehörigkeit*) con el acto de percepción (*vernehmen*) del *Dasein*, no solo no redundará en arraigo en la *alétheia* ontológica, sino que desarraiga y cercena la raíz que vincula al hombre con la elipsis-ausencia originaria. Lo «ab-soluto», en el sentido referido a lo carente de nexos con lo determinado y reificado, con lo que desde siempre nos hallamos en conexión inmediata, produce, al devenir transparente la trama óptica de determinaciones que llamamos «mundo» (y en ello consiste la genuina *a-létheia*), el efecto inverso al «morar» heideggeriano, a saber: el desenraizamiento y la alteridad con respecto a todo paisaje, a toda efectiva residencia en el acogedor seno (*eurýsternos*) hesiódico¹³ de lo mundano-natural. La infinita falta (*unendliche Fehlen*) que es por esencia el ser incondicionado captado en su constitutiva inmediatez, resulta, como la mirada de la Gorgona o el Basilisco, letal e intolerable cuando es encarada abiertamente. Tal vez toda la insistencia de Heidegger en adscribir al Ser caracteres refractarios a ello, no constituye acaso sino

13. «Pánton hédos asphalès aiei» (HESÍODO, *Teogonía*, 117).

una encubierta forma de ocultación o rechazo de esta intuición fundamental. En todo caso, es la disolución de esta espuria identificación entre *Sein* y *Wohnen*, la instancia teórica que permite la refutación simultánea de Heidegger y Levinas en referencia a la cuestión de la determinación del habitar humano, y la que asimismo propicia la apertura de una tercera vía impensada tanto por la ontología tradicional como por la contemporánea.

En Heidegger, pues, el acto esencial de «apropiación» o *Vereignigung* acontece entre un elemento neutro (el Ser y su sigética llamada) y la pura percepción (*noein*) derivada de la apertura (*Erschlossenheit*) del *Dasein*, en oposición a la hipotética «des-apropiación» radical resultante de la exposición a la pura alteridad de lo indeterminado. A la inversa, en Levinas la relación esencial tiene lugar entre dos entes (determinados ambos) situados más allá del ser neutro, entre los cuales el rostro del prójimo (*visage d'autrui*) cumple el papel anteriormente desempeñado por la «pertenencia mutua» (*Zusammengehörigkeit*) heideggeriana; si bien, en este caso, merced a una «visitación litúrgica» que abroga toda vinculación de la epifanía del rostro a categorías de orden ontológico y circunscrita exclusivamente a la esfera de la relación «óptica» entre determinaciones. Ambas irrumpiendo *fantomatiquement* o «visitándose» mutuamente pero siendo, al fin y al cabo, irremisiblemente determinadas. Lo «fantasmagórico», como en los relatos tradicionales de terror, se revela mediante una «visita procedente» del «más allá» (del *au-delà* de *l'ontologie*) cuya irrupción en el horizonte fenomenológico suspende transitoriamente el orden habitual de lo real. Los rostros se «apropian», pues, recíprocamente y a espaldas de la neutralidad del Ser, en virtud de una relación de carácter ético y en radical desconexión con sus referentes ontológicos (al modo de los cien «abstractos» táleros kantianos).

La esencia, pues, del «no-paganismo» radica en el desarraigo, en la ruptura con el *paysage* como ámbito etimológicamente asociado al *pagus* (el asentamiento residencial vinculado a un distrito, aldea o comarca, propio del aldeano o «pais-ano»: el *paganus*), y es aquí donde surge la paradoja capital: la condición de posibilidad del desarraigo con respecto a lo óptico reside en la exposición y captación de lo neutro (ontológico)¹⁴. El desenraizamiento antipagano que

14. A pesar de lo dicho en *De l'évasion*, Levinas parece confundir –una vez más– lo ópticamente neutro (la materia, la *phýsis* pagana...) con lo neutro en sentido ontológico (el Ser indeterminado y anónimo). De ahí la ilegítima mixtura conceptual que supone recusar esto último en términos que en realidad convienen a lo primero. Es por ello que Levinas no logra intuir el esencial nexo existente entre lo ontológicamente neutro (el Ser) y la disolución de la primacía concedida a la neutralidad óptica del «mundo natural». Como consecuencia de tal soslayo, Levinas ataca justamente aquello que constituye la única instancia capaz de recusar aquello que su propio pensamiento combate: el enraizamiento pagano ejemplificado por la filosofía del «segundo Heidegger».

«da a nuestra estancia su esencia de exilio, y a las maravillas de nuestra arquitectura su función de cabañas en el desierto»¹⁵ y lo neutro, se muestran como elementos contiguos, inextricablemente vinculados entre sí, de tal forma que el acto mediante el cual se da el primero, presupone la presencia preeminente del segundo, a la vez que la apología de la residencia en el seno de la *phýsis* pagana presupone, a la inversa, la ocultación y el marasmo de la intuición dirigida hacia lo ontológicamente neutro. Dicho de otro modo, la quiebra de la inmanencia arraigada en lo óntico se nutre de la permanente conexión con lo indeterminado, con la disolutiva *virtus a tergo* situada en la esfera de un «más allá», no de la esencia (como postula Levinas), sino de las relaciones entre entes concretos¹⁶. En este acto de identificación entre instancias supuestamente

15. LEVINAS, E., *Sobre Maurice Blanchot*, Madrid, Trotta, 2000, p. 43 (en adelante *SMB*). Si nuestros instrumentos de habitación resultan susceptibles de ser descritos como «cabañas en el desierto», lo son merced a la permanente y disolutiva subyacencia de la neutralidad. ¿Acaso no emplea Levinas expresamente el adjetivo «desértique» en referencia al carácter propio del *il y a*? (*De l'existence a l'Existant*, París, Vrin, 1990, p. 11). En caso de que tal extremo resulte aceptado como cierto (o al menos como verosímil), entonces no parece excesivamente consistente el hecho de que la técnica (término bajo cuya significación se reúne la totalidad de nuestros monumentos-cabañas de residencia en lo desértico) sea descrita, en el contexto de su artículo *Heidegger, Gagarine et nous*, en términos de instancia «moins dangereuse que les génies du Lieu» (*DL*, p. 349). «Genios del lugar» o númenes ctónicos fácilmente parangonables a la heideggeriana neutralidad característica del *pagus* óntico. En efecto, ¿cuál es la razón por la cual en ciertos casos «las maravillas de nuestra arquitectura» (nuestro «techo originario» absolutamente intercambiable con nuestro sólido suelo) resultan puestas en evidencia como meras «cabañas en el desierto» en orden a disolver «la eterna seducción del paganismo» (*ibid.*), mientras que en otros juegan el papel de *organon* soteriológico que nos aliena benévolamente de lo neutro? Si tales frágiles cabañas muestran semejante carácter precariamente delicuescente y presentan una solidez meramente provisional y transitoria (por permanentemente amenazada), ello sucede solamente merced a la subyacente originariedad de lo neutro (en sentido ontológico) sobre la cual aquellas se erigen, a las que precede, y cuyo *éthos* favorable al arraigo intramundano y a la seguridad destilada por el *sedere* disuelve. Justamente de modo análogo a «como en un desierto no cabe encontrar domicilio» (*SMB*, p. 42), y en abierta confrontación con las más pregnantas prerrogativas brindadas al hombre por el enraizamiento en el anonimato neutro de la *phýsis* pagana. Es precisamente lo neutro la instancia que resulta ser un auténtico miasma nocivo para los *genies du Lieu*, a la par que un elemento disolutivo en referencia a la *tékhne* (precisamente los dos aspectos contrapuestos por Levinas en el artículo citado). Una vez más, conviene no preterir la esencial distinción entre lo óntico y lo ontológicamente neutro, dado que esto último supone precisamente la negación misma de la primacía de lo primero.

16. En su estudio *Violence et métaphysique (Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas)*, Jacques Derrida invierte –a nuestro juicio, de forma espuria– las categorías de

excluyentes de modo recíproco, es donde se localiza la genuina piedra de «escándalo» (*skándalon* entendido en su significación originaria como «trampa» u obstáculo «pro-blemático» orientado a propiciar la *sphálma* o «caída-tropiezo» de algo o alguien anteriormente firme y sólido), merced a la cual se resquebrajan los fundamentos ontológicos sostenidos tanto por el pensamiento de Heidegger como por el de Levinas. Para el primero, en virtud de su identificación entre la escucha del Ser y el habitar pagano; para el segundo, merced a su recusación de lo indeterminado motivada precisamente por su negación del arraigo pagano.

Desde nuestra perspectiva, ambas posturas muestran una idéntica consideración acerca de la esencial naturaleza identitaria atribuida al Ser. Consideración frente a la cual resulta pertinente resaltar que el auténtico *An-denken*, la genuina «re-memoración anamnética», carece propiamente de contenido susceptible de ser recordado, dado que lo originaria y eminentemente recordable se encuentra perpetuamente «presente» bajo la forma de la «ausencia» constitutiva del Ser indeterminado. La auténtica *mnemosýne* no es sino un refinado acto de «visión» (*eidénai*) dotado de particular acuidad. No es precisa aquí epifanía alguna, sino solamente un pertinente ajuste de la mirada para la observación de aquello que resulta irremediabilmente contemplado y patente desde siempre. Se trataría propiamente de un acto de reeducación, no ya de la facultad acústica (rasgo común a Levinas y Heidegger) sino de la captación visual; de la propia mirada, mediante el cual es necesario, si acaso, recordar únicamente el modo apropiado de dirigir la observación hacia lo ontológicamente neutro del Ser, de un modo no lejano al contenido en el «principio de todos los principios» husserliano, esto es, deslindando su captación inmediata de los prejuicios vinculados a la *Selbstheit* compartidos, más allá de sus divergencias axiológicas al respecto, por ambos pensadores. El verdadero *Andenken* no comporta «rememoración» sino transparencia: lo esencial en referencia a la libertad del Ser no viene dado por el «dejar ser al Ser» (*Sein-lassen*), sino más bien por el «permitir trans-aparecer» su indeterminada ausencia transida de alteridad a través del inextricable tejido configurado por lo óntico y substancial.

«neutro ontológico» y «neutro óntico» tomando como ejemplo, precisamente, la contraposición entre el «existente concreto» (óntico) y la indeterminada neutralidad atribuida por Levinas al existir puro: el «hay»: «Esta 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 *Hay (Il y a)*. Pero el “hay” ¿no es la totalidad de lo ente indeterminado, neutro, anónimo, etc., más bien que el ser mismo?» (DERRIDA, J., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 133).

3. LA TÉCNICA Y LOS NÚMENES TOPOGRÁFICOS

El *éthos* pagano que se inclina con veneración y actitud reverencial ante la pujanza de la inexhaustible feracidad de la *phýsis* es situado por Levinas ante una sorprendente contrafigura: la *tékhne*. La escisión teórica instituida entre la oposición de ambas instancias supone la efectiva fractura de toda una tendencia canónica de la filosofía contemporánea de la cual participan igualmente tanto el pensamiento «ético-metafísico» de Levinas como la ontología heideggeriana (en paralela analogía con las cuestiones abordadas en el apartado anterior). En el ensayo *Heidegger, Gagarine et nous* de 1961 (extrañamente descrito por Derrida como «violento»), Levinas muestra sin componenda alguna su anuente toma de posición en relación con el fenómeno de la técnica moderna. Desde una sorprendente óptica judía, el pensador de Kaunas procede a una tan sumaria como acerada rehabilitación teórica del mundo técnico en cuanto contrafigura de todas aquellas posturas que, comenzando por la heideggeriana, resultan profusas en admoniciones y requisitorias tendentes a «reencontrar el mundo», a «reencontrar una infancia misteriosamente acurrucada en el lugar»¹⁷ concebido como sede privilegiada de la luminosidad propia de los grandes paisajes ligada a la fascinación ocasionada por la majestuosidad, cercana a «lo sublime» (*Erhabene*) kantiano, de la naturaleza. Frente a este «infantilismo de la idolatría» que supone el enraizamiento «fitofilico» glosado por el Heidegger de *Gelassenheit* y de tantos otros *loci classici* al respecto, Levinas apologiza sobre la potencia antropológicamente terapéutica contenida en la pretendida esencia de lo técnico: su supuesta capacidad para «arrancarnos del mundo heideggeriano y de las supersticiones del lugar»; conjurando de este modo la peligrosa sombra de la cesura entre «autóctonos» y «extranjeros» derivada de la originaria «im-plantación» humana en el paisaje y su subsiguiente vinculación al atávicamente envolvente y protector nicho ontológico que es el lugar (tal como es concebido por Heidegger).

Desde esta perspectiva, la gesta llevada a cabo por el periplo «extrapaisajístico» de Yuri Gagarin es contemplada por Levinas en términos de una genuina recusación «material» de la ontología heideggeriana, a la vez que bajo una luz

17. *DL*, p. 348. Un significativo rasgo a tener en consideración lo constituye la referencia al hecho de que «el ser mismo de lo real se manifestaría tras estas experiencias privilegiadas, dándose y confiándose a la guarda del hombre» (*ibid.*), dado que en ella se alude a la articulación y escisión entre neutralidad óptica y ontológica anteriormente reseñada y que Levinas no siempre mantiene ante la mirada con claridad. Tal es lo que sucede en el caso de la inmediata alusión posterior al «esplendor pre-humano» (*splendeur anté-humaine*) que reluce –merced a una suerte de contagio simbiótico– en «todo lo añadido por el hombre a la naturaleza durante siglos» (*ibid.*, p. 349).

que emparenta inopinadamente «el espíritu de abnegación» mostrado por el cosmonauta ruso con el *éthos* histórico constitutivo del espíritu del judaísmo. Ambos, en estrecha vecindad con el mensaje socrático, vendrían a erigirse en auténticas némesis de la fascinación ejercida por el paganismo y su «romántica» seducción por la neutralidad de lo inhumano ante la cual Heidegger habría sucumbido con total obsecuencia. La raigambre de fondo común a las dos perspectivas mencionadas, la constituye su compartida recusación de la ubicación constitutiva de lo humano en el seno de un paisaje acogedor al cual el hombre pertenecería esencialmente. Desde tal prisma, el supremo mérito adherido al alarde extramundano llevado a término por Gagarin consistiría esencialmente en «avoir quitté le Lieu», esto es, en el hecho de que «durante una hora, un hombre ha existido fuera de todo horizonte: todo era cielo en torno a él, o, más exactamente, todo era espacio geométrico. Un hombre existía en el absoluto del espacio homogéneo»¹⁸. En tal *Entortung* o «supresión de toda localidad» se hallaría contenido el acto de abstracción material suprema que entroncaría de forma directa con el trasfondo ético-existencial propiamente definitorio del judaísmo: la libertad con respecto a las ubicaciones topográficas concretas¹⁹. En directa analogía con la técnica, lo quintaesencial del mensaje hebraico consistiría, pues, en el weberiano «desencantamiento del universo»; una *Entzauberung* de la naturaleza que dejaría, en contrapartida, expedito y en franquía el camino hacia «el descubrimiento del hombre en la desnudez de su rostro».

En oposición absoluta a las tesis indicadas con anterioridad, resulta pertinente subrayar lo siguiente: contra la tendencia dominante del pensamiento contemporáneo (curiosamente suscrita por las aparentemente opuestas filosofías

18. DL, p. 350. Heidegger ha anticipado cumplidamente esta apología del abstracto flotar en el seno del «espacio geométrico» carente de *tópos* paisajístico concreto, al declarar que «el construir, al producir las cosas como lugares, se encuentra más cerca de la esencia de los espacios y del provenir esencial del espacio que toda la Geometría y las Matemáticas» (HEIDEGGER, M., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Günther Neske Verlag, 1954, p. 153. En adelante VA).

19. En el capítulo «Errante radice» de su obra *Icone della Legge* (1985), Massimo Cacciari se refiere al concepto de «deslocalización» (*Entortung*) aplicado a la naturaleza del pueblo judío en un sentido netamente levinasiano que resulta sumamente oportuno evocar aquí: «Solamente para Israel el migrar no es un accidente, sino que constituye su misma raíz. *Judesein*, el existir en cuanto ser-judío implica el migrar: migración de toda divinización del mundo, desencantamiento del mundo, migración de toda fe ciega en el poder de la palabra [...]. El énfasis está totalmente puesto en el desarraigo del pueblo judío, en su carácter “acósmico”, *excesivo* con respecto a todo paisaje definido [...]. Él no se encuentra en el desierto, *lo habita*, es su habitante propiamente en el sentido heideggeriano del habitar» (CACCIARI, M., *Icones de la ley*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2009, pp. 60-61 y 65).

de Heidegger y Levinas), la técnica no constituye en modo alguno una instancia favorecedora del desarraigo humano con respecto a lo ente en su totalidad, antes al contrario: el fenómeno de la *tékhnē* constituye un auténtico mecanismo de radicación e instalación intramundana que ha demostrado resultar tan efectivo, al menos, como los constructos teóricos de orden «ontoteológico» tendentes (conforme a una cierta tradición nietzscheano-heideggeriana) a propiciar el logro de tal fin. La tesis según la cual la técnica oficia en términos de elemento ligado con necesidad a la «falta de suelo» (*Bodenlosigkeit*) y la alienación con respecto a todo «hogar patrio» (*Heimat*), no es sino una superstición no cuestionada de la filosofía contemporánea, puesta indubitablemente en circulación por el llamado «segundo Heidegger», y de la cual (en ello radica su incuestionable éxito y fecundidad) participan irreflexivamente incluso los más acerbos críticos de la ontología heideggeriana: tal es el palmario caso de Levinas²⁰.

La técnica, conforme a su naturaleza aún detectable en la raíz semántica subyacente a su designación nominal, constituye un *tectum* o posición dotada de solidez y firmeza que no solo alude a la *thésis* («colocación firme») propia del *texere* («tejer») que vincula recíprocamente las determinaciones ópticas generando con ello un suelo consistente y apto para la habitación humana, sino también al techo «arqui-tectónico» cobertor y protector que extiende su «abrazar» (*peri-ékhein*) am-parante sobre las cabezas de los originariamente apátridas y des-amparados mortales carentes de *peri-ékhontos tópos*: de «lugar a-cogedor». Buscar un asidero solidario al espíritu supuestamente desarraigado del judaísmo (tal como lo describe Hegel de forma condenatoria en *El espíritu del cristianismo y su destino*, en referencia a la errancia apátrida de Abraham) en la técnica, supone el intento de combatir el fuego con el fuego; aparte de recaer en una críptica e inopinadamente asumida postura «heideggeriana» con respecto a ella, de la cual Levinas parece –de nuevo– incapaz de liberarse. La trama de lo técnico, pues, no solamente no redundaba en alienación y desarraigo con respecto al anonimato carente de rostro característico de la *phýsis*, sino que constituye el instrumento de efectiva inserción en ésta, habida cuenta de que se trata esencialmente de su forma hipostasiada y «materializada». En efecto,

20. Un particular e ilustrativo ejemplo de esta no siempre advertida influencia, lo suministran las reflexiones desgranadas por Karl Jaspers a propósito de la esencia de lo técnico, cuyo tono y contenido, netamente «heideggerianos», inducirían fácilmente a equívoco a quien desconociese su autoría real: «Con ello se produjo y se produce el desgajamiento del hombre de todo suelo firme. Se convierte en habitante sin patria de la tierra. Pierde la continuidad de la tradición. El espíritu se reduce a fáciles elementalidades y adiestramiento para funciones utilitarias» (JASPERS, K., *Origen y meta de la historia*, Madrid, Alianza Universidad, 1985, p. 134).

desde tal prisma de observación, la supuesta «segunda naturaleza» que es fundamentalmente la técnica, se muestra como hipóstasis sublimada del Ser tal y como es concebido canónicamente por el pensamiento metafísico «tradicional», esto es, a modo de «presencia estable» (*parousía-Anwesenheit*) investida de la capacidad de fundar de modo «ontoteológicamente» efectivo lo existente en su totalidad, así como la normatividad «objetiva» y «fuerte» a ella estrechamente ligada²¹. Así, pues, los levinasianos «genios del lugar», esos espíritus telúricamente ancestrales que ofician como presuntos heraldos o guardianes de lo tópica y topológicamente pagano, resultan ser a esta luz bastante menos «sedentario-naturales» de lo que Levinas supone. De hecho, su presencia es rastreadable entre los muros de las centrales energéticas, subyaciendo agazapados bajo los puentes (ejemplos, todos ellos, típicamente heideggerianos) o deslizándose sin ser advertidos a lo largo de los arcones de las autopistas (pertenecan éstas o no al contexto topográfico de la *Schwartzwald*).

El hecho de que resulte necesario el desplazamiento al espacio geométrico para que un hombre «exista sin paisaje ni horizonte», es decir, para que logre la real emancipación con respecto al *enracinement* pagano y filoidentitario vinculado a lo neutro, no deja de resultar sorprendente y paradójico a múltiples respectsos. ¿No constituye acaso la homogeneidad unívocamente indeterminada propia de tal espacio «abstracto» y dado en forma de vacua oquedad, una singularmente conspicua ejemplificación de elemento neutro peligrosamente lindante con la neutralidad anónima e inhumana que Levinas reconoce y combate enconadamente en el *Seyn* heideggeriano situado a espaldas de toda concreción óptica? ¿No describe el propio Levinas tal espacio como «absoluto» (es decir, situado más allá de toda dependencia con respecto a la determinación) y «homogéneo» (esto es, carente él mismo, de división y parcelación interna

21. A este respecto, resulta pertinente y apropiada la descripción histórico-hermenéutica relativa al «destino» (*Schicksal*) de la técnica formulada principalmente por Vattimo y otros pensadores «posmodernos», conforme a la cual la tradicional «metafísica de la presencia» vinculada a las estructuras fuertes de la metafísica, habría comenzado a declinar o a devenir «proveniente» (como cumplimiento de la «muerte de Dios» profetizada por Nietzsche) desde el momento en que la función de *Grund* fundamentante constitutiva de su esencia, ha sido asumida (mediante un espontáneo acto de sustitución derivado del *Geschick* o «envío histórico-destinal» del Ser) con análogo volumen de efectividad y eficacia por la contemporánea extensión de la técnica a nivel planetario. De este modo, la escalera que permitía el acceso a cierto nivel de seguridad y certeza ontológico-moral resultaría innecesaria y habría de ser arrojada y desechada, una vez que la técnica ha logrado –merced a otras vías– nuestra efectiva y aparentemente perpetua ubicación en el seno de tal estrato elevado en el cual hasta el momento nos mantenía la metafísica.

conforme a límites definidos)? De forma lógicamente llamativa, el rechazo mostrado por Heidegger frente al tránsito humano hacia el espacio extraterreno nacería de una asunción aprobatoria dirigida al Ser anónimo, pero redundante en instalación efectiva en el marco de lo «sustancialmente óptico» del paisaje natural, mientras que Levinas, recusando este último aspecto y mostrando una actitud encomiásticamente anuente hacia la falta de inserción «paisajística» común al espíritu hebraico y al periplo «extramundano» de Gagarin, acabaría paradójicamente dirigiéndose hacia aquellas instancias neutras (el indeterminadamente abstracto espacio geométrico desdeñado por Heidegger) que él mismo denuncia con singular vehemencia como síntoma o vestigio inequívoco de la vinculación al pensamiento de la mismidad «responsable de toda crueldad con respecto a los hombres» (como se indicó al comienzo).

Frente a este paradójico quiasmo teórico, es preceptivo indicar que esta necesidad de desgajamiento de lo humano con respecto al entorno físico-natural para incardinarlo posteriormente en la neutralidad de la «falta de horizonte» (*Horizontlosigkeit*) representada por el espacio neutro, deja traslucir nuevamente una subrepticia mentalidad irremediabilmente atrapada en las redes del «heideggerismo» (a fuer de tratar de confutarlo «desde fuera» de su horizonte teórico). Y ello fundamentalmente porque tal proceder no resulta realmente necesario: nosotros nos hallamos ya desde siempre (y al margen de nuestra concreta y contingente ubicación «espacial») en ineludible conexión con aquello a lo que se refiere Giorgio Colli cuando alude al «fondo dionisiaco de la existencia»²² (valdría igualmente decir «el Ser indeterminadamente dado como pura ausencia»), el cual, precisamente en virtud de su constitutiva inmediatez, se encuentra ontológica y epistemológicamente situado, tanto más allá de la presencia del paisaje «físico» (contra Heidegger), como al margen de la ausencia de éste (contra la positiva valoración del espacio geométrico por parte de Levinas). La homogénea donación de la intuición del Ser indeterminado y neutro no resulta investida de menor volumen de intensidad cuando se hacen descender los párpados en medio del tráfico de Times Square que cuando se alzan frente a la silenciosa vacuidad del espacio geométrico²³. La consideración simultánea

22. «En realidad todos los hombres poseen la inmediatez dionisiaca, y en todos existen expresiones nacientes de los reflejos directos de aquel fondo. Pero es regla que inmediateces y expresiones primitivas sean olvidadas, obliteradas, que se pierdan en el flujo de expresiones derivadas y abstractas que se insertan sobre aquellas» (COLLI, G., *Introducción a Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 2000, p. 122).

23. A este respecto, y en oposición a la perspectiva apuntada por Levinas, cabría formular una capital indicación, a saber: aquella que apela al hecho de que nuestra proximidad y directa intimidad con respecto a cosas y lugares o la inversa lejanía y desarraigo frente a ellos, resulta independiente del grado de cercanía e inserción concreta en

de lo técnico como instancia favorecedora de inserción y arraigo ontológico (con independencia del irrelevante dato de que permita el desenraizamiento gagariniano con respecto a la *phýsis-Heimat*) y de la contingencia ligada a la posición concreta de lo humano frente a su necesario nexo con lo ontológicamente inmediato del Ser, propicia nuevamente la posibilidad de refutar de

que nos hallemos «materialmente». A ello apunta precisamente Heidegger cuando afirma que «incluso cuando nos las habemos con cosas que no están en la cercanía que la mano puede alcanzar, habitamos junto a estas mismas cosas [...]. Si ahora todos nosotros desde aquí pensamos en el antiguo puente de Heidelberg [...] puede que desde aquí estemos incluso más cerca de aquel puente que aquellos que lo utilizan a diario de forma indiferente para cruzar el río» (VA, p. 151). Un rasgo que, por otra parte, resulta plausible volver contra el mismo Heidegger que –en el contexto de la célebre entrevista concedida a *Der Spiegel*– no vacila en explicitar su sentimiento de espanto ante las imágenes de la Tierra tomadas desde la Luna en los siguientes y conocidos términos: «La técnica arranca al hombre de la tierra cada vez más y lo desarraiga [...], el desarraigo del hombre es un hecho. Solo nos quedan puras relaciones técnicas. Donde el hombre vive ya no es la tierra» (HEIDEGGER, M., *Escritos sobre la Universidad alemana*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 70).

¿No habría de resultar indiferente la concreta ubicación topológica del observador-fotógrafo de la Tierra (desde el punto de vista de su vinculación ontológico-existencial a ella) si nos atenemos estrictamente a los postulados heideggerianos relativos a las paradojas de la proximidad recién reseñados? Asimismo, no deja de producir cierta perplejidad el hecho de que Heidegger justifique tal actitud de rechazo hacia los supuestamente desarraigantes «periplos espaciales» mediante el recurso a la invocación de la experiencia y la historia humanas cuyas enseñanzas mostrarían que «todo lo esencial y grande solo ha podido surgir cuando el hombre tenía una patria y estaba arraigado en la tradición» (*ibid.*, p. 71). Fundamentalmente porque con anterioridad ha establecido una rotunda vinculación entre la subjetividad moderna (esa misma subjetividad que toda su obra, desde *Sein und Zeit* hasta los Seminarios de *Le Thor* pasando por *Die Zeit des Weltbildes*, trata denodadamente de denunciar y superar), los viajes espaciales y, curiosamente, los conceptos de «pueblo» (*Volk*) y «nación» (*Nation*). Tal hibridación parafísica resulta tan ardua de conjugar con sus lineamientos teóricos indicados más arriba, que la mera mención del pasaje que la contiene supone una declaración investida de mayor elocuencia que la hipotéticamente derivada de toda aclaración: «Solamente en el dominio esencial de la subjetividad se hace históricamente posible una época de los descubrimientos cósmicos y de las conquistas planetarias [...]. El ser-sí-mismo, en el sentido de la subjetividad y egoidad, se despliega posteriormente en múltiples figuras que se destacan como nación y como pueblo. La *Volkheit* y lo *Völkische* [“lo popular”] se fundan en la esencia de la subjetividad y de la egoidad [...]. Sin Descartes, es decir, sin la fundación metafísica de la subjetividad, Herder, es decir, *la fundación de la nacionalidad de los pueblos* [la cursiva es nuestra], no resulta pensable». HEIDEGGER, M., *Parménides* (GA Band 54), Frankfurt, V. Klostermann, 1982, p. 204.

forma simultánea las tesis apuntadas al respecto tanto por Levinas como por Heidegger. También en este caso y de una peculiar manera, se verifica el *dictum* conforme al cual *contraria sunt circa eadem*; y ello merced a la asunción de una perspectiva de observación externa a ambos planteamientos pero incardinado de modo simultáneo en las coordenadas que acotan el núcleo comúnmente compartido por ellos.

4. DES-HABITAR LO SAGRADO

Un último aspecto a tomar someramente en consideración, se refiere al nexo establecido por Heidegger entre el arraigo residencial y lo sagrado (en contraposición a «lo santo» postulado por Levinas). Ambas nociones deben ser elucidadas en estrecha relación de proximidad con el concepto de totalidad. Tanto Heidegger como Levinas piensan la totalidad a la luz del acto intelectual de «reunión» (*Versammlung, rassemblement*). En el caso de Levinas, el prisma tendente a privilegiar los entes concretos en detrimento de la indeterminación inherente a lo neutro, se erige como instancia favorecedora del *rassemblement* localizable en la raíz genética de toda totalidad, dado que son precisamente los elementos ónticos susceptibles de establecer relaciones recíprocas de transitividad entre sí (no el Ser indeterminado) los agentes efectivamente configuradores de *hólón* («Todo»)²⁴. La totalidad ontológica surge a partir de la interacción «táxica» entre determinaciones concretas; su negación pasa (cuando la crítica es ejercida de forma inmanente, y no oponiendo la totalidad ya dada a algún elemento heterogéneamente externo a ella) por la intuición de la transparencia de la unicidad indeterminada constitutiva del Ser neutro. Así pues, la totalidad recusada por Levinas, es solidaria y se nutre de las mismas determinaciones finitas sobre las que se fundamenta (por otro lado) el núcleo del discurso levinasiano orientado a la conjura de la primacía de la neutralidad propiciada por la ontología de Heidegger.

Aquí radica la clave: la crítica dirigida por Levinas a la totalización sufre un marasmo radical cuando su reverso muestra un formidable intento de salvaguardar aquella misma categoría de lo real que la totalidad precisa y presupone

24. Levinas considera que se da totalidad cuando «una multiplicidad de objetos –o, en una continuidad homogénea, una multiplicidad de puntos o de elementos– forma una unidad o entra, sin residuo, bajo un acto único del pensamiento», mientras que el acto de totalización que posibilita el surgimiento de aquélla es definido como «bien la reunión de objetos o de puntos en un todo, bien la operación intelectual por la cual esta multiplicidad de objetos o de puntos es abarcada (*embrassée*)» (LEVINAS, E., *Alterité et transcendance*, París, Fata Morgana, 1995, p. 57. En adelante AT).

con mayor perentoriedad y necesidad, a saber: lo determinado del ente singular y concreto. Rasgo éste que adquiere mayor grado de acuidad cuando simultáneamente resulta arrumbada la única instancia potencialmente eversiva con respecto a la totalización: el Ser neutro. Se argüirá acaso que la totalidad se «superpone» a lo neutro del Ser presuponiéndolo y formando ambos un indisoluble y articulado gozne ontológico. Tal perspectiva resulta correcta; la totalidad presupone lógicamente la ontológica prioridad del Ser neutro, pero ello implica el carácter derivado de la primera con respecto a la originariedad implícitamente reconocida (por el propio argumento aducido) al segundo. Éste aparece, de este modo, como lo genuinamente originario y *fantomatique* (término utilizado por Levinas para describir la epifanía del rostro) en sentido propio y eminente. Es esta voluntad de salvaguarda a ultranza de lo determinado la que (*malgré lui*) aproxima el espíritu del pensamiento de Levinas al fondo último que alienta bajo el del máximo baluarte de la totalización: Hegel.

En efecto, sobre el «puro Ser» (*reines Sein*) indeterminado que preside la primera tríada de la lógica hegeliana, no resulta posible ni pensable la configuración de totalidad alguna. El concepto de totalidad no halla como referente propio la unicidad homogénea del Ser escindido de todo contenido óntico (totalidad indeterminada), como parece sugerir Levinas en alguna ocasión. Tal totalidad neutra vendría a coincidir, en cuanto a su falsedad conceptual, con la «mala infinitud» hegeliana, mostrándose así en el presente caso como «mala totalidad». La totalidad auténtica y el acto de *rassemblement* que la torna posible, se constituyen sobre el fundamento de la primacía de la determinación y la interpretación de su concreta facticidad (esto es, de su «ser») como referencia a lo otro: a la otra determinación y, en última instancia, al conjunto de todas las determinaciones dadas en el interior del horizonte de una «comunidad» ontológica de carácter universal. No basta partir de la existencia de la totalidad concebida como un *factum* ontológica e históricamente dado. La totalidad propuesta por la tradición filosófica occidental y que halla su cenit en el seno del sistema hegeliano, posee un origen y un subsecuente proceso de constitución susceptibles de ser «genealogizados» y criticados desde postulados divergentes a los asumidos por la metafísica tradicional, pero no externos a su horizonte conceptual propio. La crítica a la totalidad ha de surgir desde el interior mismo del esquema de pensamiento que la posibilita, debe eclosionar «desde dentro»: no resulta suficiente a tal respecto la colocación de los advenidos textos talmúdicos al lado (y a un análogo nivel) de la lógica hegeliana y las elegías de Hölderlin, como propone Levinas.

Esta crítica «inmanente» de las raíces profundas sobre las que se asienta la totalidad occidental es lo que se echa a faltar en el pensamiento de Levinas. Prueba de ello es el hecho de que su no explícita «genealogía» del *hólón* conduce recursivamente, no desde el total de las condiciones hacia lo *Unbedingte*,

«lo incondicionado» (como él mismo apunta al modo kantiano)²⁵, sino justamente a la inversa: hacia las *Dinge* (cosas) concretas; hacia lo óntico; hacia lo determinado de los entes condicionados gracias a cuya existencia en plano preeminente se fundamentan tanto la propia totalidad como la recusación levinasiana del materialismo ligado a la inversa preponderancia de las instancias neutras. He aquí el núcleo de la tácita complicidad de Levinas con aquello mismo que la totalidad de su pensamiento pretende formalmente refutar.

Se trata, más allá de las aparentes divergencias, de la misma totalidad que Heidegger redefine de forma palingénésica mediante el recurso a la imagen conceptual del *Geviert* («cuadratura», «cuaternidad»), la cual no deja de constituir un elemento de *Versammlung* («reunión») que configura como resultado una totalidad cuádruplemente parcelada a partir de la reunión de sus cuatro componentes a partir de una subyacente unidad común a todos ellos. ¿No responde de un peculiar modo este «constructo poético-ontológico» al patrón esencial suministrado por la caracterización levinasiana de la totalización? Además, la singular totalidad emergida a partir del *Geviert* es identificada por Heidegger como la eminente sede en cuyo seno tiene lugar la refulgencia de lo sagrado (*das Heilige*) y la paralela instalación residencial de los «mortales» (el «habitar» *stricto sensu*) en ontológica vecindad con «cielo», «tierra» y «divinos»²⁶. Bajo la postulada «simplicidad de los cuatro» que no aparece «cuando nombramos a cada uno de ellos, aunque con ello estemos pensando en los otros

25. «La raison exige la synthèse régressive de toute la série des conditions jusqu'à l'inconditionnel. La raison est cette exigence même» (*AT*, p. 62).

26. «La falta de dios solo significa que ningún dios reúne ya visible y significativamente a los hombres y las cosas en torno a sí (*auf sich versammelt*), ensamblando a partir de tal reunión (*aus solcher Versammlung*) la historia universal y la residencia humana (*menschlichen Aufenthalt*) en ella [...]. No solo han huido los dioses y el dios, sino que en la historia universal se ha extinguido el esplendor de la divinidad». HEIDEGGER, M., *Holzwege* (*GA Band 5*, p. 248). También Levinas proyecta el acto de *rassemblement* generador de totalidad, a la esfera de lo temporal e histórico: «El aparecer del ser no se separa de una cierta conjunción de elementos en estructura, de un arracimamiento de las estructuras en las cuales el ser desarrolla su movimiento, de su simultaneidad, es decir, de su copresencia. El presente, el tiempo privilegiado de la verdad y del ser, del ser en verdad, es la misma contemporaneidad y la manifestación del ser es re-presentación. Desde ese momento, el sujeto será poder de re-presentación en el sentido casi activo del término: enderezaría la disparidad temporal en presente, en simultaneidad. Él reúne al servicio del ser las fases temporales en un presente mediante la retención y la prospección, actuando en el seno del tiempo que dispersa, actuando también como sujeto dotado de memoria y como historiador, autor de libros en los que los elementos perdidos del pasado o todavía esperados y temidos reciben la simultaneidad dentro de un volumen» (LEVINAS, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 207).

tres», subyace una concepción identitaria, envolvente y «protectora» del Ser que requiere, en consonancia con ello, ser pensado como instancia cuyo efectivo despliegue ocasiona la *Versammlung* que «re-une» lo ónticamente com-plejo en forma de evento generador de unidad-totalidad susceptible de habitación por parte del hombre²⁷. Esta «unidad originaria» (*ursprüngliche Einheit*) constitutiva del Ser reuniente y configuradora de totalidad, es justamente la raíz del pensamiento sedentario-paganizante que el discurso de Levinas trata de socavar y agostar. Empresa vana cuando el propio Levinas ha obturado el cauce que permite tal socavamiento, dado que ello implicaría la apelación a una instancia ontológica inversa («ausente» y no susceptible de generar unidad alguna), pero igualmente neutra e indeterminada. La refractariedad levinasiana hacia la asunción conceptual de este último elemento disuelve e imposibilita la crítica efectiva a la fuente heideggeriana de la que mana la unidad que cristaliza en la totalidad representada por el *Geviert*, y por tanto deja subsistir incólume e infracto el «habitar pagano» que ésta propicia y que Levinas intenta conmovier merced al recorrido de otros errados caminos²⁸.

Esa «penumbra donde florece la hechicería a la que el judaísmo tiene horror», identificada en *Du Sacré au Saint* con la sacralidad opuesta a la santidad en cuanto «pureza, esencia sin mezcla que se podría llamar Espíritu»²⁹,

27. «Desde una unidad originaria pertenecen los cuatro –tierra, cielo, los divinos y los mortales– a una unidad» (VA, p. 143). En otro lugar, Heidegger identifica de modo inequívoco la tierra natal y el Ser concebido como unidad protectora y donante de arraigo: «Ella [la tierra patria] no es algo que esté apartado, algo yacente en algún lugar detrás de las cosas o que flota sobre ellas. *La tierra patria es el Ser mismo (Das Vaterland ist des Seyn selbst)*, que porta (*trägt*) y ensambla (*fügt*) desde su fundamento la historia de un pueblo en cuanto existente» (HEIDEGGER, M., *Holderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*. GA 39, p. 121).

28. «Los mortales están en la cuaternidad al habitar [...]. Los mortales habitan en el modo como cuidan la cuaternidad en su esencia. Este cuidar que habita es así cuádruple» (VA, p. 144).

29. LEVINAS, E., *De lo Sagrado a lo Santo*, Barcelona, Riopiedras, 1997, p. 92. A esa pureza no contaminada por el contacto con las neutralidades mundanas (una particular y curiosa variante de actitud propia del «alma bella» y la *unglückliche Bewusstseins* –conciencia infeliz– hegelianas a la vez, en cuanto que ambas lloran la muerte del *theós khoristós* en el «viernes santo especulativo»), es a la que se refiere Levinas cuando –a la búsqueda de «un Dios no contaminado por el ser»– hace rimar el sustrato etimológico de lo *ab-solutum* con «el nombre hebreo del Dios filosófico: el *kadosh*, que, indistintamente, es el *santo* y el *separado*» (LEVINAS, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1993, p. 281). Un rasgo, por lo demás, sorprendentemente coincidente con la sentencia gnómica del escasamente santo e intensamente pagano Heráclito, conforme a la cual «sophón esti pánton kekhorisménon» (Fr. 108 DK).

resulta paradójicamente refractaria a la iluminación propiciada por la refulgencia oscura adherida a la epifanía del Ser indeterminado y neutro: la misma «negra luz» a la que Levinas apunta en relación a Blanchot, contraponiéndola, de modo contradictorio, a la luminosidad heideggeriana que «viene de lo alto creando el mundo, fundando el lugar»³⁰. He aquí la paradoja esencial: es la «luz negra» de lo ontológicamente neutro (recusado por Levinas en nombre de la «santidad que anima al judaísmo»), la instancia investida de la capacidad de disolución de la penumbra representada por lo ónticamente sacro ante la cual el judaísmo levinasiano retrocede con horror.

Más allá de las aporías contenidas en la decidida toma de posición beligerante frente a la neutralidad de lo sagrado adoptada por Levinas, y en simultánea oposición a la concepción heideggeriana de lo sagrado como apertura «caótica» que, lejos de arrojar como resultado la alteridad con respecto a lo natural-determinado y la subsiguiente apatricidad ontológico-mundana como condición esencial de la presencia humana en el *kósmos*, favorece la consideración de éste como «residencia» (*Aufenthalt*) disolvente de toda extrañeza (*Fremdheit*)³¹, el extravío en el que incurren ambas posturas permite perfilar la eclosión de una

30. *SMB*, p. 43. Resulta curioso que Levinas contraponga en este pasaje la «noche que viene de abajo» a la «luz que para Heidegger viene de lo alto»; la «luz que deshace el mundo reconduciéndolo a su origen a la reverberación, a la murmuración, al rumor incesante» (es decir, el «hay» neutro que preside sus primeros escritos y que la obra posterior trata de superar) a la fundación de lugar intramundano. Este involuntario acercamiento «no heideggeriano» a lo neutro ontológico, pone paladinamente de relieve a qué precio paga Levinas su errada identificación entre las instancias indeterminadas y la sacralidad «en penumbra» vinculada al arraigo topológico pagano.

31. También en este sentido, y al margen de meras declaraciones formales relativas al «abrirse abismal del Caos» concebido como «lo sagrado mismo» como las desgranadas en el comentario al poema de Hölderlin *Wie wenn am Feiertage (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, GA Band 4, p. 61)*, es posible decir, en referencia a la naturaleza conferida al Ser, que «por sus obras (o efectos) lo conoceréis». A tal respecto, se halla fuera de toda duda que en el seno del *kháos* (resulte éste explícito o subyacente a lo ordenado y estructurado de un mundo) no es posible ni pensable arraigo residencial humano alguno (como bien sabían ya los griegos). Es por ello que, tras su inicial caracterización como *das Entsetzliche* («lo espantoso»), Heidegger se apresura a atemperar tal esencia agreste y desarraigante del Ser —al igual que sucedía en su exégesis de la raíz *fram* anteriormente aludida—, mostrando, merced a tal giro, la auténtica faz acogedoramente matricial y hospitalaria por él atribuida al supuesto *Sein* caótico-abismal: «Pero su carácter espantoso (*Entsetzlichkeit*) queda oculto en la dulzura de su leve abrazo (*in der Milde des leichten Umfangnes*)» (*ibid.*, p. 62). El inicial *khásma* (abismo) ha mostrado ser, en última instancia, *tithéne*: acogedor seno matricial. También en este caso, se verifica que *éthos anthrópo daímon*. HERÁCLITO, Fr. 119 DK (en la peculiar interpretación ofrecida por Heidegger en *Wegmarken, ed. cit.*, pp. 354 y ss.).

vía intermedia externa a ellas pero derivada de su estéril contraposición. Tal inadvertido camino comienza a aparecer desde el momento en el que nuestra necesaria referencia al Ser dado con inmediatez es desligada de toda conexión con cualquier tipo de asentamiento residencial en el círculo de lo óptico-mundano, para desvelarse como fuente y raíz última de nuestro constitutivo carácter de apátridas en el seno de lo ente (contra Heidegger), a la vez que (contra Levinas) su esencial naturaleza indeterminada y elípticamente ausente (neutra), mantiene su radical *status* de prioridad y originariedad frente a cualquier ulterior relación operada entre determinaciones, se hallen dotadas o no de rostro.

Es en la esfera de este auténtico *Zwischen* («entre») donde le es dado alborar a una sacralidad desvinculada de todo nexo tanto con el *Heimat* como con el *visage d'autrui*, y en la cual *tó hierón* (lo sagrado) halla finalmente su emancipación efectiva con respecto a toda rigidez, solidez y firmeza «hier-áticas», para dejarnos finalmente suspendidos sobre un éter igualmente ajeno a lo sagrado y a lo santo y frente al cual el flotante desarraigo de Gagarin y su intuitiva exposición al espacio geométrico no alcanzan a trascender el carácter de meras metáforas.