

dad de lo finito. La única suerte es que, en realidad, no se trata de ninguna venta sino de una apelación a una mayor lucidez, a una comprensión compartida, a una nueva ilustración centrada, esta vez, no en el progreso vinculado a la razón, sino en el retorno prudencial a lo finito, allí de donde en verdad nunca hemos salido. Sí, en efecto, los programas de esta ilustración tendrán un tono menos ambicioso, ni se divinizarán ni se eruirán en iconos de la fe secular. Lo finito ni sustituye a lo infinito ni lo representa; no busca la adhesión religiosa sino la atención y el cuidado.

No se trata de un «nuevo paradigma». Alguien me contaba que había asistido a una conferencia en la que se anunciaba un nuevo paradigma que consistía en una reivindicación de la letra minúscula (es decir, de lo que aquí he llamado vida cotidiana) a partir de la teoría matemática de los fractales. No hace falta hacer estas piruetas pirotécnicas. Ni hace falta ni es saludable. El retorno a lo finito no es un «nuevo paradigma». Hay que terminar con la retórica a todas luces excesiva de lo «nuevo». El retorno a lo finito es vuelta a la situación que siempre ha sido la nuestra pero que hemos apartado de nuestro pensamiento. Lugar imposible de abandonar y, sin embargo, abandonado.

El *ethos* de la sostenibilidad coincide con el *ethos* de la finitud. Y he aquí que, como decía, este *ethos* no es nihilista, pero no porque ponga precisamente el acento en el crear (Nietzsche, Deleuze), sino porque lo pone en el *cuidar* y *mantener* las cosmicidades que vamos siendo capaces de alcanzar. En cambio, la esencia de la técnica moderna, eso que Heidegger llama *Gestell*, y que tiene como epígono el consumismo tecnológico, sí es nihilista: siempre se tiene delante un mundo de meras existencias, de meros recursos; mundo inmundito listo para consumirse. La ética de la sostenibilidad asume la diferencia (y no la homogeneidad) y la duración finita (y no el progreso indefinido).

Si la sostenibilidad no es una vuelta a lo finito, entonces no es más que una postal trucada de la ideología imperante. ¿Sabremos retornar a un espacio-duración finitos en el universo indefinido y homogéneo de la técnica? Prueba de ello será la recuperación de ese tipo de cercanías de las cuales la buena cotidianidad nos brinda los mejores ejemplos.

NOTES I DISCUSSIONS

Dominación tan amplia. Lectura crítico-política del prefacio a «Totalidad e infinito»

JORGE ÚBEDA

Escuela de Filosofía, Madrid

RESUMEN

Este artículo se detiene en el análisis pormenorizado del prefacio a *Totalité et Infini* de Lévinas. El prefacio contiene, en germen, una filosofía política que es expuesta en este escrito. Tal filosofía política arranca con el establecimiento de una escisión entre la guerra y la paz, entendiendo que aquella es la máxima manifestación de la dominación que se puede ejercer sobre los sujetos. A partir de una lectura de las distintas nociones que se relacionan con guerra y paz, especialmente la ontología y la escatología, se plantean una serie de límites críticos a la filosofía política levinasiana y a su proyecto filosófico en general. En concreto, nos preguntamos si la óptica que la ética levinasiana ofrece no ciega para el pensamiento político.

Palabras clave: Lévinas, guerra, dominación, ontología y escatología.

ABSTRACT

This paper set out a detailed analysis of the preface to *Totalité et Infini* of Lévinas. The preface contains the germ of a political philosophy that is exposed in this paper. Such a political philosophy begins with the establishment of a division between war and peace, understanding that this is the ultimate manifestation of domination that can be exerted on the subject. From a reading of the various notions that relate to war and peace, especially ontology and eschatology, raises a number of critical limits to levinasian political philosophy and his philosophical project in general. Specifically, we wonder if the levinasian ethics optical not blind to political thought.

Keywords: Lévinas, war, domination, ontology and eschatology.

Sabemos desde hace tiempo, al menos desde que hemos superado las formas ingenuamente humanísticas de lectura, que la lectura filosófica es, entre otras cosas, un acto de filosofía política. Puede ser un acto político, por supuesto, es decir, un acto que tenga carácter y consecuencias políticas. No me refie-

ro ahora a esto. Más bien estoy pensando en que cualquier acto de lectura filosófica significa un ejercicio de interpretación de un texto por parte de un lector que está en un contexto diferente de aquel en el que se produjo el texto. El mero esfuerzo por comprender el texto que se está leyendo ya implica tratar de captar la diferencia de contextos para lo cual es imprescindible elaborar alguna mínima comprensión del contexto propio y del ajeno. A esto último lo solemos llamar tener conciencia histórica. Pero a lo primero quizá le convenga el nombre de filosofía política. Comprensión del momento que se está viviendo en relación con el contexto social e histórico al que se pertenece y atención a las consecuencias teóricas y prácticas que se siguen de esta comprensión son los ingredientes esenciales de toda filosofía política. No quiero decir que las posibilidades de la filosofía política se agoten en estos ingredientes pero sin ellos no creo que sea posible construir un pensamiento político propio que sirva para la orientación práctica del hombre.

Leo aquí, como acto político, el prefacio a una de las obras filosóficas más decisivas de la segunda mitad del siglo xx: el texto levinasiano de *Totalité et infini*.¹ Aunque el lituano advierte, en el párrafo final del prefacio, que este no es dado como palabra de honor, la importancia que revisten estas pocas páginas está fuera de toda duda. En ellas Lévinas confiesa, como nunca, lo que pretende no solo en el libro, sino en el transcurso de su pensamiento. Asistimos, en la lectura atenta del prefacio, al proyecto filosófico del pensador judío; nos ofrece, en pocas palabras, su ecléctico método que se asemeja a un cruce de caminos al que llega el cartesianismo, el criticismo kantiano, la fenomenología y la lectura talmúdica; despliega, o al menos comienza el despliegue, de los intensos procesos a los que someterá el pensamiento y anuncia las acciones y consecuencias queridas de todo el proyecto. El prefacio a *Totalité et infini* es una forma de desplegar un poder –o un contrapoder–. Es también, como la lectura que aquí se hace, auténtica filosofía política en ciernes, quizá no del todo consciente de sí misma, lo cual no impide que penetre en la conciencia, que estructure el propio pensamiento y que tenga consecuencias prácticas.

Si hay un poder que se quiere desplegar o un contrapoder que se quiere afirmar –y creo que esto último es interpretación más correcta del prefacio que lo primero–, podemos preguntarnos cuál es la forma de dominación que se quiere contradecir, subvertir o, simplemente, criticar. A esto voy a dedicar el resto de mi lectura del prefacio duplicando así las dimensiones de filosofía política que encontramos en el texto: la propia –que todavía está por encontrar en la propia lectura–, la levinasiana –que está ofrecida en el prefacio, aunque

no sea como palabra de honor– y la de los lectores de lo que aquí escribo –y que espero tener la suerte de conocer, aunque solo sea una de ellas.

¿Acaso la moral es una farsa? A esta pregunta quiere responder *Totalité et infini* y toda la producción intelectual del lituano. Es relevante que no se parta de una respuesta –la moral no es una farsa–, sino de una pregunta, en el mejor estilo filosófico que quizá luego se pierda en algunos momentos, incluso, del prefacio. Pero ¿por qué se hace esta pregunta? ¿Acaso ha habido alguna experiencia del tipo que sea que prueba que la moral es una burla, una farsa, una mentira? O quizá basta con sospechar que la pudiera haber. El caso es que Lévinas o el prefacio de *Totalité et infini* sospecha que hay, o puede haber, un límite fáctico a la acción moral del hombre; es decir, alguna forma de dominación externa sobre la acción humana en vista de algún bien. ¿Por qué esta sospecha? Los varios millones de muertos que pueblan el cielo de Europa, y entre los que se encuentran los familiares lituanos del pensador que nos ocupa, parecen suficiente motivo para sospechar. No solo la guerra vivida en las carnes del propio Lévinas, como enseguida veremos, hace sospechosa la feliz y joven libertad en la que cualquier hombre cree habitar; la pasión exterminadora y bien organizada por motivos raciales –es decir, por ningún motivo– hace sospechar que la supuesta fuerza moral no sirve para nada, siendo una mera pantomima en un mundo dominado por la dura evidencia del sufrimiento inocente. Pero ¿es suficiente esta experiencia para que domine como una sombra de sospecha sobre la moral?

Se sospecha también de la moral por motivos, diremos, metafísicos aun cuando estos motivos hayan sido descubiertos por el fatal acontecimiento de la Shoá. La moral puede ser una farsa no solo porque la libertad de acción esté en entredicho por acontecimientos que la hacen irrisoria. También porque la libertad camina hacia una farsa siniestra si no encuentra su destino y su término, aquello para lo que es libre. La pregunta por la moral es también la pregunta por el destino de la libertad. Es absurdo preguntarse si uno es libre y no hay en esta pregunta casi nada de interés desde el punto de vista moral. La pregunta de marras es ¿para qué soy libre? La moral puede o no puede ser una farsa. La respuesta a esta cuestión depende de los acontecimientos históricos que la pongan a prueba y de la aventura que el hombre libre viva o sea capaz de vivir.

No hemos terminado. Todavía hay un tercer movimiento de sospecha que vincula al pensador lituano con su vecino de Königsberg. Son tan duras las condiciones que Kant impone para que una acción libre fuera estrictamente moral e imposibles de conocer finalmente para el agente, que la moral se desplaza, para adquirir un significado real y positivo, al ámbito del derecho y al mundo institucional. En este mundo es en el que se puede hacer visible para el hombre que avanza moralmente, aunque sepa, si es honesto consigo mismo, que no puede saber si él mismo avanza moralmente junto con el derecho y las instituciones políticas a las que pertenece. Pero ¿no provoca esto una pérdida

1. Sigo la edición de bolsillo de Le Livre de Poche que, a su vez, sigue la original de 1972 en Martinus Nijhoff. El prefacio ocupa las páginas 5-16.

de relevancia de la moral a favor del empoderamiento de las instituciones? Y si las instituciones son las que llevan la voz cantante de la moral y la política, ¿qué sentido moral tiene oponerse a ellas o cuándo tiene sentido semejante oposición? Retornan, de nuevo, lo lacerante de los acontecimientos catastróficos del siglo XX para poder conocer las respuestas liminares que estas preguntas han recibido.

Sin embargo, la lectura directa del texto, si la continuamos, ofrece la tesis –¡ojalá el tono de Lévinas fuera más hipotético e inquisitivo: más socrático!– de que la guerra es la forma radical de dominación que convierte a la moral en un mero juego de niños. Una categoría que aquí está tomada en una doble, y no siempre convergente, significación: acontecimiento histórico positivo y descripción –¿metafórica?– del ser. Lo histórico y lo ontológico se reúnen en una categoría de enorme fuerza evocadora que conviene que examinemos, ahora, como lectores filósofos de este prefacio.

Y es que con la categoría «guerra», este prefacio tan querido por cualquier levinasiano entra en un esquema dual de identificaciones arriesgadas e hiperbólicas que abonan la tesis de la guerra como dominación. La guerra es rápidamente asociada con la ontología, la política, la filosofía y la libertad. Puede que toda esta identificación sea una hipérbole que funciona como un género literario muy propio de Lévinas. Puedo quedarme en esta interpretación, favorable a la literalidad y al autor. Pero ¿y si la hipérbole no solo es un género literario sino una forma de ejercer el contrapoder que se está poniendo en marcha? ¿Y si la hipérbole es una forma de violencia ejercida sobre las cosas mismas y sus nombres que arrasa, quizá, con excesiva alegría con cualquiera de las referencias que las cosas y sus nombres posean? De este modo, la hipérbole se constituye en uno de los modos en los que se ejerce el pensamiento político con todo lo que eso significa y con todo lo que puede llegar a suponer.

La hipérbole, además, constituye un modo de enjuiciar los sustantivos y no las acciones que constituyen los sustantivos. De este modo, el prefacio abunda en el enjuiciamiento moral de ¿cosas o nombres? como «filosofía», «ontología», «política» sin que se llegue, en ningún momento, a enjuiciar a filósofos, ontólogos o políticos. Lo cual no quiere decir que Lévinas no se despache en otros textos respecto de determinados actores, pero aquí, en este prefacio-programa, se juzgan sustantivos que recogen demasiadas cosas en su seno. La hipérbole, entonces, no sirve de mucho porque es poco determinante. Es, ya lo sabemos, la enfermedad de la filosofía política posmoderna. ¿Quién es la «filosofía», la «ontología», la «política»? Llama la atención en el pensador del rostro el anonimato en el que queda todo aquello que es criticado. Los más entusiastas afirmarán que ya, en este anonimato, se está poniendo de manifiesto lo que se critica: que son formas de totalidad en las que se pierden los rostros. Sin embargo, ¿no es muy pronto todavía, en el prefacio, para matices tan peculiares?

Lévinas afirma, criticando la supuesta genialidad de Heráclito, que la guerra es la experiencia pura del ser puro, la dura realidad y la patencia de todo lo real. La evidencia está del lado de la guerra, una evidencia que los hombres viven en sus carnes cuando no les queda otra que ser movilizados. La guerra, así, suspende a los hombres en su libertad y los convierte en simples elementos de un engranaje que los esconde como sujetos. La guerra hace superflua –y hasta un lujo de exiliados y traidores– la moral. La guerra es la dominación brutal y absoluta que se puede ejercer sobre los seres libres que son los hombres. ¿No tenemos ya, a la altura del siglo XXI, demasiados ejemplos históricos de la verdad de las líneas del lituano que ahora deletreamos? Si el asunto terminara en una lectura de lo que significa la guerra no haríamos excesivo problema filosófico de la tesis aquí planteada. Pero es que Lévinas, extrapolando el significado histórico a un significado ontológico, llega a decir que la guerra es la experiencia pura del ser puro. La guerra, entonces, adquiere categoría ontológica de primer orden; aún mejor, es la categoría ontológica por antonomasia, aquella a partir de la cual podremos, por analogía, determinar los demás conceptos que nos sean adecuados. ¿Estamos de nuevo ante una hipérbole? Hay muchos momentos de la historia del pensamiento que parecen dar la razón a Lévinas: la guerra como padre de todas las cosas en el resumen que Heráclito hace de toda la cultura griega que le rodea –aunque establece un logos que pacifica–, la contradicción como dinámica del logos en gran parte del idealismo –que se resuelve en superaciones integradoras–, la filosofía política que solo sabe pensar lo social desde el dominio y el antagonismo de los hombres, etc. No parece faltarle la razón cuando observa en la guerra algo más que una noción referida a contiendas históricas. Pero, al mismo tiempo, hay demasiado afirmado. ¿Por qué el ser y la guerra mantienen una relación tan siniestra? ¿Acaso se resiste Lévinas, en este prefacio, a citar a Heidegger como infame sacerdote de esta comunión del ser y la guerra? Si se trata de Heidegger y de cómo su pensamiento se entrelaza con su inmoral comportamiento público en la Alemania del desastre; si se trata de esto, de probar con la vida la verdad o falsedad de las categorías filosóficas... Si se trataba de eso quizá hubiera sido mejor decirlo desde el principio. La filosofía política no solo es comprensión, también es juicio. Pero no solemos enjuiciar conceptos o categorías, sino que primero localizamos los actores libres y después establecemos sus responsabilidades atendiendo al contexto, a lo que sabemos y podemos saber y a otras variables multifactoriales. Hacer filosofía política es hacer juicios claros y directos sobre responsabilidades, aun cuando los asuntos no sean transparentes. Lévinas soslaya, o parece soslayar, en este prefacio tal actividad. Al evitar este modo de filosofía política, Lévinas está desplazando su pensamiento por la pendiente de una ética que subirá hasta alturas de belleza y exigencia sin igual, pero corriendo el riesgo de una política que apenas será capaz de nada, pues ella misma es el principio de sus problemas. Volveremos sobre ello. Por ahora

asentemos lo ganado: la guerra y el ser parecen ser una y la misma cosa, por lo que todo lo que hay, de todo lo que podamos decir ser, estamos al mismo tiempo diciendo guerra. La moral, burlada por la guerra, no puede estar dentro del ser, ha de ser un acontecimiento más allá del ser. El bien es lo opuesto al ser. El bien será, por necesidad, la paz.

Así se nos dice enseguida: la paz es la otra cara que muestra el ser. No es de extrañar que Derrida afeara a Lévinas el discurso ontológico que utiliza para superar la ontología:² ¿por qué afirmar que el ser tiene caras si la paz o el bien no pueden quedar dentro del ser? Lo corregirá en su siguiente gran obra, aunque aquí, en este prefacio tan leído, admirado y comentado, quedó dicho. La diferencia ontológica se produce entre la guerra y la paz, entre la guerra y el bien, entre totalidad e infinito.

La paz encuentra asociaciones menos siniestras que la guerra: escatología, moral y paz. Ahora la paz no es lo evidente, sino lo cierto. El uso de los términos no es inocente. Evidencia es noción bien querida en la ontología griega: la evidencia viene del lado de las cosas que brillan, que se imponen con su luz y que nos ofrecen diversas apariencias que hay que distinguir unas de otras. La certeza, sin embargo, se refiere a la experiencia de los sujetos, quizá de esas evidencias. Lévinas prefiere la certeza investigada por Descartes, qué duda cabe, que todas las disquisiciones platónico-aristotélicas sobre la evidencia. La certeza no se impone con su imperio sino que es la respuesta de un sujeto ante aquello que se le presenta. La certeza parece noción menos política, quizá prepolítica por cuanto no considera como fundado un orden social que siempre se impone como dado.

Si la filosofía era la que tenía la primacía teórica en el ámbito de la guerra –¿aún no está claro que Lévinas habla de Hegel-Kojévè?–, será la escatología el saber primero en el ámbito de la paz. La escatología es el discurso acerca del fin pero de un fin que no se presenta con evidencia. Un fin presentado con evidencia es lo que conocemos como imperio: volveríamos al reino de la guerra, de la ontología y la política. El fin no se presenta con evidencia, sino que se revela, o mejor dicho, es revelado. La revelación es la fuente de la paz. De la paz solo podemos tener certeza, es decir, experiencia subjetiva de su posibilidad. Lévinas encontrará en la idea de Dios cartesiana el principal argumento para afirmar esta certeza de la paz (que es acontecimiento del rostro del otro, que es, finalmente, Dios que no puedo contener en la idea que tengo de Dios: infinito). Pero esta no es cuestión de estas líneas.

El sabio al que le ha sido revelado el fin no se llama filósofo, sino profeta. El profeta es aquel que ha escuchado la voz del Altísimo en la experiencia his-

tórica que está viviendo. Y la voz del Altísimo ¿qué revela? Lévinas no lo dice tan claramente como su lejano maestro Cohen. La revelación fundamental es la insoportabilidad de la injusticia humana, de la cual la pobreza es su manifestación más lacerante. El ser de seres, «el que sea», no revela nada acerca de las cosas que son, ni muestra evidencias: simplemente señala el rostro del hombre más vulnerable que vive y convive en la proximidad social y que reclama la acción buena de los hombres. La gran cuestión planteada al hombre por la revelación es la que plantea el mito de Caín y Abel: ¿acaso soy yo el guardián de mi hermano? Lo que el profeta conoce con certeza es la fraternidad como la posibilidad más próxima a la humanidad del hombre. Ahora bien, ¿toda ontología, en cuanto que pregunta que se interroga por el ser, es necesariamente contraria a esta posibilidad de la fraternidad?

Cohen³ nos responde quizá mejor de lo que lo hace Lévinas: la pobreza humana es un acontecimiento que queda fuera de la lógica ontológica de contraposiciones. La pobreza de los otros no me puede ser indiferente (sí la mía propia) y la pobreza no se corresponde con el mal moral: la pobreza, por ello, se ofrece a la compasión. El profeta, entonces, no solo es quien conoce la voz de Altísimo sino quien se compadece en sus entrañas de los pobres, del otro, dicho en términos levinasianos. Volvemos a preguntar: ¿toda ontología es negación de esto? De nuevo, volvemos a encontrar ejemplos en la historia del pensamiento que abonan esta afirmación de Lévinas: Anaximandro y Spinoza pueden ser paradigmáticos al caso. Sin embargo, ¿cómo explicar los beneficios que Anaximandro reportó a algunas polis haciéndolas crecer y mejorándolas desde un punto de vista político? ¿Hasta qué punto la ontología spinozista es capaz de dominar al hombre hasta subyugarlo cuando en su *Tratado* se hace una defensa excelente de la libertad, tan necesaria incluso para la respuesta moral del profeta? Podría ser que tales ontologías, excesivamente cultivadas, generaran indiferencia frente al sufrimiento ajeno: ¿qué hombre indiferente ante el sufrimiento ajeno defiende, en momentos peligrosos, la libertad debida a cualquiera o propone constituciones más justas? De nuevo reclamamos a Lévinas un uso más concreto del juicio filosófico en el ámbito político: es el que nos permite comprender y avanzar. No es de extrañar, no obstante, que en auxilio filosófico de esta revelación –y reaparece aquí, en formato epistémico y metodológico, una extraña forma de teología política– aparezcan aquellas formas de filosofía que apuestan por la experiencia directa con las cosas mismas, aun cuando las cosas mismas se identifiquen con su aparecer: cartesianismo y fenomenología.

¿Qué nos deja esta revelación profética que aquí se presenta como contraria a la ontología, la filosofía y la guerra? En primer lugar, el profeta se sabe

2. Derrida, Jacques, «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas», en *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, pp. 117-228.

3. Cohen, Hermann, *La religión en las fuentes de la razón*, Barcelona, Anthropos, 2004, pp. 87-110.

escindido: por un lado pertenece, con muda evidencia, a la guerra que ya ahora podemos llamar totalidad y por otro, sabe con certeza que está convocado, por el acontecimiento del otro (infinito), a exceptuarse de esta totalidad. Esta escisión es el positivo de un negativo: el hombre está escindido entre sus pertenencias fácticas —entre ellas, la política— y su vocación moral. Una escisión de esta clase tiene consecuencias políticas indiscutibles, entre ellas que el hombre escindido está tentado de llevar adelante una política de la santidad de la que quizá podamos decir algo más adelante.

El profeta recibe con la revelación, en segundo lugar, una óptica sobre sí mismo. Dicho en otros términos, la revelación es aquello que hace moral a un hombre cuyo máximo desarrollo pre-moral ha sido la ontología, la filosofía y la guerra. Por la revelación el hombre se sabe juzgado —y ahora recibe un nuevo contenido la escatología que es ciencia del fin y del juicio—. Este saber moral no agota toda la apertura visual que la óptica revelada ofrece al hombre vuelto profeta. La óptica sirve para mirar, desde cierta distancia, la totalidad en la que habitaba el hombre. Ahora el profeta sabe sobre la dominación en ella, es decir, conoce que toda dominación toma la forma de una totalización cuya mejor metáfora —aunque también realidad— es la guerra. De algún modo el profeta posee ahora criterio moral y, por tanto, capacidad de enjuiciar la realidad. Pero ¿no habíamos dicho que la guerra, la ontología, la filosofía estaban en siniestra asociación con la política? Entonces, ¿qué es capaz de ver ahora el profeta sino que la totalidad es total y que todo está inmerso en la totalidad? Es decir, parece que el profeta en su visión política pierde todo matiz: ¿puede que la óptica ganada en el acontecimiento moral ciegue para la *polis*?

El profeta, entonces, quizá conoce que solo cabe ser santo en medio de un mundo que «siempre» e «irremediamente», en la medida en que es mundo, se organiza ontológicamente. Ya lo advirtió el viejo Platón: quizá no sea posible pensar una *polis* que no se funde en la guerra. Retorna ahora la preocupación política que domina toda mi lectura de este prefacio: ahora parece que «mundo» —en la medida en la que mundo es lo que me está dado: lengua, geografía, *polis*, etc.— y «dominación» son lo mismo. ¿No pierdo así capacidad de enjuiciar con cierta concreción y capacidad de acierto la *polis* en la que vivo? Si «dominación» es ahora una categoría de extensión tan amplia que hasta «mundo» puede identificarse con ella, entonces, ¿para qué sirve como categoría política?

Quizá veo en el profeta intensas tentaciones y riesgos que me resulta difícil asumir como filosofía política y como praxis social. La primera tentación la resumiría en el gnosticismo, quizá inadvertido, de la posición que plantea este prefacio. Sé que esto rechina en el alma de los lectores de Lévinas, pero las adherencias gnósticas de la Cábala que le llegan a Lévinas se deslizan, no pocas veces, en su planteamiento moral y político. El problema del gnosticismo, en el terreno político, es su facilidad para detectar dualidades en discordia, siendo una de ellas la preferida. El gnosticismo alimenta aquello que pretende

superar: la escisión y la ruptura entre el mundo/mal y el bien. Todo gnóstico, y solo lo apunto con algo de mala intención, puede que lleve un cántaro dentro. Bien es verdad que Lévinas preferirá la comunidad de los santos, lectores que interpretan y viven el Talmud, en medio de un mundo que hace fuerza por eliminar su diferencia. Tal comunidad vivirá en medio de esta escisión mientras, quizá, cada uno de los santos se conforma con vivir la tragedia de poseer una bella ética irrealizable en un mundo que siempre la expulsa.

El asunto queda abierto, como lo queda el prefacio. En el prefacio de *Totalité et infini* muchos lectores aprenden a conjugar las nociones fundamentales del gran pensador que fue Lévinas. ¿Y si, además de esto, se aprenden las primeras nociones de una muy discutible filosofía política o lo que sería peor, se empieza a perder cierta óptica para la política? No es difícil acordar con el lituano que el acontecimiento ético del encuentro con el otro permite una comprensión de la dominación, de hecho, la experiencia ética es la experiencia de la comprensión de que hay dominación y que no debe haberla. Pero al ser tan amplia la comprensión de esta dominación y al poder generalizar sin control la noción de totalidad quizá se impide generar un sujeto político que sea capaz de distinguir y enjuiciar. Pues ¿toda institución política es una muestra de dominación? ¿No hay en muchas de nuestras instituciones políticas, a pesar de su perfectibilidad, algún carácter liberador y un compromiso con la realización de los ideales morales más altos?

Bibliografía citada

- COHEN, Hermann, *La religión en las fuentes de la razón*, Anthropos, Barcelona, 2004, pp. 87-110.
- CONCHE, M. (1991), *Anaximandre. Fragments et Témoignages, texte grec*, traducción, introducción y comentarios, París, PUF.
- DERRIDA, Jacques (1967), «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas», en *L'écriture et la différence*, París, Seuil, pp. 117-228.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, México, 1966, FCE.
- KOJÉVÉ, A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, recopilados y publicados por Raymond Queneau, París, Gallimard.
- LÉVINAS, E. (2006), *Totalité et infini*, París, Le livre de Poche (siguiendo la edición original de 1961).
- PLATÓN, *Leyes*, CECP, Madrid, 1983.
- SPINOZA, B. (2003), *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza.