

Ética y fenomenología en Emmanuel Levinas

Pedro Enrique García Ruiz

El pensamiento de Levinas puede considerarse, en tanto que realiza una crítica *interna* de la fenomenología, como una *radicalización* del concepto husserliano de pasividad,¹ concepto que involucra una intencionalidad distinta a la objetivante: “intencionalidad sin tematización”.² La problemática de la génesis pasiva es reasumida pero dejando atrás el marco teórico en donde la ubicó Husserl; para Levinas la pasividad no es la contrapartida de la actividad, sino *la naturaleza misma de la subjetividad*. Lo pasivo de la pasividad implica reconocer la dependencia y fragilidad del yo con respecto al otro. Este proceso que caracteriza de manera general la constitución de la subjetividad, es la ética. Pasividad de la subjetividad en oposición a la concepción de una conciencia activa, en “vigilia”, como la designa Husserl.³ La *conciencia* supone la actividad del acto intencional, dóxico, mientras que la *subjetividad* se encuentra constituida por una pasividad que en ningún modo debe entenderse como pura afección o receptividad radical. La pasividad designa la relación del yo con el otro no en un orden de conocimiento (ontológico), sino de *responsabilidad* (ético), anterior a toda toma de conciencia. En este proceso la *sensibilidad*, entendida como el índice mate-

¹ Cf. Edmund Husserl, *Analysen zur passiven synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*. Den Haag, Martinus Nijhoff, Edmund Husserl Gesammelte Werke-Husserliana (Hua.), XI, 1966, “Statische und Genetische Methode”, pp. 336-345.

² Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967, p. 6. Las traducciones son mías, salvo cuando se indique lo contrario.

³ “Podemos definir un yo ‘en vigilia’, como un yo que, dentro de la corriente de sus vivencias, practica continuamente la conciencia en la forma específica del *cogito*” (E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica (Ideas I)*. Trad. de José Gaos. México, FCE, 1962, § 35, p. 81).

rial de la subjetividad, cumple una función primordial: a través de ella se accede a un ámbito más fundamental que el analizado por la ontología de Heidegger; antes de agotarse como existencia —entendida como la estructura del *Dasein*— la subjetividad es cuerpo, gozo (*jouissant*), fragilidad que afirma la necesidad (*besoin*) de trascendencia, de salir de sí hacia lo otro y los otros.⁴ Finitud radical pero no únicamente en términos ontológicos. “Es curioso constatar que Heidegger no toma en consideración la relación de gozo. El utensilio ha ocultado enteramente el uso y la finalidad: la satisfacción. El *Dasein*, según Heidegger, jamás tiene hambre”.⁵ Frente a la tesis husserliana que define lo propio del hombre como el ser-conciencia, es decir, como intencionalidad,⁶ Levinas defiende que el psiquismo humano no se reduce a dicha relación que, indudablemente, es una relación de conocimiento. La intencionalidad no es la estructura última de la subjetividad. “El sentido de todo nuestro discurso consiste en afirmar no que el otro escapa siempre al saber, sino que no tiene ningún sentido hablar aquí de conocimiento o ignorancia, porque la justicia, la trascendencia por excelencia y la condición de saber no es de ninguna manera, como se pretende, una *noesis* correlativa de un *noema*”.⁷ Levinas afirma en su obra magna: “La fenomenología de Husserl ha hecho posible este pasar de la ética a la exterioridad metafísica”,⁸ confirmando su inspiración fenomenológica. Partiendo del pensamiento husserliano, Levinas trata de situarse, de manera arriesgada, en su límite mismo: entre el conocimiento y la ética. Y es un riesgo, porque se pretende hablar de lo indecible, de un ámbito previo a la tematización, o como sostendrá después Levinas, de *otro modo que ser*.⁹ Ejercicio fenomenológico de lo que Jacques Derrida llamó la “locura

⁴ “Levinas redéfinít l’homme concret, la subjectivité concrète: non pas une subjectivité isolée, mais bien une subjectivité qui vit dans l’espace humain, social, où tout a lieu” (Gérard Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité*. París, PUF, 1994, p. 64).

⁵ E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Trad. de D. E. Guillot. Salamanca, Sígueme, 1987, p. 153.

⁶ Para Husserl, al menos el de *Ideas I*, la subjetividad humana se resuelve en la estructura noético-noemática de la conciencia y cualquier actividad, sea teórica o práctica, se reduce a ella. Así lo señala en 1913: “*Todo acto o todo correlato de acto alberga en su seno algo ‘lógico’, explícita o implícitamente*” (E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica (Ideas I)*, § 177, p. 282). Cursivas mías.

⁷ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 112.

⁸ *Ibid.*, p. 55.

⁹ “Pasar a lo otro que el ser, de otro modo que ser. No *ser de otro modo*, sino *de otro modo que ser*” (E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Trad. de A. Pintor-Ramos. Salamanca, Sígueme, 1987, p. 45). “La filosofía, por consiguiente, asume una doble ‘situación comprometida’: por una parte, se afirma en un compromi-

de la reducción husserliana":¹⁰ tratar de acceder a la subjetividad, a ese fondo pasivo para el cual "carecemos de nombres",¹¹ ¿no implica buscar la seguridad, otrora ofrecida por la evidencia de la razón, en el sentido mismo de lo humano?

Frente a las dos alternativas que ofrecen los planteamientos fenomenológicos —alternativas íntimamente unidas en el pensamiento de Husserl—, a saber, concebir a la subjetividad como el origen (*Ursprung*) del sentido o como el resultado de múltiples síntesis pasivas, Levinas optará por la segunda. Esta tesis implica la idea de horizontes de sentido, y dicha "intencionalidad horizontal" "existe siempre antes que la exponga el sujeto de la reflexión".¹² Desde una perspectiva de análisis genético, lo anterior significa que cuando el sujeto reflexiona "ya tiene un mundo dado de antemano".¹³ Las sedimentaciones de sentido, que conforman la historia de la subjetividad, posibilitan el planteamiento de cuestiones fundamentales para la hermenéutica filosófica como la pertenencia, el distanciamiento y la fusión de horizontes.¹⁴ Sin embargo, hay que reconocer que la postura de Levinas hacia la fenomenología husserliana oscila desde la incondicional aceptación hasta el rechazo. ¿A qué se

so que está 'más allá' de la teorización del ser, en ese *fondo de humanidad* que prorroga e instaura la primacía de la ética; pero, también asume la tarea, de nuevo comprometida, de tener que 'decir' esa *situación primera* en palabras de un *saber* que remite a una filosofía del Ser y cuyo objetivo es *comprender, i. e.*, reducir 'lo Otro' (Graciano González Rodríguez-Arnaiz, *Emmanuel Levinas: humanismo y ética*. Madrid, Cincel, 1988, p. 102. (Historia de la filosofía, 50)

¹⁰ Jacques Derrida, "Cogito e historia de la locura", en *La escritura y la diferencia*. Trad. de P. Peñalver. Barcelona, Anthropos, 1989, p. 85. (Pensamiento crítico/Pensamiento utópico, 38)

¹¹ E. Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*. Trad. parcial de E. Landfelder. Buenos Aires, Nova, 1969, p. 124.

¹² E. Husserl, *Lógica formal y trascendental*. Trad. de Luis Villoro. México, UNAM, 1962, p. 208.

¹³ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Den Haag, Martinus Nijhoff, Hua. XV, 1973, p. 149. Al respecto ha señalado Didier Franck: "La genèse associative, en tant que loi essentielle de l'intentionnalité, opère dans toute constitution passive y compris celle des objets temporels immanents, les vécus. Par conséquent, elle est un *a priori* pour toute constitution d'un *ego* en général" (D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. París, Les Éditions de Minuit, 1981, p. 79. (Arguments)

¹⁴ Cf. Hans-Georg Gadamer, "Die phänomenologische Bewegung" (1963), en *Hegel-Husserl-Heidegger*, Gesammelte Werke, Band 3, Tübinga, J. C. B. Mohr, 1987, pp. 105-146. Trad. inglesa: "The Phenomenological Movement", en *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley/Los Angeles, Universidad de California, 1977, pp. 130-181; Paul Ricoeur, "Phénoménologie et herméneutique", en *Man and World*. La Haya, Martinus Nijhoff, vol. 7, núm. 3, 1974. Reproducido en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. París, Seuil, 1986, pp. 39-73.

debe esta ambigüedad? Junto a los testimonios de reconocimiento a Husserl, solemos encontrar críticas radicales. ¿Qué crítica Levinas a la fenomenología? Su tendencia intelectualista, el privilegio que le otorga a la reflexión, al acto dóxico. Esta actitud se encuentra presente prácticamente en toda la obra de Levinas; desde su tesis doctoral, la *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* (1930)¹⁵ hasta su última obra sistemática, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974).¹⁶ ¿Podemos decir que Levinas se contradice? En ningún modo. Tal vez él sea uno de los pocos discípulos de Husserl que ha sabido llevar su enseñanza hasta sus últimas consecuencias, es decir, creativamente. Afirmar que el pensamiento husserliano es profundamente intelectualista y sostener, a la vez, que es la única filosofía que ha pensado la verdadera dimensión de lo humano, sólo es posible si se tiene en cuenta el doble carácter de la fenomenología: estático y genético. Levinas se apropia de esta distinción y muestra que el espíritu de la obra husserliana puede contradecir la letra. “La fenomenología nos ha enseñado a explicar o a elucidar un sentido a partir del *psiquismo irreductible* en el que se da, a buscar el sentido en su origen, a buscar el sentido originario. Este método, surgido de una filosofía de la aritmética y de las investigaciones lógicas ¡afirma la primacía —la principalidad— de lo no-formal!”¹⁷ El pensamiento de Levinas es, en última instancia, una aplicación y radicalización del método fenomenológico, pero asumido desde una perspectiva genética. De este modo, se torna comprensible que para Levinas la fenomenología sea:

Una destrucción de la representación y del objeto teórico. Ella denuncia la contemplación del objeto (que no obstante parece haber promovido) como una abstracción, como una visión parcial del ser, como un *olvido*, podríamos decir en términos modernos, *de su verdad*. Hacer fenomenología es denunciar como ingenua la visión directa del objeto.¹⁸

La oposición entre lo teórico y lo preteórico remite a una situación dialéctica pero en un sentido distinto al hegeliano: en la dialéctica husserliana está

¹⁵ Cf. E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. 2a. ed., París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1963, pp. 87 y ss.

¹⁶ Cf. E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 81.

¹⁷ E. Levinas, “Transcendance et Mal”, texto presentado en el VII Congreso Mundial de Fenomenología, publicado en *Le Nouveau Commerce*, 41, 1978, pp. 55-75; reproducido en E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*. París, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1982, p. 193.

¹⁸ E. Levinas, “Reflexiones sobre la ‘técnica’ fenomenológica” (1959), en *Husserl. Cuadernos de Royaumont*. Trad. de A. Podetti. Buenos Aires, Paidós, 1968, p. 91.

ausente la *síntesis*, es decir, lo otro del sujeto mantiene un margen de alteridad.¹⁹ Levinas considera que el interés de Husserl por lo sensible (lo que llamó en *Ideas I* “datos hyléticos”)²⁰ sólo podía llevarlo, si era consecuente con su propio método, a la ruina de la concepción clásica del sujeto. El mundo ya no podía ser lo constituido, pues es originariamente lo constituyente; el sujeto deja su pureza al igual que el objeto. Así, la fenomenología “nos lleva fuera de las categorías sujeto-objeto y arruina la soberanía de la representación”.²¹

La fenomenología estática y todo lo que ella implica (idealismo, inmanencia de la conciencia, etcétera), adquiere sentido gracias a los análisis que ha elaborado previamente la fenomenología genética. Mi mundo (*Selbstwelt*) como mundo entorno (*Umwelt*) ha sido constituido pasivamente: la alteridad ha hecho posible, en tanto sedimentación de sentido, que este mundo sea un mundo a interpretar, por el que adquiero conciencia de mi propia dimensión personal. El mundo en común (*Mitwelt*) es el resultado de una interacción entre la subjetividad y las capas de sentido que conforman el horizonte histórico y social. La fenomenología de orden superior pone en evidencia la función de las génesis pasivas que originan las formas comunitarias en las que se desenvuelve la subjetividad (tradicción, pertenencia, etcétera).²²

El problema de la subjetividad se le presenta a Levinas desde el marco conceptual que le ofrece la fenomenología husserliana y que durante su primera etapa de desarrollo intelectual fue sometido a la crítica de la ontología fundamental, crítica que no durará mucho, pero que dejará claro a Levinas que una filosofía orientada por el ideal moderno de científicidad no puede dar cuenta de la estructura básica de la subjetividad, pues el prejuicio cartesiano de Husserl lo llevó a concebir la cuestión de la subjetividad desde el punto de vista de la *Erkenntnistheorie*. La centralidad de la sensibilidad en la fenome-

¹⁹ “El tiempo no es concebido como una forma del mundo, ni tampoco como una forma de la vida psicológica, sino como la articulación de la subjetividad. No como una escansión de la vida interior, sino como el diseño de las relaciones primeras y fundamentales que enlazan el sujeto al ser y hacen que el ser surja del *ahora*. Dialéctica de la pasividad y de la actividad, por la efectivización del *ahora* donde Husserl distingue a la vez la pasividad de la impresión y la actividad del sujeto. Pero aquí, contrariamente a Hegel, se efectúa la separación del sujeto de todo sistema y de toda totalidad, una trascendencia hacia atrás, a partir de la inmanencia del estado consciente, una retro-cendencia” (*Ibid.*, p. 95).

²⁰ Cf. E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura... Ideas I*, § 85.

²¹ E. Levinas, “La ruine de la représentation” (1959), en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 133.

²² Cf. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. Den Haag, Martinus Nijhoff, Hua. XIV, 1973, pp. 192 y ss.

nología es indicación del conflicto interior que Husserl trataba de resolver de frente al ideal de una ciencia de esencias que ya había anunciado en *Ideas I*.²³ En las obras tempranas de Levinas —*De l'évasion* (1935/36), *De l'existence à l'existant* (1947) y *Le temps et l'autre* (1948)— el modelo fenomenológico de lo sensible es recuperado para criticar la reducción de la existencia humana a términos exclusivamente ontológicos. “Lo que parece haberse escapado a Heidegger [...] es que, antes de ser un sistema de útiles, el mundo es un conjunto de alimentos”.²⁴ Levinas había descubierto en los años treinta y cuarentas, de manera progresiva, una alteridad inadecuada a los conceptos de una fenomenología comprendida estáticamente, inadecuación que ya había planteado al final del último escrito dedicado a Husserl durante su primer periodo: “El hombre, en tanto que creatura o en tanto que ser sexuado ¿no tiene otra relación con el ser que la del poder o de la esclavitud, de la actividad o de la pasividad?”²⁵ La alusión a la dialéctica del amo y del esclavo —por la que Hegel busca explicar las relaciones interpersonales básicas a partir del reconocimiento—, y al problema de la trascendencia es evidente.²⁶ En su preocupa-

²³ Cf. E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica (Ideas I)*, p. 10.

²⁴ E. Levinas, *Le temps et l'autre*. París, PUF, 1983, p. 45.

²⁵ E. Levinas, “De la description à l'existence” (1949), en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 107.

²⁶ La relación entre Hegel y Levinas no ha sido muy estudiada, al menos no tanto como su relación con Husserl y Heidegger; el Hegel de Levinas durante los años treinta y cuarentas es el Hegel de Alexandre Kojève, quien elevó la dialéctica del amo y del esclavo a tema central de toda la filosofía hegeliana, llevándola al ámbito, entonces de moda, de una antropología filosófica. La superación de esta lectura de Hegel por parte de Levinas se inicia a mediados de los años cincuentas y culmina a inicios de los sesentas con *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1961). El diálogo con Hegel en esta obra y en los escritos posteriores es mucho más interesante y profundo, pues Levinas es ahora consciente que Hegel elaboró “la más grande ontología social que haya producido el Occidente” (Robert R. Williams, “Hegel and Phenomenology: Husserl, Sartre and Levinas”, en *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*. Nueva York, Universidad Estatal de Nueva York, 1985, cap. xx, p. 301). Hegel será un interlocutor privilegiado en muchos aspectos durante estos años, debido indudablemente a la influencia cada vez más fuerte de Franz Rosenzweig en la obra de Levinas. Cf. E. Levinas, *Ética e infinito*. Trad. de J. Ayuso. Madrid, Visor, 1991, pp. 69 y ss. Rosenzweig, quien se diera a conocer en el ambiente filosófico como especialista en Hegel (su tesis doctoral, publicada en 1920, versó sobre *Hegel und der Staat*), realizó una severa crítica a la filosofía de la historia hegeliana en *Der Stern der Erlösung*, crítica que está a la base, según Levinas, de *Totalidad e infinito*. Respecto a la crítica de Rosenzweig a Hegel y, en general, sobre su pensamiento, cf. Stéphan Mosès, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*. Prefacio de Emmanuel Levinas. París, Éditions de Seuil, 1982.

ción por establecer un ámbito de alteridad radical, ya explorado en *Le temps et l'autre*, Levinas no había podido elaborar argumentos lo bastante convincentes para cuestionar el primado ontológico de la identidad; en los años cuarentas se había limitado a establecer una “excedencia” (*excedance*)²⁷ de sentido que rompiera la economía general del ser. Los escritos de los años cincuenta suponen un gran cambio al respecto: la fenomenología sigue siendo el principal interés de Levinas pero ahora el hilo conductor de sus investigaciones lo proporciona la ética. “Las lecturas levinasianas sobre la sensación, la manifestación y la temporalización en Husserl constituyen la constatación de la tendencia de la fenomenología a girar hacia la ‘ética’ a través de los análisis del concepto de receptividad”.²⁸ La fenomenología permitirá, en la lectura tan particular que hace de ella Levinas, pasar de la ontología a la ética, en concreto, a todas aquellas cuestiones que Husserl había designado como tarea de la fenomenología genética. Las figuras de la muerte y de lo femenino, dominantes en sus obras de los años cuarenta y que serán retomadas posteriormente en una fenomenología del eros (denominada de la “voluptuosidad” en *Le temps et l'autre*),²⁹ serán sustituidas por la noción, mucho más sugerente, del “rostro” (*visage*) del otro: la alteridad del otro hombre. Este cambio de perspectiva implica modificar los conceptos utilizados; la pasividad indica el desplazamiento de una cuestión epistemológica (Husserl) hacia el problema de la relación con los demás, lo que Levinas llamará «trascendencia». ³⁰ Es necesario ejecutar una *epojé* respecto a nuestra propia comprensión de lo humano para reencontrar esa parte que, antes de toda teoría o reflexión, me vincula al otro. “La Reducción como explosión de lo Otro en lo Mismo, de camino al insomnio absoluto, es una categoría bajo la que el sujeto pierde la consistencia atómica de la apercepción trascendental”.³¹ El concepto de “horizonte” explica

²⁷ Cf. E. Levinas, *De l'évasion*. Montpellier, Fata Morgana, 1982, p. 73.

²⁸ Joseph Libertson, “La récurrence chez Levinas”, en *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 79, núm. 42, 1981, p. 215.

²⁹ Cf. E. Levinas, *Le temps et l'autre*, p. 82.

³⁰ “Trascendencia. Empleamos este término sin ningún presupuesto teológico. Es más bien al contrario: toda teología presupone el exceso vital. Trascendencia como ese deslumbramiento del que habla Descartes al final de la *Tercera meditación*: el dolor del ojo ante un exceso de luz, lo Mismo perturbado e insomne por culpa de lo otro que le exalta. Si se piensa la idea de Dios *a partir de esta trascendencia de la vida*, puede decirse que la vida es entusiasmo y que el entusiasmo no es embriaguez sino desengaño. *Desilusión que siempre ha de desilusionarse, una vigilia que vela un nuevo despertar. La ética*” (E. Levinas, “La filosofía y el despertar” (1977), en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Trad. de J. L. Pardo. Valencia, Pre-textos, 1993, p. 112. *Cursivas mías*).

³¹ E. Levinas, “De la conscience à la veille. A partir de Husserl” (1974), en *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 55.

negativamente el pasaje de la fenomenología a la ética; es la ausencia o ruptura de horizonte la que permite a Levinas introducir la ética como una alteridad intematizable, sin contexto.³² Frente a los desarrollos ontológicos sobre la alteridad elaborados en *De l'existence à l'existant* y *Le temps et l'autre*, se intenta abandonar toda referencia a un sujeto que busca perpetuarse en su ser (*conatus esse conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum*, nos dice Spinoza).³³ La relación con el otro es una relación ética, y el término "relación" designa ya una dimensión comunicativa que se encuentra a la base de esta reformulación del problema de la alteridad: "El pensamiento de Levinas no constituye una metafísica de la alteridad, sino una teoría de la comunicación".³⁴ La importancia del planteamiento levinasiano sobre la alteridad, radica en que la relación ética expone la estructura básica de la subjetividad en términos de responsabilidad y sujeción. En este punto, Levinas se separa definitivamente de Husserl.

¿Qué es lo que le choca en la palabra subjetivo? El hecho de que me signifique a mí y no a los otros. Es este elemento egoísta de la palabra subjetivo lo que nos molesta. Esto no es de Husserl, pero yo tampoco pienso que la última palabra sea el sujeto [...] La última palabra es el otro, y ahí, lo que hay de chocante en la palabra sujeto, puede ser superado. Considero que por la fenomenología del otro, quizá no enteramente en el sentido en que se hace actualmente, hay un modo de salir del sujeto [...] Ese otro es el otro de la conciencia moral, pero la conciencia moral es mal considerada en fenomenología desde Heidegger. *Si lo moral significa esta situación en la que el otro es más que yo, donde por tanto no hay pura y simplemente una reciprocidad en mi relación con el otro, llego a una noción en la que yo sujeto soy fundado por algo que no soy yo, que está fuera. Y quizá sea aquí donde lo que hay de chocante en la noción de sujeto se encuentre superado. Pero todo esto no se encuentra en la fenomenología de Husserl.*³⁵

³² Cf. Jan de Greef, "Levinas et la phénoménologie", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 33, 1970, p. 463.

³³ "El esfuerzo por conservarse es el primero y único origen de la virtud" (Baruch de Spinoza, *Éthique. Démontrée suivant l'ordre géométrique*. Ed. Latina y trad. francesa de C. Appuhn. París, Garnier Fères, 1929, cuarta parte, propositio XXII, corollarium, p. 48).

³⁴ Joseph Libertson, "La recurrence chez Levinas", p. 224.

³⁵ E. Levinas, "Reflexiones sobre la 'técnica' fenomenológica", en *op. cit.*, p. 107. Cursivas mías.

La puesta en cuestión de la ontología se efectúa concretamente en 1951 con el artículo “¿Es fundamental la ontología?” Es el rostro del otro, fenómeno irreductible a los esquemas de la tematización o de la comprensión, el que indica el límite de la ontología. Según Heidegger, la cuestión del ser no determina únicamente la actitud teórica, la intencionalidad hacia las cosas, “sino la totalidad del comportamiento humano. El hombre todo es ontología”.³⁶ Frente a esta tesis heideggeriana Levinas recurre nuevamente a los argumentos que ya había utilizado en 1935 (*De l'évasion*) para criticar la ontología fundamental. La diferencia ontológica más que ser invertida es situada ahora en un espacio ético. La estructura de la precomprensión, que demanda el previo conocimiento del ser del ente antes de preguntarse por el ente mismo, operaría una reducción de lo otro a una instancia neutra, el “ser”. Sin embargo, ¿es la comprensión la única relación posible con el ente?

Excepto en el caso de los otros. Nuestra relación con otro consiste ciertamente en querer comprenderle, pero esta relación desborda la comprensión. No solamente porque el conocimiento del otro exige, además de curiosidad, simpatía o amor, maneras de ser distintas de la contemplación impassible, sino porque, en nuestra relación con otro, él no nos afecta a partir de un concepto.³⁷

La relación con el otro difiere de la relación que tenemos con las cosas del mundo; la comprensión no basta, existe un margen de alteridad irreductible a mi saber. ¿Cómo se accede al otro? A través del lenguaje, sostendrá Levinas. La concepción del lenguaje como acceso a la alteridad del otro sin caer en las contradicciones arriba descritas, indican al menos dos cosas: a) ética y lenguaje están íntimamente vinculados en el pensamiento de Levinas, y b) el problema del lenguaje como esencialmente ético se elabora al interior de la cuestión

³⁶ E. Levinas, “¿Es fundamental la ontología?” (1951), en *Entre nosotros*, p. 14.

³⁷ *Ibid.*, p. 17. Este argumento va ser común en Levinas a partir de los años cincuentas. El otro no puede ser comprendido, no es objeto de un saber: la inspiración kantiana es evidente y Levinas no duda en recurrir a Kant para tratar de explicar cómo acceder al otro desde una vía distinta a la ofrecida por la comprensión ontológica o la tematización. En los años cincuentas Levinas intenta radicalizar el método fenomenológico hasta el extremo de intentar una “fenomenología del noumèno”, cuyas bases ya había elaborado en algunos escritos de la primera mitad de la década. Tomemos como ejemplo esta afirmación de 1954: “La ontología del ser y la verdad no pueden ignorar esta estructura del cara-a-cara, es decir, de la fe. El rostro que me mira me afirma. Pero, cara a cara, no puedo por mi parte negar al otro: *la gloria nouménica del otro es lo único que hace posible el cara a cara*” (E. Levinas, “El yo y la totalidad” (1954), en *Entre nosotros*, p. 48). *Cursivas mías.*

de la “alteridad trascendente”, es decir, de la crítica a la concepción clásica del sujeto como ser autónomo, soberano y constituyente. Levinas recupera, a un nivel más elaborado, las intuiciones de Husserl sobre una teoría fenomenológica de la intersubjetividad que pudo escuchar directamente del fundador de la fenomenología a finales de los años veintes en la Universidad de Friburgo.³⁸

La relación entre trascendencia y lenguaje se encuentra emblemáticamente expresada en un artículo que no siendo propiamente filosófico, indica ya desde su mismo título el significado que tiene para Levinas esta cuestión: “La transcendance des Mots. À propos des *Biffures* de Michel Leiris”.³⁹ La *trascendencia* de las palabras, es decir, la capacidad del lenguaje para crear una relación no violenta con el otro.⁴⁰ La significación última de la palabra es ser ética. Según esto, una situación ética es aquella en donde la primacía del yo, del sujeto autónomo, se ve cuestionada por la interpelación del otro. La ética es crítica: “La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza esencia crítica del saber. Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología”.⁴¹ La relación con los demás no es coexistencia, ni empatía, es algo mucho más originario que el lenguaje nos permite alcanzar. El diálogo es, en última instancia, el acontecimiento de lo humano. Un lenguaje monológico es un absurdo, e incluso el monólogo interior que puede realizar uno mismo se guía por este modelo: *si mismo como otro*, nos sugiere Ricoeur. El lenguaje es la estructura de la alteridad. Esta función que se encuentra por encima de toda tematización, es descrita por Levinas con el término “invocación”. “La palabra designa una relación original”;⁴² ciertamente estas afirmaciones de Levinas no dejan de recordarnos temas propios de la religión:

³⁸ “Los cursos que seguí trataban en 1928 sobre la noción de psicología fenomenológica, y en el invierno de 1928-1929 sobre la constitución de la intersubjetividad” (E. Levinas, *Ética e infinito*, p. 34).

³⁹ En *Le Temps Modernes*, 1949, núm. 44, pp. 1090-1095; reproducido en E. Levinas, *L'intrigue de l'infini*. Textos reunidos y presentados por M.-A. Lescourret. París, Flammarion, 1994, pp. 91-97. Cf. Fabio Ciaramelli, “L'appel infini à l'interprétation. Remarques sur Levinas et l'art”, en *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 92, 1994, núm. 1, pp. 32-52.

⁴⁰ “La présence de l'Autre, c'est une présence que enseigne; c'est pourquoi le mot comme enseignement est plus que l'expérience du réel, et que le maître est plus qu'un accoucheur des esprits [...] *Le sujet qui parle en situe pas le monde par rapport à lui-même, en se situe pas purement et simplement au sein de son propre spectacle, comme l'artiste, mais par rapport à l'Autre*” (E. Levinas, “La transcendance des Mots. À propos de *Biffures* de Michel Leiris”, pp. 96-97). *Cursivas mías*.

⁴¹ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 67.

⁴² E. Levinas, “¿Es fundamental la ontología?”, p. 18.

La relación con otro no es, pues, ontología. Este vínculo con otro que no se reduce a la representación del otro sino a su invocación, y en el que la invocación no va precedida de una comprensión, es lo que llamamos *religión*. La esencia del discurso es la plegaria. Lo que distingue al pensamiento que arrostra un objeto del vínculo con una persona es que en este último se articula un *vocativo*: lo que se nombra es, al mismo tiempo, aquel a quien se llama.⁴³

Esta afirmación se debe comprender desde la profunda intención que motiva a Levinas a poner en duda el primado de la ontología. Levinas entenderá por ontología la elaboración de marcos conceptuales a partir de las formas gramáticas del verbo “ser”. Todas las filosofías clásicas del sujeto se basan en una interpretación nominativa de la primera persona del singular; la interpretación existencialista de la ontología puso énfasis en la sustantivación y en la transitividad de dicho verbo. A Levinas ya no le interesan estas cuestiones, piensa que siguen atadas a la concepción de un sujeto dotado de rendimientos ontológicos. Las formas gramaticales que expresan nuestra relación con la trascendencia son *otras*: el acusativo, el dativo y el vocativo.⁴⁴ Que Levinas recurra a nociones propias de un discurso religioso es indicación de que éste ha pensado una relación con la trascendencia del otro sin recurrir a nociones teóricas.⁴⁵ De aquí el rechazo de todo tipo de teología: ésta pretende tematizar lo intematizable.

Ninguna teología, ninguna mística está disimulada tras el análisis que acabamos de presentar del encuentro con otro y cuya estructura formal hemos procurado subrayar: el objeto del encuentro se nos da y, al mismo tiempo, está *en sociedad* con nosotros, sin que este acontecimiento de socialidad pueda reducirse a una propiedad cualquiera que se revelase en lo dado, sin que el conocimiento pueda preceder a la

⁴³ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁴ La subjetividad, para Levinas, no se define por ser un “Yo” (*Je*), sino por ser “yo” (*moi*); se debe tomar en su sentido literal el significado del acusativo: es la declinación misma del sujeto ante el otro. Como complemento indirecto, el dativo señala la dependencia del “yo” (*moi*) con respecto al otro (*pour l'autrui*). El vocativo es la forma que toma una palabra cuando se utiliza para llamar a una persona; el vocativo indicaría la dimensión ética y trascendente del otro respecto a mí.

⁴⁵ Por supuesto que existe una “teología especulativa”, pero Levinas distingue claramente entre “religión” y “teología”. Religión designa la relación originaria del yo con el otro en el sentido mismo que ofrece su significado: *re-ligare*, vincularse con lo separado. Véase al respecto Ulpiano Vázquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de Emmanuel Levinas*. Madrid, Universidad de Comillas, 1982, pp. 79-98 y 291-300.

socialidad. Si la palabra “religión” debe, no obstante, anunciar que la relación con los hombres, irreductible a la comprensión, se aleja por ello del ejercicio del poder y refleja el Infinito en los rostros humanos, aceptaremos esta resonancia ética del término con todos sus ecos kantianos.⁴⁶

La dimensión religiosa de las relaciones humanas remite al hecho originario del lenguaje como vinculación no violenta con los demás. Si la ética debe excluir esta posibilidad, entonces existe una interna similitud entre razón, lenguaje y ética. “Y si la religión coincide con la vida espiritual, se debe a que es esencialmente ética [...] El hecho banal de la conversación libre del orden de la violencia, es la maravilla de las maravillas”.⁴⁷ El sentido de lo ético se produce concretamente a través del lenguaje; en éste confluyen tematización y relación con la alteridad.⁴⁸

La concepción levinasiana del lenguaje se opone a aquellas posturas que consideran a éste únicamente como un medio para adquirir conocimiento; el lenguaje también permite entendernos con los demás. Esta doble dimensión del lenguaje (cognitiva y ética) constituye la unidad estructural de la noción de rostro. La relación entre rostro y lenguaje, que en el fondo designa el problema de la trascendencia, la define Levinas como una relación problemática entre una idea de “fenómeno” y la manera en que decimos este fenómeno. La fenomenología clásica no permite introducir la idea de trascendencia, pues el fenómeno es definido a partir de la donación de sentido (*Sinngebung*). En este caso, Levinas se encuentra más cercano a la definición de fenómeno ofrecida por Heidegger en el párrafo 7a de *Ser y tiempo*: fenómeno “es lo que se muestra a sí mismo”.⁴⁹ La independencia de la manifestación con respecto al sujeto en la interpretación de Heidegger, le permite a Levinas considerar al rostro como un fenómeno *sui generis*; al ofrecerse en sí mismo, antes de cualquier *Sinngebung*, el rostro indica su carácter pretemático, aunque posteriormente sea tematizado. La ambigüedad del rostro, como una “ausencia presente”, remite a la noción kantiana de noúmeno, aquello que se encuentra fuera del alcance de los procesos de objetivación. Así, Levinas recupera un planteamiento que ya había utilizado E. Cassirer en contra de la interpreta-

⁴⁶ E. Levinas, “¿Es fundamental la ontología?”, p. 20.

⁴⁷ E. Levinas, “Éthique et esprit” (1952), en *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*. París, Le Livre de Poche, 1995, p. 19.

⁴⁸ Cf. Etienne Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*. Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 49.

⁴⁹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*. Trad. de José Gaos. México, FCE, 1988, § 7a, p. 41.

ción heideggeriana de Kant:⁵⁰ La diferencia entre fenómeno y nómeno negada por Heidegger, debido a su reducción de toda problemática ontológica a la cuestión del tiempo y de la finitud, es restituida por Levinas: la oposición entre lo teórico y lo práctico es insuperable, y de ello es muestra la misma subjetividad: “La filosofía práctica de Kant demuestra que la reducción heideggeriana no es obligatoria. Que, en la historia de la filosofía, puede existir una significación distinta a la finitud”.⁵¹

La conciencia se representa al otro, pero también es interpelada por él, ¿cuál es el límite entre ser y el deber ser? ¿Entre el conocimiento y la ética? O en palabras de Levinas: “¿Cómo es que el rostro no puede ser simplemente *representación verdadera* en la que el Otro renuncia a su alteridad?”.⁵² Para Levinas la respuesta radica en afirmar que la *subjetividad humana es originariamente pasividad ética, es decir, sujeción y responsabilidad ilimitada por el otro*.

El cuestionamiento de sí es precisamente la recepción de lo absolutamente otro. La epifanía de lo absolutamente otro. La epifanía de lo absolutamente otro es rostro en el que Otro me interpela y me significa un orden, por su desnudez, por su indigencia [...] Ser Yo significa, por lo tanto, no poder sustraerse a la responsabilidad, como si todo el edificio de la creación reposara sobre mis espaldas.⁵³

Siguiendo en esto a un Husserl que se tiene todavía que redescubrir, Levinas cree que si la inmanencia del sujeto puede ser rota es porque en ella misma están dadas las condiciones.⁵⁴ La afirmación de Husserl que define lo propio de la subjetividad trascendental como “trascendencia en la inmanencia”,⁵⁵ no

⁵⁰ Véase Ernst Cassirer y Martin Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1919-1931*. Presentación de P. Aubenque. Trad. francesa de P. Aubenque, J.-M. Fataud y P. Quillet, París, Beauchesne, 1972, pp. 72-73.

⁵¹ E. Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*. Trad. de M. L. Rodríguez Tapia. Madrid, Cátedra, 1994, p. 77.

⁵² E. Levinas, “La significación y el sentido” (1964), en *Humanismo del otro hombre*. Trad. de D. E. Guillot. México, Siglo XXI, 1974, p. 60.

⁵³ *Ibid.*, p. 62.

⁵⁴ La cuestión de la alteridad como factor fundamental para la correcta comprensión del método fenomenológico es algo evidente para todo aquel lector atento de la obra íntegra de Husserl: “Den Andern als Menschen auffassen, das ist originale interpretation, und nur so gewinne ich das originale Bewusstsein, Wahrnehmung eines Menschen als menschen. *Der Andere ist der erste Mensch, nicht ich*” (E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, Hua., XIV, p. 418).

⁵⁵ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica (Ideas I)*, § 57, p. 133.

estaría errada del todo: se trata de fecundar la herencia husserliana, llevándola hasta su límite, cuestionando la identidad del sujeto y mostrando que antes del *cogito* ya está ahí el otro, pues sin duda “la ética es la ruina de todo solipsismo”.⁵⁶ Hay que ir más atrás, mostrar que el sujeto no es únicamente el lugar del acontecimiento del ser, ni es pura intencionalidad dóxica: el sujeto es subjetividad, es decir, responsabilidad originaria por el otro. En ello consiste la pasividad *ética*.

El itinerario recorrido por Levinas de la ontología fundamental a una fenomenología de la pasividad durante los años treinta y cuarentas, desemboca, a inicios de los años cincuenta en una fenomenología de la pasividad “ética”; y lo ético de esta pasividad radica en que la estructura de la subjetividad se define por lo otro, pero un otro que no es cualquiera sino el Otro (*autrui*). Desde esta perspectiva Levinas puede afirmar: “La responsabilidad es lo que, de manera exclusiva, me incumbe y que, *humanamente*, no puedo rechazar. Esa carga es una suprema dignidad del único. Yo no soy intercambiable, soy yo en la sola medida en que soy responsable. Yo puedo sustituir a todos, pero nadie puede sustituirme a mí. Tal es mi identidad inalienable de sujeto”.⁵⁷

⁵⁶ J. V. Iribarne, *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*. Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1987, t. I, p. 11.

⁵⁷ E. Levinas, *Ética e infinito*, pp. 95-96.