

El límite, el infinito y lo prohibido¹

por Juan Carlos Scannone S.I.

Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

Según Eugenio Trías la condición humana consiste en *habitar el límite*², lo cual pone al hombre en estrecha relación con el misterio. Yo, por mi parte, añadiría que el hombre, en cuanto habitante del límite, porque lo capta a éste *como* límite, sin dejar de habitarlo, ya lo está trascendiendo y se está abriendo meta-físicamente al infinito. Es decir, es capaz de trascender el límite con su comprensión y su libertad, sin propiamente traspasarlo en el sentido etimológico de la palabra, a saber, sin atravesar su umbral, sino viviendo y comprendiendo así más profundamente su propia finitud humana.

Pero ahí mismo reside para el hombre el peligro de la *hybris*, es decir, de pretender negar su límite, trasgrediendo así los límites de lo prohibido. Pues le es posible vivir y pensar el límite sin entenderlo *positivamente* como el lugar de su habitar, que le confiere humanidad e identidad. Por el contrario, muchas veces lo siente y entiende *negativamente*, como barrera que constriñe su voluntad de infinitud. Pero al pretender negar su límite -"seréis como dioses"-, ya no se abre al misterio del buen infinito -del otro hombre, del Misterio santo- sino al "infinito malo", según la terminología de Hegel. Pues la expresión "voluntad de infinitud" es ambigua, como lo explicaré luego.

Si se trata del infinito malo, éste no es sino una finitud indefinidamente renaciente, la cual no alcanza ni es alcanzada por la (verdadera) infinitud. Al pretender negar su finitud, el ser humano, en vez de abrirse *-en cuanto* finito- al infinito, y así poder ser el *in* del infinito (en el doble sentido de la preposición "in"), por el contrario,

¹ Se publica el trabajo del autor que aparece en la obra: Autores varios, *De Caín a la clonación. Ensayos sobre el límite: lo prohibido y lo posible*, Ed. Altamira, Buenos Aires, 2001.

² Entre sus últimas obras, cf. *Pensar la religión*, Barcelona, 1997; *La razón fronteriza*, Barcelona, 1999; *Ética y condición humana*, Barcelona, 2000.

viene a quedar atrapado dentro del indefinido de una finitud sin infinito³.

En esta exposición daré tres pasos. En primer lugar, con la ayuda de algunos filósofos contemporáneos (Martin Heidegger, Paul Ricoeur), trataré de ahondar en la comprensión positiva del límite, a partir de la noción ricoeuriana de *experiencia límite* (1). En segundo lugar mostraré -en la historia de la filosofía- algunos hitos acerca de la intelección de los *límites de lo prohibido* y, por lo tanto, de lo humano y racional en cuanto tal (2). Por último intentaré interpretar la *interrelación entre el límite, el infinito y lo prohibido*, en clave de *alteridad* entre el finito y el infinito. Para hacerlo, me inspiraré en la doble comprensión del "in" de "infinito" en Lévinas, según la he sugerido más arriba. Ambas se complementan e interpretan mutuamente en tensión dialéctica, pero no al estilo hegeliano (3).

1. El habitante del límite y las experiencias límite

Algunas afirmaciones tanto de Heidegger como de Ricoeur, nos ayudarán a entender cómo el hombre se abre más allá del límite sin dejar de habitarlo. En ambos se trata de la que el segundo denomina la función *metá*⁴, propia del ser humano en cuanto tal, que lo hace un animal simbólico, metafísico y religioso. En la tercera parte de mi exposición relacionaré esa función *metá* con la ya mencionada comprensión del *in* en Lévinas.

En su *Introducción a la metafísica* Heidegger la plantea a esta última relacionándola con el abismo (*Abgrund*) o misterio abisal del ser⁵. Sólo luego su discípulo Bernhard Welte y un discípulo de éste, Klaus Hemmerle, la referirán también al Misterio Santo de Dios⁶. Ricoeur, en

³ Acerca del infinito malo hegeliano, ver lo que dice Emmanuel Lévinas en: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (AE), La Haye, 1974, p. 119, nota 34, donde cita la *Enciclopedia* de Hegel 93-94 (edición Lasson, p. 115). Lévinas comprende el prefijo "in" de la expresión "infinito", no sólo como "no", sino también como "en", a saber, "el infinito en el finito": cf. id., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (TI), La Haye, 1961, v.g. p. 21.

⁴ Cf. P. Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, 1995, pp. 88 ss.

⁵ Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953, p. 2.

⁶ Respectivamente, cf. B. Welte, "El conocimiento filosófico de Dios y la posibilidad del ateísmo", *Concilium* No. 16 (1966), 173-189; K. Hemmerle, "Das Heilige und das Denken", en: K. Hemmerle-B. Casper-P. Hünermann, *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg-Basel-Wien, 1966, 9-79.

cambio, en el texto de *Biblical Hermeneutics*, tratará explícitamente de la religión y del lenguaje religioso (en cuanto éste usa expresiones límite que expresan experiencias límite), aunque las relacionará asimismo con un posible pensar filosófico o teológico en "conceptos límite"⁷. Yo hablaría más bien del *uso* límite del concepto⁸.

1.1. El límite y la pregunta por el ser en Heidegger

Aunque éste no habla, como Karl Jaspers, de "situaciones límite", con todo, al comienzo del libro arriba mencionado nos describe tres situaciones: la desesperación, el júbilo del corazón y el tedio de la vida, que de algún modo experimentan el límite entre ente y nada. El hombre aparece así en su condición de habitante del límite. Sin dejar de habitarlo, lo trasciende por un preguntar que, a su vez, abarca al preguntante, marcándole así su límite.

En el citado texto Heidegger afirma que "la cuestión '¿por qué hay seres y no más bien nada?'... es la más amplia, la más profunda y la más originaria". Tanto al tratar de su amplitud como de su profundidad, nos dice que la pregunta llega hasta el límite, a saber, que -porque abarca todo ente- "el alcance de esa cuestión encuentra su límite solamente en lo que no es absolutamente ni nunca será, en la nada". Y, porque ahonda hasta el ser de todo y cada ente, agrega algo después: "esa pregunta por el porqué...se mete en las zonas más fundamentales, a saber, hasta lo último, hasta el límite"⁹.

Pero, además de ser la pregunta más amplia y más profunda, es la más originaria (la que mana más desde el origen mismo), ya que abarca al mismo preguntar: "¿por qué el porqué?"¹⁰. Ella muestra así la finitud y contingencia del preguntar (a saber, de la razón cuestionante). Pues no sólo lo cuestiona todo, sino que ella misma es cuestionada en y por su cuestionar. Sin dejar de preguntar por el ser que está más allá de todo ente y del mismo preguntar, y -por ello- de trascender a todo ente y de autotranscenderse, la pregunta se sitúa fácticamente como el ahí

⁷ Cf. P. Ricoeur, "Biblical Hermeneutics", *Semeia. An experimental Journal for biblical criticism* 4 (1975), 27-148, en especial: pp. 107-122 ("Limit-Expressions"), 122-128 ("Limit-Experiences"), 129-145 ("Limit-Concepts").

⁸ Ver mi artículo: "Del símbolo a la práctica de la analogía", *Stromata* 55 (1999), 19-51.

⁹ Cf. M. Heidegger, op. cit., p. 2.

¹⁰ *Ibid.*, p. 4.

del ser, que la trasciende. "Estamos siendo", diría Rodolfo Kusch¹¹. Por ello el texto termina ante el abismo, ante el que "experimentamos que esa cuestión excelente por el porqué tiene su fundamento en un salto por el que el hombre salta del estado de seguridad de su existir". Por consiguiente "esa cuestión se da sólo en el salto y como salto o no se da de ninguna manera"¹². Tal salto no traspasa el límite, sino que -por el contrario- lo reconoce, y así habita en la cercanía del misterio abisal del ser (*Abgrund*). Este tiene *porque*, pero no da razón del *porqué*¹³.

Según ya lo anuncié, el preguntar de Heidegger se queda en el misterio del ser, aunque más tarde plantee la cuestión de lo Santo, de un "Dios divino" y del "Dios del ser"¹⁴. En continuidad con el preguntar fundamental heideggeriano, Welte da un paso más, hasta "algo así como un primer esbozo de lo que en el lenguaje de la religión llamamos Dios"¹⁵. En cambio, Hemmerle distingue el paso reflexivo hacia atrás, que arriba al ser como misterio, y el que podríamos llamar paso práctico hacia adelante, de la salida de sí por la autoentrega ex-stática, la cual se abre al Misterio santo y personal de la religión, a quien denominamos Dios¹⁶.

1.2. Expresiones límite y experiencias límite según Ricoeur

Este no se queda en la vía corta, fenomenológica, como Heidegger, sino que, para pasar a la hermenéutica, usa la mediación del análisis del lenguaje. Así es como intenta indicar lo *específico* del lenguaje religioso en cuanto tal. Este tipo de lenguaje usa distintas estructuras y juegos lingüísticos (poéticos, narrativos, sapienciales, apocalípticos, aun políticos, etc.), pero se caracteriza por "calificadores"

¹¹ Cf. R. Kusch, "El 'estar-siendo' como estructura existencial y decisión cultural americana", en: *II Congreso Nacional de Filosofía. Actas II*, Buenos Aires, 1973, 575-579.

¹² Cf. M. Heidegger, op. cit., p. 4.

¹³ Cf. id., *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, donde comenta la frase de Angelus Silesius: "la rosa florece *porque* florece". Se podría asimismo citar a San Bernardo: "amo *quia* amo" (los subrayados son míos), cf. id., *Sermones in Canticum Canticorum*, Oeniponte, 1888, sermo LXXXIII, p. 701.

¹⁴ Ver mi artículo -que considero aún vigente-: "Dios en el pensamiento de Martin Heidegger", *Stromata* 25 (1969), 63-77; también cf. E. Brito, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Leuven, 1999.

¹⁵ Cf. B. Welte, art. cit., p. 182.

¹⁶ Cf. K. Hemmerle, op. cit.

en la terminología de Ian Ramsey-, que a aquéllos los *radicalizan*, los *hacen pasar al límite*, los *llevan hasta el extremo*, usando -por ejemplo- la extravagancia, la transgresión, la ruptura, la paradoja, la hipérbole, la metáfora límite, etc. Tal uso límite del lenguaje sirve entonces para redescubrir y reorientar (la vida y su sentido), desorientándola previamente en forma radical. Según Ricoeur, precisamente por ir hasta el extremo, desconcertando, el lenguaje religioso es capaz de abrir la dimensión radical y religiosa de la experiencia humana común¹⁷.

Para nuestro autor tal lenguaje límite expresa *experiencias límite*, las cuales no sólo abarcan las trágicas como las "situaciones límite" de Jaspers (sufrimiento, muerte, fracaso, culpa...) así como "experiencias pico", v.g. de creación o de gozo, sino también el momento límite de toda experiencia en cuanto humana¹⁸. Pues dichos calificadores del lenguaje tienen por función orientar hacia el discernimiento de la dimensión radical de la vida cotidiana, habiéndola previamente desorientado en su totalidad.

De ahí que Ricoeur esté de acuerdo con la expresión de Paul Tillich para caracterizar la actitud religiosa, a saber: "*ultimate concern*", con las de Ramsey: "*odd discernment*" y "*total commitment*" -provistos de una "*universal significance*" (pues no se reducen a lo meramente personal)-, y con las formulaciones de Bernard Lonergan: "*formally unconditioned*" y "*being-in-love-without-qualification*"¹⁹. Pues es posible descubrir el momento radical y límite de toda y cada experiencia. Como lo dice el mismo Ricoeur, se puede encontrar lo extraordinario *en* lo ordinario, o bien -podría también decirse- lo santo *en* lo profano. Con Lévinas diríamos: el infinito *en* el finito. Pues cuando el hombre llega al límite de su experiencia y su lenguaje, puede descubrir lo que los trasciende. "La erupción de lo inaudito *en* nuestro lenguaje y experiencia -afirma Ricoeur- constituye una dimensión *de* nuestro lenguaje y experiencia"²⁰. Pues lo inaudito no se halla en una especie de trasmundo, sino que se da al finito en cuanto es finito, es decir, en cuanto éste habita el límite *como* límite.

¹⁷ Cf. P. Ricoeur, "Biblical Hermeneutics", pp. 126, 128.

¹⁸ *Ibid.*, p. 128.

¹⁹ *Ibid.*, respectivamente, pp. 124, 128.

²⁰ *Ibid.*, pp. 127 s.

2. Los límites de lo prohibido

2.1. Planteo

Así como hay dos nociones -positiva y negativa- de límite, también suelen distinguirse dos nociones de infinito. Los escolásticos diferenciaban el infinito *positivo o actual* -que atribuían a Dios- y el *negativo o potencial*. Del primero dice Max Müller que "no es determinable por ninguna posibilidad más", pues es la *pura actualidad* sin límite; el segundo, en cambio, no es sino lo *indefinido*, es decir, "la posibilidad infinita [o mejor, indefinida] de aumentarse o dividirse" ulteriormente, propia de la materialidad²¹. Para Hegel se trata de la "mala infinitud", que contrapone a la "verdadera", concebida por él dialécticamente.

Al infinito positivo se le puede aplicar lo que Lévinas dice de la alteridad ética del otro, que él interpreta usando la idea de infinito, en cuanto ésta es desbordada por su *ideatum*. Dice: "el ser que se impone [éticamente] no limita, sino que promueve mi libertad, suscitando mi bondad"²². Así es como el infinito -con su interpelación ética- no limita al finito, ni lo sobreesume (*aufhebt*) en una totalidad dialéctica. Por el contrario, solicitando éticamente al finito, le posibilita abrirse a la buena infinitud (del otro, del nosotros, de Dios) en una relación sin relativización de ninguno de los términos. Pues en la respuesta éticamente responsable al otro (y, de ese modo, al infinito) se efectiviza el verdadero *autós* (sí mismo) del mismo y se promueve su libertad. Por ello Lévinas dice que el sujeto no se declina primeramente en nominativo (*Ego cogito/ago/laboro*), sino en acusativo: "¡heme aquí!"²³.

Pero, si ni los otros ni el infinito me limitan en cuanto tales, sino que, precisamente por su infinitud -y por su trascendencia y alteridad éticas- me posibilitan ser mí mismo y habitar positivamente el límite, entonces se plantea el problema: ¿en qué consiste *formalmente* el límite de lo prohibido? ¿acaso en optar -en nuestra búsqueda de infinitud- por el infinito malo en vez de abrimos al bueno que, sin limitarnos, respeta nuestro límite y nos posibilita trascenderlo sin trasgredirlo?

²¹ Cf. el artículo "Unendlichkeit", en: M. Müller-A. Halder, *Kleines philosophisches Wörterbuch*, Freiburg, 1971, pp. 287 s.

²² Cf. E. Lévinas, *TI*, p. 175; ver también *AE*, p. 183, donde afirma: "en la relación incomparable de la pasividad, el otro no limita más al mismo, sino que es soportado por lo que limita".

²³ Entre otros muchos textos, cf. *AE* 145, donde dice: "La palabra *Yo* significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos".

Pero, ¿el mal del infinito malo reside en la potencialidad indefinida, que hace resurgir siempre la finitud sin poder nunca alcanzar al infinito? Si así fuera, correríamos el peligro de poner la raíz del mal en la *materia*, recayendo en una especie de platonismo.

¿O, por el contrario, el mal del infinito malo estaría en que la opción por él es una manera de querer prescindir de la verdadera *alteridad* en la relación con el infinito, como lo es también -por otro lado- el "verdadero infinito" hegeliano? Pues éste reduce la alteridad a polaridad dialéctica dentro de una totalidad cerrada a un infinito que la trasciende. Recordemos que, según Heidegger, Hegel nivela las diferencias, y que Lévinas le echa en cara reducir la alteridad a totalidad dialéctica. Aún más, para este último, tampoco Heidegger reconoce la verdadera alteridad, porque ésta es *ética* y, por eso, metafísica. Si es así, no bastará recurrir al infinito malo para encontrar lo que *formalmente* hace prohibido a lo prohibido, sino que habrá que tener en cuenta las relaciones éticas de alteridad.

Mi respuesta la intentaré en la tercera parte del presente artículo. Antes de abordarla, tomaré un desvío, a fin de dialogar con dos soluciones al problema dadas en clave ética dentro de la historia de la filosofía. Ese diálogo me ayudará a precisar y profundizar mi propio planteo.

2.2. Dos respuestas históricas a la cuestión de lo prohibido

Parto del supuesto de que dos fueron los principales *paradigmas* en que se movió la filosofía occidental en su historia: 1) el clásico, centrado en el *ser* y la *ousía* -entendida tanto como esencia cuanto como sustancia-; y 2) el moderno, fundado en la *subjetividad*. Autores tan distintos como Xavier Zubiri²⁴, Werner Marx (interpretando a Heidegger), Jürgen Habermas y Marco Olivetti²⁵ parecen coincidir -con distintos

²⁴ Sobre Zubiri, cf. A. González, "Dios y la realidad del mal. Consideraciones filosófico-teológicas desde el pensamiento de Zubiri", en: D. Gracia (ed.), *Del sentido a la realidad. Estudios sobre Zubiri*, Madrid, 1995, 175-219; en la p. 176 cita: X. Zubiri, "Sobre el problema de la filosofía", *Revista de Occidente* 115 (1933), 51-80 y 118 (1933), 83-117; así como: id., "Hegel y el problema metafísico", recogido en: id., *Naturaleza, Historia y Dios*, Buenos Aires, 1948, pp. 175 ss.

²⁵ Me refiero a las siguientes obras: W. Marx, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961; J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., 1988; M.M. Olivetti, "El problema de la comunidad

maticos y formulaciones- en tal apreciación. Pues bien, sin estudiar las diferencias entre distintos autores tanto clásicos como modernos, me referiré a dos respuestas *tipo*, que corresponden a ambos paradigmas. Según lo estimo, la que desarrollaré en la tercera parte de mi exposición se mueve dentro de un tercer paradigma, *alternativo* a los dos arriba mencionados.

2.2.1. La respuesta de la metafísica clásica

A mi entender, la metafísica de la *ousía* ponía los límites de lo prohibido en la transgresión de la *naturaleza* humana racional en cuanto tal. Y en esa consideración ontológica basaba el juicio ético acerca de lo prohibido.

Aquí también el límite era comprendido -según lo afirma Mario Casalla con respecto a Aristóteles²⁶- como positivo. Y se lo entendía a partir de la *esencia*, la forma y la naturaleza, que -en el ser humano- era concebida como provista de *razón* y, por lo tanto, de universalidad y necesidad.

De ahí que, por ejemplo en la escolástica, el constitutivo *formal* de la moralidad se pusiera en la conformidad de la acción humana con la *razón recta* (Tomás de Aquino) o con la *naturaleza racional en cuanto tal* (Francisco Suárez). Los límites de lo prohibido estarían, entonces, dados por la *forma* racional humana en cuanto tal, que no es lícito deformar, y con la cual hay que conformar el acto libre para que sea moral, debiendo así reformarse de acuerdo a ella la vida, la conducta, los hábitos, la convivencia, la sociedad, las instituciones, si no le son conformes.

Tal respuesta sigue siendo válida, pero está pensada desde un determinado horizonte de comprensión, con su propia constelación de presupuestos y conceptualizaciones. Tiene menos en cuenta que se trata de la naturaleza, la forma y la racionalidad de *personas* y de *comunidades e instituciones interpersonales*, es decir, de la *persona humana en cuanto tal*, cuya "forma" (*Gestalt*) consiste en trascender toda (mera) forma.

Pues la persona humana -aunque habita el límite-, por ser persona -racional y libre-, no consiste en algo ya acabado en límites

ética", en: J.C. Scannone (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, 1984, 209-222.

²⁶ Ver el artículo de M. Casalla, publicado en este mismo volumen.

El límite, el infinito y lo prohibido

ahistóricos que la de-finen en abstracto. Por el contrario, se caracteriza por la *autotrascendencia* histórica, que se abre intelectual, ética y afectivamente a las otras personas, a la sociedad con ellas y al llamado hacia el sentido, la verdad, el bien, el amor interpersonal (a los otros, al nosotros, al infinitamente Otro) en la historia²⁷. Como ya lo dije más arriba, la autotrascendencia personal trasciende siempre -por el pensar, el actuar y el amar- hacia el infinito bueno, sin dejar de habitar históricamente el límite.

Por consiguiente, no basta solamente con invocar la *naturaleza* humana como límite de lo prohibido, sino que se hace necesario *reinterpretarla* desde su ser *persona, autotrascendente e histórica*.

2.2.2. Respuesta desde la subjetividad moderna

La *dignidad de la persona* humana y la *autonomía* de su razón y libertad fueron reivindicadas por la filosofía moderna de la subjetividad. Lo prohibido consistiría, entonces, en conculcar dicha dignidad, contrariamente a lo prescrito por la segunda formulación del imperativo categórico en la *Crítica de la razón práctica* de Kant: "tomarás a la humanidad, tanto en ti como en los otros, siempre también *como fin*, nunca como puro medio". Y es precisamente la *heteronomía* (de las pasiones, gustos, intereses espúrios, falta de libertad ante la autoridad externa, etc.) lo que lleva al hombre a no actuar racionalmente, no respetando la dignidad de la persona en sí mismo o en los otros.

Sin embargo, al centrarse en el *Ego cogito*, tal filosofía fácilmente cae en el egocentrismo, logocentrismo e individualismo. Así es como -por ejemplo, en *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*, de Kant- el "reino de los fines en sí" no tiene suficiente cuenta las *relaciones interpersonales* (lo que, por otro lado, correspondería mejor a la metáfora del reino) ni que esas interrelaciones no han de concebirse *separando* experiencia y razón, o razón teórica y razón práctica.

De modo que, aunque es posible aceptar plenamente la

²⁷ Sobre la autotrascendencia y las conversiones intelectuales, éticas y religiosas, en las que aquella culmina, cf. B. Lonergan, *Method in Theology*, New York, 1972; el último Lonergan pone en tercer lugar -en vez de la "conversión religiosa"- la "conversión afectiva" (que sitúa en tres niveles distintos: familiar, civil y religioso): cf. id., "Natural Right and Historical Mindness", en: F. Crowe (ed.), *A Third Collection. Papers by Bernard Lonergan*, New York/Mawah-London, 1985.

afirmación del respeto *incondicionado* a la dignidad de las personas, se hace sin embargo necesario replantear la comprensión de éstas, superando así la subjetividad moderna. No sólo se ha de reasumir lo válido de la concepción anterior, sino que también y sobre todo hay que recomprender ambas a partir de un nuevo paradigma. Este debe superar tanto la filosofía de la *ousia* como la de la conciencia.

Además, no basta con invocar el respeto a la *autonomía* del sujeto para marcar los límites de lo prohibido. Pues, si partimos desde la alteridad de los otros y desde la praxis de la interacción y compasión, se descubre una *heteronomía ética* de signo positivo²⁸. Pues para Lévinas, pero también, por ejemplo, para Heidegger, el verdadero *autós* y, respectivamente, la verdadera *autenticidad*, se dan como *respuesta responsable* (al otro, a la voz del ser, a la voz de la conciencia...) ²⁹. Es decir que la verdadera *autonomía* es, en el fondo, *heterónoma* ante la interpelación ética, v.g. del rostro del otro (*héteros*); pero se trata de una heteronomía radicalmente distinta a la criticada por Kant. De ahí que, como ya se dijo, el auténtico yo sea el *sí-mismo*, que se declina ante todo en acusativo: "¡heme aquí!" (Lévinas); o que se alcanza -como en Ricoeur- por la vía larga de la hermenéutica y la autorrealización de sí en vida buena con y para los otros en instituciones justas.

De ahí que la norma -sí puede ser llamada "natural y racional" o "autónoma e immanente"- es porque consiste en el *llamado* (don, elección, vocación, misión) del otro y del infinito, en cuanto *libera y da sentido*. Es decir, *libera* de clausurarse e "in"-curvarse (San Agustín) en el "propio amor, querer e interés"; y *abre* a un nuevo horizonte de sentido, liberando así también a la inteligencia, de eventuales deformaciones ideológicas³⁰.

Lo éticamente prohibido consiste entonces en no abrirse a la *rectitud del cara-a-cara*, respondiendo responsablemente al otro (a los otros; y *en, a través y más allá* de ellos, al in-finito en los finitos).

²⁸ Lévinas llama "heteronomía privilegiada" a la "presencia del Otro", que no choca contra la libertad, sino que la "reviste" ("*l'investit*"), es decir, la promueve como libre, cf. *TI*, p. 60. En *AE* 189 habla de un "darse vuelta ('*retournement*') de la heteronomía en autonomía".

²⁹ Aludo, respectivamente, a las obras ya citadas de Lévinas (a saber: *TI* y *AE*), a *Ser y tiempo*, de Heidegger, así como a: P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990, en especial, a las páginas donde este autor habla de la voz de la conciencia: cf. pp. 393-409.

³⁰ Sobre la oposición entre el "des-intér-esse-ment" y la ideología, ver: E. Lévinas, "Idéologie et idéalisme", *Archivio di Filosofia* 15 (1973), 135-145.

2.3. *Lo prohibido y el límite replanteados desde el horizonte la alteridad y la praxis*

Según Antonio González -discípulo de Ignacio Ellacuría y estudioso de Zubiri- hoy está emergiendo un nuevo paradigma filosófico que él denomina "de la *alteridad y praxis*"³¹. A una y a la otra las comprende en un sentido amplio. La primera abarca la alteridad de la realidad en Zubiri, la diferencia como diferencia en Heidegger, la alteridad ética del otro hombre en Lévinas, la alteridad del cuerpo propio, del otro y de la voz de la conciencia en Ricoeur, el estar en su distinción con el ser en Kusch, etc. Asimismo praxis significa no sólo la acción, sino también la pasión y compasión, la comunicación y la comunión del nosotros. De ahí que se pueda afirmar que dicho horizonte o paradigma nuevo es posterior tanto a la superación de la filosofía de la sustancia y del sujeto, como al giro lingüístico o, mejor, pragmático-hermenéutico³².

Mi respuesta a la cuestión de los límites de lo prohibido se moverá en el ámbito de ese pensar a partir de la *alteridad y praxis* (entendida como pasión, acción, comunión).

3. El infinito positivo y los límites de lo prohibido: una respuesta alternativa en clave de alteridad

Para exponer mi propia respuesta me servirá de trasfondo la filosofía de Lévinas, pero no me ajustaré estrictamente a ella ni, mucho menos, intentaré comentar e interpretar lo que dicho autor piensa sobre el asunto.

³¹ Sobre los paradigmas, además del trabajo del mismo autor sobre Zubiri, citado más arriba, cf. "El significado filosófico de la teología de la liberación", en: J. Comblin-J.I. González Faus-J. Sobrino (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, 1993, en especial, pp. 149-156.

³² Lo supera en cuanto que, habiendo pasado por dicho giro, no se queda sólo en lo meramente hermenéutico o pragmático, sino que se abre a un *nuevo modo* de plantear la *filosofía primera o metafísica*, asumiendo lo que -a mi entender- quieren decir expresiones como "la superación de la metafísica" (Heidegger) o "pensamiento postmetafísico" (Habermas). Sobre el particular, cf. mi trabajo: "Metafísica y religión", *Stromata* 56 (2000), 211-225.

3.1. *A modo de resumen*

Con el riesgo de repetirme, sintetizaré algunas afirmaciones de las páginas anteriores, aunque añadiéndoles consideraciones nuevas. La primera es que el infinito trasciende al finito sin limitarlo o sobrea-sumirlo en una totalidad dialéctica, pues se relaciona con él *éticamente*, respetando tanto el límite y la libertad del mismo como su propia trascendencia. Para Lévinas eso es propio de la santidad del infinito, que él designa como "eleidad", pues no se trata ni de un ello neutro ni tampoco de un tú como el tú humano, sino del El (*ille, il*)³³.

Sin embargo, el infinito "pasó" por el finito, "lo pasó" dejando en él su *huella* -tanto en el rostro del otro finito que lo interpela éticamente, como en el decir responsable que le responde "¡heme aquí!" y aun en lo dicho de la palabra "Dios", palabra extra-ordinaria que lo nombra³⁴. Se podría decir que dichas huellas muestran el "en" del infinito en el finito que no se da en desmedro del "más allá" (*metá*) del primero ni de la *sistencia* y *subjetividad* del segundo. Por el contrario, permite reinterpretar qué significan en éste tanto sustancia y forma como sujeto y persona (releyendo desde un nuevo horizonte, respectivamente, la metafísica de la *ousía* y la filosofía del *sujeto* y la *conciencia*). Así es como "en" y "más allá" se iluminan, reinterpretan y complementan mutuamente en clave ética, sin reducir su tensión. Infinito y finito -en relación indivisa pero inconfusa- se promueven mutuamente según la dialéctica de intensificación recíproca tantas veces indicada por Karl Rahner³⁵: la infinitud -relacionándose con el finito y estando en él- hace que la finitud sea más sí misma, y que ese pasar por la finitud y aun estar en ella, no opaque sino que reafirme la infinitud del infinito. Esa doble hipérbole en tensión sería lo que Lévinas denomina *gloria*³⁶.

Como lo insinué más arriba, dicha tensión podría denominarse dialéctica, pero sin entenderla al modo hegeliano, pues ambos términos no se reducen mutuamente ni se cierran en una totalidad, sino que -por el contrario- quedan libres y abiertos al *siempre más* del *amor gratuito*

³³ Como ejemplos, ver: *AE*, pp. 15, 191, etc.

³⁴ *Ibid.*, pp. 14, 192 ss., etc.

³⁵ Aplico a la relación infinito-finito, la "dialéctica ontológico-real" entre unidad y pluralidad, que Rahner expone con frecuencia, v.g. en sus obras: "Zur Theologie des Symbols", *Schriften zur Theologie* IV, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1960, 275-311; *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg, 1976, p. 71, etc.

³⁶ Cf. E. Lévinas, *AE*, pp. 16, 183 ss., 192, etc.

y cada vez *nuevo*. Aún más, sin desmedro de su trascendencia, santidad y eleidad -y por ellas mismas-, el infinito (hacia quien se dirige el deseo del finito) le *asigna* a éste los otros finitos humanos (muchas veces no deseables)³⁷, se los asigna a su responsabilidad; y Lévinas añadiría: hasta la sustitución por el otro³⁸.

De ahí que pueda afirmarse que esa relación es una "relación sin relación" o que "está absuelta de toda relación"³⁹, si en ambas expresiones, la segunda vez que se repite esa palabra se la traduce por "relativización".

3.2. *¿En qué consiste lo prohibido?*

Insinué más arriba que poner *formalmente* lo prohibido en lo indefinido del infinito malo podía significar que el mal radica en la materia. En cambio, éste no radica en su falsa infinitud o indeterminación misma -como parece pensarlo Hegel-, sino *en la pretensión* -que se manifiesta en ella, mas también en la infinitud dialéctica hegeliana- de *autosuficiencia sin relación de alteridad* respecto al infinito (de los otros hombres, de Dios). En tal pretensión de autosuficiencia sin alteridad ética consistiría la *hybris* que trasgrede los *límites de lo prohibido*.

Ahí está la razón por qué dije antes que nuestra voluntad de infinito es ambigua. Esta es de suyo el *deseo* (*Désir*, no *besoin*) desinteresado del infinito, que no busca poseerlo o dominarlo, sino recibirlo y darse a él en una relación de amor y gratuidad. Pero, por otro lado, esa relación sin relación puede subvertirse y, por eso, pervertirse, revirtiendo la conversión ética a otro hombre y, en, a través y más allá de éste, al infinito⁴⁰. Pues lo relacional de la relación puede hacerse relativización del otro y aun del infinito (esto último en las falsas figuras del indefinido y/o del ídolo).

Lo prohibido en cuanto tal estaría, entonces en esa *negación práctica de la alteridad*, tanto de los otros hombres como de Dios, en un intento vano de *autosuficiencia* radical: es el mentiroso "seréis como dioses". Pues el verdadero Dios no es un ídolo absolutizado y cerrado en sí mismo, sino que se relaciona ética-, libre- y gratuitamente con los

³⁷ Cf. E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, 1982, p. 113.

³⁸ Cf. *id.*, *AE*, cap. IV.

³⁹ Cf., *id.*, *TI*, respectivamente, pp. 52 y 21, 49, etc.

⁴⁰ Ver mi trabajo: "Dios desde las víctimas. Replanteo de la cuestión de Dios a partir de un «nuevo pensamiento»", en: S. Barbosa (et al.), *Márgenes de la justicia. Diez indagaciones filosóficas*, Buenos Aires, 2000, 287-307.

finitos en una relación sin relativización de ninguno de los términos. Por el contrario, la voluntad de autosuficiencia *relativiza* al otro (y al infinitamente Otro) hasta aspirar asintóticamente a su aniquilación. Y ésta -si fuera posible- recaería en la *informidad de lo indiferenciado*.

Tales son las dos caras del mal para Lévinas: una es el "hay" ("il y a"), neutro, anónimo e indeterminado, en el cual "todas las vacas son negras" (diría Hegel), caos sin formas y *neutrum* sin personas, donde, por tanto, no son posibles las relaciones (acciones y pasiones), distinciones y comuniones *éticas*. Y la otra figura del mal es la *guerra*, que oprime, limita y niega al otro en su alteridad y libertad, hasta su eventual supresión asesina, la que -si fuera total- caería en el mero "hay" de la indeterminación⁴¹.

La guerra, movida por la voluntad de poder, intenta *limitar* negativamente al otro o bien *reducirlo* a ser un mero momento de una totalidad dialéctica. Por su lado, la indiferenciación del "hay" busca borrar todo *límite* positivo y, por ende, niega toda distinción interpersonal y toda trascendencia. Es así transgresión de la *forma* y negación de la *dignidad* de la persona (del otro, del mismo), porque pretende *reducir la alteridad ética del otro* y así, renunciar a la *unicidad singular del sí-mismo*, que consiste en su *responsabilidad ética*. Por consiguiente, tanto la guerra como la indeterminación son -en cuanto tales- modos de negación de la *alteridad ética* y por ello marcan los *límites de lo éticamente prohibido*.

Entonces, es posible, a partir de la *alteridad y praxis éticas*, rescatar la verdad tanto de quienes ponían lo prohibido en la transgresión de la *naturaleza y forma* como de los que lo hacían consistir en la ofensa a la *dignidad de la persona*.

Pero ese prohibido *no limita* la libertad ni el deseo desinteresado de infinito, sino que, por el contrario, los suscita, los libera y los abre al amor gratuito de los otros hombres y de Dios. Aun más, la relación de unión en la alteridad sin relativización entre finito e infinito promueve recíprocamente la cada vez mayor infinitud o trascendencia del infinito y el cada vez mayor ajuste del finito a habitar positivamente su límite, en la asignación a la responsabilidad por los otros.

De ahí que el hombre -como lo afirma Trías- sea habitante del límite, su razón (abierta al misterio infinito) sea fronteriza y su

⁴¹ Sobre esos dos modos del mal según Lévinas, cf. C. Chalier, "Ontologie et mal", en: *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première. Colloque de Cerisy-la-Salle sous la direction de Jean Greisch et Jacques Rolland*, Paris, 1993, 63-76.

imperativo pindárico consista en deber ser lo que es, a saber, habitar el límite, reconociendo tanto el *más acá* como el *más allá* de éste, sin pretender sobrepasarlo.

Así también se da razón de que el otro en cuanto otro, en su relación sin relación con el mismo (es decir, con el "yo"), no sólo no pierde su alteridad y trascendencia éticas, sino que ésta puede ser interpretada, como lo hace Lévinas, empleando la idea de infinito. No sólo, como ya quedó dicho, porque dicha idea es excedida por su *ideatum*; sino también porque el otro es asimismo el "en" del infinito, en el que éste -al pasar y pasarlo- dejó su huella.

4. A modo de breve conclusión

Por lo tanto, a partir de la relación ética de *alteridad*, relación sin relación con el otro y con Dios, es posible recomprender las interconexiones entre el límite positivo, el infinito actual y lo prohibido, así como reasumir lo válido de la comprensión de éste a partir de la transgresión de la *forma* y/o del respeto a la *dignidad de la persona*. Pues el amor desinteresado no sólo es suma expresión de *alteridad y praxis éticas*, sino también la forma más alta que informa lo humano en cuanto tal y el culmen de la personalidad e interpersonalidad.