

Antifenomenología y fenomenología en la filosofía de E. Levinas

Stephan Strasser ⁱ

Abstract

The author shows firstly that the philosophy of Levinas differs essentially from the «classical» phenomenology of Husserl. Levinas criticises the objectivating character of intentionality, of the immanentism of the cogito, of the constituting nature of the transcendental ego, as Husserl had conceived them. To this Levinas opposes a philosophy of passivity, of suffering, of patience, of radical exteriority. The author then analyses some tendencies which Levinas and Husserl have in common. Both set out a philosophy of subjectivity and of temporalisation, both show an inexorable radicalism when it is a question of discovering the hidden sources of that which is shown to the naive look. The author concludes that Levinas' phenomenology is a new kind of phenomenology, that he has changed the phenomenological viewpoint by adding to it a dimension of depth.

Resumen

El autor muestra en primer lugar que la filosofía de Levinas se diferencia esencialmente de la fenomenología "clásica" de Husserl. Levinas critica el carácter objetivante de la intencionalidad, el inmanentismo del cogito, y la naturaleza constituyente del ego transcendental, tal y como Husserl los concebía. A lo cual Levinas opone a una filosofía de la pasividad, del sufrimiento, de la paciencia, de una radical exterioridad. El autor analiza, entonces, algunas tendencias que Levinas y Husserl tienen en común. Ambos desarrollan una filosofía de la subjetividad y de la temporalización, ambos muestran un radicalismo inexorable cuando se trata de descubrir las fuentes escondidas de lo que es mostrado a la mirada ingenua. El autor concluye que la fenomenología de Levinas es una nueva clase de fenomenología, a la cual él le cambia el punto de vista fenomenológico añadiéndole una dimensión de profundidad.

¹ Traducción: Juan Pablo Viola (UCSF / UF)

ⁱ Strasser, S. (1977). Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas. *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, 75 (25), 101-125. https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1977_num_75_25_5923

La filosofía de Levinas merece el nombre «filosofía en desarrollo». Es un pensamiento que se destaca, que adquiere cierta notoriedad. Y así como se habla mucho de ella, la pregunta que se impone sobre esta filosofía muy original es saber ¿en qué corriente intelectual puede ser situada? ¿Podemos decir que Levinas es fenomenólogo? Este es el problema que discutiremos. Ahora bien, esta discusión crea una situación típica. Mientras que unos perciben que el carácter fenomenológico de esta filosofía “salta a la vista”, otros dudan mucho tiempo antes de pronunciar un débil “sí” o un “no”. Sin embargo, es fácil proporcionar una explicación a estas dos maneras de pensar. Aquellos que observan el movimiento fenomenológico «desde afuera» son muy sensibles a un cierto estilo, a una cierta manera de practicar la filosofía que, según Merleau-Ponty, los fenomenólogos tienen en común. Por el contrario aquellos que participan en este movimiento observan inmediatamente diferencias, divergencias, incluso contrastes entre los autores a quienes se llama “fenomenólogos”. Puesto que yo soy más bien parte del segundo grupo, soy propenso a responder a la pregunta que acabamos de enunciar con un muy enérgico “*et primo videtur quod non*”. Iré más lejos aun. Estoy convencido de que *la filosofía de Levinas difiere esencialmente de todo lo que, hasta ahora, ha sido concebido como fenomenología*. La tendencia dominante del pensamiento de Levinas difiere, en efecto, de la doctrina husserliana. Nuestro filósofo se opone conscientemente a Heidegger y a su «ontología fundamental». Levinas toma distancia — muy a menudo de modo implícito, pero a veces también de modo explícito — frente a Sartre y a Merleau-Ponty. Él conoce muy poco el grupo fenomenológico de Munich. Y aunque menosprecia la filosofía de los valores de Schelerⁱⁱ, hay algunos pasajes que permiten imaginar lo que habría dicho de la teoría scheleriana concerniente a los sentimientos de simpatía.

Para defender mi tesis de modo completo, estaría obligado a analizar las obras principales de todos los autores que vengo de nombrar. Ya que esto es evidentemente imposible en el marco de un solo artículo, me limitaré a la filosofía de Husserl.

Mi elección no es ni gratuita, ni arbitraria. Porque es Husserl quien ha puesto en marcha el movimiento fenomenológico; es *su* filosofía la que es considerada como la fenomenología clásica. Además, él ha ejercido sobre Levinas una prolongada influencia. Es verdad que Levinas ha estudiado esta filosofía solo durante un año en Friburgo y que ha participado sola-

ⁱⁱ En *découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, 2e. éd., (se indica en adelante como DEHH), p. 51. Utilizaré además las siguientes abreviaciones de los escritos de Levinas: *La Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, Paris, Alcan, 1930: TH; *Le Temps et L'Autre*, en *Le Choix, le Monde, l'Existence*, Grenoble-Paris, Arthaud, 1947: TA; *De l'Existence à L'Existant*, Paris, Fontaine, 1947: EE; *Totalité et Infini*, La Haye, Nijhoff, 1961: TI; *Humanisme de l'autre Homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972: HA; *Autrement qu'être ou au-delà de l'Essence*, La Haye, Nijhoff, 1974: AQE; *Dieu et la Philosophie*, en *Le Nouveau Commerce*, cahier 30-31, Paris, 1975, pp. 95-128: DP.

mente de un único “seminario” bajo la dirección de Husserl. Sin embargo, Levinas trató repetidas veces la filosofía de Husserl y, desde luego, le ha aportado muchos indicios de su estima. Sin embargo, esto no le impide criticarle. *Desde el principio le hace objeciones*. Incluso en la tesis que el estudiante Levinas escribió en Estrasburgo y que tuvo relación con la teoría de la intuición en la filosofía de Husserl, encontramos consideraciones críticas. Querría citar dos que me parecen particularmente características.

La primera concierne al ideal de una teoría supratemporal, eternamente válida, ideal que domina el pensamiento husserliano. Ahora bien, Levinas no cree en esto y no lo aprueba. “La filosofía aparece en esta concepción tan independiente de la situación histórica del hombre que la teoría que procura considera todo *sub specie aeternitatis*”, escribeⁱⁱⁱ. Husserl separa la filosofía de la existencia concreta del hombre, de su vida, de su tiempo, de la sociedad, de la historia. El modelo del teorema geométrico predomina. Su manera de concebir la verdad hace pensar en Platón y en los racionalistas. Esto es lo que le reprocha el joven Levinas. Si más tarde el francés concebirá una filosofía radical de la temporalización, esta tendencia es ya perceptible en 1930.

Otro pasaje crítico remite al carácter intelectualista de la reducción trascendental fenomenológica. No se ve cómo se logra cambiar de modo radical la actitud con respecto a la realidad y al mundo entero: “... en virtud del primado de la teoría, Husserl no pregunta cómo esta ‘neutralización’ de nuestra vida, que es, sin embargo, un acto de esta última, se encuentra fundada”. Y Levinas observa, no sin ironía, que “¡La filosofía comienza con la reducción; entonces he aquí un acto donde, ciertamente, consideramos la vida en todo su aspecto concreto, pero no la vivimos!”^{iv}. Si se considera que la reducción es, según las afirmaciones reiteradas de Husserl, la única vía que da acceso al punto de vista fenomenológico trascendental, semejante aseveración da que pensar. Diez años más tarde, Levinas consagra un artículo a la filosofía de Husserl. El tono y el contenido de este estudio titulado *La obra de Edmund Husserl*^v, difieren mucho de aquel de la tesis. Ella comienza por la comprobación de que con «el paso del tiempo» la impresión total causada por la obra de Husserl se modificó. Resulta que esta filosofía que, por su doctrina y por su contenido pareció tan revolucionaria, está en armonía perfecta con el genio de la civilización europea.

Husserl está convencido de la excelencia de la tradición intelectual y del espíritu científico de Occidente. Es únicamente la cuestión del *fundamento* de este edificio del saber lo que lo inquieta. Es verdad que él quiere asegurar el “*fundamentum inconcussum*” de la búsqueda científica

ⁱⁱⁱ TH, p. 220.

^{iv} TH, p. 222, resp. p. 219.

^v DEHH, pp. 7-52.

por otras vías que la de sus antepasados y filósofos contemporáneos. Con Husserl no se trata sólo de “cientificismo”. El movimiento filosófico que él se propone instaurar no es idéntico al progreso científico. Todo lo contrario. La nueva manera de asegurar el fundamento científico vuelve «a situar la misma ciencia en las perspectivas de un pensamiento totalmente dominante, responsable y, en consecuencia, libre»^{vi}.

Defendiendo a Husserl, Levinas formula sin embargo algunas dudas que a veces toman el aspecto de una crítica explícita. Al reproche del intelectualismo del que ya hablamos, él añade tres nuevas objeciones. Éstas conciernen respectivamente al carácter objetivante de la intencionalidad, al inmanentismo de la conciencia y a la pretensión del sujeto consciente de ser origen absoluto.

Sigamos un poco estas reflexiones críticas. Ya en su tesis, Levinas había lamentado la preocupación excesiva en Husserl por la pura teoría. Había citado allí la afirmación que “todos los actos en tanto que tales — incluso los actos afectivos y volitivos — son actos ‘objetivantes’, que ‘constituyen’ originalmente objetos; ellos son pues la fuente necesaria de diferentes regiones del ser... Por ejemplo, la conciencia que evalúa constituye un nuevo tipo de objetividad: la objetividad ‘axiológica’”^{vii}. Lo que interesa a Levinas en 1940, son las consecuencias ontológicas de esta tesis husserliana. Si fuera válido el principio según el cual el sentido de un ser es determinado por los actos conscientes que lo constituyen, esto significaría que todos los seres serían objetos para la conciencia. Esto equivaldría a decir también que el universo de los seres se compondría de “regiones ontológicas” correspondientes a diferentes tipos de constitución. Husserl ha descrito, en efecto, la intencionalidad de tal manera que esta conclusión se impone. Para él la intención es una manera de “volverse sobre”, de “dirigirse a” (*braquer sur*), “de apuntar a”; es entonces este hacia qué al cual me vuelvo y esto que yo veo es, en virtud del acto mismo de apuntar, objeto de mi visión. Esto se aplica tanto a los actos emotivos y de apreciación como a los actos de voluntad.

Ahora bien, todavía es necesario tener en cuenta la situación siguiente: viendo cualquier cosa yo la identifico, la distingo y la saco del contexto donde en un principio la encontré. Entonces ese contexto se transforma en un horizonte indeterminado sobre el cual se dibuja la cosa vista^{viii}. Si mi intención tiene el carácter de un pensamiento o una palabra, la separación de la cosa vista de su contexto será una tematización. Entonces, yo estaría

^{vi} DEHH, p. 45.

^{vii} *Idées directrices pour une Phénoménologie pure et une Philosophie phénoménologique*, Livre premier, Trad. Ricoeur (abreviatura Id. I), pp. 400-401.

^{viii} Ver Id. I, p. 100.

obligado a reconocer que todo lo que pienso, todo de lo cual hablo, es, en virtud de la tematización misma que efectúo, objeto para mí. He ahí por qué, en el cuadro de la ontología husserliana, se impone la siguiente conclusión, a saber: el sentido primordial que atribuyo a un ser es esencialmente aquel de un tema para mí, de un objeto para mí. Ludwig Landgrebe que, como sabemos, es uno de los mejores conocedores del pensamiento husserliano, arriba por otras vías al mismo resultado: “Para Husserl, en efecto, ser es ser objeto”, afirma^{ix}.

Es verdad — señala Levinas — que para Husserl el polo intencional no debe necesariamente ser un objeto definido. Una inclinación instintiva, por ejemplo, no es nunca conciente de su fin. Igual al nivel de la vida perceptiva, constatamos a veces que “algo cambia” o que “algo nos roza” sin tener una idea definida de esta cosa. Sin embargo, se trata en todos estos casos de un objeto posible. No obstante, todos los actos en vistas de un objeto son animados por una aspiración hacia la luz y hacia el conocimiento integral. Se sabe que Husserl llama “evidencia” a la plenificación del proceso intencional que tiende a esclarecer y a completar lo que es dado de manera vaga y parcial. “Toda intención es una evidencia que se busca”, constata Levinas^x. En consecuencia, la evidencia también tiene un carácter objetivante. Además, todos los objetos actuales y posibles son reunidos por el horizonte universal del mundo. La concepción husserliana de la intencionalidad culmina por tanto necesariamente en la siguiente tesis bien conocida, de acuerdo a la cual el mundo no es sino el correlato de la conciencia intencional actuante y constituyente.

¿Qué piensa Levinas de este objetivismo trascendental? Dice de una manera general que lo combate de diferentes maneras que responden a diferentes niveles de reflexión. La primera propone un análisis de la noción “vivir de...”. El pasaje de *Totalité et Infini* que comienza por la constatación aparentemente tan simple: “Vivimos de ‘buena sopa’, de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueños, etc...” tiene una significación ontológica importante^{xi}. Levinas muestra allí que las cosas de las cuales vivimos no son simplemente polos intencionales; ellas no están constituidas por nosotros, ellas no son —originalmente— objetos de conocimiento: *las gozamos*. El gozo establece una relación absolutamente directa con aquello de lo que se goza; no está fundado en un conocimiento previo, no supone lo que Levinas llama “una representación”^{xii}. La noción “vivir de...” termina por tanto con la famosa “conciencia de...” que ha jugado un rol tan importante

^{ix} Husserl's *Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung*, en *Der Weg der Phänomenologie*, Güthersloh, 1963, p. 33.

^x DEHH, p. 241.

^{xi} TI, p. 82.

^{xii} Sobre este punto, Levinas adopta la terminología de muchos autores de los siglos XVIII y XIX que designan con “representación” todo contenido de la conciencia cognoscente.

en el cuadro de la tradición Brentano-Husserl. “La intencionalidad del gozo puede describirse por oposición a la intencionalidad de la representación”, asegura Levinas. “Ella consiste en afirmar la *exterioridad* que suspende el método trascendental incluso en la representación”^{xiii}. Aquí damos con el concepto de exterioridad, concepto decisivo para el pensamiento de Levinas. En el texto que venimos de citar parece tener una significación clara: el mundo no es simplemente el correlato de nuestra conciencia intencional, ya que vivimos de él, gozamos de él, de él dependemos. En consecuencia el mundo no existe gracias a nuestros actos consitutivos. Esta argumentación de Levinas se parece a una defensa de un realismo demasiado banal. No lo es. La idea de exterioridad en Levinas comporta consecuencias filosóficas diferentes.

Pues, en otras palabras, ¿qué es lo absolutamente exterior respecto mí? No es la “*res*”; es el Otro (*Autre*) y, en particular, *el rostro del Otro*. Entonces, por qué Levinas se dirige contra la concepción monadológica del espíritu humano. Él muestra que existe una relación entre este inmanentismo de Husserl y su interpretación del *cogito* cartesiano. “La certeza del *cogito* caracteriza la situación de un espíritu que, en lugar de comportarse como un ente entre otros entes, se encuentra [a sí mismo] en el momento donde neutraliza todas sus relaciones con el afuera”, afirma. “El *cogito* es una situación donde el espíritu existe en tanto que comienzo, en tanto que origen”. He aquí la razón por la cual las sustancias espirituales, las mónadas, no podrían tener ventanas. “A través de la inmanencia de su presente él [el espíritu] debe en su existencia auténtica considerar toda trascendencia”, nota Levinas. “Nada puede *entrar* en él, todo viene de él”^{xiv}. Estos textos prueban que Levinas no rechaza solo el inmanentismo de la monadología husserliana. Rechaza igualmente la concepción posterior según la cual el *cogito* de la conciencia trascendental sería el comienzo absoluto, el *arjé* (de acuerdo a la significación griega de esta palabra). Y le opone su idea de *la estructura an-árquica del espíritu humano*. Esta estructura es, también, condicionada por mi relación con el Otro. Ya que yo no soy el origen de la proximidad del Otro que se encuentra cerca de mí; y esta proximidad no debe su significación a una donación de sentido proveniente de mi conciencia. Levinas insiste en esto diciendo: “La proximidad aparece como la relación con el Otro que no puede resolverse en ‘imágenes’, ni desarrollarse en un tema; por lo que no es desmesurado en relación al ὄραμα de la tematización, sino inconmensurable...”^{xv}.

El pasaje que acabamos de citar se encuentra en una de las obras recientes de Levinas. En lo que sigue no tendremos más en cuenta el orden cronológico de las publicaciones. No mostraremos sino simplemente as-

^{xiii} TI, p. 100.

^{xiv} DEHH, pp. 46 y 47.

^{xv} AQE, p. 126.

pectos de la filosofía de Levinas que ponen de relieve la fenomenología tal como Husserl la había concebido.

Ya hemos constatado que, según Levinas, el Otro es con respecto a mí absolutamente “exterior”. Esto quiere decir que él está separado de mí y que yo estoy separado de él. Si me vuelvo hacia él, si le miro a la cara, si lo abordo hablándole, salgo de mi aislamiento egoísta, llevo a cabo un acto de trascendencia. Levinas consagra una gran parte de su obra *Totalité et Infini* a desarrollar la idea de una aproximación trascendente. Desde el prefacio anuncia: “Si las relaciones éticas deben llevar –como este libro mostrará- la trascendencia a su término, es que lo esencial de la ética está en su *intención trascendente*”^{xvi}. Esta comporta ciertas consecuencias que conciernen al discurso fenomenológico. La fenomenología puede –como Husserl quería-, comenzar con una *egología*, es decir con una búsqueda concerniente al ego solitario y a su conciencia a-social. Solo a partir de Levinas, esta manera de ver tiene una significación ética. Ya que esta existencia a-social no corresponde simplemente a un egocentrismo trascendental, sino a un egoísmo moral. La vida como ser separado, es esencialmente “interesada”. Levinas lo dice sin rodeos: el ser separado es naturalmente egoísta. Su manera de existir corresponde a la “*natürliche Einstellung*” de Husserl. Los dos pensadores están igualmente de acuerdo en afirmar la necesidad de un cambio radical de actitud, si queremos romper con ese modo de ser. Para Husserl se trata de *un cambio de actitud gnoseológico*, comenzando por la reducción; para Levinas se trata de *un cambio de actitud ético* que comienza por el contacto con el Otro. De este modo, llega a modificar la concepción “intelectualista” que tenía Husserl de la reducción.

Hemos dicho muchas veces que, según Husserl, los actos intencionales eran “*constituyentes*”. ¿Qué significa con precisión este término técnico? Este es un punto sobre el cual los intérpretes no se ponen de acuerdo. No obstante, me parece posible dar una definición que es casi siempre aplicable. Constatamos de modo general que *la conciencia es constituyente en cuanto contribuye activamente a la generación de su objeto*, que sucedería, por ejemplo, gracias a una identificación, una síntesis o una presentación. Por tanto, la constitución es en todo caso una actividad, incluso en el caso de una simple percepción. Por supuesto, Husserl no pretende, de ninguna manera, que la conciencia sea enteramente activa; sino que ella es también receptiva. A nivel perceptivo, por ejemplo, ella recibe impresiones visuales, sonoras, táctiles, olfativas. Sin embargo, toda esta “*hyle sensible*” es transformada, animada y dotada de un sentido, gracias a la “*morphé intencional*”. “Escucho el adagio de un violinista, el graznido de las aves”, hace notar Husserl^{xvii}; no escucho las impresiones acústicas. Para poder “escuchar” -en el sentido fuerte de la palabra- se necesita pues una cierta

^{xvi} TI, p. XVII.

^{xvii} *Recherches logiques*, trad. Élie, Kelkel, Shérer, Tomo Segundo, primera parte, p. 381.

comprensión, la cual culminará en una donación de sentido. Esto no le impide a la conciencia ser receptiva, e incluso, pasiva. Husserl ha dado muchas veces cursos bajo el título “Análisis concerniente a la síntesis pasiva”^{xviii}. No obstante, si observamos de cerca, percibimos que Husserl llama “pasivo” a todos los procesos inmanentes que no provienen de un acto intencional, en consecuencia los procesos como, por ejemplo, la asociación, la retención, la protención, los modos de atención y, sobre todo, el flujo temporal mismo de la conciencia. Todo lo que pasa, por así decir, a espaldas de la conciencia cognoscente y deseante es caracterizado como “pasivo”.

A esta idea de pasividad Levinas opone otra. “Padecer” significa primitivamente “sufrir”. Ya el joven Levinas hace un análisis del *sufrimiento físico* que, para el hombre, equivale a la imposibilidad de comportarse como un espectador desinteresado con respecto a su existencia concreta. A partir de esta situación, Levinas desarrolla una filosofía de la *paciencia*. Muestra que la conciencia, precisamente en tanto que conciencia, conserva siempre una distancia mínima con respecto al mal que la amenaza. Gracias a este hecho la extrema pasividad se puede transformar en un dominio del sufrimiento; ella puede devenir *paciencia*^{xix}. Levinas trata igualmente el problema del *sufrimiento moral*. Describe extensamente el sufrimiento de aquel que viene a un mundo dominado por la violencia y la injusticia y que se siente responsable de los perjuicios cometidos por sus hermanos. Habla de esto bajo el título de “rehén”^{xx} y de “substitución”^{xxi}. Una vez más, habrá que reconocer que Levinas obra en el pensamiento fenomenológico una vía nueva, desconocida hasta ahora.

Volvamos ahora sobre la noción de “rostro”. Se trata aquí de la idea más conocida de toda la obra de Levinas; y, al mismo tiempo, es la idea que da lugar a los más grandes malentendidos.

Recuerdo una conversación entre mi colega Jan Plat y el filósofo alemán Helmuth Plessner. En el desarrollo de esta conversación mi colega intentaba explicar a su huésped alemán aquello que era esta filosofía del rostro. En un momento dado, Plessner exclamó: “en efecto, el rostro es la aparición del aparecer”. Su reacción fue comprensible. Para Plessner una filosofía del rostro no podía ser otra cosa que una reflexión filosófica sobre la expresividad de la fisonomía humana. Sin embargo, es seguro que Plessner, al designar el rostro como “la aparición de lo que se muestra”, había explicado una idea que Levinas precisamente no quería. Pues para Levinas primeramente *el rostro no aparecería*. El rostro no es un objeto intencional para mí, no es dado, no es un fenómeno. Precisemos esto sirviéndonos

^{xviii} *Analysen zur passiven Synthesis* (Husserliana, XI), La Haye, Nijhoff, 1966.

^{xix} TI, pp. 215-6.

^{xx} DEHH, pp. 233-235.

^{xxi} *La Substitution*, AQE, pp. 125-166.

de un lenguaje más concreto: cuando Levinas dice “rostro”, no piensa ni en una boca ni en una nariz, ni en un par de pestañas, labios ni músculos faciales. Todo eso Levinas lo llama “la forma”. Ya que la forma no muestra, ella oculta “el rostro en su desnudez”. Sobre esto insiste Levinas. “La forma es aquello en lo que un ser se vuelve hacia el sol, aquello en lo que tiene una cara, a través de la cual se dona, a través de la cual se relaciona”, escribe. “Ella esconde la desnudez en la cual el ser desnudo se retira del mundo, es *precisamente como si su existencia estuviera más allá...*”^{xxii}. En otras palabras: los datos que interesan a la investigación empírica que concierne la expresión fisionómica no son para Levinas sino forma, cara, vestimenta, imagen. No obstante, si se hace abstracción de todos estos datos hay algo que permanece, *la proximidad del Otro*. Lo que Levinas llama rostro no es por tanto una parte del organismo humano, capaz de ser percibida, representada, pensada, es más bien algo que desborda mi capacidad de percibir, de representar, de pensar. Todo esto Levinas lo explica a través de la fórmula siguiente: “La manera en que se presenta el Otro sobrepasando *la idea de lo otro en mí*, lo llamamos, en efecto, rostro. Esta *manera* no consiste en figurar como tema bajo mi mirada, en exhibirse como un conjunto de cualidades que forman una imagen. El rostro del Otro destruye a cada momento y desborda la imagen plástica que me deja...”^{xxiii}.

Aquellos que no reflexionen sobre tales pasajes tendrán dificultades para comprender los escritos más recientes de Levinas. Quedarán sorprendidos cuando Levinas insista sobre la relación entre “rostro” y “huella”; cuando hable de un rostro “abstracto”; cuando se declare en sintonía con Sartre para quien el Otro (*Autri*) es un agujero en el mundo^{xxiv}. Examinemos un poco esta última idea. Si llamo “mi mundo” a la totalidad de los objetos para mí o bien si el horizonte universal que abarca todo lo que me aparece como fenómeno, el rostro originariamente no es parte de “mi mundo”. Al contrario: el rostro del Otro (*Autre*) interrumpe y desordena el orden mundano; su presencia es ambigua; él está en relación conmigo no como un fenómeno, sino como un enigma. Levinas muestra la diferencia entre esas dos maneras de ser en relación conmigo en su estudio *Énigme et phénomène*^{xxv}.

Esto nos obliga a exponer aún otra divergencia entre la fenomenología de Husserl y la filosofía de Levinas. Ya hemos hecho alusión a la doctrina de Husserl según la cual la experiencia como tal tiene una tendencia a completar sus lagunas, a esclarecer sus oscuridades, a hacer cesar sus contradicciones. En el caso ideal, la experiencia culminará en una evidencia clara, precisa y completa. Husserl caracteriza como sigue el objetivo que anima toda intención cognoscente: “El objeto está *verdaderamente presente* o dado tal

^{xxii} EE, p. 61.

^{xxiii} TI, p. 21.

^{xxiv} DEHH, pp. 197-8.

^{xxv} DEHH, pp. 203-217, ver sobre todo pp. 207 y 208.

como es referido^{xxvi}. En este caso ideal, Husserl habla de una “conciencia de cumplimiento” (*Erfüllungsbewusstsein*). En principio toda intención cognoscente puede devenir conciencia de una presencia integral y evidente, mientras que de hecho la mayoría de las veces esto será imposible.

Sobre este punto Levinas está de acuerdo con Husserl. Sólo que él describe el acto de conocer de modo más complicado aprovechando ciertos aspectos sobre los cuales la filosofía moderna del lenguaje ha llamado la atención. Para Levinas, la vivencia intencional va siempre acompañada con un “logos kerygmático”, es decir, con una intención lingüística enunciante y anunciante; ella no es pues ni únicamente ni principalmente única, ni principalmente intuitiva. Expliquémonos parafraseando un ejemplo que el mismo Husserl ha dado: veo una figura en el escaparate de una tienda y la considero como una muñeca de cera y no como una vendedora. En mi discurso hablo de ella como de una cosa y no como de una persona. De esta manera, hago saber a mi interlocutor que para mí esta figura es un objeto inanimado, o, más generalmente: le digo que veo “esto” como “aquello”. Levinas está entonces esencialmente de acuerdo con Husserl, salvo por lo más importante. Aquello que Levinas considera como lo más importante, es el hecho de que *fuera de lo fenomenal está lo enigmático*. Ahora bien, lo enigmático se oculta en el “logos kerygmático” a la intencionalidad tematizante anunciante. Pues lo enigmático nos aparece de una manera esencialmente diferente. Mientras que la experiencia de una donación fenomenal tiende ella misma a aclararse y a completarse, el enigma se sustrae al momento mismo donde él se ofrece a la mirada escrutadora.

No es suficiente decir que lo enigmático es lo ambiguo. Lo que Levinas quiere decir insistiendo con el enigma, no es la concurrencia de dos significaciones posibles. El caso de que la figura pueda ser apercebida sea como muñeca, sea como vendedora, es “ambiguo” en ese sentido. Pero lo enigmático se esconde todo en su donación. Citemos el caso más simple y más típico. Antes sentí la proximidad del Otro; pero ahora la examiné. He notado el color de sus cabellos, el timbre de su voz, la característica de sus movimientos. Todo eso lo he visto, lo he tematizado, podría hablar de ello. Pero, en el fondo, ¿qué es lo que he hecho? He examinado *la huella del otro*. Pero la huella es un vacío, una falta, una ausencia; ella me reenvía a otra cosa (o a otro cualquiera) que es definitivamente, irrevocablemente pasado. Me pregunto si el Otro ha estado verdaderamente presente “en” todas esas donaciones, gracias a todas esas donaciones que yo vengo de notar. Puedo creerlo, pero no estoy obligado a hacerlo. Es más cuestión de decisión que de una evidencia restringida. El enigma se mantiene en el clarooscuro; él es por tanto lo contrario del fenómeno que, bajo el sol de la razón, debe trans-

^{xxvi} *Recherches logiques*, T. III, p. 146.

formarse en una evidencia perfectamente inteligible.

Está claro que los análisis de Levinas implican *una cierta crítica de la idea misma de fenómeno*. No se trata de un detalle o de una cuestión de menor importancia. La crítica de Levinas concierne una noción fundamental de la fenomenología clásica.

Nuestros análisis nos han permitido señalar ciertos contrastes entre la filosofía de Husserl y la de Levinas. Es posible resumirlos en forma de proposiciones breves (sean cuales sean las objeciones que puedan hacerse contra “*slogans*” parecidos). Podríamos entonces oponer las siguientes características. Con Husserl estamos en presencia de un idealismo fenomenológico, con Levinas en presencia de una filosofía de la existencia concreta o de la vida; Husserl pone el acento en la inmanencia, Levinas en la trascendencia del espíritu; Husserl describe la vida espiritual en términos monadológicos, Levinas insiste en la apertura, la proximidad, el discurso entre seres espirituales; Husserl considera el *cogito* como “arjé” absoluta de la vida intencional, Levinas habla de la estructura an-árquica del psiquismo humano; el idealismo fenomenológico de Husserl se basa en la noción de “dirigirse”, “constituir”, “donar un sentido”; Levinas desarrolla una filosofía de la pasividad, del sufrimiento y de la paciencia. Husserl se interesa por las intenciones objetivantes y tematizantes que hacen posible una teoría válida para todos los tiempos, Levinas se interesa por la responsabilidad del Yo (*Moi*) con respecto al otro, responsabilidad que hace posible la bondad. Husserl considera como fenómeno lo que, en principio, puede ser dado de forma evidente; Levinas está de acuerdo con él, siempre y cuando se precise que no es el fenómeno, sino el enigma que juega un rol decisivo en la vida ética, social y religiosa del hombre.

¿Esto es todo? No lo creemos. El contraste más fundamental debe todavía ser puesto en evidencia. Para destacarlo, examinemos más de cerca la noción de “objeto” o de *Gegenstand*. ¿De qué se trata en el fondo? “Objeto” o *Gegenstand* significa literalmente lo que se arroja en el camino de mis intenciones exploradoras, experimentales o cognoscentes; he aquí la significación primitiva, derivada del latín “ob-icit”. Lo que se encuentra en mi camino es naturalmente percibido, apercebido, comprendido, interpretado, es decir provisto de un sentido determinado. Gracias a esta comprensión y a esta interpretación, cada ente está necesariamente integrado en un cierto contexto. Finalmente todo lo que existe forma parte de una totalidad universal que abarca todos los entes: es la totalidad del mundo. Esto ya fue mencionado. Lo que se debe agregar, es que los términos de esta descripción pueden ser invertidos. Desde el punto de vista de la fenomenología clásica se puede decir también: existe lo que es objeto posible de comprensión y de donación de sentido. Es precisamente esto lo que caracteriza al ente en tanto que ente. Ya que después de Parménides sabemos que el espíritu humano no sabrá entrar en relación sino con lo que existe y jamás

con lo que no existe. Lo que equivale a decir que el espíritu humano no encontrará jamás cualquier cosa o alguien que le sea absolutamente exterior, absolutamente otro, absolutamente extranjero.

La filosofía de Levinas puede ser considerada como una tentativa grandiosa para romper con esta antigua y venerable tradición que, en efecto, une de manera relativamente continua la ontología de los Eléatas a la de los tiempos modernos. Por otra parte, la palabra “romper” no debe dar lugar a malos entendidos: no se trata absolutamente de una filosofía de la negatividad. Levinas insiste en el hecho de que toda negación exige una afirmación previa y que el que niega presupone, de modo implícito, una posición. Lo que acostumbramos a llamar “dialéctico” es por tanto un movimiento del espíritu que no abandona jamás el universo de los entes. Levinas, por el contrario, se esfuerza por mostrar que *el espíritu humano está en relación con algo que no tiene el estatuto de un ente* en el sentido que lo definimos.

Las lecciones publicadas bajo el título *Le Temps et l'Autre* le proporcionan una primera ocasión de hacer un esfuerzo en esta dirección. Levinas trata allí el problema de la muerte, pero, por supuesto, de una manera que difiere esencialmente de la de Heidegger, de Sartre y de los filósofos de la existencia. No podríamos decir incluso que la muerte es una experiencia de la pasividad, asegura Levinas, ya que la experiencia significa siempre iniciativa, conocimiento, inteligencia. “El objeto que encuentro es comprendido y, sobre todo, construido por mí, entonces la muerte anuncia un acontecimiento del cual el sujeto no es el dominador, un acontecimiento en relación al cual el sujeto no es más sujeto”^{xxvii}. Mi muerte no está jamás presente para mí. Ya que, como decían los antiguos estoicos: si tu eres, ella no es; si ella es, tu no eres. La muerte no es pues solamente desconocida de hecho, ella es incognoscible, es refractaria a toda elucidación. El hombre no sabría entonces asumir su muerte, no sabría anticiparla con firmeza y resolución. Lo que Heidegger ha descripto, es la relación del *Dasein* con el estado futuro del moribundo, no con el acontecimiento de la muerte.

Estos análisis dan lugar a una doble conclusión. Desde el punto de vista ontológico Levinas constata que lo que es radicalmente otro, como por ejemplo mi muerte, no podría ser considerada como algo “pendiente” para mí. Mi muerte no *es* de la [misma] manera que yo *soy*; no participamos del mismo ser. *La existencia es pues esencialmente pluralista*^{xxviii}. Desde el punto de vista de la fenomenología, “mi muerte” no podría ser un objeto constituido para mí en tanto que *ego* transcendental. Por tanto, esta muerte no es un ente. Es verdad que mi muerte será advertida por un tercero, pero es innegable que este acontecimiento no será parte “del mundo para mí” o del “mundo para

^{xxvii} TA, p. 165.

^{xxviii} Ver TA, pp. 170, 171.

nosotros”; no se integra en el mundo del que habla la fenomenología.

De manera análoga, habrá que decir que *el Otro es totalmente exterior* y “totaliter aliter” *respecto a mí*. Él no existe tampoco de la misma manera que yo. No siempre se comprende el radicalismo con el que Levinas acepta todas las consecuencias de su punto de vista pluralista. En su perspectiva, “nosotros” –Yo (*Moi*) y el Otro (*Autre*)– no somos dos ejemplares de la especie “homo sapiens”; pero no somos tampoco dos animales racionales, dos *egos* transcendentales o dos organismos prácticos. Una suma semejante es, en principio, imposible porque Yo y el Otro no formamos una totalidad. Por la misma razón es imposible de aplicar la estructura lógica “especie-individuo” a este “nosotros”. La única idea que, de lejos, hace pensar a la visión pluralista de Levinas se encuentra en la doctrina de Tomás de Aquino, doctrina según la cual cada ángel sería una especie particular^{xxix}. La alteridad radical difiere pues de todas las relaciones que podrían existir entre entes contemporáneos: ésta es una de las tesis decisivas de Levinas. Ahora bien, ella implica una consecuencia que no se ha previsto desde el principio. Puesto que Yo, el Mismo, soy presente por definición, el Otro, en virtud de su alteridad es *ausente*. Comprendemos por qué Levinas caracteriza el rostro como ausencia. En el momento mismo en el cual yo quisiera asirlo como un ente presente, él está ya escondido. Lo que se me aparece entonces como un ente que me es contemporáneo, es la huella del Otro.

En otro contexto y en un nivel más elevado, Levinas habla además de un no-objeto, no-tema, no-ente, respecto de *Dios*. Para Levinas Dios es el Transcendente por excelencia, es lo Más-Alto, lo Lejano, lo Inaccesible. Es verdad que Dios es una persona, pero como persona no es un “Tu”, sino un “Él”. Esto quiere decir que no se lo puede designar con el pronombre familiar y que inspira confianza “tu”. Es sobre todo el pronombre “Ille”, que explica la distancia y que crea la distancia que le conviene. He aquí la razón por la cual Levinas introduce el neologismo “*lleidad*” (*Illéité*) en el discurso filosófico. Este término debe explicar “toda la enormidad, toda la desmesura, todo el Infinito de lo absolutamente otro, que escapa a la ontología”^{xxx}. Para Levinas, una noción tal como el “Tu absoluto” de Gabriel Marcel implica una contradicción. Ya que el Absoluto es de ahora en adelante absuelto; él está ya quitado, separado, alejado, él es ya pasado^{xxxi}. Habría que aclarar evidentemente de entrada esta idea de Dios y la manera en que el “tu” humano se inserta entre el “Yo” (*Je*) y el “Él” (*Il*) absoluto, pero eso nos alejaría de nuestro tema.

^{xxix} “... in substantiis incorporeis non potest esse diversitas secundum numerum absque diversitate secundum speciem et absque naturali inaequalitate...”, *Summa Theologiae*, I-IIae, q 75, a. 7, c.

^{xxx} DEHH, p. 199.

^{xxxi} Ver DEHH, p. 216.

Si Levinas está descontento con la fenomenología clásica, es porque en el lenguaje de esta fenomenología no se podría hablar de un Dios trascendente. Husserl no habría sido un gran pensador, si este hecho se le hubiera escapado. En verdad, el era perfectamente consciente de esto. En el momento en que Husserl desarrolla por primera vez de manera explícita su idea de la reducción trascendental fenomenológica, no duda en evocar esta dificultad. He aquí lo que dice allí: “una vez abandonado el mundo natural, nos topamos todavía con otro trascendente que, a diferencia del yo puro, no es en una unidad inmediata con la conciencia reducida, pero accede de una manera totalmente otra al conocimiento, que se opone por así decir polarmente a la transcendencia del mundo. Queremos hablar de la transcendencia de Dios”^{xxxii}. Husserl no disimula pues la naturaleza y la importancia de esta dificultad. Y, sin embargo, le escapa de una manera que, desde el punto de vista filosófico, no es enteramente satisfactorio. En primer lugar, Husserl habla de “*übergehen*”, es decir de “omitir” (postergar) la noción de Dios (que, sin embargo, según el, es una noción razonable y legítima); exige que ella “sea excluida del terreno de investigación que debemos instaurar”. Pero de una sola vez enuncia: “Este ‘Absoluto’ y ‘trascendente’ cae naturalmente en la reducción fenomenológica”^{xxxiii}. Por una parte, Husserl parece decir: hagamos abstracción de la transcendencia de Dios porque ella traspasa los marcos de nuestra investigación. Procede entonces como si se tratase de una investigación empírica. En efecto, el hombre de ciencia tiene el derecho y a veces incluso el deber de limitar el terreno de sus investigaciones. Pero entonces la fenomenología no podría aspirar a la dignidad de una fenomenología trascendental. Por otra parte, la reducción fenomenológica sería aplicada a Dios. Eso significaría que Dios es objeto, ser mundano, realidad existente gracias a “una donación de sentido”^{xxxiv}. En este caso, Husserl no tendría de ninguna manera en cuenta la transcendencia enteramente diferente de Dios. Al contrario: Dios sería para él simplemente un ente entre otros entes que serían reunidos por el horizonte universal del mundo.

Hay todavía otra razón por la cual la idea de Dios contrasta con las categorías fundamentales de la fenomenología clásica. Levinas la da analizando la estructura formal de *la idea de lo infinito*^{xxxv}. Ya Descartes había reconocido que, de entre todas las *cogitationes*, la idea de lo Infinito juega un rol excepcional. Tal el caso de esta idea donde el *ideatum* sobrepasa su *idea*. Levinas por su parte insiste sobre el hecho de que poseemos una idea de lo infinito, mientras que este *hecho* contradice la concepción husserliana de la intencionalidad. En el marco de esta concepción, la cosa

^{xxxii} Ver DEHH, p. 216.

^{xxxiii} ID I, p. 191.

^{xxxiv} ID I, p. 192.

^{xxxv} ID I, p. 183.

^{xxxv} *La philosophie et l'idée de l'Infini*, DEHH, pp. 165-178.

vista corresponde en efecto rigurosamente con el acto de ver, el nóema es el correlato de la noéisis; las dos participan de la vida inmanente del *ego* trascendental. Sin embargo, si se trata de la idea de lo Infinito, esta concepción no se mantiene en pie. En ese caso, la intencionalidad “ve lo que ella no puede abarcar y en este sentido, precisamente, [ella ve] lo Infinito”. En otras palabras: “... la alteridad de lo Infinito no se amortiza en el pensamiento que la piensa”. Levinas concluye que “la transcendencia del Infinito en relación a mí que estoy separado y la pienso, constituye la originaria marca de su infinitud”^{xxxvi}.

Hay una tercera razón por la cual la idea de un Dios trascendente es un obstáculo para la fenomenología clásica: el *inmanentismo* que profesa esta filosofía. Husserl no había declarado formalmente que “cada forma de la transcendencia es un sentido existencial que se constituye en el interior del *ego*. Todo sentido y todo ser imaginables, que se llamen inmanentes o trascendentes, forman parte del dominio de la subjetividad trascendental en tanto que constituyen todo sentido y todo ser”^{xxxvii}.

¿Cuál es la actitud de Levinas con respecto a esta posición? Esta pregunta la responde a través de una distinción. La tesis husserliana tiene características de cosas mundanas; ella no puede referirse al Dios infinito y trascendente. Ya que *esta* transcendencia es –según las mismas palabras de Husserl– polarmente opuesta a la transcendencia del mundo. Sin embargo, Levinas va más lejos: si todo ente es esencialmente constituido en la inmanencia del *ego* trascendental, *Dios no es un ente*; no es evidente en absoluto. Está fuera de la distinción eleática del ser y del no-ser. En el caso de Dios se trata de una “nueva modalidad”^{xxxviii}. Dios es, lo repetimos, a la manera del “Ille”. Esto quiere decir que no aparece, no se esconde, que él “está fuera de toda relación y de toda disimulación”^{xxxix}, que él deja solo una huella. “*Ser en tanto que dejar una huella*, es pasar, partir, absolverse” asegura Levinas^{xl}. Su huella es la sola cosa que, si le prestamos atención, manifiesta a aquel que, de manera definitiva e irrevocable, pasó. Esto explica por qué la noción de huella –Levinas lo dice formalmente– “no pertenece a la fenomenología”^{xli}.

^{xxxvi} ID I, p. 183.

^{xxxv} *La philosophie et l'idée de l'Infini*, DEHH, pp. 165-178.

^{xxxvi} DEHH, p. 172.

^{xxxvii} *Méditations Cartésiennes*, trad. G. Pfeiffer – E. Levinas, p. 71.

^{xxxviii} DEHH, p. 209.

^{xxxix} DEHH, p. 199.

^{xl} DEHH, p. 199.

^{xli} *Ibid.*

Estas observaciones que conciernen a la filosofía religiosa de Levinas son evidentemente incompletas. Ellas son suficientes sin embargo para probar que los conceptos operatorios de los que se sirve Levinas son incompatibles con las ideas directrices de la fenomenología clásica.

Si hay divergencias tan evidentes entre la filosofía de Levinas y la de Husserl, ¿cómo se sucede que tantas personas tienen la firme convicción de que el pensamiento del primero es, a pesar de todo, de naturaleza fenomenológica? Por mucho que respondamos que se trata solo de una impresión intuitiva, esta réplica no es convincente. ¿Se quiere decir que una impresión intuitiva no está fundada? Un fenomenólogo no estará inclinado a admitir cosa parecida. Tal vez es posible explicitar unos elementos que están a la base de esta impresión.

Comencemos por el hecho innegable de que la filosofía de Levinas es una *filosofía del sujeto*. Ella lo ha sido desde el comienzo. Ya en *De l'existence à l'existant*, Levinas describe extensamente el surgimiento del sujeto personal en medio del proceso del ser anónimo. Por supuesto, el sujeto del que habla Levinas no es ni un polo de intencionalidad, ni un ego trascendental; no es incluso un individuo en el sentido lógico del término, ya que no es la individuación de un concepto de especie. Es únicamente el "individuo solo" del que hablan los filósofos de la existencia; su unicidad no consiste en una combinación única de cualidades físicas, psíquicas o caractereológicas. "El yo (*moi*) no es único como la Torre Eiffel...", remarca Levinas en un tono irónico. "Es único porque él tiene lugar en una dimensión de interioridad"^{xlii}. La razón última de esta unicidad es sin embargo desarrollada en el marco de una filosofía de las generaciones. "Cada hijo de un padre es hijo único, hijo elegido", asegura Levinas, y "él es único para sí, porque es único para su padre"^{xliii}. —La filosofía de la subjetividad, tal como la vio Levinas, difiere pues de la de Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Marcel y Jaspers. —Sin embargo, es característico que Levinas no considere elegir como punto de partida de sus investigaciones la naturaleza, la lógica, la lengua constituida, las ciencias o el movimiento dialéctico de la historia. Sus reflexiones se relacionan al Yo (*Moi*), al Sí (*Soi*), a la responsabilidad inaccesible del sujeto particular. La subjetividad se encuentra en el centro de todas sus investigaciones filosóficas; y ello constituye un hecho notable.

Señalemos también el rol decisivo que juegan en la obra de Levinas las nociones de *temporalidad* y *temporalización*. Se puede decir que Levinas presupone sin más los puntos de vista fenomenológicos sobre el tiempo. De ello he hablado en otro contexto comparando la temporalidad tal como Levinas la ha descrito, con la de Bergson, Husserl, Merleau-Ponty y Heidegger^{xliv}. Quisiera completar mis consideraciones remarcando que sobre este punto hay analogías entre Husserl y Levinas.

^{xlii} TI, p. 90.

^{xliii} TI, p. 256.

^{xliv} *Erotiek en vruchtbaarheid in de filosofie van Emmanuel Levinas*, en *Tijdschrift voor Filosofie*, 37, 1975, pp. 3-50; ver sobre todo pp. 30-38.

Para Husserl, el tiempo no es la forma *a priori* de la experiencia interna del sujeto; es la subjetividad misma. Ahora bien, la subjetividad debe individualizarse gracias a su interioridad y no a consecuencia de límites que le serán impuestos desde afuera. Husserl da cuenta de ello justificando su noción de “mónada” para una filosofía de temporalidad. “...El tiempo vivido que es esencial para un alma monádica no podría ser un segmento de un tiempo que lo engloba, no podría estar compuesto de tiempos vividos por otras mónadas”^{xlv}, nos dice él. De esta manera Husserl nos hace comprender el carácter absoluto de cada conciencia individual, su existencia independiente y separada de todas las otras conciencias. Insiste en esto cuando dice: “La individualidad de las almas designa en un cierto sentido separación infranqueable, esto es un ser-otro y un ser-exterior de unos respecto de otros [*ausser-einander-sein*] (en un sentido lógico y no espacial)”^{xlvi}. Todo esto hace pensar en los conceptos de “alteridad”, “separación” y “exterioridad”, conceptos fundamentales en la filosofía de Levinas.

Es igualmente notable *la preocupación de Levinas de descubrir los orígenes escondidos de todo lo que se muestra*, lo que aparece, lo que se hace visible. Sus esfuerzos reiterados por penetrar hasta las “fuentes” pueden ser considerados como típicamente fenomenológicos. Desde este punto de vista incluso su actitud se parece a la de Husserl. En Husserl no se trata del mundo, sino de la génesis del mundo gracias a los actos intencionales. No se trata de la lógica formal, sino del sentido primitivo de la lógica constituida en la vida trascendental. No se trata de teorías científicas como las que funcionan en los laboratorios, los observatorios y los museos, sino del fundamento último de esas teorías en “el mundo de la vida”. De manera análoga, se podría decir: Levinas no se ocupa en absoluto de la moral como de un sistema de mandatos y prohibiciones; el problema que le preocupa es el nacimiento de la conciencia ética en las relaciones del Yo (*Moi*) con el Otro (*Autre*). Él no considera brindar una descripción de las religiones positivas, sino que analiza la génesis y la esencia de la actitud religiosa del hombre. Aquello que es sobre todo impresionante es su filosofía del lenguaje. Mientras que la mayoría de las filosofías –empiristas lógicas, adherentes de la “lingual analysis”, estructuralistas- concentran su atención en la lengua como sistema de signos que funcionan en la vida científica y pre-científica, Levinas se interesa exclusivamente del lenguaje primitivo que precede la constitución de todos esos sistemas. Para él, el “decir” –el gesto verbal gracias al cual entro en contacto con el Otro- es primordial, el “dicho” – el contenido comunicado- es secundario. La expresión como tal es más fundamental que la proposición expresada. No es por azar que Levinas habla del “más

^{xlv} Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, tomo III (Husserliana, XV), La Haye, Nijhoff, 1973, texte 20, p. 338.

^{xlvi} *Loc. cit.*, texto 19, p. 335.

acá” (*l'en deçà*). Pues lo “de este lado” designa una “trascendencia hacia atrás, una retrocendencia” (*rétrécédance*)^{xlvii}, es decir, un movimiento del espíritu que parte de lo que es dado y se dirige hacia un segundo plano (*arrière-plan*), el cual no aparece. Esta manera de plantearse las cuestiones concernientes a los orígenes de lo que, en la vida de todos los días, se considera como evidente en sí, corresponde a una preocupación específica de la filosofía fenomenológica.

En este contexto debe señalarse otra huella característica del filósofo Levinas: su *radicalismo inexorable*. Esta, incluso, es una tendencia que tiene en común con Husserl. Husserl no duda un momento en formular exigencias que contrastan con las opiniones del sentido común. ¿Qué hay más “contra natura” que cambiar la certeza de un mundo existente por la idea de una vida transcendental, idea que se sustraería a toda prueba empírica? Por otra parte, Husserl no esconde que la actitud fenomenológica que él reclama es todo lo contrario de la actitud natural. De manera análoga, Levinas nos presenta ideas que desde el principio nos parecen extrañas. Consideremos por ejemplo esta “proximidad” que al mismo tiempo es una ausencia. Sin embargo, Levinas no duda en introducir nociones parecidas para hacer entender su mensaje filosófico. Él también es radical cuando se trata de un nuevo fundamento ético y de la filosofía de la religión.

Para terminar, llamaremos la atención sobre un paralelismo que apenas se observa y que es sin embargo el más importante. Preguntémosnos cómo Levinas justifica sus tesis. Hagamos la pregunta crítica moderna: “¿Sobre qué se funda todo esto?” Constataremos entonces que Levinas siempre apela a las *experiencias fundamentales*. La experiencia de la proximidad, aquella del deseo metafísico, la de la responsabilidad ética, podrían ser citadas como ejemplo. Esto vale también para las obras más recientes: consideremos el “vacío de la huella”, la “ambigüedad del enigma”, la “conciencia de ser asignado”, etc. Si las experiencias que Levinas describe de manera profunda no evocasen en nosotros un eco de familiaridad, sus análisis nos parecerían invenciones arbitrarias y fantásticas —y ese no es evidentemente el caso—. Ahora bien, no es necesario probar extensamente que esta manera de filosofar es típicamente fenomenológica. La diferencia entre Husserl y Levinas consiste en que, para el primero, la experiencia intuitiva es “el principio de los principios”, mientras que el segundo no considera ninguna forma de conocimiento como fundamental.

No obstante, estas observaciones generales no alcanzan. Llegamos aquí a una dificultad, y procederíamos de manera superficial si la dejamos en silencio. Comencemos por preguntar lo que quiere decir esta palabra clave de tantos autores de la fenomenología: experiencia. Está

^{xlvii} DEHH, p. 119.

claro que ella no remite a impresiones sensibles, ni a una síntesis *a priori* de impresiones parecidas, ni al resultado de inducciones. Para los fenomenólogos, el concepto de experiencia tiene un contenido más rico: remite a cualquier cosa que se ha padecido o vivido y que permite descubrir un nuevo sentido. Este descubrimiento no tiene necesariamente el carácter de un saber. Los fenomenólogos existencialistas han llamado la atención sobre el carácter revelador de ciertas experiencias emocionales; consideremos la *angustia* en Heidegger, la *náusea* en Sartre, la *esperanza* en Marcel. En ninguno de estos autores, “experiencia” quiere decir objetivación y tematización de un ente. Estamos pues tentados de comparar el *deseo* del que habla Levinas con las experiencias emocionales que Heidegger, Sartre y Marcel han descripto.

Si dudamos en señalar sin más un cierto paralelismo, es porque Levinas ha concebido *teorías concernientes a la naturaleza de la experiencia*; estas teorías no están solo sujetas a modificaciones, sino que ellas implican ciertas contradicciones. Examinémoslas más de cerca, teniendo en cuenta la evolución del pensamiento de Levinas. En sus primeros escritos, “experiencia” parece tener la significación que acabamos de indicar. “Hija de la experiencia, la verdad aspira más alto” escribe en 1957. “Ella se abre sobre la dimensión misma del ideal. Y es así que la filosofía significa metafísica y que la metafísica se interroga por lo divino”^{xlviii}. En ese momento nuestro filósofo no duda en hablar de una experiencia metafísica y religiosa. Cuatro años más tarde, Levinas se expresa de una manera más matizada. “La relación con lo infinito no puede ciertamente decirse en términos de experiencia... Pero si experiencia significa precisamente relación con lo absolutamente otro —es decir con lo que siempre desborda el pensamiento— la relación con lo infinito lleva a cabo la experiencia por excelencia”^{xlix}. La experiencia metafísica no es una experiencia objetivante, ya que ella traspasa esencialmente los límites de lo que puede ser identificado como objeto; es así, pues, como podría ser interpretado este pasaje. En el curso de su evolución, Levinas amplía aún más la extensión del concepto de “experiencia”. La experiencia no termina necesariamente en un conocimiento cierto y unívoco: ella puede ser también experiencia de una “huella” (en el sentido que hemos señalado). Este último tipo de experiencia tiene aún una particularidad: lo que sigue una huella no retorna más a su punto de partida. Su aventura se parece a la de Abraham, no a la de Ulises. Para marcar la diferencia, Levinas habla de una “experiencia heterónoma”. Este tipo de experiencia corresponde a un movimiento hacia el Otro que “no se recupera en la identificación, ni vuelve a su punto de partida”¹. He aquí cómo Levinas se expresa en 1963. En otro texto que

xlviii DEHH, p. 165.

xlix TI, p. XIII.

¹ DEHH, p. 190.

data de 1965, Levinas define como sigue su propia posición en relación con Husserl: “los contemporáneos que no la llevan a término [no llevan a término la reducción fenomenológica] realizan las reglas del arte definida por Husserl, se ubican sin embargo en su terreno. La experiencia para ellos es una fuente de significaciones. Ella es esclarecedora antes que concluyente (*probante*)”^{li}.

Es, sin embargo, cierto que las opiniones de Levinas que conciernen a la naturaleza de la experiencia han sufrido una radicalización ulterior. Esto se manifiesta sobre todo en el prefacio de *Humanisme de l'autre homme*. Nuestro filósofo formula allí dudas concernientes a todos los modos de la experiencia. “No se trata, en la proximidad, de una nueva ‘experiencia’ opuesta a la experiencia de la presencia objetiva...”, asegura Levinas. *Se trata ante todo de la puesta en cuestión de la “experiencia” como fuente de sentido...*^{lii} Hay que comparar este texto aparecido en 1972 con el ensayo *Dios y la filosofía*, aparecido en 1975. En este ensayo reciente Levinas dice por ejemplo: “la tematización de Dios en la experiencia religiosa ha ya escamoteado o malogrado la desmesura de la intriga que rompe la unidad del ‘yo pienso’”^{liii}. Se hará notar que en este último escrito nuestro filósofo excluye la posibilidad de una experiencia religiosa en sentido estricto.

Admitamos que las consideraciones teóricas de Levinas que conciernen a la naturaleza de la experiencia son desconcertantes. Una vez aprendemos que la verdad es hija de la experiencia, otra vez se nos asegura que la experiencia no es fuente de sentido de todo. ¿Cómo explicar estas contradicciones? Es necesario, por una parte, tener en cuenta una evolución del filósofo Levinas, evolución que hemos caracterizado sumariamente como radicalización. Por otra parte, percibimos una cierta indiferencia en lo concerniente a la coherencia sistemática de su pensamiento. Cada ensayo forma, por así decir, un mundo aparte; forman los lazos que faltan; los conceptos fundamentales no son suficientemente esclarecidos. Se podría, sin embargo, preguntar si esta *despreocupación con respecto al sistema* no es ella misma un signo característico del pensamiento fenomenológico. Es suficiente evocar en este contexto la crítica respetuosa de Eugène Fink concerniente a “los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”^{liv}. Tal vez Levinas es un fenomenólogo de esta clase también.

En resumen, podemos legítimamente concluir que la impresión de tanta gente que considera a Levinas como un fenomenólogo no se debe al azar. Su filosofía presenta en efecto ciertos rasgos, positivos y negativos a la

^{li} DEHH, p. 162.

^{lii} HA, p. 14, las cursivas son de Levinas.

^{liii} DP, p. 108.

^{liv} *Cahiers de Royaumont*, Paris, Éditions de Minuit, 1959, pp. 214-241.

vez, que caracterizan a los pensadores fenomenológicos. Ella es una fenomenología, pero una fenomenología de un tipo nuevo. Tal vez sea necesario precisar esta conclusión de la siguiente manera: *Levinas ha cambiado la óptica fenomenológica añadiéndole una dimensión de profundidad.*

Stephan Strasser
Museum Kamstraat, 58
Nijmegen,
Pays-Bas.