

01058 2¹



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

EMMANUEL LEVINAS: FENOMENOLOGIA Y
SUBJETIVIDAD DE LA ONTOLOGIA
FUNDAMENTAL A LA PASIVIDAD ETICA.
UN ESTUDIO DEL PRIMER PERIODO DE
SU OBRA (1930-1949)

T E S I S

QUE PRESENTA EL

LIC. PEDRO ENRIQUE GARCIA RUIZ

PARA OPTAR POR EL GRADO DE

MAESTRO EN FILOSOFIA

DIRECTOR DE TESIS:

DR. ENRIQUE DUSSEL A.

MEXICO, D. F.



1999

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
SERVICIOS ESCOLARES

270326



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



*"...hier der Punkt, der Denken und Wollen in Eins vereinigt,
und Harmonie in mein Wesen bringt".*

J.G. Fichte, 1798.

A Citlalli, con todo mi amor.
Por darle sentido a mi vida día tras día.

“No temeré mal alguno porque tú estarás conmigo...”

Salmo, 23

“Porque donde esté vuestro tesoro,
allí estará también vuestro corazón”.

Mateo, 7, 21.

A Edmund Husserl,
en el sesenta aniversario de su muerte.
(1859-1938).

A Emmanuel Lévinas,
en el tercer aniversario de su muerte.
(1906-1995).

ÍNDICE

Introducción.....	VII
<i>Signature</i> (Emmanuel Lévinas).....	XII

CAPÍTULO I LA CUESTIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

§ 1. La idea de la fenomenología.....	1
§ 2. La herencia cartesiana.....	6
§ 3. El primado de la reflexión.....	10
§ 4. Acceso a la subjetividad por una vía distinta.....	15
§ 5. Fenomenología estática y fenomenología genética.....	21
§ 6. La erosión de la identidad.....	25

CAPÍTULO II HACIA UN NUEVO CONCEPTO DE SUBJETIVIDAD

§ 7. Fenomenología y neokantismo: Davos.....	29
§ 8. Kant y los epígonos.....	32
§ 9. ¿Un nuevo concepto de experiencia?.....	34
§ 10. Replanteamiento ontológico del concepto de ciencia.....	36
§ 11. Ontología fundamental y teoría del conocimiento.....	39
§ 12. Intuición y lógica.....	43
§ 13. Cassirer: finitud radical y razón práctica.....	47

CAPÍTULO III
**DE LA FENOMENOLOGÍA AL EXISTENCIALISMO: EL PROBLEMA DE LA
SUBJETIVIDAD**

§ 14. Cientificidad: el acceso adecuado a las cosas mismas.....	55
§ 15. De la idea de ciencia a la cuestión del ser.....	59
§ 16. El joven Lévinas y la fenomenología.....	63
§ 17. El método de la filosofía.....	69

CAPÍTULO IV
**LA TEORÍA DE LA INTUICIÓN EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL: LA
SUBJETIVIDAD PLANTEADA**

§ 18. Fenomenología y ontología: su carácter problemático.....	74
§ 19. Un abismo de sentido.....	78
§ 20. Existencia y reflexión trascendental.....	83
§ 21. La conciencia como ser absoluto.....	87
§ 22. La irreductibilidad de la θεωρία.....	93
§ 23. La vía concreta y la vía teórica de la fenomenología.....	98

CAPÍTULO V
EVASIÓN DEL SER Y ACCESO AL EXISTENTE

§ 24. El "fin del mundo" como <i>Grundstimmung</i>	104
§ 25. Intencionalidad, trascendencia y excedencia.....	112
§ 26. ¿Fenomenología genética o análisis afectivo?.....	119
§ 27. Finitud y sensibilidad.....	127

CAPÍTULO VI
LA EXPOSICIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

§ 28. Una hermenéutica de la facticidad.....	132
§ 29. La afectividad como evasión.....	136
§ 30. La existencia y el existencialismo.....	139
§ 31. Vida sensible e interioridad del existente.....	141
§ 32. Diferencia ontológica y subjetividad.....	146
§ 33. El existente y la temporalidad.....	151
§ 34. ¿Una fenomenología de la alteridad?.....	161
§ 35. El Eros y la fecundidad.....	166
Conclusiones.....	172
Bibliografía.....	192

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo pretende poner de manifiesto la importancia de la cuestión de la subjetividad en la obra temprana de Emmanuel Lévinas, indicando su dependencia y originalidad frente a la fenomenología de Husserl y a la ontología fundamental de Heidegger. Ambos filósofos serán sus interlocutores privilegiados durante los años treinta y cuarenta, y más que expresar una labor de comentario e introducción de la fenomenología en Francia, las obras Lévinas pertenecientes a este periodo nos muestran el derrotero de un pensamiento que habiendo partido de una recepción de las críticas de Heidegger a las filosofías de corte trascendental —fenomenología y neokantismo—, desemboca en una crítica radical de la concepción clásica del sujeto, pero sin renunciar, en ningún momento, a lo que podríamos llamar su “matriz” fenomenológica. En este sentido, hablo de una crítica “inmanente” a la fenomenología por parte de Lévinas, pues, en realidad, nunca se coloca “fuera” de la fenomenología para criticarla, sino que desde su interior pretende corregir los errores que, a su juicio, cometieron Husserl y Heidegger al tratar el tema de la subjetividad.

¿Cuál es la aportación específica de esta investigación? En primer lugar, analizar el desarrollo del problema de la subjetividad en el contexto en que se le presentó a Lévinas, es decir, más allá de un exposición de las tesis levinasianas en torno a esta cuestión, se describe lo que podríamos llamar el marco histórico-conceptual que ofreció a Lévinas el método y las categorías para pensar la subjetividad tal y como lo hizo. Esto explica la interna dependencia entre la cuestión de la subjetividad y el método fenomenológico en toda su obra; se busca mostrar los “conceptos operatorios” del pensamiento de Lévinas, según los define Eugen Fink: “Llamamos conceptos operatorios a todos aquellos que un pensamiento filosofante utiliza corrientemente, penetra, pero sobre los cuales no reflexiona. Son, hablando en imágenes, la sombra de la filosofía. La fuerza iluminadora de un pensamiento se nutre de lo que permanece en la sombra del pensamiento”.¹

¹ EUGEN FINK, “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”, en *Husserl. Cahiers de Royaumont. Éditions de Minuit, Paris, 1959* <traducción de A. Podetti, Paidós, Buenos Aires, 1968>, pp. 192-214; aquí: p. 195.

Así, los conceptos operatorios del pensamiento de Lévinas durante su primer periodo podríamos resumirlos en dos grupos: los pertenecientes a la fenomenología y los pertenecientes a la ontología fundamental. De los primeros son ejemplo: “subjetividad”, “intencionalidad”, “acto dóxico”, “reflexión”, “tematización”, etc.; de los segundos: “existencia humana”, “temporalidad”, “diferencia ontológica”, entre otros. ¿Qué quiere decir esto? Simplemente que Lévinas desarrolla lo que he llamado un intento de “reconstrucción” de la noción de sujeto recurriendo a la misma tradición que busca criticar; por ello hablo de una *radicalización* de la fenomenología y no de una *ruptura*.

En segundo lugar, al tomar como hilo conductor la división entre una fenomenología “estática” y otra “genética” que el propio Husserl estableció, podemos, por un lado, cuestionar una lectura simplista de la fenomenología de Husserl y señalar en qué medida las críticas de Lévinas al modelo fenomenológico de la subjetividad como donadora de sentido, son justas; y, por otro lado, marcar los límites de las mismas. Según esto, la fenomenología husserliana no se define como una filosofía de lo teórico, sino que es una opción en la que cabe la pregunta por la génesis del sentido, o en otras palabras, por el surgimiento de la subjetividad. Por ello, la presente investigación se ubica en el horizonte de problemas que Husserl planteó como fundamentales para la filosofía: preguntarse por la subjetividad es, de hecho, preguntarse por el sentido y, concretamente, por el sentido de lo humano.

En general, nuestra investigación busca mostrar la interna dependencia entre el problema de la subjetividad en Lévinas, la fenomenología de Husserl y la ontología de Heidegger. Quizá, por estas razones, el título correcto hubiera sido “Husserl-Heidegger-Lévinas: el problema de la subjetividad”, ya que, efectivamente, no hacemos únicamente una exposición de lo concepción levinasiana de la fenomenología, sino indicamos las múltiples dependencias y aportaciones que hace Lévinas a este tema. Que la cuestión del sujeto sea relevante para la filosofía actual es algo que, según creo, nadie podría poner en duda, incluso si se ha dado por muerto dicho sujeto. De ahí nuestra insistencia por revisar los alcances de la crítica hermenéutico-lingüística a las filosofías trascendentalistas en la versión que de ella ofrece la obra temprana de Lévinas.

Esto nos lleva a justificar los límites cronológicos que le hemos impuesto a nuestra investigación. La obra de Lévinas suele ser considerada en tres grandes periodos que, dependiendo de quien los establece, se unifican por el tema que tratan. Así, Félix Duque², con el conuerdo

² Véase su “Introducción” a E. LÉVINAS, *El tiempo y el otro* (traducción de J.L. Pardo Torio, Paidós, Barcelona, 1993), pp. 38-40. ULPIANO VÁZQUEZ MORO, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*, Universidad Pontificia

totalmente, hace la siguiente división: de 1930-1949, "periodo erótico"; de 1949 a 1961, "periodo ético"; y de 1961 a 1974, "periodo de la trascendencia metafísica". El primer periodo, el tema de nuestra investigación, tiene el particular atractivo de ser uno de los menos estudiados por los interesados en la obra de Lévinas, y, a lo sumo, suelen dedicarle algunas docenas de páginas. ¿Por qué esta falta de atención? El factor más importante es, indudablemente, su cercanía a la fenomenología y a la ontología. Los investigadores suelen mostrar interés por aquellos aspectos "novedosos" que, generalmente, son captados en los lenguajes en que son escritas las grandes obras filosóficas, es decir, mientras más innovación tenga tal o cual obra respecto a lo ya dicho, ello ya es garantía de una investigación "original". El primer periodo de la obra de Lévinas no ofrece esta "originalidad": se expresa en los términos propios de un gran conocedor de la fenomenología y plantea los problemas desde ellos; el cariz existencialista de sus escritos durante los años cuarenta es abrumador y ello no permite, al lector apresurado, captar la importancia de los mismos. Lo paradójico de esta situación es que, siendo el periodo menos estudiado de la obra levinasiana, en él se encuentran los supuestos básicos de toda su filosofía. Es por esto, que nuestra investigación podría considerarse como una contribución a la historia de la subjetividad, tal y como reza el subtítulo de un conocido libro de Alain Renaut. Pero, más allá de una exposición histórica de la filosofía de Lévinas, tarea nada despreciable y, por el contrario, de gran importancia, nuestro interés se centra en la génesis de la noción de subjetividad en Lévinas, y cómo intenta, al interior de una "mala tradición" —como solía referirse Heidegger a la fenomenología—,³ renovar el concepto de subjetividad que Husserl había definido en términos de "inmanencia en la trascendencia", a través de una "alteridad trascendente" lograda merced a un peculiar recurso al análisis genético de Husserl y al análisis afectivo de Heidegger. Romper el cerco de la inmanencia que define a toda la filosofía moderna "desde Jonia hasta Jena", según la frase de Rosenzweig que Lévinas hace suya, hacia una verdadera trascendencia, implica demostrar que la subjetividad humana se define por ser pasividad y sensibilidad y, en último término, pasividad ética: responsabilidad por el otro (*autrui*). Es decir, la filosofía temprana de Lévinas se caracteriza por su intento de elaborar las bases de una filosofía de la *inter-subjetividad*.

Así, nuestra investigación se divide en seis capítulos y unas conclusiones: el primer capítulo busca exponer el problema de la subjetividad tal y como se le presentó a Husserl; la

Cornillas, Madrid, 1982, pp. 8-10, ofrece otra periodización: primer periodo: 1929-1951, segundo periodo: 1952-1964, y tercer periodo: 1965-1979.

³ Véase M. HEIDEGGER, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923), curso del semestre de verano en Marburgo, edición de K. Bröcker-Oltmanns, Gesamtausgabe, tomo 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, p. 73.

subjetividad trascendental es un concepto sumamente problemático. La relación entre mundo y subjetividad es prueba de ello; la salida de esta situación paradójica la ofrece el análisis genético. La conciencia pura no tiene la prioridad que Husserl, aparentemente, le asignó. Si el sujeto no es una estructura intencional anónima, sino un “poder ser en el mundo facticamente existente”,⁴ Husserl no puede ser acusado de ignorarlo: el análisis genético explica la historia que subyace a todo sujeto como una estructura de sentido que conforma su identidad y sus capacidades en relación con su mundo circundante (*Umwelt*). La vía genética salva a Husserl de caer en un la idea de un sujeto pre-mundano y pre-lingüístico.

En el capítulo dos señalo la importancia que tuvo para el joven Lévinas la crítica de Heidegger a la interpretación neokantiana de la *Kritik der reinen Vernunft* de Kant, crítica que se ampliaría a la fenomenología de Husserl, y que tiene por resultado una reconducción de todos los problemas de la filosofía a la existencia humana. El debate de Heidegger con Cassirer tiene la finalidad de indicar un camino que recorrerá posteriormente Lévinas: la oposición entre lo teórico y lo práctico es irreductible, y ello es indicación, más que de una contradicción, de un ámbito inmune a la ontología: la ética. El tercer capítulo describe la crítica de Heidegger al ideal de cientificidad que Husserl asignaba a la fenomenología; la filosofía se define como ciencia del ser: ontología. De esta manera, la fenomenología lleva implícita una irresistible tendencia hacia la filosofía de la existencia; desde ella Lévinas elabora una crítica “heideggeriana” a Husserl. Este es el tema del cuarto capítulo: a partir de su recepción de Heidegger, Lévinas cree encontrar en la fenomenología trascendental la última expresión de una filosofía racionalista que hace a un lado la existencia concreta de las cosas y del hombre mismo. La teoría, la reflexión, serían la última palabra de una interpretación reduccionista de la fenomenología que, sin embargo, no deja de ser valiosa en la medida en que indica sus puntos débiles. El quinto capítulo analiza la “ruptura” de Lévinas con respecto a la ontología de Heidegger debido a la situación que vive en una Europa amenazada por la guerra; la otrora grandiosa ontología fundamental cae bajo la sospecha de ser una expresión elaborada de una *Weltanschauung* siniestra: la nacional-socialista. La guerra se muestra como un experiencia límite en donde la faz del ser se decanta. La ontología deviene así un dominio anónimo sobre la existencia humana; la tarea es buscar una modo de evadirse de ella. El recurso a situaciones pre-temáticas, en donde la existencia cobra su terrible sentido de inevitabilidad, acerca a Lévinas a la patética existencialista de entonces.

⁴ M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), curso del semestre de verano en Friburgo, edición de F. W. v. Herrmann, Gesamtausgabe, tomo 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Maim, 1975, p. 393.

El último capítulo estudia la propuesta de Lévinas para repensar la subjetividad humana ante la vacuidad del análisis ontológico: más que ser en el mundo, el sujeto se define por un “vivir de...”, intencionalidad encarnada, necesitada de alimento y cobijo, sensible y expuesta, que no le basta un mundo de útiles y co-existencia. Lévinas retoma temas que ya habían preocupado a Feuerbach y al joven Marx, pero, a diferencia de ellos, no llega a ninguna teoría sobre el amor universal o la revolución proletaria, sino que, debido al carácter ontológico de sus investigaciones, indica la necesidad de pensar al sujeto más allá de la idea de *conatus*: romper con la soledad de la existencia sólo es posible por la trascendencia de lo otro, la alteridad. La muerte y lo femenino encarnan las figuras negativa y positiva, respectivamente, de dicha trascendencia. Que se logre pasar de la subjetividad a la inter-subjetividad es un asunto que evaluamos en las conclusiones. La ruptura de la inmanencia y el establecimiento de un marco explicativo que de cuenta de la originaria constitución ética de la subjetividad, como responsabilidad por el otro, es la última forma que adquiere la filosofía de Lévinas a principios de los años cincuenta. Así, tenemos un desplazamiento de un concepto epistemológico de subjetividad a uno ético. El paso determinante está en el papel que desempeña la trascendencia, asumida como una fenomenología de la “voluptuosidad” en la constitución de la subjetividad. En este sentido, el lenguaje definiría, en tanto condición de posibilidad de la trascendencia, es decir, de la intersubjetividad, la dirección de los posteriores desarrollos de la filosofía de Lévinas.

Finalmente, quisiera agradecer a todas aquellas personas e instituciones que hicieron posible, de una manera u otra, el presente trabajo. Al Dr. Enrique Dussel por tantos años de amistad y paciente guía; al Dr. Graciano González R. Arnaiz, de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, por su inestimable ayuda y por los gratos momentos que viví en Madrid; a la Dra. Lizbeth Sagols y a la Dra. Mariflor Aguilar por su apoyo e interés y, sobre todo, por su amistad. Al Dr. Ricardo Guerra y al Dr. Mauricio Beuchot, miembros del jurado. A Marcio Costa, Silvana Rabinovich, Jorge Reyes, por su amistad y común interés por Lévinas; a Nacho y a Marco Antonio, por hacer de mi estancia en España algo más agradable. A mi hermano Alfonso, por su ayuda y consejo cuando más lo necesitaba; A Ayax y a Pablo, por su compañía; a mis hermanas, Alejandra, Diana Elizabeth y a mi madre María Teresa, por su amor y comprensión; a Lidia y a tí, Citlalli, por darle luz a mi vida.

Al CONACYT y a la Unidad de Intercambio Académico de la U.N.A.M., por las becas que me concedieron para realizar mis estudios en México y en España, respectivamente.

SIGNATURE

La Biblia hebrea desde la más temprana edad en Lituania; Pushkin y Tolstoi; la revolución rusa de 1917 vivida a los once años en Ucrania. Desde 1923, la Universidad de Estrasburgo donde enseñaban por entonces Charles Blondel, Halbwachs, Pradines, Carteron y, más tarde, Guérout. Amistad con Maurice Blanchot y, a través de los maestros que habían sido adolescentes cuando el asunto Dreyfus, visión, para un recién llegado, deslumbrante, de un pueblo que iguala a la humanidad y de una nación a la que uno puede vincularse por el espíritu y el corazón tan fuertemente como por raíces. Estancia en 1928-1929 en Friburgo y aprendizaje de la fenomenología iniciando un año antes con Jean Hering. La Sorbona, Léon Brunschvig. La vanguardia filosófica en las veladas del sábado en Casa de Gabreil Marcel. El refinamiento intelectual —y anti-intelectualista— de Jean Wahl y su generosa amistad recuperada después de una larga cautividad en Alemania; conferencias regulares desde 1947 en el Colegio Filosófico que Wahl había fundado y que animaba. Dirección de la centenaria Escuela Normal Israelita Oriental, formando maestros de francés para las escuelas de la Alianza Israelita Universal de la Cuenca Mediterránea. En comunión cotidiana con el doctor Henri Nerson, frecuentación del Sr. Chouchani, maestro prestigioso —e implacable— de exégesis y de Talmud. Conferencias anuales, a partir de 1957, sobre los textos talmúdicos, en los Coloquios de Intelectuales Judíos de Francia. Tesis de Doctorado en Letras en 1961. Magisterio en la Universidad de Poitiers, desde 1967 en la Universidad de Paris-Nanterre y, desde 1973, en Paris-Sorbona. Este inventario incoherente es una biografía.

Está dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi.

Emmanuel Lévinas.*

* *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, 3ª edición revisada y corregida, Le Livre de Poche (Colección: "Biblio essais", nº 13), Paris, 1995, pp. 405-406.

CAPÍTULO I

LA CUESTIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

§ 1. La idea de la fenomenología

“Por subjetividad entendemos lo que se afecta a sí mismo. La subjetividad me da el mundo a cada instante y, si entendemos por mundo la totalidad de lo que es, la subjetividad es el fundamento de todas las cosas, lo absoluto al cual se remiten y sin el cual no serían”.¹ Esta aseveración de Michel Henry resume, sin duda, una concepción del hombre que se ha sostenido al menos desde Descartes hasta principios de nuestro siglo: el hombre es un ser subjetivo, subjetividad. Pero esta postura encierra, de principio, una gran ambigüedad a la cual se le buscó una respuesta a lo largo de la modernidad: ¿cómo es posible que la subjetividad, entendida como el *origen del sentido*, sea un hecho del mundo y, a la vez, su fundamento? “La crisis del *Cogito* es contemporánea de la posición del *Cogito*”.²

Edmund Husserl intentó elucidar la naturaleza de este ser subjetivo; así “con la fenomenología la filosofía conquista su objeto propio, es la filosofía de la subjetividad y se distingue de esta manera de todas las demás ciencias”.³ La labor de la filosofía consiste, según Husserl, en profundizar los descubrimientos del padre de la filosofía moderna, Descartes, y mostrarlos en su verdadera dimensión, es decir, analizar ese ámbito de ser *sui generis* que implica el *ego cogito*; esta experiencia —resultado de una introspección en *uno mismo*— no encuentra en la filosofía cartesiana una expresión lo suficientemente contundente, pues “lejos de él [Descartes]

¹ MICHEL HENRY, “Philosophie et subjectivité”, en ANDRÉ JACOB (director), *Encyclopédie Philosophique Universelle. I: L'Univers Philosophique*, Presses Universitaires de France, París, 1989, p. 46. Todas las traducciones del alemán, francés, inglés e italiano al español, son mías, salvo cuando se indique lo contrario.

² PAUL RICŒUR, *Soi-même comme autre*, Éditions du Seuil, París, 1990 <traducción de A. Neira Calvo con la colaboración de M. C. Alas de Tolivar: *Si mismo como otro*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1996>, p. XV.

quedó el hacer accesible al *ego* en la entera concreción de su existir y vivir trascendentales y contemplarlo como un campo de trabajo que hay que recorrer sistemáticamente en sus infinitudes”.⁴ Así, esta investigación se instala desde el principio en el horizonte de problemas abierto por la fenomenología.

Reconstruir el concepto de subjetividad a partir de la propuesta de Emmanuel Lévinas implica, desde la perspectiva fenomenológica aquí asumida, elucidar la doble dimensión de la misma y que Husserl comprendió como tareas para la fenomenología estática y la fenomenología genética. Subjetividad: fuente de *sentido* y, a su vez, *afección*, esto es, constituida y constituyente; doble dimensión, ambigüedad originaria que conforma el problema del ser del hombre en la filosofía fenomenológica.

La importancia de la fenomenología en el pensamiento contemporáneo es de sobra conocida,⁵ y bien podríamos hablar de una “revolución” filosófica a raíz de la obra de Edmund Husserl, estrictamente hace casi un siglo con la publicación, en 1900, del primer tomo de sus *Logische Untersuchungen*. El “giro hermenéutico”⁶ que realizó Heidegger a partir de su peculiar recepción de los problemas fundamentales de la fenomenología permitió ampliar el espectro de temáticas y posibilidades de la misma. Sin embargo, no podemos hablar, en sentido estricto, de una “escuela” o “método” fenomenológico.⁷ Si consideramos la obra de los grandes fenomenólogos, como Fink, Gadamer, Merleau-Ponty, Ricœur, Sartre, entre muchos otros, constataremos que ninguno sigue fielmente los principios o líneas generales de la fenomenología trascendental o

³ MICHEL HENRY, “Philosophie et subjectivité”, p. 46.

⁴ E. HUSSERL, *Die Pariser Vorträge, en Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana (Edmund Husserl *Gesammelte Werke*), tomo I, edición e introducción de S. Strasser, Martinus Nijhoff, Den Haag, 2ª edición, 1973 <traducción, presentación y notas de A. Ziriñ: *Las Conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, Instituto de Investigaciones Filosóficas (Colección “Cuadernos”, nº 48), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988. Las citas de las obras de Husserl se hacen siempre, de ser posible, con respecto a la paginación de la Husserliana seguidas de la página de la traducción utilizada>; aquí: p. 12/16.

⁵ Véase, por ejemplo, la monumental obra de HERBERT SPIEGELBERG ahora en colaboración con KARL SCHUHMAN, *The Phenomenological Movement*, Martinus Nijhoff (Colección “Phaenomenologica”, nº 5/6), The Hague, 3ª edición, 1982; BERNHARD WALDENFELS, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología* <traducción de W. Wegscheider, Ediciones Paidós (Colección “Paidós Studio”, nº 116), Barcelona, 1997>.

⁶ Véase CRISTINA LAFONT, *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger* <traducción de P. Fabra Abat, Alianza (Colección “Alianza Universidad”, nº 892), Madrid, 1997, especialmente la primera parte: “La concepción del lenguaje en la hermenéutica de Heidegger”>, pp. 37-117.

⁷ “Los fenomenólogos no se adhieren a las tesis formalmente enunciadas por Husserl, no se consagran exclusivamente a la exégesis o a la historia de sus escritos. Los aproxima una manera de obrar. Ellos se unen para abordar los problemas de una determinada manera, más que para adherirse a un cierto número de proposiciones fijas”. E. LÉVINAS, “Réflexions sur la ‘technique’ phénoménologique”, en *Husserl. Cahiers de Royaumont, Philosophie nº III. Troisième Colloque Philosophique de Royaumont*, 23-30 de abril de 1957, bajo el tema: “L’œuvre et la pensée de Husserl”, Éditions de Minuit, Paris, 1959, pp. 95-107. “Discusión” (con la participación de R. Bohem, L. Goldmann, E. Minkowski, H.L. Van Breda, S. Strasser, J. Wahl, A. de Waelhens), pp. 108-118. Reproducido sin la “discusión” en E. LÉVINAS, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2ª edición, 1967, pp. 111-123. Traducción de A. Podetti: “Reflexiones sobre la ‘técnica’ fenomenológica”, en *Husserl. Cahiers de Royaumont*, Paidós, Buenos Aires, 1968, pp. 88-109; aquí: p. 88.

hermenéutica. De ahí que Ricœur caracterice acertadamente a la fenomenología como “la historia de las herejías husserlianas”.⁸ Es la gran verdad que encierra en el fondo la fenomenología: los problemas no se agotan en una sola perspectiva; encierran una multiplicidad inagotable de elementos que el fenomenólogo debe sacar a la luz. Metáfora heliotrópica, como la llama Jacques Derrida,⁹ metáfora del saber como iluminación que paradójicamente el propio Husserl se encargó de llevar a su ruina.¹⁰ Respecto este tema ha señalado Ernst Tugendhat: “Se trata entonces de desmontar el lenguaje metafórico de la filosofía y, ante todo, la metáfora del ver, herencia de todo el pensamiento tradicional, pues a esta metáfora fundamental puede referirse el uso de todas las demás metáforas”.¹¹

En este límite encontramos la propuesta de Emmanuel Lévinas; pensamiento inspirado en la fenomenología que busca redefinir el ser de la subjetividad más allá (o quizá con más precisión: más acá) del modelo explicativo de la filosofía de la conciencia por encima de la ontología de cuño heideggeriano. Lévinas desarrolla una fenomenología¹² que, en contra de la “letra” husserliana, aplica su método a nuevos objetivos que desbordan las fronteras que el propio Husserl, siguiendo en esto a Kant de una manera sorprendente,¹³ situó en el darse mismo de los *fenómenos*; así lo anuncia el “principio de todos los principios”: “*Que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la ‘intuición’, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da*”.¹⁴

⁸ PAUL RICŒUR, “Sur la phénoménologie”, en *Esprit*, vol. 21 (1953), pp. 821-839; ahora en *A l'école de la phénoménologie*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1986, p. 156.

⁹ Véase JACQUES DERRIDA, “La mitología blanca”, en *Marges de la philosophie*. Éditions de Minuit, Paris, 1972 <traducción de C. González Marín: *Márgenes de la filosofía*. Cátedra, Madrid, 1989> pp. 247-312. La metáfora de la luz como ámbito de la razón, de lo temático será utilizada constantemente por Lévinas en *Le temps et l'autre* y *De l'existence à l'existant*; véase más adelante los capítulos V y VI.

¹⁰ Véase E. LÉVINAS, “La ruine de la représentation”, en *Edmond Husserl 1859-1959*, Martinus Nijhoff (Colección “Phaenomenologica”, n.º 4), La Haya, 1959, pp. 73-85; ahora en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 2ª edición, pp. 125-136.

¹¹ ERNST TUGENDHAT, *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación analítico-lingüística* <traducción de R. E. Santos, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993>, p. 32.

¹² Lévinas sostuvo, en oposición a Husserl, la posibilidad de una “fenomenología del noúmeno” (véase E. LÉVINAS, “Liberté et Commandement”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 58 (1953), n.º 3, pp. 264-272; aquí: p. 270), es decir, de un análisis filosófico del ámbito ético de la alteridad que, en cuanto tal, no puede comprenderse desde los esquemas de la tematización propios de las filosofías que se nutren del racionalismo moderno. El Otro no es fenómeno: no es un *algo*, sino *alguien*. La recuperación del kantismo por parte de Lévinas debe entenderse como una oposición entre el planteamiento de la ontología fundamental que reduce la existencia a la temporalidad (finitud) y la vía de la razón práctica que encuentra en la ley moral una infinitud o inadecuación originarias. Fenomenología de lo ausente, de lo no-presente; véase el § 13 de la presente investigación.

¹³ Véase ISO KERN, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Martinus Nijhoff (Colección “Phaenomenologica”, n.º 16), Den Haag, 1964, ante todo el § 11: “Husserls Kanntkritik unter dem Gesichtspunkt der transzendentalphilosophischen Methode”, pp. 92-113.

¹⁴ E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, edición de Karl Schuhmann, Husserliana, tomo III/1, Martinus Nijhoff, Den

Esta actitud, en la que Husserl encontró el “verdadero positivismo” de la fenomenología,¹⁵ constituye el punto de partida de la reflexión fenomenológica; designa el principio de correlación, es decir, la estructura de la intencionalidad que en las *Logische Untersuchungen* comprendió, siguiendo a Brentano, como el movimiento de la conciencia en tanto “conciencia de...”,¹⁶ y en la época de *Ideen I* como la relación *noesis-noema*. Para Lévinas dicha estructura de la subjetividad no agota en ningún modo la riqueza y posibilidades de la fenomenología. Existe, como lo señaló en su momento Merleau-Ponty,¹⁷ detrás de toda intencionalidad ponente o dóxica una intencionalidad operante (*fungierende Intentionalität*)¹⁸ de la cual la conciencia no tiene noticia.

Dicho substrato pre-teórico era conocido por Husserl y, como veremos más adelante, le dedicó muchos años de investigación sin poder resolver satisfactoriamente su naturaleza y lugar dentro del proyecto de la fenomenología trascendental.¹⁹ Las investigaciones de Husserl relativas al ámbito de lo pre-temático y lo antepredicativo conforman lo que él mismo designó como “fenomenología genética”;²⁰ y es aquí, cuando el planteamiento husserliano llega a su límite, donde sus discípulos encuentran un nuevo y más radical punto de partida. Esto es particularmente perceptible en la obra de Lévinas. La reconstrucción del concepto tradicional de subjetividad que realiza desde el punto de vista de la fenomenología lo lleva a recuperar su aspecto estrictamente

Haag, 3ª edición, 1976 <traducción de J. Gaos: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2ª edición, 1962>, p. 58. Citaré en adelante como *Ideen I*.

¹⁵ “Si ‘positivismo’ quiere decir tanto como fundamentación, absolutamente exenta de prejuicios, de todas las ciencias en lo ‘positivo’, en, pues, lo que se puede aprehender originariamente, entonces somos *nosotros* los auténticos positivistas”, E. HUSSERL, *Ideen I*, § 20, p.52.

¹⁶ Respecto a la doctrina de la intencionalidad en la fenomenología de Husserl, especialmente durante el periodo de las *Logische Untersuchungen*, puede consultarse el excelente estudio de HERBERT SPIEGELBERG, “‘Intention’ and ‘Intentionality’ in the Scholastic, Brentano and Husserl”, en *The Context of the Phenomenological Movement*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1981, pp. 3-26.

¹⁷ Véase MAURICE MERLEAU-PONTY, “El filósofo y su sombra”, en *Signos* <traducción de C. Martínez y G. Olivier, Seix Barral, Colección “Biblioteca breve”, Barcelona, 1964>, pp. 193-220.

¹⁸ Esta expresión la toma MERLEAU-PONTY de Husserl; véase su *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945 <traducción de J. Cabanes: *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1985>, p. 426.

¹⁹ Sobre el problema del análisis genético a lo largo del desarrollo de la fenomenología de Husserl puede consultarse el estudio de JACQUES DERRIDA, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Colección “Épiméthée”, Paris, 1990.

²⁰ Véase A. AGUIRRE, *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letzbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken Husserl*, Martinus Nijhoff (Colección “Phaenomenologica”, nº 38), Den Haag, 1970. G. A. DE ALMEIDA, *Sinn und Gehalt in der genetischen Phänomenologie Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff (Colección “Phaenomenologica”, nº 47), Den Haag, 1972. I. YAMAGUCHI, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Martinus Nijhoff, Kluwer Academic Publishers (Colección “Phaenomenologica”, nº 86), The Hague, 1982. Estas obras exploran desde distintas perspectivas los desarrollos de la fenomenología genética especialmente como se encuentra expuesta en los manuscritos inéditos de los Archivos-Husserl de Lovaina. Los estratos pretemáticos que sustentan el ejercicio dóxico de la conciencia apuntan a una modalidad de la intencionalidad previa a su constitución estática-trascendental. Teniendo en cuenta esta dimensión de la investigación fenomenológica cabe sostener que “Husserl concibe la razón como ‘abierta’. El papel que juega en ella la intencionalidad la exime del enfrentamiento mundo interno-mundo externo. La síntesis como operación de la intencionalidad no es en primer lugar resultado de la espontaneidad de la razón sino que remite a un momento prepredicativo en que previamente se cumple una síntesis pasiva”, JULIA V. IRIBARNE, *La intersubjetividad en Husserl*, Carlos Lohlé, tomo I, Buenos Aires, 1987, p. 31.

genético aplicándolo a objetivos que no tenían lugar dentro de la concepción clásica de la investigación fenomenológica. Esta insistencia de llevar a la fenomenología más allá de sí misma —al negarle primacía a la actividad cognoscitiva latente en la relación *intentio-intentum*, propia del paradigma de la filosofía de la conciencia— parecería pasar por alto aquella advertencia kantiana, que Husserl sin duda tomaría como propia, sobre el peligro de no atenerse a los límites dictados por la experiencia: al situarse por detrás de “las cosas mismas” (*Sachen selbst*), en un ámbito previo a la “actitud natural”, Lévinas encuentra que lo designado por Husserl como fenomenología genética apunta a una alteridad no reducible a una conciencia dóxica. Tal alteridad es identificada, durante el periodo que nos ocupa, con estados afectivos y corporales, que anuncian una “excedencia” (*excedance*)²¹ de sentido que indica una instancia previa a la relación intencional, una *trascendencia* que no se resuelve en un recurso a la immanencia del sujeto. Se intenta, frente a la explicación de la existencia humana en términos ontológicos realizada por Heidegger, acceder a un ámbito más *fundamental* que define, antes de la analítica existencial, lo propio de la subjetividad. Es el problema que el propio Heidegger planteó en términos de una *metaontología* en donde las cuestiones éticas ocupan un lugar central.²²

En este proceso de reconstrucción de la subjetividad, Lévinas opera, aparentemente, una superación de los supuestos básicos de la filosofía de la conciencia pero, eso sí, a costa de una destrascendentalización de los conceptos que utiliza, enfrentándolo a la incómoda situación de no poder distinguir entre lo empírico y lo trascendental tal y como lo hacían Husserl y la filosofía trascendental en general. El punto de inflexión de esta situación lo constituye la recuperación levinasiana de un concepto “fuerte” de subjetividad que en grandes rasgos consiste en renovar su carácter de finitud y afección, siguiendo en esto cierta inspiración kantiana que opone a lo cognoscitivo lo práctico, mediada por la crítica de Heidegger a la fenomenología, pero también por la crítica de éste a la interpretación de la filosofía de Kant que realizó la Escuela de Marburgo,²³ de

²¹ Respecto a este “neologismo” véase E. LÉVINAS, “De l’évasion”, en *Recherches philosophiques*, V (1935/1936), pp. 373-392; nueva edición con una introducción y notas de J. Rolland y una carta de Lévinas al mismo (pp. 7-8): *De l’évasion*, Fata Morgana, Montpellier, 1982, p. 73. Esta cuestión la analizaremos en el capítulo V de la presente investigación.

²² “De ceci résulte la nécessité d’une problématique originale, qui prend maintenant l’étant en sa totalité pour thème. Cette nouvelle position de la question est contenue dans l’essence de l’ontologie elle-même et résulte de son renversement [*Umschlag*], de sa *metabolé*. Je désigne cette problématique comme *metaontologie*. Et c’est dans la circonscription du questionner métoontologique-existential que se trouve également la circonscription de la métaphysique de l’existence (ici seulement peut être posée la question éthique)”, M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik in Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe, tomo 26, p. 199, citado por J. GREISCH, “Éthique et ontologie. Quelques considérations ‘hypocritiques’”, en J. GREISCH y J. ROLLAND (directores), *Emmanuel Lévinas. L’éthique comme philosophie première*. Actes du Colloque de Ceresy-la-Salle 23 août-2 septembre 1986, Les Éditions du Cerf, Paris, 1993, pp. 15-45; aquí: p. 26.

²³ Véase al respecto el capítulo II.

la cual Lévinas fue testigo²⁴ y cuya influencia queda patente a lo largo de su primer obra, la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*.²⁵

Con todo, la aceptación de Lévinas de la crítica de Heidegger a Husserl le lleva a sustituir el tradicional esquema de la filosofía de la conciencia entre lo trascendental y lo empírico por la dicotomía heideggeriana *Sein/Seiendes* (diferencia ontológica), guía de su lectura de la ontología fundamental que permanecerá idéntica a lo largo de toda su obra.²⁶

§ 2. La herencia cartesiana

La cuestión de la subjetividad se tornó problema central de la filosofía desde que Descartes, en sus *Meditationes*, descubriera la región de la conciencia como un ámbito de ser único. Con el *ego*

²⁴ Durante su estancia en Friburgo, donde estudió con Husserl y Heidegger, Lévinas pudo participar, en calidad de estudiante y traductor, en el encuentro de Davos; ahí Heidegger confrontó su interpretación de la *Kritik der reinen Vernunft* de Kant como ontología fundamental y refundamentación de la metafísica frente a la del último gran representante del neokantismo, Ernst Cassirer; en este sentido "Lévinas fut le témoin de la grande controverse qui marquait l'avènement d'une partie de la philosophie moderne", MARIE-ANNE LESCOURRET, *Emmanuel Lévinas*, Flammarion (Colección "Champs", n° 367), París, 1996, p. 75. Véase al respecto FRANÇOIS POIRIÉ, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?* La Manufacture, Lyon, 1987, pp. 77 y ss.

²⁵ Presentada como tesis doctoral en Estrasburgo en 1930, refleja los amplios conocimientos sobre la fenomenología que Lévinas había adquirido en contacto directo con Husserl en Friburgo durante el año de 1928-1929, precisamente cuando impartía un seminario, en el primer semestre, sobre "Psicología fenomenológica", y en el segundo semestre, último que ofreciera Husserl en Friburgo, sobre la "Constitución de la intersubjetividad"; véase E. LÉVINAS, *Éthique et infini. Dialogues avec P. Nemo*, Librairie Arthème Fayard et Radio France, París, 1982 <traducción de Jesús María Ayuso Díez, Visor (Colección "La Balsa de Medusa", n° 41), Madrid, 1991>, p. 34. También: KARL SCHUHMANN, *Husserl-Chronik. Denk und Lebensweg Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1977, en donde se pueden encontrar este y otros datos sobre el desarrollo académico e intelectual de Husserl.

¿Podemos considerar que este inicio en la fenomenología, precisamente en uno de sus problemas más complicados, la constitución de la intersubjetividad, definió la dirección del pensamiento de Lévinas hacia el ámbito del "Otro", de la alteridad y su relación con la subjetividad? En la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* encontramos algunos elementos que pueden sostener tal hipótesis: la cuestión de la intersubjetividad es el punto de partida de la filosofía de Lévinas en la medida en que reconduce los análisis fenomenológicos en torno a la pasividad de la subjetividad, la experiencia del otro, la objetividad de la realidad, el ámbito de la corporalidad entendidos como momentos esenciales de la interacción social, es decir, los comprende como instancias constitutivas de la subjetividad. Lévinas partirá en su reconstrucción de la subjetividad del modelo explicativo que le ofreció, en su momento, la ontología fundamental de Heidegger. Al igual que toda la generación de estudiantes de aquella época en Friburgo, Lévinas vió en el joven sucesor de Husserl llegado de Marburgo, al portador de una nueva postura filosófica que "permet parfois de préciser les contours de la philosophie de Husserl", E. LÉVINAS, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Alcan, París, 1930; 2ª edición, Librairie Philosophique J. Vrin, 1963, p. 14.

²⁶ "Esta distinción heideggeriana es para mí lo más profundo de *Sein und Zeit*", E. LÉVINAS, "Le temps et l'autre", en JEAN WAHL (et al), *Le choix - Le monde - L'existence*, Arthaud, Grenoble/París, 1948, pp. 125-196; reeditado por Presses Universitaires de France (Colección "Quadrige", n° 43), París, 1983 <traducción de J. L. Pardo Torio: *El tiempo y el otro*, introducción de Félix Duque, Paidós I.C.E./U.A.B. (Colección "Pensamiento Contemporáneo", n° 26), Barcelona, 1993>, p. 24/83. En otra obra, publicada este mismo año Lévinas explora sistemáticamente las consecuencias de la diferencia ontológica en el marco de una fenomenología de la pasividad y sus índices corporales; véase E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, Éditions de la Revue Fontaine (Colección "Exercice de la pensée", París, 1947; 2ª edición aumentada con un nuevo prefacio (pp. 10-13): Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1978. Véase más adelante el capítulo VI.

cogito, Descartes pone la piedra angular de lo que será la filosofía trascendental, la única filosofía capaz de cargar con el peso de llegar a ser un conocimiento *científico y riguroso*. En los cursos que ofreció en la Universidad de Friburgo durante 1923-1924, titulados significativamente *Erste Philosophie*, Husserl buscó justificar desde el punto de vista del desarrollo histórico de la filosofía la necesidad de la fenomenología trascendental. Husserl encontraba en los inicios de la filosofía en Grecia el problema de la filosofía trascendental, es decir, la cuestión de una ciencia fundamental de la subjetividad y sus actos constituyentes.

La filosofía en cuanto tal es sólo una, es *philosophia perennis*, y la necesidad de un conocimiento fundado sobre bases racionales e incuestionables acontecido en Grecia sólo es el inicio histórico de una filosofía cuya culminación es la fenomenología.²⁷ Sin duda tiene razón Cruz Vélez cuando señala que esta reconstrucción husserliana de la historia de la filosofía “no es una historia objetiva, sino una historia pragmática”,²⁸ una historia en la cual Husserl busca demostrar que la fenomenología es el estadio final de la filosofía.

En el tomo primero de la *Erste Philosophie*, titulado *Kritische Ideengeschichte*, Husserl traslada el modelo fenomenológico trascendental desarrollado en la primera parte de las *Ideen I* al campo de una historia pragmática de la filosofía: la oposición entre la actitud natural²⁹ y actitud fenomenológica,³⁰ se resume en el enfrentamiento histórico entre el objetivismo y el subjetivismo. El paso del objetivismo al subjetivismo, a pesar de estar ya anunciado, según Husserl, en la filosofía antigua, especialmente en los sofistas y su polémica con Sócrates y Platón,³¹ no se realizó, pues desconocieron el ámbito de lo subjetivo como un punto de partida para un conocimiento

²⁷ “Se comprende, pues, que la fenomenología sea, por decirlo así, *el secreto anhelo de toda la filosofía moderna*”, E. HUSSERL, *Ideen I*, § 62, p. 142. *Cursivas mías*.

²⁸ DANILO CRUZ VÉLEZ, *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*, Editorial Sudamericana (Colección “Biblioteca de Filosofía”), Buenos Aires, 1970, p. 28.

²⁹ En la actitud natural me dirijo al mundo de manera intuitiva, inmediata. “El mundo *natural*, el mundo en el sentido habitual de la palabra, está *constantemente para mí ahí* mientras me dejo vivir naturalmente”, *Ideen I*, § 28, p. 67. Podemos apreciar aquí claramente cómo Husserl se guía implícitamente por el modelo de la filosofía de la conciencia (sujeto-objeto) en su descripción de la actitud natural. La crítica de Heidegger a este supuesto, a saber, que dicha actitud natural “*anterior a toda teoría*” (*Ideen I*, § 30, p. 68) es en realidad ya una actitud *teórica*, se encuentra a la base de la interpretación levinasiana de la intencionalidad en la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Sobre esta cuestión véase más adelante el capítulo IV.

³⁰ Dada su importancia cito el siguiente texto de Husserl: “En la actitud fenomenológica *sofrenamos*, con universalidad de principio, la *ejecución* de todas esas tesis cogitativas, es decir, ‘colocamos entre paréntesis’ las llevadas a cabo; ‘no hacemos estas tesis con lo demás’ a los fines de las nuevas indagaciones; en lugar de vivir *en* ellas, de *llevarlas a cabo*, ejecutamos *actos de reflexión* dirigidos a ellas, y *aprehendemos* estos actos como el *ser absoluto* que son. Ahora vivimos íntegramente en estos actos de segundo grado, en que se da el campo infinito de las vivencias absolutas, el *campo fundamental de la fenomenología*”, *Ideen I*, § 50, p. 116.

³¹ Para Husserl los sofistas descubren el campo de lo subjetivo ofreciendo por primera vez un “impulso trascendental” a la filosofía, véase E. HUSSERL, *Erste Philosophie (1923/1924) Erste Teil: Kritische Ideengeschichte*, edición de R. Boehm, Husserliana, tomo VII, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1956 <traducción francesa de Arion L. Keikel: *Philosophie première. Première partie: Histoire critique des idées*, Presses Universitaires de France, Colección “Épiméthée”, París, 1972>, p. 60/84.

riguroso y científico. Los sofistas superan la actitud natural negándole validez al mundo y tomando al hombre “como medida de todas las cosas”, según reza la conocida frase de Protágoras; se aproximaron al planteamiento trascendental cuando designan al hombre como la única fuente de validez y sentido. Sin embargo, el paso decisivo lo dará, siglos después, Descartes.³²

Sus *Meditationes de prima philosophia* representan en la historia de la filosofía un comienzo absolutamente nuevo, porque constituyen la tentativa, con un radicalismo desconocido hasta entonces, de descubrir el principio absolutamente necesario de la filosofía, y lo encuentran en el conocimiento de sí [*Selbsterkenntnis*] absoluto y enteramente puro. En estas memorables *Méditations touchant la Première Philosophie*, que como un hilo de Ariadna, han conducido a toda la época moderna a reformar [*Neugestaltung*] la filosofía y a transformarla en una filosofía trascendental.³³

La diferencia entre Descartes y sus “antecesores” radica en que aquél llegó al campo de la subjetividad por la vía de una *εποχή* que, *stricto sensu*, no es fenomenológica pero que la anuncia de manera inequívoca. Husserl encontró en Descartes a un “fenomenólogo” que practicando una duda radical sobre el mundo, accedió al campo de la conciencia.³⁴ Retomando su exposición histórica, y cierto sentido nuevamente a Descartes, Husserl señala en el tomo segundo de *Erste Philosophie* (cuya exposición es sistemática) la necesidad de que la filosofía se convierta en una *filosofía primera*, siendo la fenomenología trascendental la muestra más clara de ello.

Hemos seguido el curso de la evolución histórica [de la filosofía] sometiéndola constantemente a una crítica radical y hemos llegado a la conclusión objetiva de que todas las justificaciones tienen su origen común en la unidad de la subjetividad cognoscente tomada en su pureza trascendental. También hemos visto la necesidad de una ciencia de las fuentes originarias [*Urquellenwissenschaft*], de una *filosofía primera*, de una ciencia de la subjetividad trascendental. De ella todas las ciencias auténticas deben tomar el origen de sus conceptos y principios fundamentales como de todos los otros principios de su método. En virtud precisamente de su origen común las ciencias deberían presentarse como las ramas de la filosofía que es una y única.³⁵

El proceso de destrucción del mundo natural que realiza Descartes en la primera *Meditation* tiene por resultado comprobar que lo trascendente al sujeto sólo tiene sentido en la inmanencia del mismo, así lo muestra el carácter de la duda cartesiana: puedo dudar de todo,

³² El campo de la conciencia comprendido como un ámbito de investigación trascendental inicia, en cuanto tal, con la filosofía de Descartes: antes de él no existía *subjetividad* alguna: en esto coincide Husserl totalmente con Hegel. “Con Cartesio entramos, en rigor, desde la escuela neoplatónica y lo que guarda relación con ella, en una filosofía propia e independiente, que sabe que procede sustantivamente de la razón y que la conciencia de sí es un momento esencial de la verdad. Esta filosofía erigida sobre bases propias y peculiares abandona totalmente el terreno de la teología filosofante, por lo menos en cuanto al principio, para situarse del otro lado. Aquí, ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al fin, como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares [terral]”, G.W.F. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía* <traducción de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, tomo III>, p. 252.

³³ E. HUSSERL, *Erste Philosophie* I, p. 8/10.

³⁴ Véase, por ejemplo, *Ideen* I, §§ 31 y 32.

³⁵ Véase E. HUSSERL, *Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologische Reduktion*; edición de R. Boehm, Husserliana, tomo VIII, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1959 <traducción francesa de Arion L. Kelkel: *Philosophie première. Deuxième partie: Théorie de la réduction phénoménologique*, Presses Universitaires de France (Colección “Épiméthée”), Paris, 1972>, p. 4/4.

menos del acto de *dudar*. El *factum* del *dudar* y de otras modalidades del *cogitare* (afirmar, querer, imaginar, negar, etc.) indican que más allá de la trascendencia de las cosas permanece el hecho mismo de la actividad de mi *cogito*: percibo un objeto en movimiento que tal vez no existe, pura apariencia, pero es indudable que percibo *algo* y en la medida de ello mi actividad *cogitativa* es innegable. La actitud natural es superada por medio de un recurso a la inmanencia de la conciencia. Husserl va a replantear la conocida fórmula cartesiana *cogito ergo sum* (*Je pense, donc je suis*) de una manera más precisa, que exprese el nuevo sentido que adquiere el descubrimiento cartesiano en el marco de la investigación trascendental: *ego cogito-cogitata qua cogitata*.³⁶ Los *cogitata* no son simplemente lo que enfrenta el *ego* como polo opuesto de su *cogitare* (el mundo en sentido natural), sino estructuras intencionales de la subjetividad trascendental que originariamente constituyen una unidad.

Mediante la duda, el mundo natural, opuesto a mi *ego* como algo trascendente, adquiere una nueva dimensión: ahora el mundo es *cogitatum*, relación intencional de mi actividad *cogitativa*; la oposición entre el *ego* y el mundo queda disuelta porque la única realidad es la subjetividad trascendental. “Como *ego* fenomenológico me he convertido en espectador puro de mí mismo, y no tengo como válido nada más que lo que encuentro inseparable de mí mismo, nada más que mi vida pura y lo que encuentro inseparable de ella misma, y por cierto exactamente del modo como la reflexión primigenia, intuitiva, me descubre para mí mismo”.³⁷

Siguiendo su exposición histórica de la filosofía cartesiana, Husserl introduce el problema de la actitud natural y su superación mediante un acto de “*absoluta libertad*”³⁸ expresado a través de la reducción fenomenológica; por medio de ella dejo de ser hombre en “actitud natural” y me convierto, sólo ahí, en un yo filosofante. “Se necesita de una *resolución* personal que sea capaz de hacer de mí un *filósofo*, se necesita, por decirlo así, de una instauración originaria [*Urstiftung*] que sea a la vez creación de sí. *Nadie puede por azar entrar en la filosofía*”.³⁹ Husserl sostiene que este cambio de actitud “permite aparecer y describir al yo puro y su vida pura, toda la esfera de la subjetividad pura. Se trata entonces de una actitud totalmente ‘no natural’ y de una manera igualmente ‘no natural’ de considerar el mundo en sí mismo”.⁴⁰ La duda cartesiana, reformulada

³⁶ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, edición de Walter Biemel, Husserliana, tomo VI, Martinus Nijhoff, Den Haag, 2ª edición, 1976 <traducción de J. Muñoz y S. Mas: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991>, p. 81.

³⁷ E. HUSSERL, *Die Pariser Vorträge*, p. 15/19.

³⁸ E. HUSSERL, *Ideen I*, § 32, p. 71. *Cursivas mías*.

³⁹ E. HUSSERL, *Erste Philosophie II*, p. 19/26. *Cursivas mías*.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 121/170.

fenomenológicamente, indicará el camino de la filosofía hacia la posibilidad de constituirse como ciencia universal, *filosofía primera* como ya había anunciado en 1913 en el tomo primero de las *Ideen*.⁴¹ Para Husserl, la fenomenología trascendental heredaba legítimamente la problemática cartesiana y “de acuerdo con ello, casi se le podría llamar neocartesianismo”; sin embargo, “la fenomenología, precisamente por desarrollar radicalmente motivos cartesianos, en gran medida se ve obligada a rechazar casi todo el conocido contenido doctrinal de la filosofía cartesiana”.⁴² Esta aseveración nos sitúa frente a una cuestión capital de la cual dependerá sin duda el juicio sobre los logros y alcances de la fenomenología trascendental: ¿podemos considerar el proyecto husserliano como una puesta al día del ideal cartesiano de filosofía, y en la medida de ello situarlo dentro de eso que desde Heidegger llamamos “filosofía de la subjetividad”?

§ 3. El primado de la reflexión

El problema central para Husserl al final del segundo tomo de la *Erste Philosophie* puede considerarse de tal envergadura que un discípulo muy cercano a él, Ludwig Landgrebe,⁴³ no dudó en considerarlo como el punto en donde la filosofía husserliana se alejaba decididamente de la tradición idealista, pero paradójicamente por medio de un intento fallido de consolidarla. Dicho problema consistía en dar una justificación apodíctica, esto es, que cumpliera con la doble necesidad de ofrecer una validez definitiva y una verdad evidente, respecto a la existencia de lo que Husserl descubrió por medio de la duda cartesiana: la subjetividad trascendental. Siguiendo nuevamente con el esquema ya expuesto diez años antes en *Ideen I*, Husserl mostrará que la existencia de dicha subjetividad debe darse a través de una intuición y como se trata de descubrir algo absoluto, dicha intuición debe ser *eidética*: “Todo caso eidético especial y singular de una

⁴¹ “La fenomenología tiene por esencia que aspirar a ser la *filosofía 'primera'* y a ofrecer los medios a toda crítica de la razón que se deba hacer”, *Ideen I*, § 63, p. 146. Es digno de notar la convergencia, en el pensamiento husserliano, de tres ideales filosóficos distintos pero que encuentran un lugar común en la necesidad de hacer de la filosofía una disciplina fundadora de todo conocimiento, aspiración que coincide, primero, con la idea de Aristóteles de la πρώτη φιλοσοφία, ciencia de los principios y que se conocerá más tarde como metafísica; segundo, con la tesis cartesiana de un conocimiento apodíctico del cual dependan todas las ciencias fundado en la evidencia de la subjetividad; y, tercero, con la propuesta kantiana de convertir a la filosofía en una crítica de la razón que ofrezca las bases para acceder a un conocimiento universal y necesario. Los tres puntos de vista, que animan interiormente a la fenomenología husserliana, podríamos sintetizarlos de la siguiente manera: la filosofía es ciencia.

⁴² E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen* <traducción de M. A. Presas: *Meditaciones cartesianas*, Tecnos (Colección “Clásicos del pensamiento”, nº 12), Madrid, 2ª edición, 1997>, § 1, p. 3.

⁴³ Véase LUDWIG LANDGREBE, “Husserl y su separación del cartesianismo”, en *El camino de la fenomenología* <traducción de M. A. Presas, Editorial Sudamericana (Colección “Biblioteca de filosofía”), Buenos Aires, 1968>, pp. 250-320.

relación eidética universal se llama, *en cuanto* es tal, una *necesidad esencial*. *Universalidad esencial y necesidad esencial son, pues, correlatos*".⁴⁴

La adquisición de una evidencia absoluta por medio de la intuición eidética implica, según la tesis husserliana sostenida en el *principio de todos los principios*, que dicha intuición debe darse en un *factum*, es decir, tiene que ser una *intuición* pero ahora *absoluta*. La evidencia del *cogito* cartesiano corresponde a este tipo de intuición: se presenta en sí misma como algo evidente de suyo. Pero ella sola no basta: "La apodicticidad juega, si se persigue el ideal cartesiano de un saber absoluto, un papel esencial, pero no se identifica sin más con la idea de evidencia que el análisis fenomenológico del conocimiento ha puesto en claro".⁴⁵ Con esta tesis, Husserl rompe decididamente con una concepción tradicional de la filosofía moderna que consideraba a la intuición, en cuanto índice de la finitud humana, incapaz de aportar criterios de necesidad y universalidad.

La crítica del empirismo inglés, especialmente de Hume, a las ideas de necesidad y causalidad como supuestos que permiten la coherencia de la experiencia —frente a ello Kant demostraría la existencia de juicios sintéticos *a priori*, de categorías y estructuras trascendentales (doctrina del esquematismo), que en cuanto tales ofrecen las *condiciones de posibilidad* del propio conocimiento— puede considerarse como uno de los antecedentes más importantes de la problemática trascendental de la fenomenología, pues la crítica de Hume a la experiencia muestra que toda idea tiene su origen en el sujeto y no en una realidad en sí misma. Kant, por el contrario, al aceptar la doctrina de las categorías y la infalibilidad de los principios de la lógica, siguió en la tradición que concebía la existencia de verdades eternas; de ahí que dentro de sus consideraciones históricas sobre la filosofía, Hume siempre se encuentra, a ojos de Husserl, más próximo a la fenomenología que Kant: Hume se cuestiona por la génesis del sentido, Kant la da por hecho.⁴⁶

⁴⁴ E. HUSSERL, *Ideen I*, § 6, p. 26.

⁴⁵ RAMÓN RODRÍGUEZ, "El problema del ser en la fenomenología de Husserl", *Pensamiento* 52 (1996), n° 202, p. 24. "Pour ma part, j'ai au contraire délibérément dissocié dans l'exposé présent la méthode de la réduction transcendentale de la question de la validité apodictique de la connaissance transcendentale de soi-même", E. HUSSERL, *Erste Philosophie II*, p. 80/112. Cursivas mías.

⁴⁶ "La grandeza de Hume (grandeza que aún no ha sido reconocida en este importante aspecto) radica en haber sido, pese a todo, el primero en captar el *problema* concreto universal de la filosofía trascendental, el primero en ver la necesidad de investigar lo objetivo como formación de su génesis, a partir de la concreción puramente egológica, en la cual —como vio él— todo lo objetivo se presenta a la conciencia y es experimentado *gracias a una génesis subjetiva*", E. HUSSERL, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, edición de P. Janssen, Husserliana, tomo XVII, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974 <traducción de L. Villoro, *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, Centro de Estudios Filosóficos (Colección "Filosofía contemporánea"), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1962>, p. 266. Cursivas mías. Véase al respecto R. T. MURPHY, *Hume and Husserl. Towards Radical Subjectivism*, Martinus Nijhoff (Colección "Phaenomenologica", n° 79), The Hague, 1980.

Husserl tratará de mostrar —en *Formale und transzendente Logik*— que la lógica tiene su génesis a partir de las efectuaciones constituyentes de la subjetividad trascendental.

Según lo anterior, la esencia de las cosas no se encuentra fuera de ellas, no hay necesidad de recurrir a una instancia ajena al sujeto para poder aprehenderlas.⁴⁷ Ningún cosa, sea real o ideal puede estar por encima de la subjetividad trascendental; ésta se muestra en una experiencia absoluta, en la autorreflexión que Descartes descubrió con el *cogito*, pero no es una estructura general, sino el “yo filosofante” de cada uno de nosotros que por una resolución a decidido cambiar de una actitud natural a una filosófica. En este punto, como sabemos, la fenomenología trascendental se ve ante un grave problema que Heidegger señaló con exactitud: “¿Qué significa *ego* absoluto a diferencia de lo puramente psíquico? ¿Cuál es la especie de ser de este *ego* absoluto, en qué sentido es *el mismo* que el yo fáctico; en qué sentido *no es* el mismo? ¿Cuál es el carácter de la posición en la que el *ego* absoluto esta *puesto*? ¿En qué medida no se halla aquí ninguna positividad (cualidad de puesto)? La universalidad del problema trascendental”.⁴⁸ Estos problemas eran patentes para Husserl como lo demuestran los derroteros del segundo tomo de la *Erste Philosophie* y la centralidad que fue adquiriendo en su obra la cuestión de la *génesis* de la subjetividad.

El *ego cogito* no se presenta como algo evidente de suyo, y mientras no se resuelva esta dificultad se mantendrá en vilo el carácter científico de la fenomenología. La cuestión señalada por Heidegger apunta, pues, a su núcleo: la subjetividad trascendental constituye el mundo,⁴⁹ pero en la actitud natural *ya* se encuentra ahí antes de acceder al ámbito fenomenológico por medio de la reducción. Husserl trata de resolver esta dificultad recurriendo a la separación entre un “yo psicológico” y un “yo trascendental”, fundamentada, a su vez, en la distinción hecha ya en las *Ideen I* entre ciencias de hechos y ciencias eidéticas,⁵⁰ y que en la última etapa de su pensamiento le permite introducir la idea de una “psicología fenomenológica” como propedéutica a la fenomenología propiamente trascendental. El “yo psicológico” que obtengo por medio de una “reducción psicológica” es todavía a pesar de su pureza un fenómeno “mundano”, es decir, no

⁴⁷ Por ello afirmará MERLEAU-PONTY que la fenomenología “es asimismo una filosofía que re-sitúa las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprenderse al hombre y al mundo más que a partir de su ‘facticidad’”, *Phénoménologie de perception*, p. 7.

⁴⁸ MARTIN HEIDEGGER, “Carta a Edmund Husserl del 22 de octubre de 1927”, en *Der Encyclopaedia Britannica Artikel* incluido en *Phänomenologische Psychologie*, edición de Walter Biemel, Husserliana, tomo IX, Martinus Nijhoff, Den Haag, 2ª edición, 1968, pp. 600-602 <traducción de Antonio Ziriñ: *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, Instituto de Investigaciones Filosóficas (Colección “Cuadernos”, nº 52), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990>, p. 112.

⁴⁹ “Todo objeto (*Objekt*), todo objeto (*Gegenstand*) en general (también todo objeto inmanente) designa una estructura regular del *ego trascendental*”, E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, § 22, p. 71.

⁵⁰ Véase E. HUSSERL, *Ideen I*, pp. 27-30.

trascendental.⁵¹ “El psicólogo es, incluso como fenomenólogo eidético, trascendentalmente ingenuo”.⁵² En este mismo escrito, que en cierta forma podemos considerarlo como la respuesta de Husserl a las objeciones de Heidegger, dadas las circunstancias en que se redactó,⁵³ sostiene que en realidad no existen propiamente dos “yo”, sino uno sólo visto antes de la reducción fenomenológica y después de ella, es decir, el yo en la actitud natural y el yo filosofante que logra superar la primera actitud merced a ese ejercicio de *absoluta libertad* que implica la reducción. Biemel señala al respecto: “Puesto que la función, o con más exactitud, el ejercicio de la función del yo trascendental permanece oculto para el yo fáctico respectivo, Husserl también llama al yo trascendental el yo *anónimo*”.⁵⁴

Sin embargo, sigue en pie el problema de fundamentar la naturaleza absoluta de la subjetividad; aparentemente Husserl no pudo ofrecer una prueba contundente al respecto, pues en su obra hay una constante ambigüedad en torno a esta cuestión. Más allá de mostrarse de una manera “clara y distinta”, la subjetividad trascendental se torna inaprehensible al análisis fenomenológico.

Según Husserl, todo objeto en tanto tal es *puesto* por los actos constituyentes de la subjetividad —incluso el propio yo se autoconstituye en el flujo temporal de la conciencia como un *proto-yo (Ur-Ich)*—; pese a esto, la subjetividad mantiene un *margen*, un *límite* en el cual se cuestiona a sí misma: “Pero si nos queda, como residuo del desconectar fenomenológicamente el mundo y la subjetividad empírica inherente a éste, *un yo puro* (y un yo diverso por principio para cada corriente de vivencias), entonces se nos presenta con él una *trascendencia sui generis, no constituida, una trascendencia en la inmanencia*”.⁵⁵ ¿Cómo es posible?

Recordemos que para Husserl *ser* equivale a *ser-objeto*, es decir, cualquier cosa, sea ideal o real, se le pueden atribuir proposiciones con sentido; incluso, dentro de este modelo explicativo, la subjetividad llega a tomarse como objeto a sí misma por medio de la *reflexión*. Este proceso de

⁵¹ El problema de la reducción es central en la fenomenología de Husserl, y en lugar de hablar de “reducción” habría que decir con mayor precisión “reducciones”, pues Husserl distingue al menos tres de ellas: psicológica, eidética y fenomenológica. Este no es el lugar para discutir la harta complicada teoría de las reducciones, pero a lo largo de la presente investigación iremos haciendo referencia a varios aspectos de ella, pues constituye uno de los pilares de la interpretación levinasiana de la fenomenología. Sobre el tema debe consultarse el minucioso estudio de JAVIER SAN MARTÍN, *La estructura del método fenomenológico*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1986. Véase más adelante el capítulo IV.

⁵² E. HUSSERL, *Der Encyclopaedia Britannica Artikel*, p. 290/71.

⁵³ Sobre la historia de este escrito puede consultarse la “presentación” de Antonio Ziriñón a su traducción del mismo, *op. cit.*, pp. 5-9.

⁵⁴ WALTER BIEMEL, “Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu”, en *Tijdschrift voor Philosophie*, 12 (1950), pp. 246-280; traducción de Antonio Ziriñón en E. HUSSERL, *Der Encyclopaedia Britannica Artikel*, *op. cit.*, p. 169. Cursivas mías.

⁵⁵ E. HUSSERL, *Ideen I*, § 57, p. 133.

autoconstitución lo había estudiado Husserl como “autotemporalización” de la subjetividad en las lecciones sobre el tiempo inmanente de la conciencia dadas en la universidad de Gotinga, durante el semestre de invierno de 1904-1905.⁵⁶ La subjetividad trascendental se constituye como objeto gracias a la reflexión y la autotemporalización que implica, pero esta misma constitución contiene elementos irreductibles a la actividad dóxica o ponente, y los podríamos considerar como pre-objetivos y/o pre-temáticos. Lo que nunca aclaró Husserl fue si estos elementos podrían considerarse como “pre-lingüísticos”, lo que sería la conclusión lógica de esta argumentación. Sin duda la ambigüedad de Husserl sobre este tema en toda su obra se debe a que, fenomenológicamente hablando, es una incoherencia hablar de situaciones pre-lingüísticas.⁵⁷

El primado de la reflexión, la tesis de la absoluta evidencia y verdad de la subjetividad trascendental como donación de ser (objetividad), es cuestionado por los propios análisis fenomenológicos; el problema parecería consistir en el modelo de subjetividad que sostiene Husserl en el fondo, es decir, un modelo que antes de construirlo y demostrarlo, lo supone: es la concepción del “yo” como presencia constante (*sub-jectum*) que debe en su actividad constituir la objetividad, de ahí que Husserl hable insistentemente de un “yo en vigilia”,⁵⁸ llegando incluso a sostener que esta necesidad de la subjetividad estar permanentemente ejecutando actos dóxicos, *actualizándose*, podría ser análoga a la tesis kantiana del *Ich denke*:

En cada *cogito* actual vive su vida en un sentido especial, pero también pertenecen a él todas las vivencias de fondo y él a ellas; todas ellas, en cuanto pertenecientes a la corriente de las vivencias *una* que es la mía, *tienen* que convertirse en *cogitationes* actuales o consentir en entrar y hacerse inmanentes en *cogitationes* de esta índole; en el lenguaje de Kant: “*el 'yo pienso' necesita poder acompañar todas mis representaciones*”.⁵⁹

El criterio que Husserl utiliza para determinar el carácter absoluto de la subjetividad no toma en cuenta otro aspecto de la misma, y considerándolo en una visión de conjunto es el punto central de su pensamiento: la subjetividad es práctica, no puede ser analizada con los criterios de objetividad y evidencia; o en otros términos: lo teórico no agota el concepto de subjetividad, pues hay otros elementos, los prácticos, que apuntan a una determinabilidad mucho más originaria. La

⁵⁶ Véase E. HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1904-1905)*, edición de R. Boehm, Husserliana, tomo X, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966 <traducción de Otto E. Langfelder: *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Nova (Colección “La vida del espíritu”), Buenos Aires, 1959>.

⁵⁷ En el capítulo V de la presente investigación se expone la apropiación que realizó Lévinas de la fenomenología de corte genético y el análisis afectivo heideggeriano; a través de los estados afectivos (*stimmugen*) y un análisis regresivo, Lévinas pretenda mostrar el “surgimiento” de la subjetividad, lo que llama “existente” (*existant*). Lo que habría que preguntarnos es si estas situaciones existenciales radicales como lo son la “experiencia” de la “nada” o del “ser en general” en realidad designan estados de cosas y de ser así bajo que criterios podemos referirnos a ellas; el problema con este tipo de análisis es que pretende hablar de algo que parece, en principio, incomunicable.

⁵⁸ Véase, por ejemplo, E. HUSSERL, *Ideen I*, §§ 36 y 39.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 133.

propia *εποχή*, núcleo metodológico de la fenomenología, sólo es posible por un acto de libertad, es decir, por una subjetividad valorativa.

La oposición clásica entre lo teórico y lo práctico, pero ahora replanteada como ambigüedad entre lo teórico y lo pre-teórico, no es resuelta por Husserl de manera definitiva. El “yo anónimo” oculto en la estructura teórica de la subjetividad trascendental es un “yo libre”, valorativo que Husserl identificó con una actividad más de la reflexión: “Las *reflexiones afectivas* [*Gemütsreflexionen*], como todos los otros actos afectivos, pueden experimentar una conversión temática en reflexiones dóxicas [*Doxische*] pero en un sentido modificado [...] *Conciencia moral* [*Gewissen*] es el nombre que designa a una clase de estas referencias reflexivas de sí mismo en tanto que toma de posición efectiva del yo respecto a sí mismo”.⁶⁰ Estos términos que Husserl une sin ninguna dificultad encierran cuestiones que marcan los límites de la fenomenología, entre ellas, quizá la más importante, la imposibilidad de justificar la utilización del concepto “subjetividad trascendental”, pues ¿no es, aparentemente, una contradicción hablar de “reflexiones afectivas”? Lo afectivo (*Stimmung*) designa un ámbito pre-temático allende de la actividad dóxica de la conciencia trascendental.⁶¹ El oscuro fondo de la subjetividad valorativa, inaccesible para un pensamiento atado al primado moderno de lo claro y distinto —he nuevamente aquí la estrecha relación, también de cuño cartesiano, entre *ratio* y *lumen*—, es un ámbito que Husserl comenzó a explorar bajo el título de “fenomenología genética”, sentando las bases para una comprensión más cabal de la subjetividad.

§ 4. Acceso a la subjetividad por una vía distinta

Conocemos a un Husserl, “al Husserl ‘trascendental’, al que ahora se instala solemnemente en la historia de la filosofía no porque sea una ficción, sino porque es Husserl liberado de su vida, devuelto a la conversación con sus iguales y a su audacia omnitemporal”.⁶² Pero este Husserl sólo

⁶⁰ E. HUSSERL, *Erste Philosophie* II, p. 105/149.

⁶¹ FRITZ KAUFMANN, estudiante de Husserl cercano al llamado círculo fenomenológico de Gotinga, ya le había planteado hacia mediados de 1931 la posibilidad de elucidar la relación entre mundo y subjetividad en términos distintos a los establecidos por la analítica intencional, a saber, a través del *Stimmung*, concepto de raigambre heideggeriano: “Kaufmann pense que dans la tonalité affective [*Stimmung*] a lieu une relation au monde en sa totalité qui en se fonde pas sur l’expérience. Il pense également que certains types d’actes (actes de boire, etc.) en peuvent être mis entre parenthèses”, DORION CAIRNS, *Conversation with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976 <traducción francesa de J.-M. Mouillie: *Conversations avec Husserl et Fink*, Éditions Jérôme Millon (Colección “Krisis”), Grenoble, 1997>, p. 2/82 (como en las demás citas, la primera página se refiere al original y la segunda a la traducción utilizada). Véanse más adelante los capítulos IV y V.

⁶² MAURICE MERLEAU-PONTY, “El filósofo y su sombra”, en *Signos, op. cit.*, p. 196.

nos muestra un aspecto de una gran problemática: frente a una lectura estrictamente “idealista” y “trascendental” de la fenomenología encontramos otra lectura que el propio Husserl denominó “genética”.⁶³ Los resultados de la fenomenología de corte “estático”, es decir, lo que designamos como “fenomenología trascendental”, tienen un origen antepredicativo, prerreflexivo y pre-teórico. La fenomenología genética designa, así, un conjunto de problemas, a saber, las estructuras de la historicidad de la conciencia, la pasividad de la subjetividad y la intersubjetividad, que conforman el fundamento de los análisis en torno a la naturaleza de la subjetividad trascendental. La fenomenología tiene dos niveles o estratos que son complementarios: el estático y el genético. Esta distinción, fundamental para una adecuada comprensión de la fenomenología husserliana en su totalidad, se encuentra formulada claramente en un manuscrito fechado en 1921 bajo el título de *Statische und Genetische Phänomenologische Methode*,⁶⁴ la fenomenología “estática” tendría la finalidad de describir los múltiples actos de la subjetividad en su aspecto trascendental, mientras que la fenomenología genética explicaría el origen y desarrollo de las estructuras que posibilitan el análisis estático;⁶⁵ en este sentido, Husserl habló de una “‘Geschichte’ des Bewusstseins”.⁶⁶

En las *Cartesianische Meditationen* (1931), una obra sumamente tardía respecto a los estudios fenomenológicos en torno a la corporalidad, la intersubjetividad y la síntesis pasiva, Husserl nos presenta en el § 38, poco antes de abordar el problema del “otro” en la quinta meditación, esta distinción fundamental para la fenomenología:

Si nos preguntamos, por de pronto, por los principios universales de la génesis constitutiva significativos para nosotros, como posibles sujetos referidos al mundo, encontramos que éstos se dividen en dos formas fundamentales, a saber, en los principios de la *génesis activa* y los de la *génesis pasiva*. En la génesis activa el yo funciona como *constituyente*, como productivo, por medio de actos específicos del yo [...] En todo caso, sin embargo, toda construcción por la actividad necesariamente pre-supone como grado inferior una pasividad pre-donante: siguiendo aquella actividad, pues, encontramos la constitución por la génesis pasiva.⁶⁷

⁶³ La noción de “génesis” aparece de manera explícita desde el año de 1919, como lo muestra la obra *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, edición de Ludwig Landgrebe, a partir de los inéditos husserlianos, Felix Meiner, Hamburgo, 6ª edición, 1985 <traducción de J. Reuter: *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, Instituto de Investigaciones Filosóficas (Colección “Filosofía Contemporánea”), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1980>.

⁶⁴ Véase E. HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, edición de Margot Fleischer, Husserliana, tomo XI, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, pp. 336-345.

⁶⁵ “Eine universale Lehre vom Bewusstsein ist also eine universale Lehre von den Apperzeptionen, korrelativ zu einer universalen Lehre von den obersten Kategorien möglicher Gegenstände und ihren kategorialen Abwandlungen —eine universale konstitutive Phänomenologie, der vorangeht eine universale Phänomenologie der allgemeinsten, alle Kategorien von Apperzeptionen umgreifenden Strukturen und Modalitäten. Dazu aber eine universelle Theorie der Genesis. Phänomenologie: 1) Universale Phänomenologie der allgemeinen Bewusstseinsstrukturen; 2) Konstitutive Phänomenologie; 3) Phänomenologie der Genesis”, *ibid.*, p. 340.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 339.

⁶⁷ E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, § 38, pp. 103-104.

La búsqueda de Husserl de una “filosofía como ciencia estricta”⁶⁸ apuntaba a la constitución de la fenomenología como ciencia de esencias, “de fenómenos trascendentalmente reducidos”.⁶⁹ El método de la reducción fenomenológica, cuya primera formulación explícita data de 1907,⁷⁰ es, como lo indicó Fink, el “único método fundamental de la filosofía fenomenológica de Husserl”, es “el acceso a la subjetividad trascendental”.⁷¹ La tesis husserliana que designa el acceso al εἶδος como lo primordial en la relación *noema-noesis* se instala, como podrá suponerse, en el nivel estrictamente estático del análisis fenomenológico: aquí se busca encontrar lo *invariable* de las cosas para poder así constituir regiones temáticas de conocimiento, o en términos de Husserl, “ontologías regionales”.⁷²

El ámbito genético está presente en la obra de Husserl desde la temprana época de las *Logische Untersuchungen* a través de sus planteamientos en torno a una “intuición sensible” como fundamento de las “intuiciones categoriales”; en las *Ideen I* retoma el problema pero ahora centrándolo en torno a la cuestión de la *ολη* y sus relaciones con las estructuras noemáticas de la conciencia, y en las *Ideen II* como la cuestión de la “*aistheta*” y su relación con la constitución de objetividades.⁷³ Asimismo, encontramos en el periodo que abarca los años de 1907 a 1913, es

⁶⁸ Frente al furor que estaban causando a principios del siglo XX las tendencias irracionalistas, específicamente la *Lebensphilosophie* y las filosofías de las *Weltanschauungen* (Bergson, Dilthey, Nietzsche, Simmel, Weber, etc.), Husserl retoma el ideal griego —y moderno— de considerar a la filosofía no como una “toma de postura ante la vida”, sino como ciencia universal, una *mathesis universalis* en sentido leibniziano. Véase E. HUSSERL, “Philosophie als strenge Wissenschaft”, en *Logos* (1919-1911), pp. 289-341. Ahora, en E. HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Husserliana, tomo XXV, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1987 <traducción de E. Tabering: *La filosofía como ciencia estricta*, Nova (Colección “La vida del espíritu”), Buenos Aires, 1965>.

⁶⁹ E. HUSSERL, *Ideen I*, “introducción”, p. 10.

⁷⁰ “Si enlazamos con esto la inclinación, extraordinariamente poderosa, a juzgar trascendentalmente, y, así, a caer en una μεταβασις εις άλλο γενοϋς, en todos los casos en que se realiza un acto intelectual referido a la trascendencia y en que hay que hacer un juicio sobre la base de ese acto, resulta entonces la deducción suficiente y completa del principio gnoseológico, que dice: que en toda investigación de teoría del conocimiento, sea cual sea el tipo de conocimiento concernido, hay que llevar a cabo la reducción gnoseológica, esto es, hay que afectar a toda trascendencia que intervenga con el índice que proclama: aquí no me importa en absoluto la existencia de todas estas trascendencias, crea yo o no en ella; éste no es el lugar de juzgar acerca de ella; ese asunto queda aquí completamente fuera de juego”. E. HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, edición de W. Biemel, Husserliana, tomo II, Martinus Nijhoff, Den Haag, 2ª edición, 1973 <traducción de M. García-Baró: *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, Fondo de Cultura Económica, México/Madrid/Buenos Aires, 1982>, p. 39/51.

⁷¹ EUGEN FINK, “Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”, en *Kant Studien* (1933), XXXVIII, pp. 321-383; ahora en *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*, Martinus Nijhoff (Colección “Phaenomenologica”, nº 21), Den Haag, 1966 <traducción francesa de D. Franck: “La philosophie phénoménologique d’Edmund Husserl face à la critique contemporaine”, en EUGEN FINK: *De la phénoménologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1994>, p. 94.

⁷² “A la esencia regional pura corresponde entonces una ciencia regional eidética, o, como también podemos decir, una ontología regional”, E. HUSSERL, *Ideen I*, § 9, p. 30.

⁷³ Véase E. HUSSERL, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, edición de Marly Biemel, Husserliana, tomo IV, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1952, <traducción de A. Ziirion: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Instituto de Investigaciones Filosóficas (Colección “Filosofía Contemporánea”), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997> § 18: “Los *aistheta* en relación con el cuerpo estético”, pp. 55-90/87-122.

decir, entre la gestación de *Ideen I* y la segunda edición de las *Logische Untersuchungen* con considerables modificaciones, especialmente en la sexta investigación (*Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*), la introducción de temas relativos a una fenomenología genética: la corporalidad y la intersubjetividad.⁷⁴ Una lectura atenta a estas obras nos muestra que uno de los problemas centrales de la fenomenología fue desde sus inicios conciliar la tesis de una reducción absoluta de la existencia a términos trascendentales o de constitución estática, con ese fondo que la *Formale und transzendente Logik* designa como una "sedimentación de retenciones en forma de conciencia 'dormida'".⁷⁵

Para Husserl, el tema de la génesis pasiva ocupa un lugar central dentro del desarrollo de su pensamiento; sin ella se hace imposible tratar la cuestión de la corporalidad, la intersubjetividad y el conocimiento objetivo del mundo. Esta génesis es un momento anterior a toda eidética y nos señala una esfera de existencia antepredicativa, de un tiempo proto-originario de la subjetividad, de un mundo pre-dado de la vida (*Lebenswelt*) que no son resultado de la actividad *cogitativa* del yo trascendental. En los distintos análisis que Husserl nos presenta, por ejemplo, sobre el conocimiento, la lógica formal y el sujeto trascendental, encontramos una serie de planteamientos que apuntan hacia la génesis pasiva como el momento más originario y elemental de la constitución, la base de toda actividad trascendental de la subjetividad. Sin embargo, y vale la pena indicarlo desde ahora, la recepción de la fenomenología de Husserl ha de ser considerada a la luz de las diversas críticas que en su momento le hiciera Heidegger; críticas que sin duda alguna han ayudado a comprender mucho mejor algunos aspectos de la fenomenología de Husserl, pero que no pueden tomarse como la última palabra. Entre las muchas críticas de Heidegger a Husserl⁷⁶ quisiera ahora destacar una en particular, pues considero que es sumamente importante en cuanto a su alcance: la crítica del punto de partida de la fenomenología de Husserl, la subjetividad trascendental. Por el camino del yo trascendental Husserl se mantenía fiel, según Heidegger, a un supuesto compartido por toda la filosofía occidental desde sus inicios en Grecia: το γὰρ αὐτο νοεῖν

⁷⁴ Véase E. HUSSERL, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, edición de U. Claesges, Husserliana, tomo XVI, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973 <traducción francesa de J.-F. Lavigne: *Chose et espace. Leçons de 1907*, Presses Universitaires de France (Colección "Épiméthée"), Paris, 1990>. *Grundprobleme der Phänomenologie. Wintersemester 1910/1911*, en E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Erster Teil: 1905-1920*, edición de Iso Kern, Husserliana, tomo XIII, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973, pp. 111-230 <traducción de C. Moreno: *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza (Colección "Alianza Universidad", n° 777), Madrid, 1994>.

⁷⁵ Véase E. HUSSERL, *Formale und transzendente Logik*, p. 299.

⁷⁶ La bibliografía especializada al respecto es inmensa, pero quisiera destacar dos obras en particular dada su importancia: FRIEDRICH WILHEM VON HERRMANN, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit"*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1974. BARBARA MERKER, *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1988.

εστιν τε και ειναι. “Pues es lo mismo pensar que ser”.⁷⁷ La fenomenología de Husserl, al designar el ser como “ser-para-la-conciencia” (objetividad), y siendo ésta, a su vez, absoluta, mantenía intocables los supuestos ontológicos de un subjetivismo incurable. “*Esse = percipi*, ser es ser representado. Ser es en virtud del representar”.⁷⁸

Según nos indica el propio Heidegger,⁷⁹ su simpatía por el movimiento fenomenológico se debió, ante todo, a que creyó encontrar en las *Logische Untersuchungen* una prolongación y respuesta a los problemas planteados por el maestro de Husserl, Franz Brentano, en su disertación de 1862, *Von der mannigfaltigen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, la cual “había sido guía y criterio de mis torpes primeros intentos de acceder a la filosofía”.⁸⁰ Por ello, es acertado caracterizar “la historia de la relación de Heidegger con la fenomenología como la historia de su relación con Husserl”.⁸¹

Heidegger consideró que en la fenomenología encontraría una posible respuesta a la cuestión de la multiplicidad del ser. Sin embargo, comprobó que la fenomenología no seguía en modo alguno la línea teórica del Brentano de 1862, sino sus investigaciones de 1874 sobre *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, mismas que eran sometidas a una severa crítica en las *Logische Untersuchungen*. Heidegger se encontró ante la ambigüedad, inherente a la fenomenología, de una doctrina crítica respecto al psicologismo en el primer tomo de las *Logische Untersuchungen*, para luego, en el segundo tomo, realizar amplios análisis de los actos de la conciencia. Todo parecía indicar una clara contradicción, pues ¿qué más podrían ser dichos análisis si no una suerte de psicología? Pero, ¿no serían estos análisis que Husserl denominaba “fenomenológicos” algo mucho más profundo que los estudiados por la psicología de Brentano? Y de ser así, ¿qué sería lo propio de la fenomenología de Husserl frente a la lógica y la psicología? La respuesta la encontró en 1913, cuando aparecen en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, editado por el propio Husserl, las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, donde se muestra el “giro trascendental”

⁷⁷ PARMÉNIDES, Fragmento 3, D.K.

⁷⁸ MARTIN HEIDEGGER, “Moira (Parménides VIII, 34-41)”, en *Vorträge und Aufsätze*, Günter Neske, Pfullingen, 1954 <traducción de E. Barjau: *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Madrid, 1994>, p. 227/204.

⁷⁹ Véase MARTIN HEIDEGGER, “Mein weg in die Phänomenologie”, en “H. Niemeyer zum 80. Geburtstag am 16.4.1963”, ahora en *Zur Sache des Denkens* (1962-1964), Max Niemeyer, Tübingen, 1969, pp. 81-90 <traducción francesa de J. Lauxerios y C. Roëls: “Mon chemin de pensée et la phénoménologie”, en M. HEIDEGGER, *Questions IV*, Gallimard, Paris, 1990>, pp. 325-337.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 326. Véase FRANCO VOLPI, *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell' 'univocita' dell' essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, Quaderni di Storia della Filosofia, 7, Pubblicazioni della Scuola di Perfezionamento in Filosofia dell'Università di Padova, Casa Editrice Dott. Antonio Milani, Padua, 1976. Excelente obra, pionera en la investigación sobre la relación Heidegger-Aristóteles.

⁸¹ HERBERT SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Martinus Nijhoff (Colección “Phaenomenologica”, nº 5/6), tomo I, The Hague, 2ª edición, 1969, p. 275.

en la filosofía de Husserl en oposición al realismo de las *Logische Untersuchungen*. Así, para Heidegger:

La "fenomenología pura" es la "ciencia fundamental" de la filosofía, elaborada por aquella. "Pura" quiere decir: "fenomenología trascendental". Pero con "trascendental" se supone la puesta en juego de la "subjetividad" del sujeto cognoscente, agente y valorativo. Ambos términos: "subjetividad" y "trascendental" indican que la fenomenología volvía consciente y decididamente a la tradición de la filosofía de los tiempos modernos, aunque de un modo tal, que la "subjetividad trascendental" tenía la posibilidad de acceder gracias a la fenomenología a una determinabilidad más original y universal.⁸²

Cuando Husserl sostiene que el *ego* "sobrevive" a la destrucción del mundo natural efectuada por la *εποχη*, está aceptando el carácter de la *substantia* de la *res cogitans* cartesiana. En otros términos: Husserl presupone que el *ego* del *cogito* permanece idéntico a través de las distintas *cogitationes*. "El acto de representar el Yo [*Soi*] del hombre es esencialmente lo que constituye el fundamento. El Yo es *subjectum*".⁸³ Descartes aceptó de la escolástica medieval comprender la realidad en sustancias: *substantia infinita* y *substantia finita*; distinción que se encuentra fundada, a su vez, en la visión cristiana del mundo y que corresponde a la dicotomía *Creador/creatura*.⁸⁴ *Substantia* es el término latino que los medievales utilizaron para traducir la expresión griega το υπο-κειμενον, el *sub-jectum*, lo subyacente que permanece idéntico, de ahí que semánticamente tenga estrecha relación con el término griego ουσια.⁸⁵

Frente a esta interpretación heideggeriana de la fenomenología, el modelo husserliano de la subjetividad queda situado exclusivamente en su carácter estático, es decir, como una subjetividad que a través de sus actos intencionales otorga sentido a las cosas. Heidegger refutará la primacía del ámbito reflexivo mostrando que hay "modos de ser" mucho más fundamentales que el "ser-

⁸² M. HEIDEGGER, "Mein weg in die Phänomenologie", p. 329.

⁸³ M. HEIDEGGER, *Nietzsche II* (1939/1946), Günter Neske Verlag, Stuttgart, 1961 <traducción francesa de Pierre Klossowski; *Nietzsche II*, Gallimard, París, 1971>, p. 126.

⁸⁴ Véase ÉTIENNE GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 4ª edición, 1975.

⁸⁵ Véase, por ejemplo, PLATÓN, *Crátilo*, 398a-402a. Ουσια es el participio pasivo del verbo ειναι, por ello significa literalmente "ha sido". La equivocidad de la equiparación latina entre υπο-κειμενον y "subjectum" es clara si tenemos en cuenta la siguiente afirmación de Aristóteles dada en las *Categorías* (3a 20): "La sustancia no es sujeto" (ωστε ουχ αν ειη η ουσια τω εω υποκεινω). Habría que considerar en qué medida el "subjectum" latino puede ser entendido como sustancia en el sentido que le ha dado, por ejemplo, Descartes (*res*) y el idealismo alemán, especialmente Hegel: la realización del concepto latino de "subjectum" se cumple en el sistema hegeliano reduciendo la sustancia al sujeto a través de un monismo ontológico radical que encuentra su primera exposición sistemática en la filosofía de Spinoza. Contra esta ilustre tradición se enfrenta el pensamiento de Lévinas, pues la primacía de la unidad entre ser y pensamiento, entre sujeto y realidad como unidad del *λογος* es la oculta convicción de la filosofía "desde Jonia hasta Jena", "y como el fundamento de la unidad de ser y pensar se busca en el pensar, había primero de descubrirse en el pensar el fundamento de la no-identidad", FRANZ ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, en *Gesammelte Schriften*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976 <traducción de M. García-Baró: *La Estrella de la Redención*, Sígueme (Colección "Hermeneia", nº 43), Salamanca, 1997>, p. 52. Lévinas, siguiendo en esto a Rosenzweig, intentará poner en cuestión la "Totalidad" entendida como identidad entre ser y pensamiento a través de la idea de alteridad.

conciencia"; en 1925 ya señalaba: "El ser del ente no puede ser objeto de una demostración, menos de una mostración. *La relación primordial del ser del hombre no es la reflexión, sino el 'ser-ahí', yecto*".⁸⁶

§ 5. Fenomenología estática y fenomenología genética

La aparición de las investigaciones genéticas no conforman una ruptura en el pensamiento de Husserl. Hay un largo periodo de gestación en que el tema estrictamente genético, a pesar de haber sido planteado en 1913 a través del problema de los datos hyléticos, es puesto entre paréntesis (*Einklammerung*) por el propio Husserl. Este problema, que refleja la ambigüedad fundamental de la fenomenología, queda expresado en los tempranos estudios sobre la conciencia inmanente del tiempo. ¿Cómo es posible que la génesis no pueda ser constituida si la temporalidad inmanente de la conciencia es lo constituyente por excelencia? Si la subjetividad trascendental es el origen (*Ursprung*) del flujo temporal de la conciencia,⁸⁷ no puede ser a la vez constituyente y temporal; "temporal" designa una serie de estructuras que la conciencia no ha puesto como suyas, se le presentan de manera pasiva; "constituyente" expresa la comprensión de esta subjetividad en una formalidad trascendental, del "yo pienso" (*Ich denke*) que debe poder acompañar a todas mis representaciones, y en la medida de ello, ubicarse por encima de toda génesis temporal. Pero este "yo pienso" se constituye por una temporalidad más profunda que se hace patente de manera oscura en la temporalidad noemática de las *Vorlesungen* de 1904/1905. Hay un fondo "proto-originario" (*Urprünglich*)⁸⁸ en el cual se funda la temporalidad de la conciencia inmanente del tiempo. Sin embargo, Husserl buscará el carácter estático y no genético de la temporalidad: "Para nosotros es indiferente la cuestión de la génesis empírica; nos interesa en cambio las vivencias en cuanto a su sentido objetal y su contenido descriptivo".⁸⁹

El análisis noemático de la temporalidad de la conciencia pone en evidencia, por un lado, la necesidad de lo que las *Vorlesungen* de 1904/1905 designan como "impresión originaria" (*Urimpression*) y las *Ideen* I "datos hyléticos", y, por otro lado, el hecho que toda síntesis de la

⁸⁶ MARTIN HEIDEGGER, *Le concept du temps* (1925), en MICHEL HAAR (editor), *Cahier de L'Herne*, Éditions de L'Herne, París, 1983, p. 41. Cursivas mías.

⁸⁷ "El tiempo subjetivo se constituye en la conciencia atemporal absoluta, la que no es objeto", E. HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Anexo VI, p. 170. Cursivas mías.

⁸⁸ Véase E. HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, Husserliana, tomo XI, p. 18 y ss.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 55.

conciencia remite a una síntesis previa no elaborada de manera dóxica.⁹⁰ Aquí encontramos la ambigüedad general del análisis intencional en Husserl y que se resume en las oposiciones de producción y receptividad, creación e intuición, actividad y pasividad.⁹¹ La subjetividad trascendental, a pesar de autoconstituirse a través de síntesis temporales inmanentes, necesita de un "material" externo que le permita continuar con su actividad sintética, y esto se lo ofrece la *síntesis pasiva*. Así se introduce la pasividad en la constitución primordial de la subjetividad trascendental; a esto se refiere Husserl cuando afirma "la necesidad *a priori* de que una percepción a una *protoimpresión* precedan a la retención".⁹² Podemos apreciar una suerte de dialéctica al interior del análisis fenomenológico, que a diferencia de la dialéctica hegeliana no implica una *síntesis*, sino que permanece *abierta*: dialéctica de la *tensión*, de la pasividad de la subjetividad como originariamente *otra*; dialéctica que le llevará a Husserl a reformular el estudio exclusivamente estático de la fenomenología en términos genéticos.

La idea de una subjetividad absoluta tal y como es sostenida en *Ideen I* es cuestionada por el mismo Husserl aun antes de ser explorada sistemáticamente, pues uno de los resultados de las *Vorlesungen* de 1904/1905 fue mostrar que en la identidad absoluta del sujeto opera una dialéctica temporal que constituye un *a priori* de alteridad originaria. La subjetividad se presenta como una tensión dialéctica entre lo propio y lo ajeno, lo mismo y lo otro. Aquí ya se perfila la tesis de una intersubjetividad originaria situada en la propia inmanencia del yo, intersubjetividad como trascendencia que Husserl ya había vislumbrado en *Ideen I*. Y en efecto, en los inéditos de Husserl, Manuscrito C 3, S 44a - 45b, se indica: "Llevo a todos los Otros en mí como en sí mismos apresentados, y al presentarse me llevan en sí de la misma manera".⁹³ Es decir, en la inmanencia hay una trascendencia, la del Otro, que me constituye como subjetividad. El fundamento de la objetividad no es el sí mismo, sino el tiempo intersubjetivo y la pasividad, formas irreductibles a

⁹⁰ "It is easy to see why Husserl places so much importance on the question of pre-predicative intentionality. In attempting to analyze the origins of a meaning, we are continually led from completed judgments to the encounter from which they arise. The place in which discovery of a new sense, a new predicate occurs, is in *pre-predicative awareness*". ROBERT SOKOLOWSKI, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, Martinus Nijhoff (Colección "Phaenomenologica", n° 18), The Hague, 1964, pp. 173-174. Cursivas mías. Esta "conciencia pre-predicativa" es precisamente la que Lévinas trata de recuperar frente al modelo clásico de la subjetividad que pone énfasis en su carácter estrictamente activo-cognitivo.

⁹¹ "Cette ambiguïté marquera du sceau dialectique toute la pensée de Husserl". JACQUES DERRIDA, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, p. 121.

⁹² E. HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 81.

⁹³ "Ich trage alle Anderen in mir als selbstappresentierte und zu appresentierende und als mich selbst ebenso in sich tragende"; citado por Iso Kern en la "Introducción" a su edición de E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929/1935*, Husserliana, tomo XV, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973, p. XLIX.

una estructura noemática y ajenas al ejercicio dóxico de la conciencia, y pese a ello, son condiciones de posibilidad de la constitución de la subjetividad.

Las *Vorlesungen* sobre la conciencia inmanente del tiempo expresan los esfuerzos de Husserl para definir la esfera de la constitución trascendental, y ante todo, la necesidad de un método que le permitiera el acceso a ese ámbito. Las *Vorlesungen* de 1907 sobre *Die Idee der Phänomenologie*, primera exposición de la teoría de la reducción fenomenológica, inauguran los estudios de Husserl en torno a un ámbito de cuestiones inmune a los clásicos problemas de la teoría del conocimiento: una esfera de ser absoluto y evidente obtenido fenomenológicamente, la subjetividad trascendental. En *Ideen I*, la cuestión de la génesis y la pasividad entrará en conflicto con la determinación idealista, rigurosamente formal de la fenomenología debido a la fuerte influencia del neokantiano de Marburgo, Paul Natorp.⁹⁴

En *Ideen I* y en las *Cartesianische Meditationen* se busca un acceso directo, estático, a la problemática trascendental. Ello es claro si consideramos la importancia en *Ideen I* de las estructuras noéticas y noemáticas.⁹⁵ En esta obra Husserl estudia las estructuras trascendentales de

⁹⁴ Véase ISO KERN, *Husserl und Kant*, primera parte: "Historischer Überblick über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus", pp. 3-43.

⁹⁵ Véase E. HUSSERL, *Ideen I*, § 88 y ss. El concepto de *noema*, el aspecto estrictamente formal de la intencionalidad fue considerado como una muestra más de la recaída de Husserl en el idealismo que propugnaba la Escuela de Marburgo (recuérdese, como ejemplo, el estudio de Natorp de la teoría de las ideas de Platón concebidas como estructuras lógico-formales). La interpretación del *noema* como atemporal y abstracto le ha permitido a una nueva generación de fenomenólogos interesados en encontrar relaciones fructíferas entre la filosofía analítica y la fenomenología, identificar esta noción husserliana con el concepto fregeano de sentido (*Sinn*). El debate en torno a esta cuestión se ha establecido entre los que consideran la fenomenología de Husserl como el antecedente más elaborado de las ciencias cognitivas y los que se mantienen fieles a la tesis de que el problema del *noema* es parte del programa husserliano de una teoría fenomenológica de la significación que apunta hacia una ontología fenomenológica que Husserl anunció en su escrito para la *Encyclopaedia Britannica* (1927). Así, tenemos, por un lado, el *noema* entendido como significación ideal de un juicio; y, por otro, como objeto fenomenológicamente reducido. Respecto a la interpretación analítica —que encuentra en Dagfinn Føllesdall a su más íntimo representante— ha escrito Hubert L. Dreyfus: "En su explicación más elaborada de la intencionalidad, Husserl llama *noema* a la estructura abstracta gracias a la cual el espíritu [*mind*] está dirigido a los objetos. Siguiendo a Føllesdall, una nueva generación de intérpretes de Husserl han desarrollado una investigación sobre la naturaleza del *noema* y sobre la idea de espíritu y de la referencia que ella implica [...]. En tanto que primer pensador que ha puesto en el corazón de su filosofía el 'ser-dirigido-a' de las representaciones mentales, él [Husserl] comienza igualmente a aparecer como el padre espiritual de la investigación en psicología cognitiva y en inteligencia artificial", en HUBERT L. DREYFUS y HARRISON HALL (editores), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, The M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts, 3ª edición, 1987, p. 2. En esta línea de investigación podemos considerar, incluidos Føllesdall y Dreyfus, a Gurwisch, Smith, McIntyre y Searle. Sobre la interpretación analítica de la fenomenología en general véase el excelente estudio de RICHARD COBB-STEVENS, *Husserl and Analytic Philosophy*, Kluwer Academic Publishers (Colección "Phaenomenologica", n° 134) Dordrecht, 1990; también: J.N. MOHANTY, *Husserl and Frege*, Indiana University Press, Bloomington, 1982; R. MCINTYRE, "Husserl and Frege" y R. SOKOLOWSKI, "Husserl and Frege", en *The Journal of Philosophy*, LVXXXIV/10 (1987), octubre, pp. 521-528 y 529-535, respectivamente; estos artículos iniciaron, en cuanto tal, el debate. Los fenomenólogos ortodoxos han encontrado una fuente de apoyo en el propio Husserl para mostrar los errores de la interpretación analítica de la fenomenología, especialmente desde la publicación de los cursos de 1906-1907 y 1908 sobre una teoría fenomenológica del conocimiento y de la significación; véase E. HUSSERL, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie (1906-1907)*, edición de U. Melle, Husserliana, tomo XXIV, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1984; *Id.*, *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, edición de U. Panzer, Husserliana, tomo XXVI, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1987. Sobre la cuestión del *noema* en particular véase R. BERNET, "Le concept husserlien de noème", en *Les Études Philosophiques*, 1991, n° 1, pp. 79-100. En su crítica al

la subjetividad en su aspecto estrictamente *activo*, no *pasivo*: “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*”.⁹⁶ Pero una intencionalidad puramente activa no existe; en la misma correlación *noesis-noema* se introduce un “acto donador originario” pasivo y, por ende, pre-noemático. Husserl comprenderá que tanto una actividad pura como una pasividad pura eliminan el ejercicio de cualquier intencionalidad. Sin embargo, en *Ideen I* el problema no es del todo claro como lo demuestra su exposición en torno a la $\omega\lambda\eta$.

La posibilidad de que el método fenomenológico lo llevara a ámbitos pre-temáticos, ajenos al ejercicio constitutivo de la conciencia trascendental, era algo que realmente inquietaba a Husserl: “*El plano de nuestras consideraciones [...] se abstiene de descender a las oscuras profundidades de la conciencia última que constituye la temporalidad de las vivencias*”.⁹⁷ Asimismo, mantendrá una postura ambigua respecto al carácter genético de la fenomenología: “Por otra parte, dejamos indeciso por lo pronto si los caracteres esencialmente originadores de la intencionalidad pueden tener concreción sin una base sensible”.⁹⁸ La materia o $\omega\lambda\eta$ de la sensación es inmanente, según Husserl, a la *cogitatio* en oposición al objeto percibido que le es trascendente. Ricœur, en su traducción a *Ideen*, señala en la nota uno del § 36: “La palabra alemana *reell* se reserva siempre a esta composición de la *cogitatio* y la palabra *data* a esta materia ‘animada’ por la intencionalidad”.⁹⁹ Es decir, la $\omega\lambda\eta$ es ya en sí misma una vivencia pero pasiva, pre-*cogitativa*. Husserl señala que la $\omega\lambda\eta$ en tanto no intencional es “animada” por una intencionalidad noética; según esto, ¿no se reduce la realidad (*reell*) de la vivencia a su significación exclusivamente constituyente y no constituida? Todo parece indicar que los datos hyléticos escapan a la actividad constituyente de la intencionalidad.¹⁰⁰ La constitución genética y la diferencia entre génesis pasiva y génesis activa no es tratada aquí por Husserl.

“idealismo” fenomenológico, Lévinas sostendrá, en la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), que la teoría de las estructuras noético-noemáticas de la conciencia no tienen la capacidad para acceder a lo que llama, siguiendo la idea de Heidegger de una “ontología fundamental”, la existencia concreta del ser humano, el *Dasein*; esta interpretación es válida si sólo consideramos el aspecto estático de la fenomenología, pero si tomamos en cuenta los desarrollos genéticos, la interpretación analítica de Husserl, así como la crítica de Lévinas, se toman, en gran parte, insostenibles. Refiriéndose precisamente a esta obra de Lévinas (p. 220), Sokolowski señala que “The dimension of historicity is absent [en *Ideen I*]; it is the dimension that will be accounted for in Husserl's theory of genetic constitution”. R. SOKOLOWSKI, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, p. 162.

⁹⁶ E. HUSSERL, *Ideen I*, § 35, p. 81.

⁹⁷ *Ibid.*, § 85, p. 202. Cursivas mías.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 203.

⁹⁹ PAUL RICŒUR, nota nº 1, § 36 a su traducción de E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre première*, Gallimard, Paris, 1950.

¹⁰⁰ Véase MICHEL HENRY, *Phénoménologie matérielle*. Presses Universitaires de France, Colección “Épiméthée”, Paris, 1990, pp. 13-59. Henry sostiene que la fenomenología puede comprenderse en un doble sentido: como fenomenología descriptiva (estática) o intencional: “est la phénoménologie transcendantale mais le transcendantal réduit à

En suma: la idea de pasividad se resiste al análisis fenomenológico porque tematizar la síntesis pasiva conforme a los esquemas de la génesis puramente activa solamente puede llevar a paradojas. Después de 1913, Husserl comprendió que es posible acceder desde la fenomenología al ámbito genético como lo muestra el segundo tomo de *Ideen*. La subjetividad que realiza el acto de la εποχη es una subjetividad finita e situada históricamente, resultado de múltiples síntesis pasivas que apuntan a un “pasado inmemorial” como señalará más tarde Lévinas, un pasado no tematizado porque funda la propia tematización. Y es que la separación entre lo trascendental y lo empírico no es tajante, ambos coexisten: a la evidencia predicativa le precede una génesis. “El mundo, como mundo que es, constituye lo previamente dado, pasivo y universal, de toda actividad judicativa, de todo interés teórico que se establezca. El mundo como totalidad está ya siempre pre-dado pasivamente en la certeza, y genéticamente más originario”.¹⁰¹

§ 6. La erosión de la identidad

Lévinas retomará estas sugerencias de Husserl para explorar nuevos campos de análisis fenomenológico tomando como guía, según mostraré a lo largo de la investigación, la idea de una subjetividad pasiva. Lévinas corrige los errores de las filosofías clásicas del sujeto mostrando que la comprensión de la subjetividad que Husserl y toda la tradición de la filosofía de la conciencia postularon, sintetizada en la expresión de Spinoza *conatus essendi*, no define la subjetividad humana. *Conatus*: persistencia de permanecer (υπο-χειμενον), de *ser*. Pero no basta con ser, pues como ha mostrado Husserl, la subjetividad no se agota en sí misma, tiene necesidad de lo otro (*autre*), del Otro (*Autrui*). Salir del ser, del sí mismo y de su identidad. He aquí, nos dirá la filosofía de Lévinas, el verdadero significado de la “trascendencia en la inmanencia”.¹⁰²

La postura fenomenológica de Lévinas puede considerarse, en tanto que realiza una crítica interna de la fenomenología, como una *radicalización* del concepto husserliano de pasividad, concepto que involucra una intencionalidad distinta a la objetivante; una intencionalidad ejercida,

la noëse intentionnelle”; y como fenomenología hylética, material, fundada en una “première donation” que indica ya una dimensión originaria de la subjetividad, la pasividad, de la cual depende la actividad trascendental-constituyente; véase *ibid.*, pp. 24-25.

¹⁰¹ E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, p. 32.

¹⁰² Salir del ser (*sortie de l'être*), del ámbito de lo dóxico o teórico hacia la alteridad es caracterizado por Lévinas, siguiendo la metáfora platónica de la ελεκεϊνα της ουσιας, “comme mouvement vers le Bien”; véase E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, p. 7. Esta tesis levinasiana ejemplifica acertadamente el derrotero general de su pensamiento en el periodo que nos ocupa (1930/1949): de una fenomenología de la subjetividad y sus índices corporales hacia una fenomenología de la idea de lo infinito. Véase más adelante las conclusiones de la presente investigación.

por decirlo así, a “espaldas” de la conciencia: “intencionalidad sin tematización”.¹⁰³ La síntesis pasiva es reasumida pero dejando atrás el marco teórico en donde la ubicó Husserl; para Lévinas la pasividad no es la contrapartida de la actividad, sino *la naturaleza misma de la subjetividad*. Es a partir de esta “erosión” de la identidad del sujeto —pues si la conciencia se caracteriza por una constante afirmación de sí como actualización del “Yo pienso” ¿qué más puede significar esta intencionalidad pre-temática si no el cuestionamiento de la identidad que “debe poder acompañar a todas mis representaciones”?— cuando la pasividad deja de ser un elemento exclusivamente receptivo de la subjetividad, para constituirse en una recuperación de la identidad pero en una modalidad distinta a la ofrecida por la reflexión, pues lo pasivo de la pasividad, según Lévinas, implica reconocer la dependencia y fragilidad del yo. Este proceso, que caracteriza de manera general la constitución de la subjetividad, es la ética.¹⁰⁴

Pasividad de la subjetividad en oposición a la concepción de una conciencia activa, en “vigilia”, como la designa Husserl. La *conciencia* supone la actividad del acto intencional, dóxico, mientras que la *subjetividad* se encuentra constituida por la pasividad que en ningún modo debe entenderse como pura afección o receptividad radical. La pasividad, según la entiende Lévinas, 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 material de la subjetividad —las necesidades— cumple una función primordial: a través de ella se accede a un ámbito mucho más fundamental que el descubierto por la ontología de Heidegger; antes de agotarse como existencia —entendida como la estructura del *Dasein*— la subjetividad es cuerpo, fragilidad¹⁰⁵ que afirma la necesidad (*besoin*) de trascendencia, de salir de sí hacia lo otro y los otros. 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”.¹⁰⁶

¹⁰³ E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, “Avertissement” a la 2ª edición, p. 6.

¹⁰⁴ Véase PIER ALDO ROVATTI, *Il declino della luce*, Casa Editrice Marietti, Génova, 1988 <traducción de C. Catropi: *Como la luz tenue. Metáfora y saber*, Gedisa, Barcelona>, p. 131.

¹⁰⁵ Tomando como hilo conductor los nociones de “fragilidad” y “subjetividad”, G. BAILHACHE trata de reconstruir el concepto de “sujeto” en la filosofía de Lévinas; sin embargo, su obra tiene el defecto, a mi juicio, de infravolar el papel de la fenomenología en la formación del pensamiento levinasiano, centrándose, como ya es común, en la obra posterior a 1960. Véase *Le sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et subjectivité*, Presses Universitaires de France (Colección “Philosophie d'aujourd'hui”), París, 1994.

¹⁰⁶ E. LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff (Colección “Phaenomenologica”, nº 8), La Haya, 1961 <traducción de D.E. Guillot: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1977>, p. 153.

Frente a la tesis husserliana que define lo propio del hombre como el ser-conciencia, es decir, como intencionalidad,¹⁰⁷ Lévinas defiende que el psiquismo humano no se reduce a dicha relación que, indudablemente, es una relación de conocimiento. El “ser-conciencia”, 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*”.¹⁰⁸

En 1961 Lévinas afirmará de manera contundente en su obra magna: “La fenomenología de Husserl ha hecho posible este pasar de la ética a la exterioridad metafísica”,¹⁰⁹ confirmando así su inspiración fenomenológica. El problema de la subjetividad y su constitución ética sólo ha sido posible plantearse gracias a Husserl. Radicalizando el método fenomenológico, Lévinas trata de situarse, de manera arriesgada, en su límite mismo, en la frontera entre lo pasivo y lo activo, lo pretemático y lo temático, lo otro y lo mismo; entre la totalidad y el infinito, el fenómeno y el enigma, en suma: entre el conocimiento y la ética. Y es un riesgo, porque se pretende hablar de lo indecible,¹¹⁰ de un ámbito previo a la tematización, o como sostendrá después Lévinas, de *otro modo que ser*.¹¹¹ “La filosofía, por consiguiente, asume una doble ‘situación comprometida’: por una parte, se afirma en un compromiso 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’”.¹¹² Ejercicio fenomenológico de lo que Derrida llamó la “locura de la reducción husserliana”.¹¹³ tratar de

¹⁰⁷ Para Husserl, al menos el de *Ideen I*, la subjetividad humana se resuelve en la estructura noético-noemática de la conciencia y, como ya he señalado más arriba, cualquier actividad sea teórica o práctica, se reduce a ella. Así lo señala contundentemente en 1913: “*Todo acto o todo correlato de acto alberga en su seno algo ‘lógico’, explícita o implícitamente*”, *Ideen I*, § 177, p. 282. Cursivas mías.

¹⁰⁸ E. LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*, p. 112.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 55.

¹¹⁰ Sin duda tiene razón Rovatti cuando señala al respecto: “Una encrucijada inestable, casi fantasmal, entre el decir y lo dicho, entre lo existente y la existencia. El enigma, ¿posee un lenguaje? Si bien no siempre se lo tematiza en toda su relevancia filosófica, me parece este el costado a lo largo del cual Lévinas logra avanzar —por así decirlo— más allá de la fenomenología, en el ámbito de la fenomenología misma”. PIER ALDO ROVATTI, *op. cit.*, p. 141.

¹¹¹ “Pasar a lo otro que el ser, de otro modo que ser. No ser de otro modo, sino de otro modo que ser”, E. LÉVINAS, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Martinus Nijhoff, (Colección “Phaenomenologica” n° 54), La Haya, 1974 <traducción de A. Pintor-Ramos: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 45>.

¹¹² GRACIANO GONZÁLEZ R. ARNAIZ, *Emmanuel Lévinas: humanismo y ética*, Cincel (Colección “Historia de la Filosofía”, n° 50), Madrid, 1988, p. 102.

¹¹³ JACQUES DERRIDA, “Cogito e historia de la locura”, en *L’Écriture et la Différence*, Éditions de Seuil, Paris, 1967 <traducción de P. Peñalver: *La escritura y la diferencia*, Anthropos (Colección “Pensamiento crítico/Pensamiento utópico”, n° 38), Barcelona, 1989>, p. 85.

acceder a la subjetividad, a ese fondo pasivo para el cual “carecemos de nombres”,¹¹⁴ ¿no implica buscar la seguridad, otrora ofrecida por la evidencia de la razón, en el sentido mismo de lo humano?

¹¹⁴ E. HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 124.

CAPÍTULO II

HACIA UN NUEVO CONCEPTO DE SUBJETIVIDAD

§ 7. Fenomenología y neokantismo: Davos

En la primavera de 1929, del 17 de marzo al 6 de abril, se realizó en la Universidad de Davos, Suiza, un encuentro filosófico entre Alemania y Francia. El tema central fue *¿Qué es el hombre?* Por parte de Francia asistieron Léon Brunschvicg, Jean Cavailles y Maurice de Gandillac. Alemania estuvo representada por Ernst Cassirer y Martin Heidegger, entre otros. ¿Qué significó este encuentro en Davos? Frente a la expectativa común de presenciar un debate entre la filosofía francesa y la alemana, el centro del encuentro fue la disputación entre uno de los últimos y más ilustres representantes de la Escuela de Marburgo, Ernst Cassirer y quien en otro tiempo, no muy lejano, se formara dentro de la tradición más pura del neokantismo, Martin Heidegger.¹

¹ Husserl, a la sazón el más grande filósofo vivo de Alemania, se trasladó en 1916 de la Universidad de Gotinga a la de Friburgo, sustituyendo a Heinrich Rickert, por entonces máximo representante, junto con Paul Natorp, del neokantismo. Rickert, primer maestro de Heidegger, marchó a Heidelberg a sustituir al recientemente fallecido Wildenband; el joven Heidegger fue ayudante del fundador de la fenomenología desde 1919. En 1923, gracias en parte a que Husserl lo recomendó con Paul Natorp, Heidegger se desempeñó como profesor *ordinarius* en la Universidad de Marburgo hasta 1928 —año en que será llamado a Friburgo para sustituir a Husserl—. Durante estos cinco años, amén de aplicarse al estudio y crítica de la fenomenología husserliana, Heidegger profundizó en sus estudios sobre el sistema del neokantismo estableciendo los límites y errores en torno a su concepción de la filosofía trascendental. Véase THEODORE KISIEL, "The Missing Link in the Early Heidegger", en JOSEPH J. KOCKELMANS (editor), *Hermeneutic Phenomenology: Lectures and Essays*, University Press of America, Washington, D.C., 1988, pp. 1-40.

El interés de Heidegger durante los años veinte por el filósofo de Königsberg estuvo mediado por la fenomenología y el neokantismo; sin embargo, se alejó rápidamente de ambas posiciones filosóficas. Esto queda patente en una nota de su obra *Sein und Zeit*, redactada en Marburgo y publicada en 1927 <traducción de J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 63-64>: "En una conversación que con Cassirer pudo sostener el autor, con ocasión de una conferencia de éste en la Sección Hamburguesa de la Sociedad Kantiana, en diciembre de 1923, sobre *Problemas y métodos de la investigación fenomenológica*, se puso ya de manifiesto un acuerdo de la necesidad de una *analítica existencial*, cuyo esbozo se hizo en la conferencia". Es decir, desde seis años antes del encuentro en Davos, Heidegger ya tenía clara su postura frente a la interpretación neokantiana no sólo de Kant, sino de la filosofía en su totalidad teniendo como matriz teórica (formal) a la fenomenología. Véase al respecto FRANK SCHALOW, *The Renewal of The*

El encuentro no fue un diálogo entre la filosofía francesa y la alemana como se esperaba. Se presenció el derrumbe de una de las escuelas filosóficas más importantes de comienzo de siglo, el neokantismo, y la victoria definitiva de un movimiento filosófico que durante algún tiempo le fue afín: la fenomenología en la versión ontológica de Heidegger.² El debate en Davos giró en torno a las interpretaciones de la *Kritik der reinen Vernunft (KrV)* de Kant que ofrecieron Cassirer y Heidegger. Más que una simple cuestión de fidelidad al espíritu y a la letra de la obra kantiana, lo que estaba en juego era una recuperación de los problemas fundamentales de la filosofía y el sentido que aún pudieran tener para la existencia humana.

Con todo, en el fondo del debate, de manera implícita, se encontraba el conflicto entre dos conceptos de filosofía: la neokantiana, que comprende al mundo y al hombre como ámbitos tematizables por el análisis teórico y práctico —de ahí su insistencia por hacer de la filosofía una reflexión sobre la cultura y las ciencias exactas—,³ y la ontología fundamental, donde la cuestión se centra, antes del *factum* de la ciencia, innegable para los neokantianos, en la constitución finita del ser del hombre como condición de posibilidad de toda ciencia o disciplina, sea teórica o práctica.

Heidegger-Kant Dialogue. Action, Thought, and Responsibility, State University of New York Press, Albany, 1992, pp. 15-16 y p. 22.

² Es conocida la influencia que ejerció el neokantismo, especialmente a través de Paul Natorp, en la obra de Edmund Husserl; ello se refleja sobre todo en el "giro" trascendental que media entre las *Logische Untersuchungen* (1900/1901) y las *Ideen I* (1913). La simpatía de Husserl hacia la Escuela de Marburgo, especialmente a los trabajos de Natorp contra el psicologismo (*Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie* [1912], y *Philosophie und Psychologie, Logos*, 4 [1913], pp. 176-202), no fue correspondida por la otra escuela neokantiana, la de Baden. Rickert interpretó la filosofía de Husserl como una variedad del criticismo, reduciéndola, por consiguiente, a una "rama" más de la reflexión neokantiana. Sobre las diferencias, que son muchas e importantes, entre la fenomenología y el neokantismo, y en general sobre una respuesta de las críticas de Rickert a Husserl, véase EUGEN FINK, "La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine", en *De la phénoménologie*, op. cit., pp. 95-175. También es indispensable a este respecto ISO KERN, *Husserl und Kant*, los dos últimos capítulos: "Husserls Kritik an Rickerts Erkenntnistheorie" y "Kritik an Rickerts Methodelehre".

Husserl compartió algunos puntos de vista de Hermann Cohen y Paul Natorp respecto al psicologismo, así como su interés por el aspecto lógico-formal (léase *trascendental*) del conocimiento. Por ello dirá Heidegger que "incluso el propio Husserl, entre 1900 y 1910, cayó en cierto sentido en los brazos del neokantismo". M. HEIDEGGER, "Colloque Cassirer-Heidegger (Davos, printemps 1929)", en ERNST CASSIRER y MARTIN HEIDEGGER, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, presentados por PIERRE AUBENQUE, Beauchesne, París, 1972, p.29/211 <la segunda indicación de página corresponde a la traducción de Gred I. Roth: "Disputación de Davos", en MARTIN HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pp. 211-226>. La versión francesa contiene a) las recensiones de las conferencias de Cassirer y Heidegger publicadas en la *Davos Revue*, IV, 1929, n° 7, pp. 194-196 y 196-198, respectivamente; b) el texto de la disputación de Davos redactado por O.F. Bollow y J. Ritter, alumnos de la Universidad de Davos (es el apéndice de la traducción española); c) el trabajo de Cassirer, "*Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation*", publicado originalmente en *Kantstudien*, XXXVI, 1931, pp. 1-26; d) la recensión de Heidegger sobre Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 2 Teil: *Das mythische Denken*, publicado originalmente en la *Deutsche Literaturzeitung*, V, 1928, columnas 1000-1012; y e) la conferencia *Théologie et philosophie* pronunciada por Heidegger el 9 de julio de 1927 ante el círculo de Teología Evangélica de Tübinga.

³ "Windelband y Rickert hablaban como discípulos de Kant. Pretendían hacer con respecto a la historia y a las ciencias de la cultura lo que su maestro hiciera con respecto a la ciencia natural matemática", ERNST CASSIRER, *Las ciencias de la cultura* <traducción de W. Rocas, Fondo de Cultura Económica, México, 1975>, p. 60.

La crítica heideggeriana al neokantismo que me interesa exponer, pues a partir de ella Lévinas comprenderá los alcances de la filosofía trascendental, se encuentra determinada por dos tesis fundamentales de la interpretación de Kant:

1. La importancia de la “Estética trascendental” frente a la “Lógica trascendental”, en la primera edición de la *KrV*, la cual toma como base de su interpretación Heidegger en contra de la versión neokantiana que privilegiaba su aspecto “lógico” —este privilegio llevó a los neokantianos a considerar a la *KrV* como teoría del conocimiento (*Erkenntnistheorie*), actitud que a juicio de Heidegger significó un retroceso respecto a la verdadera intención de Kant—.
2. La confrontación con Cassirer demuestra que el problema fundamental se encuentra en la *finitud* del ser del hombre como punto de partida para una explicación de la existencia humana, que en el caso de Cassirer toma la forma de una “antropología filosófica” y en Heidegger de una “ontología fundamental”.

Por esos años Heidegger mantenía aún viva la idea de Husserl sobre la científicidad (*wissenschaftlichkeit*) de la filosofía pero refiriéndose con ello no una *filosofía científica* en el sentido neokantiano o positivista del término,⁴ sino comprendiendo a “la fenomenología como la verdadera *ontología científica*”.⁵ Así, hay que considerar la polémica de Heidegger con el neokantismo desde un doble frente: por un lado, la crítica immanente que desde la época de Marburgo (1923/1928) venía realizando a la filosofía de Husserl, le había llevado a rechazar el aspecto “teorético” que compartían la fenomenología y el neokantismo en la medida en que privilegiaban el aspecto lógico-formal del conocimiento; por otro lado, esta crítica le permitiría mostrar que incluso las categorías lógicas que posibilitan en cuanto tal el conocimiento objetivo, tienen una *génesis subjetiva*, es decir, las categorías obtienen su sentido del mundo histórico en que se gestan. El horizonte del mundo como determinación ontológica última bajo la cual se da toda comprensión, muestra que la revisión de la filosofía trascendental apunta hacia un análisis del existir humano (*Dasein*), el “ahí” (*Da*) en donde lo subjetivo y lo objetivo se unen: la ontología fundamental de *Sein und Zeit*.⁶

⁴ “La fenomenología es, tanto para Husserl como para el joven Heidegger, ciencia originaria, ciencia de tendencia ‘radical’”. OTTO PÖGGLER, *El camino del pensar de Martin Heidegger* <traducción de F. Duque, Alianza, Madrid, 1986> p. 75.

⁵ M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff*, curso del semestre de verano de 1925 en Marburgo, edición de Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979, tomo 20 de la Gesamtausgabe <traducción inglesa de Theodore Kisiel, *History of the Concept of Time. Prolegomena*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1985. Siempre se citarán, de ser posible, las obras de Heidegger de acuerdo al original alemán de la Gesamtausgabe seguido por la respectiva traducción utilizada según sea el caso>, aquí: p. 98/72.

⁶ Véase más adelante el capítulo IV.

§ 8. Kant y los epígonos

Con el título de *Kant und die Epigonen* una obra de 1865 exigía a la filosofía “volver a Kant”; su autor era Otto Leibmann. ¿Cuáles eran las circunstancias históricas que llevaron a Leibmann y a toda una generación a una “vuelta a Kant”? Para situar la problemática a la que pretendió dar respuesta el movimiento neokantiano y comprender mucho mejor la crítica de Heidegger y el lugar que ocupa en esta coyuntura el pensamiento de Lévinas, quisiera referirme brevemente a los motivos filosóficos que orillaron a una recuperación del filósofo de Königsberg.

En su obra *L'École de Marbourg*,⁷ Henri Dussort distingue tres periodos en los que se busca una recuperación de Kant (*Les retours a Kant*): de 1820 a 1850, periodo del Idealismo Alemán (Fichte, Herbart, Hegel, Schelling). Un segundo periodo de 1850 a 1860 de reapropiación de la obra kantiana para evitar los errores del idealismo absoluto; aquí podemos incluir a Fries, Haym, Helmholtz, Schopenhauer, y a hegelianos como Rosenkranz (prepara una edición de Kant en 1838) y Kuno Fischer (publica en 1860 una obra sobre Kant de gran influencia).⁸ Finalmente un tercer periodo, de 1860 a 1870, donde Dussort ve el origen del neokantismo con la designación, en 1876, de Hermann Cohen como profesor *Ordinarius* (titular) en la Universidad de Marburgo, sustituyendo a Friedrich Albert Lange, quien muriera un año antes. Lange fue, propiamente, el primer neokantiano: retomó la tarea de Kant de una crítica de la razón pero desde una base fisiológica proporcionada por la obra de Helmholtz.⁹ Con Cohen la interpretación fisiológica de Kant cambia de dirección hacia una postura en donde el aspecto lógico-formal adquiere cada vez mayor importancia. El propio Lange reconoce que la obra de Cohen de 1871, *Kants Theorie der Erfahrung*, lo llevó a comprender de una manera distinta la obra del filósofo de Königsberg: “El cambio de mi concepción sobre este punto [la Cosa en sí] había sido ya preparada por estudios personales cuando apareció la importante obra del doctor Cohen sobre *Kants Theorie der*

⁷ Véase HENRI DUSSORT, *L'École de Marbourg*, edición de J. Vuillemin y prefacio de P.-M. Schuhl, Presses Universitaires de France, París, 1963, pp. 29-59.

⁸ Véase HERBERT SCHNÄDELBACH, *Filosofía en Alemania (1831/1933)* (traducción de P. Linares, Cátedra, Madrid, 1991), p. 134.

⁹ “La physiologie des organes des sens est le kantisme développé ou rectifié, et le système de Kant peut être tenu pour ainsi dire comme un programme pour les nouvelles découvertes en ce domaine. Un des chercheurs les plus productifs, Helmholtz, s’est servi des conceptions de Kant comme d’un principe heuristique et n’a pourtant fait en cela que suivre avec conscience et conséquence le même chemin par lequel d’autres parvenaient aussi, pour nous faire mieux comprendre le mécanisme de l’activité sensorielle”, F. A. LANGE, *Geschichte des Materialismus*, pp. 408-409, citado por HENRI DUSSORT, *op. cit.*, p. 57.

Erfahrung, me llevó a revisar de nuevo totalmente mis concepciones sobre la crítica kantiana de la razón".¹⁰

Quizá tenga razón Dussort al considerar la historia de la Escuela de Marburgo "de manera casi simbólica, entre la docencia de Lange y la de Heidegger",¹¹ es decir, entre 1870 y 1928, año en que Heidegger se traslada a Friburgo para sustituir a su maestro Edmund Husserl. Se podría decir con toda justicia, como señaló en su momento Ernst Cassirer,¹² que en Heidegger podemos encontrar a un riguroso neokantiano, el último y más importante.¹³

El movimiento neokantiano buscó retomar la "vía crítica" para superar los errores tanto del idealismo absoluto como de la reacción materialista que le prosiguió, pues el materialismo, única alternativa consecuente para muchos ante el desplome del idealismo (Avenarius, Feuerbach, Mach, Marx, Moleschott, Vogt, etc.), "no podía resucitar después de Kant".¹⁴ La crítica de la razón realizada por Kant advertía sobre los excesos de la razón y su tendencia a desviarse por los caminos de la especulación metafísica. Asimismo, mostraba que la verdadera filosofía debería tomar como punto de referencia el *factum* de las ciencias, pues éstas se encuentran en posesión de conocimientos universales:

Pero sucede, por fortuna, que, aunque, por el momento no podemos aceptar que la metafísica sea verdadera como ciencia, podemos, sin embargo, decir, con seguridad que existen, verdaderamente, ciertos conocimientos puros sintéticos *a priori*, a saber: la matemática pura y la ciencia natural pura [...]. Tenemos, pues, por lo menos algunos indiscutibles conocimientos sintéticos *a priori*, y no debemos preguntar si son posibles (puesto que son reales), sino solamente cómo son posibles, para poder deducir también, del principio de la posibilidad de los conocimientos dados la posibilidad de todos los demás.¹⁵

La tarea era elaborar, a partir del criticismo kantiano, una filosofía inmune a los problemas del idealismo y del materialismo, incluyendo a sus múltiples manifestaciones (positivismo,

¹⁰ F.A. LANGE, *Geschichte des Materialismus*, p. 130, citado por Dussort, *op. cit.*, p. 58, nota 5.

¹¹ HENRI DUSSORT, *op. cit.*, p. 59.

¹² Véase *Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, p. 28/211.

¹³ Heidegger, en su época temprana de Friburgo (1919-1923) y Marburgo (1923-1928), realizó una severa crítica a las tesis básicas del movimiento, especialmente al problema de la filosofía trascendental y la constitución o génesis de las categorías (*Begriffsbildung*), problema que involucraba la cuestión del valor (*Gelten*) y su relación con la formación de los conceptos lógicos que posibilitan el conocimiento. A lo largo de la investigación haré referencias a estas cuestiones; sin embargo, sólo serán indicativas y se limitarán a aclarar algunas tesis sobre el concepto de fenomenología y ontología que emplea Lévinas en relación con su reconstrucción de la noción de subjetividad, pues creo que el problema de la génesis y la ampliación del horizonte de la filosofía trascendental a ámbitos pretemáticos se encuentran a la base de dicha reconstrucción. Espero en una próxima investigación profundizar en estos temas. Respecto al problema de la génesis trascendental en el periodo "neokantiano" de Heidegger y su relación con la "ontología fundamental", véase el excelente estudio de JOSEFINA GARCÍA GAINZA, *Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de juventud (1912-1927)*, Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, Newbook Ediciones, Pamplona, 1997.

¹⁴ F. A. LANGE, *Historia del materialismo* <traducción de V. Colorado, Juan Pablos Editor, México, 1974, tomo II>, p. 239.

¹⁵ IMMANUEL KANT, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir* <traducción de J. Besteiro, Porrúa, México, 1981>, p. 36.

vitalismo, etc.). Los neokantianos asumieron el papel de herederos de un método, el trascendental, que les permitió continuar la labor de Kant sobre la crítica del conocimiento; “por esto no tememos enterrar el cuerpo de esta filosofía para que perdure su espíritu. Precisamente así, creemos ser y seguir siendo, legítimos discípulos de Kant”.¹⁶ Con Heidegger esta tarea infinita de repensar con Kant “más allá” de Kant se desplomó, pues en lugar de asumir su herencia neokantiana, Heidegger realizó una crítica radical a la misma a través de la fenomenología de Husserl pero que, en el fondo, también iba dirigida a ésta. Crítica que tendrá su *culmen* en la disputación con Cassirer en la Universidad de Davos.

§ 9. ¿Un nuevo concepto de experiencia?

Si en primer lugar tuviera que empezar citando nombres, diría: Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Rihel. Lo que hay de común en el neokantismo sólo se puede entender partiendo de su origen. La confusión de la filosofía respecto de la pregunta ¿qué le queda aún de todo el conocimiento? se halla en su génesis. Fue exactamente en 1850 cuando las ciencias naturales y las del espíritu ocuparon la totalidad del conocimiento, por lo que cabe la pregunta: ¿qué queda aún de la filosofía, si la totalidad del ente se ha dividido entre las ciencias? Queda todavía el conocimiento de la ciencia, no del ente. Y a este respecto se entiende, pues, que se regresara a Kant.¹⁷

Heidegger comprendió al neokantismo como una teoría del conocimiento que reducía el papel de la filosofía al comentario y análisis de los resultados de las ciencias exactas. ¿Era justa la apreciación de Heidegger? ¿El neokantismo consideraba la totalidad de la obra kantiana como una teoría del conocimiento? Al respecto señaló Cassirer en Davos: “A Cohen sólo se le puede entender como se debe cuando se le entiende históricamente, no sin más como a un teórico del conocimiento [...] Es claro que en el curso de mi labor me han resultado cosas distintas, y ante todo he reconocido la posición de la ciencia natural matemática, pero ésta sólo puede fungir como paradigma, no como totalidad del problema”.¹⁸ Sin embargo, en el propio Cohen la importancia del método trascendental, específicamente el problema del conocimiento *a priori*, condiciona su recuperación de Kant a partir del *paradigma* de las ciencias: “En el presente libro he intentado refundar la doctrina kantiana del *a priori*”.¹⁹ Para Cohen “la *KrV* es crítica de la experiencia”, y nos ofrece un “nuevo concepto” de la misma.²⁰

¹⁶ PAUL NATORP, *Kant y la Escuela de Marburgo* <traducción de F. Larroyo, Porrúa, México, 1973>, p. 96.

¹⁷ *Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, pp. 28-29/211.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 29-30/212.

¹⁹ HERMANN COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung* <traducción italiana de Luisa Bertolini: *La teoria kantiana dell'esperienza*, Franco Angeli Libri, Milán, 1990>, p. 31.

²⁰ *Ibid.*, p. 37.

Según Cohen, Kant fundamenta la experiencia en los conceptos de espacio y tiempo como “conceptos abstractos”. A partir de esta lectura de Kant en donde el aspecto *a priori* del conocimiento es recuperado en su sentido estrictamente lógico, Cohen privilegia los resultados de la “Lógica trascendental” frente a la “Estética trascendental”: “Mostraré que nuestra interpretación se justifica en el ámbito de la Lógica trascendental, pues ofrece un nuevo punto de vista. La forma *a priori* se concebirá ante todo como *abstracción científica*”.²¹ Si tomamos como base la *segunda edición* de la *KrV* encontraremos que “el significado completo del *tiempo*, como forma del sentido, por la interna extensión de la conciencia, *no resulta de la Estética trascendental*”.²² Es en la “Lógica trascendental” donde debemos buscar la fuente del conocimiento, pues el mismo Kant comprendió la experiencia a través de *categorías*, es decir, de manera *lógica*, como “condición formal de la experiencia”.²³ Ya en 1925 Heidegger consideraba esta obra de Cohen la expresión más elaborada de la recuperación de Kant en términos de una filosofía subordinada a la ciencia.

El redescubrimiento de Kant, con una marcada inclinación hacia la filosofía de la ciencia, se concentró primeramente en una interpretación positivista de la filosofía kantiana. Este trabajo fue realizado por Hermann Cohen, fundador de la llamada *Escuela de Marburgo*, en su *Kants Theorie der Erfahrung*. Uno puede ver desde el título exactamente cómo Kant es juzgado: *teoría de la experiencia*, experiencia entendida como experiencia científica tal y como ha sido realizada concretamente en la física matemática, teoría del positivismo de las ciencias orientado por líneas kantianas.²⁴

Cohen asume una postura que, en su necesidad de mantenerse fiel al ideal kantiano de una filosofía situada en los límites de la experiencia, y teniendo ante sí el *factum* de las ciencias, se comprende así misma como una filosofía de la conciencia, es decir, en la medida en que Cohen busca las condiciones del conocimiento en el campo de la conciencia reducida a términos lógicos, se ve orillado a plantearse el problema de su veracidad de manera semejante a como lo hizo Descartes, de ahí que sea menester una psicología científica que complete a la epistemología. “Si el conocimiento es un acto de la conciencia, entonces ahí hay una teoría del conocimiento únicamente si la vida psíquica, la conciencia, ha sido dada e investigada ‘científicamente’ y significado qué pueda tener esto para los métodos de la ciencia natural”.²⁵ La lógica, que se encuentra a la base de las ciencias exactas en tanto poseedoras de conocimientos puros, también puede aplicarse a todos los ámbitos del conocimiento humano: a las “ciencias del espíritu” (*Geisteswissenschaften*) o “ciencias de la cultura” como las denominaron los neokantianos. La lógica en uno y otro campo

²¹ *Ibid.*, p. 108.

²² *Ibid.*, p. 109.

²³ *Ibid.*, p. 127.

²⁴ M. HEIDEGGER. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, tomo 20, p. 18/16.

²⁵ *Ibid.*, pp. 22-23/18-19.

sería válida; Kant estableció la relación entre las ciencias naturales y la totalidad del conocimiento humano. Aquí es donde podemos comenzar a definir las diferencias entre la interpretación neokantiana y heideggeriana de Kant.

§ 10. Replanteamiento ontológico del concepto de ciencia

La importancia de la obra de Kant, según Heidegger, no radica en modo alguno en ofrecer una guía para el ejercicio filosófico que el neokantismo encontraba en el *factum* de las ciencias, pues éste no es *ontológicamente* originario, sino un *modo* más de entre los muchos del ser del hombre (*Dasein*); las ciencias y la cultura sólo tienen sentido dentro del horizonte ontológico del *Dasein*, es decir, el *mundo*.

El mundo no es presente-subsistente [*Vorhandenheit*] como las cosas, sino *es-ahí*, como lo es el *Dasein* que somos nosotros mismos, dicho de otro modo, él existe. Llamamos *existencia* el modo de ser del ente que somos nosotros mismos, el modo de ser del *Dasein*. De ello resulta, en un sentido simplemente terminológico, que el mundo no es presente-subsistente, sino que existe, es decir, que es un modo de ser del *Dasein*.²⁶

La ciencia sólo es posible a partir de la existencia del *Dasein*. En su existir cotidiano el *Dasein* se conduce de una manera preconceptual y pretemática. Esta comprensión pre-ontológica es lo que llama Heidegger en *Sein und Zeit* la “pre-estructura de la comprensión”; comprensión realizada a través de vivencias y mediada lingüísticamente, un “holismo del significado” que no se expresa de manera temática, es decir, a través de la objetivación.²⁷ Con esta tesis Heidegger busca superar el modelo de la filosofía de la conciencia que concibe la existencia de un sujeto frente a un objeto en una relación exclusivamente de conocimiento.

²⁶ M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, curso de verano de 1927 en Marburgo. edición de Friedrich Wilhelm von Herrmann, Gesamtausgabe, tomo 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975 <traducción francesa de Jean-François Courtine: *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, París, 1985>, p. 237/205-206.

²⁷ Véase M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, tomo 20, p. 65/67. CRISTINA LAFONT ha explicado en los siguientes términos esta tesis heideggeriana: “Por una parte, el reconocimiento de que nuestro acceso a lo ‘intramundano’, en cuanto tal, está mediado y posibilitado por la comprensión de sentido inherente a nuestro ‘ser-en-el-mundo’ a partir del cual puede develarse el ente; aquí se expresa lo que hemos llamado ‘la preeminencia del significado sobre la referencia’ —en la medida en que sólo mediante aquél es posible ésta. Y, por otra parte, a consecuencia de ello, el reconocimiento de que la constitución de sentido inherente a nuestro ‘ser-en-el-mundo’, y condición de posibilidad de nuestra experiencia intramundana, en su carácter de totalidad organizada *holísticamente*, impide toda perspectiva extramundana o. lo que es lo mismo, *escapa a todo intento de objetivación*”, *La razón como lenguaje. Una revisión del “giro lingüístico” en la filosofía del lenguaje alemán*, Visor (Colección “Lingüística y conocimiento”, nº 18), Madrid, 1993, p. 72.

Frente a este nuevo modelo explicativo, la noción de subjetividad trascendental de la fenomenología es insuficiente para dar cuenta del problema del conocimiento; para Heidegger es incorrecto pensar que el concepto de *Bewusstsein* es sustituido por el de *Dasein*:

Por eso se obstruye todo intento de comprensión si uno se contenta con comprobar que en *Sein und Zeit* en lugar de *Bewusstsein* se usa la palabra *Dasein* [...] Ni la palabra *Dasein* reemplaza la palabra *Bewusstsein*, ni la cosa llamada *Dasein* reemplaza a aquello que nos representamos con la palabra *Bewusstsein*. Con *Dasein* se nombra aquello que por primera vez debe experimentarse como el lugar, como el ámbito de la verdad del ser, y que debe pensarse de un modo correspondiente.²⁸

Sin duda es acertada la apreciación de von Herrmann al considerar que la confrontación decisiva entre la fenomenología trascendental y la ontología fundamental se establece en sus respectivos campos de acción: *Bewusstsein-Lebenswelt* y *Dasein-In-der-Welt-Sein*.²⁹ Esta última relación, a diferencia de la primera, accede a una dimensión más originaria del ser del hombre al designar la pre-estructura de la comprensión como el fenómeno fundamental (hermenéutico-lingüístico) del “estar arrojado” (*Geworfenheit*).

El *Dasein* no logra sustraerse jamás a este cotidiano “estado de interpretado” dentro del cual se desarrolla inmediatamente. En él, por el y contra él se alcanza todo genuino comprender, interpretar y comunicar, volver a descubrir y apropiarse de nuevo. Lo que pasa no es que en cada caso el *Dasein* no influido ni extraviado por este “estado de interpretado” se halle puesto ante la tierra llana de un “mundo” en sí, para limitarse a contemplar lo que le haga frente.³⁰

El *Dasein* se encuentra inmerso en relaciones pretemáticas con su mundo entorno (*Umwelt*). Heidegger pregunta: ¿qué relación existe entre el *comportamiento científico* considerado como posibilidad de la existencia del *Dasein* y el uso precientífico del ente intramundano?³¹ ¿Nuestro comportamiento deviene científico al asumir cierta actitud hacia los entes? Y de ser así ¿en qué consiste ésta? Heidegger responde: “El comportamiento por el cual se constituye como tal el comportamiento científico, lo llamamos la *objetivación*. Objetivación quiere decir: hacer de cualquier cosa un *objeto*”.³² Hacer de un ente un objeto consiste en determinar, distinguir, circunscribir su peculiar modo de ser; pero esto sólo es posible sobre la base que otorga la previa

²⁸ M. HEIDEGGER, *Einleitung zu Was ist Metaphysik?* (1949), en *Wegmarken*, edición de F.W.v. Herrmann, Gesamtausgabe, tomo 9, 1978, pp. 365-384 <traducción de E. García Belsunce: “Introducción” a *¿Qué es metafísica?*, en *Espacios*, año IV (1987), nº 10>, p. 80.

²⁹ Véase FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu “Sein und Zeit”*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1974, pp. 44-45.

³⁰ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 189.

³¹ Véase M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, curso del semestre de invierno de 1927/1928 en Marburgo, edición de Ingrid Görland. Gesamtausgabe, tomo 25, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977 <traducción francesa de E. Martineau: *Interprétation phénoménologique de la “Critique de la raison pure” de Kant*, Gallimard, Paris, 1982>, p. 25/45.

³² *Ibid.*, pp. 26-27/46.

comprensión del ser en la que se mueve de antemano el *Dasein*. “Dicho de otro modo, la esencia de la objetivación reside en el cumplimiento expreso de esta comprensión de ser en la que deviene comprensible la constitución fundamental del ente a objetivar”.³³

La génesis de una ciencia implica la fundación de una *ontología regional* en el sentido husserliano del término. La elaboración de la comprensión del ser de una determinada región de entes lleva necesariamente a la formación de *conceptos fundamentales* que expliquen y tematizen adecuadamente dicha región. La esencia de una ciencia radicaría, según esto, en la *objetivación* de la región ontológica respectiva. “Es solamente por la objetivación, es decir, por el proyecto de la constitución de ser, que la ciencia conquista su base y su fundamento, y delimita al mismo tiempo su dominio de investigación”.³⁴ Heidegger realiza este análisis del concepto de ciencia con miras a eliminar la lectura neokantiana de la *KrV* de Kant, pues al demostrar que éste no consideraba el *factum* de las ciencias exactas como paradigma, sino la fundamentación de la metafísica como *ciencia*, es decir, como *ontología*, la lectura neokantiana se derrumba.

El proyecto de la constitución de un dominio del ser del ente (ontología regional), por ejemplo, la naturaleza, implica una *reflexión (Besinnung)* sobre tal o cual ente y su modo peculiar de ser; los conceptos fundamentales de la región “naturaleza” son: movimiento, cuerpo, tiempo, espacio, relación, etc. Sin embargo, las propias ciencias son incapaces de autofundamentar sus conceptos. La refundamentación de una ciencia consiste en la formulación de la comprensión del ser pre-ontológico en comprensión ontológica expresa. Las ciencias operan con una comprensión del ser que les permite acceder al ente y tematizarlo como *objeto*; por ello suponen una *ontología*, y esta tiene como fundamento “la investigación que llamamos *ontología fundamental*”.³⁵ Las ciencias son, pues, modos de ser del *Dasein* humano.

Así, la comprensión del ser es la condición más originaria de la posibilidad de la existencia humana. En las *ciencias* esta comprensión del ser deviene de una cierta manera expresa: de ella adquieren sus conceptos y aquellos dominios determinados del ente que la ciencia toma por tema. Pero el ser deviene un objeto explícita y temáticamente únicamente en la *ontología*, es decir, en la *filosofía*.³⁶

Frente a esta formulación de la ciencia en términos ontológicos, Heidegger comprenderá la *KrV* como un intento de *fundamentación* de la metafísica como ciencia; ello quiere decir que el problema central de esta obra es la *razón teórica humana*. ¿Por qué? Kant mismo indica que la

³³ *Ibid.*, p. 28/47.

³⁴ *Ibid.*, p. 32/50-51.

³⁵ *Ibid.*, p. 36/54.

³⁶ *Ibid.*, p. 38/55.

“razón pura” consiste en nuestro poder de juzgar de acuerdo a principios *a priori*.³⁷ La “razón pura” es un poder humano, el poder del conocimiento a través del juicio. La fundación de la metafísica en cuanto ciencia fue comprendida por Kant como la tarea de una “crítica de la razón pura”, es decir, de los principios, reglas y fundamentos de un conocimiento puro, *a priori*. La ciencia físico-matemática desempeñó en Kant un papel ejemplar, y nada más, pues Kant buscaba, ante todo, explorar el problema fundamental de la razón teórica humana en su carácter *finito* y “no ofrecer la ‘teoría del conocimiento’ de la física-matemática”.³⁸

§ 11. Ontología fundamental y teoría del conocimiento

En la interpretación heideggeriana de la *KrV* se distinguen diversos aspectos del concepto de *metafísica* que Kant buscó reformular. En primer lugar, se designa a la metafísica como la exposición de todo el conocimiento puro, *a priori*; a su vez, la metafísica ofrece una parte especulativa o teórica y una parte práctica o ética. La primera tiene por tema la totalidad “del ente a-la-mano”, de ahí que se llame *metafísica de la naturaleza*. La parte práctica se ocupa del *deber ser*. Para Kant la metafísica de la naturaleza en su sentido formal constituye “la *filosofía trascendental* u *ontología*”.³⁹ Vista de esta manera, la *KrV* “no es seguramente una simple teoría del conocimiento de las ciencias”,⁴⁰ sino el intento de refundamentar a la filosofía trascendental en tanto heredera del sentido tradicional que se le asignaba a la “metafísica”.⁴¹

Por consiguiente, es forzado y doblemente *erróneo* concebir la *Kritik der reinen Vernunft* como una *teoría del conocimiento de la ciencia matemática de la naturaleza*: de lo que se trata aquí es de una ontología y no de una teoría del conocimiento; entonces es un error considerar que esta ontología de la naturaleza se tome como una ontología de la naturaleza material, sino más bien del ente a la mano [Zuhandenheit] en general.⁴²

³⁷ Véase IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft* <traducción de P. Ribas: *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1988>, B 24.

³⁸ M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Gesamtausgabe, tomo 25, p. 43/59.

³⁹ *Ibid.*, p. 63/75. Véase IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 873.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 66/77.

⁴¹ Una reconstrucción rigurosa de la palabra “metafísica” (μετα-φυσικά) y su relación con la problemática de la refundamentación de la filosofía trascendental como “ontología fundamental” se encuentra en M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriff der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, curso del semestre de invierno de 1929/1930 en Friburgo, edición de F.W.v. Herrmann, Gesamtausgabe, tomo 29/30, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Maim <traducción francesa de E. Martienau: *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude. solitude*, Gallimard, Paris, 1992>, capítulo III: “L’interrogation inclusive du monde, de la finitude, de l’esseulement, désignée comme Métaphysique. Justification de cette désignation. Origine et histoire du mot ‘métaphysique’”.

⁴² M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Gesamtausgabe, tomo 25, p. 66/78.

Heidegger no negará que la *KrV* de Kant pueda ser interpretada, en el sentido de Cohen y Natorp, como una teoría del conocimiento de las ciencias naturales, pero esto implicaría olvidar “que los esfuerzos de Kant por constituir una ontología del ente ‘a-la-mano’ en general, tienen por fundamento explícito de su reflexión un dominio determinado de este ente ‘a-la-mano’, que no es otro que la naturaleza psico-corporal”.⁴³

Para Heidegger el asunto es cómo el *Dasein* comprende la constitución del ser de los entes: “El horizonte general de la problemática de la *KrV* es así, conforme a nuestra interpretación, el *Dasein* humano considerado en su comprensión del ser”.⁴⁴ La tradición de la filosofía de la conciencia no accedió a esta problemática que en ningún modo conduce a una interpretación *antropológica* de la obra kantiana. “En su comienzo metódico y en su problemática, la *KrV* difiere de todo a todo de la antropología, puesto que ésta, siendo una ciencia empírico-óptica, no puede pretender como tal fundar la ontología y, en general, la filosofía”.⁴⁵ Ante esta aclaración de Heidegger, parece un tanto extraña la acusación de Husserl respecto al “antropologismo” de *Sein und Zeit*:

Durante los diez últimos años, la más joven generación filosófica alemana ha sido testigo de una creciente inclinación por la *antropología filosófica*. La filosofía de la vida de Dilthey, antropología de nueva figura, ejerce ahora una fuerte influencia. El “movimiento fenomenológico” mismo se encuentra cautivado por esta nueva tendencia. La verdad fundamental de la filosofía reposaría exclusivamente en el hombre y en una doctrina de la esencia de su *Dasein* mundano-concreto [...] La filosofía fenomenológica debe ser enteramente reconstruida a partir del *Dasein* humano.⁴⁶

⁴³ *Ibid.*, p. 67/78.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 69/81.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 71/81.

⁴⁶ E. HUSSERL, “Phénoménologie et anthropologie”, conferencia pronunciada los días 1, 10 y 16 de junio de 1931 en Frankfurt, Berlín y La Haya, respectivamente, publicada en el tomo XXVII de la Husserliana, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, edición de T. Nenon y H.R. Sepp, Martinus, Nijhoff, Den Haag, 1989 <traducción francesa de D. Franck en E. HUSSERL, *Notes sur Heidegger*, Les Éditions de Minuit, París, 1993>, p. 57. Cursivas mías. Este ataque frontal a la ontología de Heidegger muestra, entre otras cosas, la decepción de Husserl frente a los desarrollos fenomenológicos de su discípulo predilecto: “Usted [Heidegger] y yo somos la fenomenología”, solía decir Husserl, según testimonio de DORION CAIRNS, *Conversation with Husserl and Fink*, *op. cit.*, p. 9/91. El error de Heidegger radica, según Husserl, en no haber comprendido el papel central que juega la reducción fenomenológica en la problemática trascendental; sin ella no es posible acceder a la subjetividad trascendental propiamente dicha, y toda reflexión filosófica que se prive de ella seguirá atada a la actitud natural: “O sea, que no se pasa de una antropología, sea empírica o a priori, que según mi doctrina ni siquiera llega al suelo específico de la filosofía y tomar la cual por filosofía significa una recaída en el ‘psicologismo’ o ‘antropologismo trascendental’”. E. HUSSERL, *Nachwort zu meinen Ideen*, en *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, edición de Marly Biemel, Husserliana, tomo V, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1952, pp. 138-162 <traducción francesa de D. Tiffeneau: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures. Livre Troisième. La phénoménologie et les fondements des sciences, seguido de Postface a mes Idées directrices pour une phénoménologie pure*, advertencias, notas y traducción de Arion L. Kelkel, Presses Universitaires de France (Colección “Épiméthée”), París, 1993 (traducción española de J. Gaos como “Epílogo” a *Ideen I*, pp. 372-395)>, aquí: p.140/374. El texto original apareció por primera vez en 1930 en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, tomo IX.

Comprender adecuadamente a Kant implica, según Heidegger, evitar cualquiera de estas posturas: tomar la *KrV* a) en sentido metafísico, b) en sentido epistemológico, y c) en sentido psicológico. De la primera postura el mejor ejemplo es la *Wissenschaftslehre* de Fichte; de la segunda postura está representada por la *Erkenntnistheorie* neokantiana; la tercera postura es propia del positivismo y materialismo de fines del siglo XIX.

La interpretación neokantiana de la *KrV* retomaba como punto central la “Lógica trascendental” y a partir de ella reconstruía el proyecto del criticismo. Heidegger sostendrá que es en la “Estética trascendental” en donde se encuentra el verdadero núcleo de la propuesta kantiana. “La Estética es la ciencia de la *αἰσθησις*, de la intuición; la lógica, la ciencia del *λογος*, del concepto”.⁴⁷ ¿En dónde radica el conocimiento, en la intuición o en el concepto? En términos de Kant, ¿la posibilidad de conocimientos sintéticos *a priori* radica en la imaginación trascendental o en el entendimiento? Para Cohen el punto central de la *KrV* se encontraba en la “Lógica”, pues en ella se expone la estructura formal-trascendental del conocimiento *a priori*. Para Heidegger la interpretación marburguesa de Kant trataba de disolver los resultados de la “Estética” en la “Lógica” pues aquella representaba para Cohen y Natorp un residuo del periodo precrítico de la filosofía kantiana.⁴⁸

La polémica de Heidegger contra una concepción puramente “logicista” de la filosofía es un motivo constante en toda su obra.⁴⁹ Cuando los neokantianos de Marburgo señalaron que lo estrictamente científico de la obra kantiana se encontraba en su análisis de la experiencia a través de las categorías lógicas que la hacen posible, hacían suya, de un modo u otro, una larga tradición en donde el *λογος* asume una función central y determinante. Heidegger estudia esta tradición en el curso de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*; desde Aristóteles la función del *λογος*, “y más precisamente del *λογος ἀποφαντικός*, [...] es mostrar al ente tal y como es”.⁵⁰ En tanto juicio

⁴⁷ M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Gesamtausgabe, tomo 25, p. 76/86.

⁴⁸ Véase HELMUT HOLZHEY, *Cohen und Natorp. I. Ursprung und Einheit: Die Geschichte der Marburger Schule als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*, Schwabe, Basel, 1986. Véase también M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Gesamtausgabe, tomo 25, pp. 77-78/89-90.

⁴⁹ Véase el excelente estudio de THOMAS A. FAY, *Heidegger: the critique of Logic*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1977, especialmente el capítulo I: “Logic and the Forgetfulness of Being”, pp. 7-19. Fay limita su investigación al periodo posterior a 1927, especialmente a *Was ist Metaphysik?* de 1929 y demás trabajos ya pertenecientes a la llamada *Kehre*. Para un estudio de la cuestión del *λογος* en el joven Heidegger, véase FRANCO VOLPI, “La question du *λογος* dans l’articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d’Aristote”, en JEAN-FRANÇOIS COURTINE (editor), *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Librairie Philosophique J. Vrin (Colección “Problèmes et Controverses”), Paris, 1996, pp. 33-66. Para TUGENDHAT la crítica de Heidegger al concepto de *λογος* es uno de los aspectos más dudosos de su obra: “Radicalizando las ideas de Husserl sobre la experiencia pre-predicativa, Heidegger tuvo una de sus más infortunadas ideas al considerar también como un prejuicio tradicional la orientación por el *logos*, por la proposición y en general por la oración”, *Autoconciencia y autodeterminación*, p. 130.

⁵⁰ M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, tomo 24, p. 256/220.

predicativo, el *λογος αποφαντικός*, es la forma fundamental del conocimiento; el propio Kant aceptó esta doctrina. “El conocimiento es juicio: es la convicción primera de la lógica y de la teoría del conocimiento modernas”.⁵¹

La concepción del juicio predicativo como lugar de la verdad su sustenta en una visión del hombre como *sub-jectum*, pero la estructura de la pre-comprensión que sitúa al *Dasein* como “ser-en-el-mundo” no permite mantener esta preeminencia del juicio predicativo, es decir, de estructuras lógico-formales, como fundamento del conocimiento.⁵² Heidegger sostuvo tajantemente esta tesis en 1922, en un escrito que elaboró a petición de Natorp para ser designado profesor *Ordinarius* en la Universidad de Marburgo, titulado significativamente *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*: “El origen [*Ursprung*] de las categorías no reside ni en el *λογος* como tal ni en las cosas de las cuales son abstraídas. Son, más bien, las modalidades fundamentales [*Grundweisen*] propias de un discurso determinado, de un campo objetivo determinado sostenido en una previa adquisición: el campo de los objetos del comercio ‘funcional preocupado’ [*besorgbaren Umgangsgegenstände*].”⁵³ Las categorías tienen una fuente preteórica: el cotidiano comercio del *Dasein* con su mundo entorno; sólo desde ahí tiene sentido hablar de objetos. Sin embargo, esto no significa para Heidegger un retroceso con respecto al modelo explicativo de la filosofía de la conciencia, esto es, un retroceso frente al carácter teórico de la conciencia propugnado tanto por la fenomenología y el neokantismo.

La conducta “práctica” no es “ateórica” en el sentido de la falta de vista, y aquello en que se diferencia de la conducta teórica no reside sólo en que aquí se contemple y allí se opere, ni en que el operar, para no permanecer ciego, aplique el conocimiento teórico, sino que el contemplar es tan radicalmente un “curarse de”

⁵¹ *Ibid.*, p. 285/242. “‘Teoría del conocimiento’ es el rótulo que se da a la creciente, esencial incapacidad de la Metafísica moderna para saber su propia esencia y fundamento de ésta. El discurso de la ‘Metafísica del conocimiento’ se queda en el mismo malentendido. En realidad se trata de la Metafísica del objeto, es decir, del ente como objeto, del objeto para un sujeto. El mero reverso de la interpretación equivocada que de la ‘Teoría del conocimiento’ hacen el Positivismo y el Empirismo se anuncia en el avance de la Logística”, M. HEIDEGGER, “Superación de la Metafísica”, en *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., p. 67.

⁵² El estudio del *λογος* en la filosofía aristotélica, especialmente en *De Interpretatione*, donde se establece la distinción entre un *λογος αποφαντικός* y un *λογος σημαντικός*, es el punto de partida de la tradición filosófica que designa a la proposición como “lugar” de la verdad. Heidegger negará categóricamente esta lectura de Aristóteles sosteniendo que para el Estagirita la verdad, *αληθεια*, es *Unverborgenheit*, “desocultamiento”. Véase M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, curso de invierno de 1925/1926 en Marburgo, edición de Walter Biemel, Gesamtausgabe, tomo 21, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, “Das Wahrheitproblem im entscheidenden Anfang der philosophierenden Logik und die Wurzeln der traditionellen Logik”, pp. 127-195. Esta tesis, ampliamente desarrollada en el curso de *Logik*, será retomada, de manera más breve en *Sein und Zeit*, en el importantísimo § 44 dedicado a la cuestión de la verdad; ahí señala: “Aristóteles no defendió jamás la tesis de que el ‘lugar’ original de la verdad sea el juicio. Dice, antes bien, que el *λογος* es el modo del *Dasein* que puede ser descubridor o encubridor”, p. 247.

⁵³ M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*, en *Dilthey Jahrbuch für philosophische und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 6 (1989), pp. 234-274. Traducción bilingüe alemán-francés de Jean-Françoise Courtine: *Interprétations Phénoménologiques d’Aristote*, precedida por una “presentación” de Hans-Georg Gadamer: *Un écrit “Théologique” de jeunesse*, con un postfacio del editor alemán H.-U. Lessing, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1992, p. 49

como por su parte el operar tiene su vista. La conducta teórica es un simple “dirigir la vista” que no “ve en torno”. Pero el “dirigir la vista” no por no “ver en torno” carece de toda regla: su canon se lo forma en el método.⁵⁴

Incluso el propio Husserl se “contaminó” de esta concepción del conocimiento orientada por el juicio cuya máxima expresión fue la obra de Cohen:

Esta orientación de la verdad y del ser sobre la *lógica* de la proposición constituye uno de los principales criterios del neokantismo. La idea que conocimiento = juicio, verdad = ser-juzgado = obstantialidad = sentido de validez, deviene en este punto dominante que la misma fenomenología se contaminó por esta concepción insostenible del conocimiento, tal y como aparece en las investigaciones ulteriores de Husserl, y sobre todo en las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913). Los representantes actuales del neokantismo, Höhnigswald sobre todo, uno de los más perspicaces representantes de este grupo, han sido influidos por la concepción lógica del conocimiento propia de la Escuela de Marburgo, pero también por el análisis del juicio desarrollado en las *Logische Untersuchungen* de Husserl.⁵⁵

La tarea de una “repetición” de la fundamentación kantiana de la ontología requiere, entonces, mostrar que la lectura “lógica” de la *KrV* es insostenible, que Kant no ofreció los elementos para una teoría del conocimiento de las ciencias naturales; en consecuencia no es en la “Lógica trascendental” donde se encuentra el núcleo del problema, sino en la “Estética trascendental”, pues esta “juega efectivamente un papel fundamental en todos los análisis de la Lógica”.⁵⁶ Heidegger es consciente “que una interpretación de este tipo se opone simétricamente a la concepción marburguesa del pensamiento kantiano”.⁵⁷

§ 12. Intuición y lógica

La célebre “revolución copernicana” de Kant consiste, según Heidegger, en la siguiente tesis: “En todo conocimiento del ente, de lo óntico, hay ya un cierto conocimiento de su constitución de ser, *hay una comprensión de ser pre-ontológica*”,⁵⁸ es decir, todo conocimiento óntico se sustenta en un

⁵⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 83.

⁵⁵ M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Gesamtausgabe, tomo 25, p. 286/243.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 79/91.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 79/90. La crítica, incluso mordaz, a la lectura de Kant realizada por la Escuela de Marburgo es constante en la obra de Heidegger en el periodo de las *Marburger Vorlesungen* (1923-1928). En el curso del semestre de invierno de 1925-1926 podemos leer respecto al importantísimo tema de la *Anschauung* kantiana: “In der reinen Anschauung aber, und das ist das wesentliche und wieder das, was Kant gesehen hat, liegt es, dab die reine Mannigfaltigkeit als solche unmittelbar gegeben ist, und dab es keiner Synthesis des Verstandes bedarf. An diesem phänomenalen Tatbestand scheidet überhaupt die Interpretation der ‘Kritik der reinen Vernunft’, wie sie die Marburger Schule durchzuführen sucht”, M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe, tomo 21, p. 276.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 81/93. *Cursivas mías.*

previo conocimiento ontológico. Para Kant el conocimiento en general es una relación con los objetos y es posible gracias a la intuición.⁵⁹ Si todo conocimiento es intuición, entonces los conocimientos sintéticos *a priori*, que en *Kant und das Problem der Metaphysik* Heidegger hace corresponder con el “conocimiento ontológico”,⁶⁰ también lo son. Husserl llegó a esta conclusión por otras vías distintas a las de Kant,⁶¹ “y es esta concepción, fundamental para la fenomenología, el carácter de intuición del conocer, lo que suscita la resistencia de la filosofía actual”.⁶² ¿Qué constituye a la intuición como conocimiento ontológico? Heidegger responde: “Es el tiempo”.⁶³ Kant ya había le había dado al tiempo este carácter fundamental en la primera edición de la *KrV*:

El tiempo constituye una condición *a priori* de todos los fenómenos en general, a saber, la condición inmediata de los internos (de nuestras almas) y, por ello mismo, también la condición mediata de los externos. Si puedo afirmar *a priori* que todos los fenómenos externos se hallan en el espacio y están determinados *a priori* según relaciones espaciales, puedo igualmente afirmar en sentido completamente universal, partiendo del principio del sentido interno, que absolutamente todos los fenómenos, es decir, todos los objetos de los sentidos, se hallan en el tiempo y poseen necesariamente relaciones temporales.⁶⁴

La intuición (*Anschauung*) corresponde al latín *intuitus*; según esto, en Dios la *intuitus* da paso al *origo*, es decir, el conocimiento divino es la *intuitus originarius*. La intuición infinita, propia de la divinidad, es el origen del ser de lo intuido, lo crea en el mismo momento de la intuición. Contrariamente, el conocimiento humano es un conocimiento finito; no crea nada, intuye lo ya dado (*ens creatum*), por ello la intuición humana no es *intuitus originarius*, sino *intuitus derivativus*: supone desde siempre al ente que le sale al encuentro. “La finitud del conocimiento humano reside en el ser-arrojado [*Geworfenheit*] en el ente y contra el ente”.⁶⁵ La *sensibilidad* juega un papel central, pues si la intuición humana es finita significa que es *afectada*; Heidegger, en contra de la interpretación fisiológica de la obra de Kant de los primeros neokantianos, señala un punto de suma importancia en relación con el problema de la reconstrucción de la subjetividad que realizará Lévinas más adelante: la correspondencia entre finitud y la constitución corporal del *Dasein*:

La intuición no es finita porque repose en el funcionamiento de los órganos sensoriales, al contrario: es porque la intuición es finita que los órganos de los sentidos son posibles en su funcionamiento. No es la constitución fisiológica del hombre en órganos de los sentidos lo que determina la sensibilidad como sensibilidad, como

⁵⁹ Véase IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 19, B 33.

⁶⁰ Véase M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 3.

⁶¹ Véase ISO KERN, *Husserl und Kant*, op. cit., p. 96 y ss.

⁶² M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Gesamtausgabe, tomo 25, p. 83/95.

⁶³ *Ibid.*, p. 84/95.

⁶⁴ IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 34, B 51.

⁶⁵ M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Gesamtausgabe, tomo 25, p. 85/97.

modo de intuir en el espacio y el tiempo, sino que la sensibilidad es, de principio, dada con la finitud como tal, y es por ello que ésta, fácticamente, puede también poseer una organización en órganos de los sentidos.⁶⁶

La sensibilidad manifiesta el carácter esencialmente finito no sólo del conocimiento, sino del ser humano en su totalidad. Desde un punto de vista kantiano, todo conocimiento contiene un elemento sensible, la intuición, y otro intelectual, el entendimiento. Cada uno expresa la necesidad de una disciplina que explique la totalidad del conocimiento: la intuición una Estética y el entendimiento una Lógica. La sensibilidad y el entendimiento serán los dos *fuentes (Quellen)* del conocimiento humano que, sin embargo, tienen un *origen (Ursprung)* común: la imaginación trascendental.

Para explicar este origen común del conocimiento Kant recurre a la síntesis pura,⁶⁷ pero la síntesis como tal es producto de la imaginación, “una función anímica ciega, pero indispensable, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno y de la cual, sin embargo, raras veces somos conscientes”.⁶⁸ El conocimiento estaría constituido por tres elementos:

1. Lo múltiple de la intuición en el horizonte del tiempo.
2. La síntesis de lo múltiple por la imaginación.
3. El entendimiento que organiza los elementos anteriores (síntesis intelectual).⁶⁹

A pesar de tener la cuestión lo bastante clara, en la segunda edición de la *KrV* Kant deja de asignarle el papel central a la imaginación trascendental en el proceso del conocimiento (que, insisto, para Heidegger equivale a “conocimiento ontológico”, esto es, a la “estructura de la pre-comprensión”): se eliminan los pasajes en donde la imaginación había sido tratada como la tercera facultad fundamental del conocimiento junto a la sensibilidad y el entendimiento (A 94, B 115); el pasaje de A 94 es sustituido por un análisis del entendimiento en Locke y Hume (B 127-129), “como si Kant estimara, muy injustamente, desde luego, que su procedimiento en la primera edición está cercano al empirismo”;⁷⁰ el pasaje de A 115 es eliminado al ser reelaborada completamente la “Deducción trascendental” (B 129-169). En el pasaje en donde aparece por vez primera la imaginación como “función indispensable del alma” (A 78, B 103), Kant utilizará posteriormente la designación de “función del entendimiento”, “de este modo se atribuye a la síntesis pura al entendimiento”.⁷¹

⁶⁶ *Ibid.*, p. 87/98.

⁶⁷ Véase IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 76, B 102.

⁶⁸ IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 78, B 103.

⁶⁹ Véase *ibid.*, A 78, B 104.

⁷⁰ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 140.

⁷¹ *Ibidem*. “Así, pues, el primer conocimiento puro del entendimiento, aquel que sirve de base a todos sus restantes usos y que a la vez enteramente independiente de todas las condiciones de la intuición sensible, es el principio de la originaria

Si nos atenemos a la segunda edición de la *KrV*, el espacio y el tiempo, formas puras de la intuición, se reducirían a “determinaciones del pensamiento, de las categorías, y entonces sería la interpretación de Kant de la Escuela de Marburgo la que tendría la razón”.⁷² Mas para Kant espacio y tiempo no son determinaciones del pensamiento, elementos lógicos, sino formas *a priori* de la intuición. La interpretación fenomenológica de la *KrV* trata de mostrar que “la interpretación marburguesa de la Estética trascendental, que concibe a ésta como perteneciente a la Lógica, y en consecuencia las intuiciones del espacio y del tiempo como formas del pensamiento, de las categorías”,⁷³ descansa en un error que el propio Kant ayudó a perpetuar al identificar el conocimiento con estructuras lógico-formales del pensamiento: “La mera forma de la intuición, sin sustancia, no es en sí misma un objeto, sino la mera *condición formal* de éste (en cuanto fenómeno). Tal ocurre con el espacio y el tiempo puros (*ens imaginarum*), que, si bien constituyen algo en cuanto formas de la intuición, no son en sí mismos objetos intuitos”.⁷⁴

La interpretación lógico-formal de la *KrV* realizada por la Escuela de Marburgo, tomaba como base las rectificaciones que el propio Kant hizo en la obra en su segunda edición; particularmente importante es una nota de la “Deducción de los conceptos puros del entendimiento” en donde se señala la primacía del entendimiento, en cuanto ofrece la síntesis de espacio y tiempo, sobre la sensibilidad, “de modo que la *forma de la intuición* sólo suministra variedad a la representación, mientras que la *intuición formal* le proporciona la unidad”.⁷⁵

La intuición formal en tanto síntesis sólo es posible por la imaginación trascendental,⁷⁶ siendo ésta afección pura. La imaginación muestra la constitución finita del hombre en tanto ontológicamente orientado al ente, “pre-ser-en (un mundo) como ser-cabe los entes que hacen

unidad sintética de la apercpción”, IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 137. En el fondo de la crítica de Heidegger a la filosofía trascendental kantiana, incluyendo la neokantiana, se encuentra el desacuerdo en llevar al ámbito de lo tematizable lo que por principio es *Unthematisch*: la génesis de las categorías no puede ser aprehendida de manera objetiva, a través de la reflexión, como trató de mostrar Heidegger en su escrito ya citado sobre Aristóteles. En su excelente estudio sobre el joven Heidegger, GARCÍA GAINZA (*op. cit.*, pp. 305 y ss.) señala que lo que trata de hacer Heidegger en su repetición de la filosofía trascendental kantiana es devolver al terreno de la *finitud* lo que Kant y la tradición idealista habían situado en un espacio ahistórico y estrictamente intelectual: las condiciones del conocimiento no se encuentran en estructuras trascendentales, sino en la vida fáctica e histórica, de ahí que el ideal husserliano de encontrar un fundamento absoluto del conocimiento sea filosóficamente insostenible. “Auch wo phänomenologische Untersuchung heute in gewissen Grenzen sicher geht, auch da gibt es noch Dogmen und Überkommenes, Ungeklärtes, Unausgemünztes; eine reine Phänomenologie gibt es nicht; faktisch, ihrem Wesen nach ist sie wie alles menschliche Tun mit Voraussetzungen belastet, und philosophisch ist es nicht etwa, die Voraussetzungen um jeden Preis durch Argumente wegzuschaffen, sondern sie einzugestehen und positiv sachlich die Untersuchung darauf abzustellen”. M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe, tomo 21, p. 279-280; cursivas mías.

⁷² M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Gesamtausgabe, tomo 25, p. 105/112.

⁷³ *Ibid.*, p. 122/127.

⁷⁴ IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 291, B 347.

⁷⁵ *Ibid.*, B 161, nota. Cursivas mías.

⁷⁶ “Como veremos después, la síntesis es un mero efecto de la imaginación”, *ibid.*, A 78, B 103. Cursivas mías.

frente dentro del mundo”: estructura de la “cura” (*Sorge*) en *Sein und Zeit*.⁷⁷ Espacio y tiempo, en la interpretación de Heidegger, serían las expresiones más claras de la finitud de la intuición, y en cuanto tales los índices más importantes de la finitud del *Dasein*, pues determinan el “ser-en-el-mundo” y el comercio con los entes intramundanos.⁷⁸ En tanto seres finitos accedemos al ente de manera “pre-ontológica”, pues nos encontramos ya instalados en el mundo —entendido como estructura ontológica existencial—;⁷⁹ para el *Dasein* no hay *noúmenos*, sólo *fenómenos*. “El espacio y el tiempo, en cambio, son los modos del sujeto finito como tal, abstracción hecha de la organización fisiológica que es fácticamente la suya en tal o cual caso, y es justamente por esta que ellos son al mismo tiempo las determinaciones reales de los objetos, es decir, de los fenómenos”.⁸⁰

§ 13. Cassirer: finitud radical y razón práctica

En un artículo publicado dos años después del encuentro en la Universidad de Davos, Ernst Cassirer intentó evaluar críticamente la interpretación heideggeriana de la *KrV*,⁸¹ mostrando una comprensión mucho más cabal de la postura de Heidegger que en los encuentros de Davos. Ahí, efectivamente, Cassirer no había podido encontrar un punto de apoyo de la reflexión neokantiana sobre Kant que pudiera ofrecerle los suficientes argumentos en contra de la interpretación de

⁷⁷ Véase M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 344.

⁷⁸ Por esto se puede sostener con toda razón que “*Kant et le problème de la métaphysique* est encore entièrement dominé par la perspective de l’ontologie fondamentale: Heidegger approfondit dans le kantisme la constitution originarie de la subjectivité transcendante en n’hésitant pas à se servir de tous les matériaux disponibles pour mettre au jour la ‘subjectivité du sujet’, devant laquelle Kant s’est dérobé”, CLAUDE PICHÉ, “Le schématisme de la raison pure. Contribution au dossier Heidegger-Kant”, en *Les Études Philosophiques*, n° 1 (1986), pp. 79-99; aquí: p. 81. Acceder, por medio de una repetición de la problemática trascendental, a la “subjectividad del sujeto”, implica mostrar que los límites y errores de la tradición filosófica se encuentran en su concepción sustancialista de la conciencia. La “subjectividad” es más originaria que el “sujeto”; designa el modo propio de la existencia del hombre, mientras que el “sujeto” es una abstracción o hipóstasis de dicha existencia. Lévinas retomará en los años cuarenta estas sugerencias de Heidegger pero con resultados distintos. Véase más adelante el capítulo V.

⁷⁹ Podemos distinguir al menos cuatro conceptos de mundo (*Welt*) en el desarrollo de la analítica existencial: a) como totalidad de los entes (concepto óntico); b) como una región determinada del ente (“mundo natural”, “mundo social”, etc.); c) como referido a la existencia del *Dasein* (*Umwelt*, *Mirwelt*, *Selbstwelt*); y d) como “mundanidad” (*Weltlichkeit*), estructura esencial del *Dasein*. Véase WALTER BIEMEL, *Le Concept de Monde chez Heidegger*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1987, pp. 20-23.

⁸⁰ M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Gesamtausgabe, tomo 25, p. 159/156.

⁸¹ ERNST CASSIRER, “*Kant und das Problem der Metaphysik*. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” en *Kanistudien*, XXXVI, 1931, pp. 1-26 <traducción francesa de P. Quillet: “*Kant et le problème de la métaphysique*. Remarques sur l’interprétation de Kant proposée par Martin Heidegger, en CASSIRER-HEIDEGGER, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie* (traducción de E. Garzón Valdés: “*Kant y el problema de la metafísica*. Observaciones a la interpretación de Kant de Martin Heidegger”, en *Humanitas*. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán (Argentina), año III, n° 8, 1957, pp. 167-193)>.

Heidegger.⁸² En este artículo retoma un argumento que, pese a todo, ya había explotado en Davos: frente a la interpretación heideggeriana de la finitud radical del ser humano, el problema de conocimientos generales y válidos universalmente, los juicios sintéticos *a priori*, apuntaba a una revalorización de las ciencias exactas, especialmente la matemática, como paradigma. “Heidegger ha dicho que Kant no ha dejado indicación sobre la posibilidad de las matemáticas. A mi parecer, plantea la cuestión sin duda alguna en los *Prolegomena*, pero no es la única cuestión ni lo puede ser. *Queda por aclarar cómo este ser finito llega a una determinación de objetos que como tales no están vinculados con la finitud*”.⁸³ Según Cassirer, en Kant podemos encontrar una *salida hacia una trascendencia que rompe con el límite de la finitud teórica y es el aspecto práctico de la razón*.

Heidegger ya había sostenido en Davos que incluso el imperativo categórico y la trascendencia que implica “queda todavía dentro de lo creado y de la finitud”.⁸⁴ En el ámbito de lo ontológico el hombre posee cierta infinitud en la comprensión del ser de los entes, pero precisamente dicha infinitud sólo se presenta en la experiencia del ente, es decir, al interior de la experiencia óptica. Nunca hay una experiencia pura y estrictamente ontológica y que sea, a la vez, infinita, “puesto que ontología sólo entiende de entes finitos”.⁸⁵

En su artículo de los *Kantstudien*, Cassirer retoma el problema de la finitud radical del ser humano que Heidegger designa “como el tema central de la *Crítica de la razón pura* de Kant”.⁸⁶ Según Heidegger, Kant no ofrece una teoría del conocimiento relativa a la ciencia natural, sino las bases para una refundamentación de la metafísica a partir de la “específica finitud del hombre”.⁸⁷ Cassirer acepta la dependencia originaria de todo el conocimiento humano respecto de una donación, y que la función de la imaginación trascendental es mostrar la dependencia estructural de la razón y el entendimiento respecto a la intuición.⁸⁸ Pero en el ámbito práctico ya no sucede así. Cassirer tiene en consideración el análisis de Heidegger sobre el sentimiento moral en *Kant und das Problem der Metaphysik*, y va a tratar de mostrar que es incorrecto. En principio, Cassirer restaura la distinción entre fenómeno y noúmeno que Heidegger ya había rechazado rotundamente; por este motivo “ya no habla Heidegger como comentarista sino como usurpador que con la fuerza

⁸² Véase D. LYNCH, “Ernst Cassirer and Martin Heidegger: the Davos Debate”, en *Kantstudien*, LXXXI (1990), pp. 360-369.

⁸³ ERNST CASSIRER, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, pp. 32-33/213-214. *Cursivas mías*.

⁸⁴ M. HEIDEGGER, *ibid.*, p. 34/214.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 35/215.

⁸⁶ ERNST CASSIRER, “Kant et le problème de la métaphysique. Remarques sur l’interprétation de Kant proposée par Martin Heidegger”, en *Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, p. 59/172.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 60/172. Garzón Valdés traduce “Endlichkeit” por “Limitación”.

⁸⁸ “La cadena de la finitud no puede romperse. Todo pensar en cuanto tal, absolutamente todo, inclusive el uso ‘puramente lógico’ del entendimiento, lleva el sello de la finitud; éste es su sello propio”, *ibid.*, p. 61/173.

armada penetra en el sistema kantiano para someterlo y para servirse de su problemática. Frente a esta usurpación se debe exigir la restitución, la *restitutio in integrum* de la teoría kantiana”.⁸⁹

La idea de libertad es un postulado práctico que, según su naturaleza, no tiene origen en ninguna intuición; sin embargo, en el § 30 de *Kant und das Problem der Metaphysik*, Heidegger resuelve la cuestión que le plantea una “razón práctica” comprendiendo al sujeto moral a través de la noción de *persona* —conciencia de la ley moral— como receptividad y espontaneidad puras: estructuras de la finitud del hombre, y no en su carácter inteligible. Pese a esto, el propio Kant ya había señalado: “La conciencia de esta ley puede calificarse de hecho de la razón porque no puede obtenerse por sutilezas de precedentes datos de la razón, por ejemplo: de la conciencia de la libertad —pues ésta no se nos da previamente—, sino porque de suyo se nos impone como proposición sintética *a priori* que no se funda en intuición alguna, ni pura ni empírica”.⁹⁰ Para Cassirer los conceptos prácticos, como “categorías” de la libertad, no tienen relación alguna con la intuición. En el ámbito de lo práctico la razón rompe con la finitud radical que predomina en lo teórico. ¿Cómo se da el paso hacia lo inteligible? A través de una “Típica del juicio puro práctico” en donde los conceptos prácticos se relacionan exclusivamente con una idea de la razón que no es un esquema de la sensibilidad: la ley moral. El argumento de Cassirer en contra de la interpretación de Heidegger implica una aceptación del cambio entre el planteamiento teórico y práctico del criticismo, es decir, restituir la oposición entre lo fenoménico (plano teórico) y lo nouménico (plano práctico).

Y aquí está la objeción verdadera y fundamental que yo tengo que formular a la interpretación de Kant hecha por Heidegger. Como Heidegger intenta referir todas las “facultades” del conocimiento a la imaginación “trascendental” y remitirlas a ella le queda con esto sólo como campo de referencia, el campo de la existencia temporal. La diferencia entre “fenómeno” y “noumeno” se confunde y nivela: pues a todo ser le corresponde la dimensión del tiempo y por lo tanto de la finitud. Pero con esto se deja de lado uno de los pilares sobre los que se apoya el edificio conceptual de Kant, y sin el cual esta construcción tiene que derrumbarse fatalmente. Kant en ninguna parte representa un “monismo” de la imaginación de este tipo sino que insiste en un decidido y radical dualismo, el dualismo del mundo sensible y el mundo inteligible. Pues su problema no es el problema de “ser” y “tiempo” sino el problema de “ser” y “deber ser”, de “experiencia” e “idea”.⁹¹

Cassirer señala un aspecto sumamente importante dentro de la filosofía kantiana: el tema de la libertad; pues entre el “ser” y el “deber ser” se encuentra la autonomía de la voluntad que, en cuanto tal, sólo es posible a partir de la idea de una libertad trascendental. El ser-libre es definido

⁸⁹ *Ibid.*, p. 74/183.

⁹⁰ IMMANUEL KANT, *Kritik der Praktische Vernunft* <traducción de J. Rovira Armengol: *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires, 1961>, p. 37. *Cursivas mías*.

⁹¹ ERNST CASSIRER, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, pp. 72-73/182.

por Kant como espontaneidad absoluta,⁹² la capacidad de autodeterminarse uno mismo.⁹³ La libertad, por otro lado, es entendida por Kant en un doble sentido: libertad cosmológica y libertad práctica.⁹⁴ Ambas definiciones se refieren al concepto ontológico de *causalidad*: la libertad cosmológica designa la capacidad de un ente de comenzar por sí mismo, auto-actividad;⁹⁵ la libertad en sentido práctico consiste en la independencia de la voluntad frente a la sensibilidad.⁹⁶ Las dos definiciones se refieren negativamente al concepto de causalidad, pues tratan de mostrar que frente a la causalidad de la naturaleza existe otra causalidad *sui generis* no sometida a las leyes de la física, sino a *leyes morales*. La libertad práctica es autonomía de la voluntad, autolegislación.

En Kant, sostendrá Heidegger, “la libertad es elucidada en la perspectiva del *ser-causa*”.⁹⁷ Y el ser-causa tiene que abordarse desde el horizonte ontológico del *movimiento* tal y como Aristóteles, “el primero y último pensador que comprendió el problema filosófico del movimiento”,⁹⁸ lo expresó en su *Física*.⁹⁹ El movimiento sería una determinación fundamental de todos los entes, incluyendo al hombre; por eso Kant, consciente de los problemas que implicaba el estudio de la libertad, la situó en el horizonte de la ontología clásica, pues el movimiento, comprendido ahora como la autodeterminación de la voluntad del ente “hombre” (*Dasein*) implica explicar bajo qué criterios puede hablarse de un ámbito ajeno al planteamiento ontológico del movimiento, especialmente en los términos dados por Aristóteles: el movimiento es, en última instancia, *temporalidad*. Según esto, el ser-causa, la libertad práctica (autonomía), la libertad trascendental (espontaneidad absoluta), en suma, el problema del “deber ser” apuntado por Cassirer, queda irremediamente atrapado en el horizonte de la temporalidad, de la finitud.¹⁰⁰

Concebir el problema de la finitud al margen del problema del movimiento y el tiempo heredados por Aristóteles, implica asumir la experiencia de la finitud radical de la existencia, entrevista por el Estagirita, desde el punto de vista de la ciencia y de la filosofía de la conciencia tal como hicieron en su momento Descartes y Husserl, criterios que privilegian la *teoría* como el modo de ser más originario y fundamental del ser humano. En contra de dicha tradición sostendrá

⁹² Véase IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 418, B 446.

⁹³ *Ibid.*, A 534, B 562.

⁹⁴ *Ibid.*, A 533, B 561.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibid.*, A 534, B 562.

⁹⁷ M. HEIDEGGER, *Von Wesen der Menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, curso del semestre de verano de 1930 en Friburgo, edición de Hartmut Tietjen, Gesamtausgabe, tomo 31, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982 <traducción francesa de E. Martineau: *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, Gallimard, Paris, 1987>, p. 29/38.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 31/39.

⁹⁹ Véase ARISTÓTELES, *Física*, libro IV, 218b 25-30.

¹⁰⁰ Véase al respecto ROBERT BRISART, “Nature et liberté dans l'ontologie fondamentale de Heidegger. De la radicalisation d'une antinomie moderne” en *Revue Philosophique de Louvain*, 88 (1990) nº 80, pp. 524-552.

Heidegger que “el mundo circundante vivido [*Umwelterleben*] no es una casualidad [*Zufälligkeit*], sino que se encuentra en la esencia de la vida en sí y para sí; teóricamente estamos únicamente en excepcionales ocasiones”.¹⁰¹ Cassirer, al restituir el dualismo kantiano, retoma la postura moderna que divorcia el ámbito práctico del teórico.¹⁰² Por el contrario, para Heidegger eliminar el dualismo kantiano significa un paso fundamental con miras a reconstruir el concepto de existencia humana (*Dasein*) más allá de los planteamientos de la tradición moderna.

La cuestión o el problema de la libertad [...] reposa en la misma cuestión del ente en cuanto tal, y es tan antigua como la filosofía occidental. Si consideramos el conjunto de su historia, observaremos que esta cuestión *jamás en ninguna parte* ha sido incitada a comprender el cuestionamiento mismo, la filosofía en sí, como un acceso a la *raíz*, a la raíz del cuestionamiento. Por el contrario: los esfuerzos constantes de la filosofía, especialmente después de los comienzos de los tiempos modernos, se han empleado para elevar finalmente a la filosofía al rango de una ciencia, o de la ciencia absoluta. Se consideró a la filosofía como un *comportamiento teórico*, como una *contemplación pura*, como un *conocimiento especulativo* (Kant).¹⁰³

En esta vuelta a lo originario, al acontecer fáctico de la vida del *Dasein*, Heidegger reencuentra la riqueza del planteamiento aristotélico frente a los desarrollos de la filosofía trascendental neokantiana y fenomenológica, que a sus ojos sólo han llevado al “escándalo público de la filosofía” (*Öffentlichen Skandal der Philosophie*).¹⁰⁴ Frente a este modelo filosófico que aspira a ser una “ciencia rigurosa”, Heidegger opondrá una interpretación de la fenomenología como una posibilidad (*Möglichkeit*) de investigación: “La expresión ‘fenomenología’ significa primariamente el *concepto de un método*. No caracteriza el ‘qué’ material de los objetos de la investigación filosófica, sino el ‘cómo’ formal de esta”.¹⁰⁵ Husserl será, a fin de cuentas, como él mismo había sostenido en las *Cartesianische Meditationen*, un neocartesiano; de ahí, según Heidegger, su visión viciada de los problemas al considerarlos desde la óptica de la filosofía de la conciencia.

La recuperación de Aristóteles significó para Heidegger más que un simple *leitmotiv* anacrónico; era un paso necesario para volver a reapropiarnos de los problemas en su originaria

¹⁰¹ “Das Umwelterleben ist keine Zufälligkeit, sondern liegt im Wesen des Lebens an und für sich; theoretisch dagegen sind wir nur in Ausnahmefällen eingestellt”, M. HEIDEGGER, “Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem”, en *Zur Bestimmung der Philosophie*, curso del semestre de verano de 1919 en Friburgo, edición de Bernd Heimbüchel, Gesamtausgabe, tomo 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, p. 88.

¹⁰² “La philosophie n’est pas une connaissance théorique, liée à une application pratique. elle n’est pas non plus théorique et pratique en même temps, elle n’est ni l’un ni l’autre, elle est *plus originale* que l’un et l’autre, qui, quant à eux, en caractérisent une fois de plus que les sciences”, M. HEIDEGGER, *Von Wesen der Menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe, tomo 31, p. 18/28.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 35/43.

¹⁰⁴ M. HEIDEGGER, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, curso de verano de 1923 en Friburgo, edición de Käthe Bröcker-Oltmanns, Gesamtausgabe, tomo 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, p. 73.

¹⁰⁵ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 38. “Phänomenologische ist also ein *Wie der Forschung*”, declaraba ya en 1923 en el curso *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Gesamtausgabe, tomo 63, p. 72.

articulación que después de la modernidad filosófica se habían perdido: “Desmontar [*Abbau*] quiere decir lo siguiente: volver a la filosofía griega, a *Aristóteles* para observar cómo aconteció una determinada caída original en la decadencia [*Ursprüngliches zu Abfall*] [...] La tarea consiste en llegar de una manera fenomenológicamente radical [*radikal phenomenologisch*] a los fenómenos. Tal es el camino que busca recorrer la *hermenéutica de la facticidad*”.¹⁰⁶

El debate en la Universidad de Davos puso en evidencia la necesidad de retomar los problemas desde una perspectiva más radical que no estuviera anclada en los supuestos de la modernidad filosófica. Cassirer, al tratar de mostrar que la lectura de Heidegger de la obra kantiana era, antes que una interpretación, una “heideggerización” de Kant, señaló una cuestión que considero de suma importancia para el desarrollo de la presente investigación: frente a la finitud de la existencia humana se vislumbra una *infinitud* que en sí misma es práctica: el ámbito de la ética.

El abismo que Kant mismo estableció entre lo teórico y lo práctico es, en calidad de *Abgrund*, una infinitud, el anuncio de una trascendencia *sui generis* que no se agota en el análisis ontológico de la existencia humana propuesta por Heidegger. Y será precisamente este carácter ético de la infinitud kantiana el que Lévinas recuperará para realizar una severa crítica a Heidegger: “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”.¹⁰⁷ Sin embargo, será una crítica inmanente, pues Lévinas seguirá atado a un supuesto, constante a lo largo de toda su

¹⁰⁶ “*Abbau, das heisst hier: Rückgang zur griechischen Philosophie, zu Aristoteles, um zu sehen, wie ein bestimmtes Ursprüngliches zu Abfall [...] Die Aufgabe: es zum Phänomenon zu bringen, wird hier radikal phänomenologisch*”, M. HEIDEGGER, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Gesamtausgabe, tomo 63, p. 76. De esta lectura fenomenológica de Aristóteles dará testimonio cuarenta años después: “Quand, à partir de 1919, enseignant à mon tour et étudiant à la fois aux côtes de Husserl, je mis en pratique le regard phénoménologique et mis en même temps à l’épreuve au cours du séminaire une compréhension transformée d’Aristote, je fus à nouveau repris d’intérêt pour les *Logische Untersuchungen*, surtout pour la sixième dans la première édition. La différence dégagee dans ce texte entre intuition sensible et intuition catégorielle révéla à mes yeux toute sa portée pour la détermination de la ‘signification multiple de l’étant’”, M. HEIDEGGER, *Mein Weg in die Phänomenologie*, en *Questions IV*, p. 331.

La intersección de la recuperación de Aristóteles y la investigación fenomenológica es uno de los aspectos que actualmente mantiene más ocupados a los especialistas en la obra temprana de Heidegger. Hay quienes incluso han llegado a considerar el tratado de 1927, *Sein und Zeit*, como una “radicalización fenomenológica de la ontología aristotélica” (véase THEODORE KISJEL, *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1984). Que esto sea correcto o no, es una cuestión que dejaremos de lado, pero sin duda es a través de Aristóteles que Heidegger logra hacer un puente entre la ontología clásica y el problema de la filosofía trascendental, como deja entrever en la cita anterior: Aristóteles le ayuda a circunscribir los límites de la fenomenología, eliminando su carga “cartesiana” y mostrándole el camino hacia las cosas mismas (*Sachen selbst*). Respecto a esta cuestión véase FRANCO VOLPI, “*Dasein comme praxis: l’assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d’Aristote*”, en FRANCO VOLPI (*et al*), *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers (Colección “Phaenomenologica”, n° 108), Dordrecht, 1988, pp. 1-42; JACQUES TAMINIAUX, “La Réappropriation de l’Éthique à Nicomaque. Ποιησις et πραξις dans l’articulation de l’ontologie fondamentale”, en *Lectures de l’ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Jérôme Millon, Paris, 2ª edición, 1995, pp. 148-181.

¹⁰⁷ E. LÉVINAS, *Dieu, la Mort et le Temps*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 1993 <traducción de M. L. Rodríguez Tapia: *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Colección “Teorema”, Madrid, 1994>, p.77.

obra: la diferencia ontológica entendida como una relación de carácter ético, que en última instancia, es posible gracias a la subjetividad humana.¹⁰⁸

Este supuesto permite a Lévinas mantener una polémica inmanente con la ontología fundamental de Heidegger desde una matriz fenomenológica proporcionada por una lectura evidentemente genética de Husserl. Por ello insisto en que Lévinas trata, al igual que Heidegger, de desmontar una tradición, la fenomenología en este caso, sin renunciar a su aspecto positivo: el haber mostrado el carácter pasivo de lo subjetivo. Podríamos considerar, de manera general, que Lévinas enfrenta, en primer instancia, los resultados de lo que podríamos llamar un ejercicio de fenomenología genética a los de la ontología fundamental; para luego, en una suerte de asimilación del análisis afectivo, realizar lo que llamaré una “fenomenología de la pasividad”.¹⁰⁹ Sólo desde este debate fenomenología-ontología se podrá comprender adecuadamente la reconstrucción del concepto de subjetividad operada por Lévinas.

En 1930 Lévinas realizó una lectura “heideggeriana” de la fenomenología trascendental de Husserl, cuyo resultado fue su tesis doctoral. Heidegger le proporcionó los elementos necesarios para comenzar a dudar del primado de la reflexión que Husserl trataba de defender en aquellos días frente a la *Lebensphilosophie*, las filosofías de las *Weltanschauungen* y el relativismo histórico-epistemológico que se derivaba de ellas.¹¹⁰ Únicamente tomando en cuenta disolución del

¹⁰⁸ Lévinas considera a la subjetividad desde un doble punto de vista: a) como sujeto, si mismo (*soi-même*), singularidad cerrada sobre sí cuyo rasgo principal es el *conatus*; concepto que Husserl recupera a través de la idea leibniziana de mónada: “Mais l’unique être absolu est l’être-sujet en tant qu’être originellement constitué pour soi-même, et la totalité de l’être absolu est l’être de l’univers des sujets transcendants qui se trouvent ensemble en communauté réelle et possible. Ainsi la phénoménologie conduit à la Monadologie anticipée par Leibniz dans un aperçu génial”. *Erste Philosophie* II, p. 190/261, cursivas mías; y b) como subjetividad constituida originariamente por una transcendencia que Lévinas redescubre en una lectura peculiar de la filosofía cartesiana —lectura ya presente en *De l’existence à l’existant* (1947), y que tendrá su expresión más elaborada en *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité* (1961)—: la idea de Infinito como inadecuación por excelencia y no como una modalidad más de la inmanencia. “En la idea de Infinito se describe una pasividad más pasiva que cualquier pasividad adecuada a una conciencia: sorpresa o susceptión de lo inasumible, más abierta que toda apertura —despertar (*éveil*)— pero sugiriendo la pasividad de lo creado”, “Dieu et la philosophie”, en *Le Nouveau Commerce*, vol. 31 (1975), pp. 97-128, reproducido en E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l’idée*, Librairie Philosophique J. Vrin, 2ª edición revisada y aumentada, París, 1986, pp.93-127 <traducción de G. González R.-Armaiz y J. M. Ayuso Diez: “Dios y la filosofía”, en *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores (Colección “Espirit”, nº 11), Madrid, 1995>, pp. 101-137; aquí: p. 115. Estas dos fuentes del pensamiento de Lévinas —Descartes y Husserl—, lo instalan de manera inequívoca, en la gran tradición de la filosofía del sujeto, pero con la gran diferencia de tratar de reformular sus problemas desde un concepto de subjetividad carente de los rendimientos constitutivos propios de dicha tradición. Para una lectura en clave “cartesiana” de Lévinas, véase HUGUES CHOPLIN, *De la phénoménologie à la non-philosophie. Lévinas et Laruelle*, Éditions Kimé, Bibliothèque de Non-philosophie, París, 1997, especialmente el capítulo 5º de la primera parte: “Henry, Lévinas et Descartes”, pp. 77-94.

¹⁰⁹ Véase al respecto el capítulo V.

¹¹⁰ Véase GEORG MISCH, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl* (1930), B.G. Teubner, Stuttgart, 1967, sobre todo los primeros dos capítulos. Respecto a esta obra, fundamental para entender desde el punto de vista del pensamiento histórico-hermenéutico la confrontación con el historicismo y el trascendentalismo, ha señalado HANS-GEORG GADAMER: “El libro de Misch [...], de principios de la década de 1930, constituye la única respuesta perdurable al gran acontecimiento que supuso la publicación de *Ser y tiempo* de Heidegger. Misch ofrecía con este libro un análisis ponderado y meditado del pensamiento

paradigma de la filosofía de la conciencia, operada por la crítica hermenéutica-lingüística de Heidegger a la fenomenología de Husserl y demás expresiones de la filosofía trascendental, es comprensible el intento de Lévinas de replantear el problema de la subjetividad. La destrascendentalización de la filosofía apunta a una comprensión de la subjetividad desde una óptica distinta a la establecida por la tradición racionalista; el debate de Heidegger con la fenomenología y el neokantismo estableció las bases necesarias, a través de la analítica existencial, para resituar la cuestión de la subjetividad en un nuevo terreno: la superioridad explicativa de la hermenéutica del "ser-en-el-mundo": "El análisis de la mundanidad del mundo es una 'conquista esencial', en la medida en que, por primera vez en la historia de la filosofía el 'ser-en-el-mundo' se descubre como *hecho* primario e irreductible, siempre ya dado y radicalmente 'anterior' a toda toma de conciencia".¹¹¹ Así, Heidegger le permitió a Lévinas "criticar el carácter *desencarnado* de una intencionalidad como la expuesta en Husserl, que ha olvidado que el sujeto intencional está situado *en el mundo*".¹¹²

fenomenológico, el cual, fundado por Edmund Husserl, había experimentado con ese nuevo libro de Heidegger un giro hermenéutico. Con ello la fenomenología se aproximaba de forma convincente a la gran obra de Dilthey", en *Hermeneutik im Rückblick*, J.C.B. Mohr, Tübinga, 1995 <traducción de A. Parada: *El giro hermenéutico*, Cátedra (Colección "Teorema", serie mayor), Madrid, 1998>, p. 132.

¹¹¹ M. HEIDEGGER, "Séminaire de Zähringen" (1973), en *Vier Seminare*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977 <traducción francesa en *Questions IV*>, p. 461.

¹¹² GRACIANO GONZÁLEZ R. ARNAIZ, *Emmanuel Lévinas: humanismo y ética*, op. cit., p. 116.

CAPÍTULO III

DE LA FENOMENOLOGÍA AL EXISTENCIALISMO: EL PROBLEMA DE LA SUBJETIVIDAD

§ 14. Cientificidad: el acceso adecuado a las cosas mismas

Desde la publicación de su tesis doctoral sobre Duns Scoto¹ hasta su lección inaugural de julio de 1929 *Was ist Metaphysik?*, Heidegger se mantendrá fiel a una tesis de su maestro Husserl: la filosofía debe constituirse como ciencia fundamental u originaria (*Urwissenschaft*). La idea de cientificidad (*Wissenschaftlichkeit*) en Heidegger era, sin embargo, distinta a la sostenida por Husserl en su ensayo programático de 1911, *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, en donde retomaba el ideal moderno de una ciencia de carácter atemporal y universal.²

El punto de inflexión entre Husserl y Heidegger, al menos en este tema, radica en el papel que le asignan a la fenomenología en la tarea de consolidar a la filosofía como ciencia. Pese a todo, Heidegger compartirá algunas ideas de Husserl sobre la naturaleza de la filosofía, y siguiendo en esto a Ramón Rodríguez,³ podríamos resumirlos en tres cuestiones:

¹ Véase M. HEIDEGGER, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, ahora en *Frühe Schriften (1912-1916)*, edición de F.-W. von Herrmann, Gesamtausgabe, tomo 1, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, pp. 189-412 <traducción francesa de F. Gaboriau: *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, Gallimard, Paris, 1970>. Heidegger estudia el problema de la significación del ente en general como un acceso más originario a la cuestión de la doctrina de las categorías de la lógica tradicional a través de la "gramática especulativa" del franciscano Scoto, o al menos la que se le atribuía por entonces. "Al poner de relieve los *modis significandi*, la doctrina del significado dibuja el modelo de una gramática apriorística en cuyo marco puedan acomodarse todas las gramáticas históricamente dadas. Heidegger intenta dar validez a la idea, ya defendida por Husserl, de una 'gramática pura' al apropiarse, bajo una forma nueva, de la gramática especulativa del tratado medieval *De modis significandi*". OTTO PÖGGELER, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, op. cit., p. 22.

² "... la filosofía, que de acuerdo con su finalidad histórica es la más elevada y rigurosa de todas las ciencias, [...] representa la imperecedera exigencia de la humanidad hacia el conocimiento puro y absoluto", E. HUSSERL, *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 44.

³ Véase RAMÓN RODRÍGUEZ, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 18-21.

1. La filosofía no puede utilizar los métodos de las ciencias naturales, de ahí la polémica de Husserl, en el primer tomo de las *Logische Untersuchungen*, con el naturalismo en su versión psicologista. Heidegger también rechazará la “naturalización” (*Natürlichkeit*) de la conciencia por parte del psicologismo materialista de finales del siglo XIX y principios del XX
2. La filosofía no es productora de *Weltanschauung*. Frente a esta postura tan extendida en el primer cuarto de siglo en las escuelas filosóficas alemanas, Husserl recurrirá al ideal de una *philosophia perennis* para contrarrestar, de manera poco efectiva, los avances de la *Lebensphilosophie* y demás expresiones irracionalistas.⁴ Heidegger, a pesar de sentirse demasiado próximo a las tendencias historicistas y vitalistas, mantendrá una postura definida frente a ellas, consistente en un rechazo general a la idea de filosofía como visión de mundo. De ello ha dejado constancia, entre otros muchos lugares, el curso del semestre de invierno de 1928/1929 en Friburgo, *Einleitung in die Philosophie*, ahora tomo 27 de la Gesamtausgabe.
3. La filosofía es para Husserl una ciencia “originaria” en el sentido de ser una “ciencia rigurosa” y, por ende, “universal y absolutamente fundamental”.⁵ El acceso a este ámbito originario será el método de las reducciones; sólo a través de éste puede el fenomenólogo acceder a la esfera de constitución de sentido, es decir, a la subjetividad trascendental.⁶ Por su parte, Heidegger

⁴ “Dans ce conflit, les vieilles oppositions qui tiennent en mouvement toute la philosophie des temps modernes resurgissent sous une forme mise au goût du jour. La tendance subjectiviste propre à cette époque s'exerce en effet dès le commencement dans deux directions opposées: l'une est anthropologiste (ou psychologiste), l'autre transcendante. D'un côté, on affirme qu'il revient évidemment à la psychologie d'effectuer la fondation subjective, toujours ressentie comme nécessaire, de la philosophie. De l'autre, par contre, on exige une science de la subjectivité transcendante, une science d'un genre tout à fait nouveau et à partir de laquelle toutes les sciences, psychologie incluse, devraient être philosophiquement fondées”, E. HUSSERL, “Phénoménologie et Anthropologie”, en *Notes sur Heidegger*, op. cit., pp. 57-58.

⁵ E. HUSSERL, *Nachwort zu meinen Ideen*, p. 139/373.

⁶ “Le seule et unique méthode fondamentale de la philosophie phénoménologique de Husserl est la «réduction phénoménologique». Elle est le chemin de connaissance de la pensée philosophique débutante qui mène au domaine «thématique» de la philosophie, l'«accès» à la subjectivité transcendante; tous les problèmes de la phénoménologie et les méthodes particulières qui leur sont coordonnés y sont impliqués”, E. FINK, *De la phénoménologie*, op. cit., p. 97.

La importancia de la reducción para una comprensión adecuada del método fenomenológico, subrayada aquí por Fink, ha sido malinterpretada casi por todos sus comentaristas, incluyendo a Lévinas; aceptando la crítica de Heidegger a la reducción, Lévinas vió en ella una expresión más del “intelectualismo” de Husserl. Más adelante, cuando tenga ocasión de exponer la interpretación levinasiana de la reducción, mostraré que su crítica se sustenta en una visión parcial de la teoría de la reducción. Hasta ahora he hablado indistintamente de “reducción” y *εποχή* pero hay que ser más precisos para poder dar cuenta lo mejor posible de dicha problemática. La *εποχή* es el momento “negativo” pero necesario para alcanzar la pureza que Husserl expresa en la máxima fenomenológica *Zu den Sachen selbst. Zurückhaltung*: “ir hacia atrás”, así denomina Husserl la actitud que el filósofo asume al realizar la *εποχή*, en este sentido cabe llamarla una abstención de juicio. La reducción tiene un alcance mayor a la *εποχή*, pues, por ejemplo, reducir el “mundo” no implica eliminarlo o hacerlo a un lado, sigue ahí solamente que “reducido”, despojado de lo innecesario para la investigación fenomenológica. Reducir un presupuesto no implica prescindir de él: he aquí su carácter positivo. Respecto a esto a señalado JAVIER SAN MARTÍN: “Toda reducción lleva consigo una *εποχή*, pues en ella se prescinde de algo; pero también —y nunca se puede olvidar— necesariamente indica o apunta a un término positivo, a lo que queda, al *residuo*; si me reduzco a lo fundamental, es que me quedo con lo fundamental, prescindiendo —haciendo *εποχή*— de lo accesorio”, *La estructura del método fenomenológico*, op. cit., p. 29. Lévinas, en la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, entenderá la reducción como *εποχή*, es decir, en un sentido puramente negativo. Sin

elaborará un programa de investigación tomando como guía la tesis de la cientificidad de la filosofía; así lo expuso, por ejemplo, en el *Kriegnotsemester* del invierno de 1919 titulado *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*.⁷ El carácter científico de la filosofía radica en ser una *Urwissenschaft*, y sólo lo es en la medida en que se ocupa de lo preteórico (*Vortheoretische*).⁸ Estas posturas se mantendrán constantes hasta 1927: en el semestre de verano. Heidegger impartió en la Universidad de Friburgo el curso *Grundprobleme der Phänomenologie* que podría considerarse la segunda mitad de *Sein und Zeit*, según lo había anunciado ya en el § 8 de esta obra.⁹ La cientificidad de la filosofía, expuesta en los párrafos introductorios del curso, reivindican a la fenomenología como método para acceder a la exigencia del propio filosofar de un saber fundamental, pero de una manera tal que dicho método quedaba subsumido en un planteamiento ontológico: “La filosofía es la interpretación teórico-conceptual del ser, de su estructura y de sus propiedades. *Es ontología*”.¹⁰ Así, “*La fenomenología, si se le comprende correctamente, es el concepto de un método, el método de la ontología*”.¹¹ Será esta exigencia de cientificidad lo que alejará a Heidegger de la fenomenología, pues al someterla a una severa crítica clarifica sus conceptos, especialmente los cartesianos no cuestionados por Husserl: “Es únicamente por esta destrucción [*Destruction*] que la ontología puede fenomenológicamente asegurarse la autenticidad de sus conceptos”.¹²

Comprendida de radicalmente, la fenomenología no se limita a tratar cuestiones relativas a la constitución de regiones del ente, como en la tradición filosófica y en la fenomenología.¹³ El

embargo, no es extraña esta interpretación de Lévinas, pues el propio Husserl nunca logró establecer una distinción clara entre uno y otro término en su obra publicada. Contrariamente, en los manuscritos inéditos se deja constancia de la preocupación de Husserl por diferenciar la función de la reducción y la *epoché*, por ejemplo el manuscrito B I 5/X (1931): *Epoché und Reflexion*, y el B I 5/XIII (1931): *Zur phänomenologischen Reduktion. Epoché. Die Art der Enthaltung der phänomenologischen Epoché*. Asimismo, es indispensable el capítulo III de la 4ª sección del tomo segundo de *Erste Philosophie*: “Le sens philosophique de la réduction phénoménologique transcendante”, pp. 164/227-190/261.

⁷ Véase M. HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe, tomo 56/57, pp. 3-117.

⁸ Véase *Ibid.*, 2ª Parte, capítulo III: “Urwissenschaft als vor-theoretische Wissenschaft”, pp. 95-117.

⁹ “Segunda parte: grandes rasgos de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología siguiendo el hilo conductor de los problemas de la temporalidad [...] La segunda parte abraza asimismo tres miembros: 1. La doctrina de Kant acerca del esquematismo y del tiempo como anticipación del descubrimiento de los problemas de la temporalidad. 2. El fundamento ontológico del ‘*cogito sum*’ de Descartes y la supervivencia de la ontología medieval en el problema de la ‘*res cogitans*’. 3. El tratado de Aristóteles sobre el tiempo como fuente para discriminar la base fenoménica y los límites de la ontología antigua”. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 50. Von Herrmann ha demostrado cómo el curso de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* es el esfuerzo más claro por parte de Heidegger por llevar a su cumplimiento este programa anunciado en *Sein und Zeit* y que por diversas circunstancias no pudo terminar, entre ellas quisiera destacar la que me ocupa: el rechazo del carácter científico de la filosofía. Véase FRIEDRICH WILHELM VON HERRMANN, *La “Segunda mitad” de Ser y tiempo. Sobre los Problemas fundamentales de la fenomenología*, <traducción de I. Borges-Duarte, Trotta, Madrid, 1994>.

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, tomo 24, p.17/29. Cursivas mías.

¹¹ *Ibid.*, p. 27/38. Cursivas mías.

¹² *Ibid.*, p. 31/41.

¹³ La metafísica clásica, que encuentra ya en Platón y Aristóteles a sus primeros expositores, pero que se realiza verdaderamente con Plotino, es sistematizada durante la Edad Media a través de la teología: la interpretación cristiana del

tema propiamente ontológico de la investigación fenomenológica se le escapa a Husserl por los supuestos cartesianos que perviven en sus tesis fundamentales, especialmente en la comprensión de la región de la conciencia como campo temático de la reflexión trascendental.

La tarea de la fenomenología en la consolidación de una verdadera filosofía científica consiste en aportar un método riguroso para acceder a la *ciencia del ser*, a la ontología. Por ello Heidegger considera que el “principio de todos los principios” proclamado por Husserl en *Ideen I*, equivoca el camino de este proyecto; dicho principio fenomenológico debería encontrarse en la máxima husserliana *Zu den Sachen selbst* anunciada en el ensayo de 1911 en los siguientes términos: “*El incentivo para la investigación no tiene que provenir de las filosofías sino de las cosas [Sachen] y de los problemas*”,¹⁴ a la que responderá Heidegger: “*Wir nehmen Husserl beim Wort*”.¹⁵

La finalidad de la fenomenología, desde el punto de vista que había asumido Husserl, consistía en aclarar las estructuras fundamentales de la subjetividad trascendental, pero esta finalidad, según Heidegger, no era resultado de una postura fiel al principio fenomenológico *Zu den Sachen selbst*, sino un elemento de la tradición filosófica que Husserl dejó intacto para continuar la tarea cartesiana de una fundamentación de la totalidad del conocimiento a través de la indubitabilidad de la conciencia y su evidencia por medio de la reflexión. Así lo expone Husserl en el § 5 de las *Cartesianische Meditationen*: “Reconocemos que la idea cartesiana de una ciencia, y, a la postre, de una ciencia universal que parte de una fundamentación y justificación absolutas, no es otra cosa que la idea que constantemente dirige a todas las ciencias y su tendencia a la

mundo consideraba que sólo existía lo divino y lo creado, Dios y el universo. El lugar del hombre era privilegiado, a pesar de ser creatura, pues su alma, vínculo entre él y Dios, era considerada inmortal. “De esta manera la totalidad de los entes, conforme a la conciencia cristiana del mundo y de la existencia, se subdivide en Dios, Naturaleza y hombre, regiones a las que se asignan luego la teología, cuyo objeto es el *summun ens*, la cosmología y la psicología, que juntas forman la disciplina llamada *metaphysica specialis*. En cambio, la *metaphysica generalis* (ontología) tiene por objeto al ente ‘en general’ (*ens commune*)”, M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik* § 1, p. 18. Así, Husserl se mantuvo en una concepción “tradicional” de los problemas básicos de la filosofía, sin alcanzar una formulación verdaderamente radical de los mismos (aquí y no en otro lugar radica el motivo de los ataques de Heidegger a la fenomenología como último estadio de la filosofía moderna). Esto se refleja en el tratamieto que Husserl da, en el segundo tomo de las *Ideen*, a “algunos grupos de problemas, particularmente importantes, cuya formulación sistemática y solución típica es la condición previa para poder aclarar real y verdaderamente las difíciles relaciones de la fenomenología con las ciencias de la naturaleza física, la psicología y las ciencias del espíritu, pero, por otra parte, también con todas las demás ciencias apriorísticas”, E. HUSSERL, *Ideen I*, “Introducción”, p. 11; el esquema de investigación de *Ideen II* seguirá una división jerarquizada de la realidad propia de la ontología clásica y medieval; únicamente le faltó a Husserl incorporar la teología racional pero dada su postura ante el problema de Dios, se comprende este vacío: “No llevamos la discusión al dominio de la teología: la idea de Dios es un concepto límite, necesario en las consideraciones epistemológicas, o un índice indispensable para construir ciertos conceptos límites de que no podría prescindir ni siquiera el ateo filósofo”, *ibid.*, § 79, p. 186, nota 1. Véase al respecto JOCELYN BENOIST, “Husserl: au-delà de l’onto-théologie”, en *Les Études Philosophiques*, n° 4 (1991), pp. 433-458.

¹⁴ E. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 108. Cursivas de Husserl.

¹⁵ THOMAS SHEEHAN, “Heidegger’s Early Years: Fragments for a Philosophical Biography”, en THOMAS SHEEHAN (editor), *Heidegger: The Man and the Thinker*, Precedent, Chicago, 1981, pp. 3-19; aquí: p. 5.

universalidad”.¹⁶ En su curso de 1925, ofrecido en Marburgo, sobre el concepto de tiempo, Heidegger sostenía que la conciencia es el único ser dado absolutamente para Husserl y “esta determinación de la conciencia es el lugar donde el idealismo y el cuestionamiento idealista, y más precisamente el idealismo en la forma del neokantismo, entran en la fenomenología”.¹⁷ Husserl sostiene una concepción tradicional de la filosofía orientada por la idea de cientificidad; su error no radica en querer dicho *status* para la filosofía, ideal que el propio Heidegger compartió en su momento, sino en admitir que la subjetividad, entendida como *subjectum*, podría ser el punto de partida de dicha problemática.

§ 15. De la idea de ciencia a la cuestión del ser¹⁸

La cientificidad de la filosofía debería apuntar a una recuperación de la *Seinsfrage*, y en la medida de ello, renovar el problema de la ontología tal y como se había presentado en los griegos.¹⁹ La cuestión del sentido del ser, como ya lo había expuesto en el tratado de 1927, tenía que abordarse a partir de una *ontología fundamental*, un análisis ontológico del ente que comprende y se cuestiona por el ser: el *Dasein*. Heidegger, en *Kant und das Problem der Metaphysik*, había sostenido ya la necesidad de una “metafísica del *Dasein*” como preámbulo a cualquier investigación sobre el ser.²⁰ Esta precedencia del *Dasein* es reafirmada por Heidegger en varios lugares frente a la concepción tradicional de ciencia y su replanteamiento por la fenomenología y el neokantismo. Se trata de reinterpretar ontológicamente el concepto de ciencia, o como lo llama en *Sein und Zeit*, de un concepto existencial de ciencia.²¹ La función de la fenomenología en la búsqueda de una ciencia

¹⁶ E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, § 5, p. 17.

¹⁷ M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff*. Gesamtausgabe, tomo 20, p. 147/107.

¹⁸ Heidegger expone de manera breve, quizá demasiado breve, la manera en que la fenomenología le permite el acceso a la cuestión del ser, en un escrito presentado en 1969 en un Congreso organizado por la Academia católica de Friburgo para conmemorar el treinta aniversario de la muerte de Husserl: “De la compréhension du temps dans la phénoménologie et dans la pensée de la question de l’être”, en *Questions IV*, pp. 352-354.

¹⁹ “Avec cette question de l’être comme tel, de ce que l’être est en tant que l’être est en toute sa largeur et sa profondeur, nous questionnons la question qui depuis toujours s’impose comme la question décisive, première et ultime du philosophe au sens propre, la question directrice de la philosophie: τι το ον; qu’est-ce que l’être?”. M. HEIDEGGER, *Von Wesen der Menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe, tomo 31, p. 31/40.

²⁰ Véase M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Parte IV, B) “El problema de la finitud en el hombre y la metafísica del *Dasein*”, pp. 184-194.

²¹ “Con la forja de los conceptos fundamentales de la directiva comprensión del ser quedan determinados los hilos conductores de los métodos, la estructura de los conceptos secundarios, la correspondiente posibilidad de verdad y certeza, la forma de fundamentar y probar, el modo de validez y la forma de comunicación. *El conjunto de estos factores constituye el pleno concepto existencial de la ciencia*”, M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 392, cursivas mías. Véase, asimismo, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Gesamtausgabe, tomo 25, § 2, a) “Interprétation phénoménologique de l’essence de la science”, y el capítulo II de la presente investigación.

del ser consiste, a ojos de Heidegger, en proporcionar una vía de acceso más originaria a los problemas fundamentales de la filosofía, a esas tendencias que mantienen, de una u otra forma, la necesidad de hacer de la filosofía una ciencia.²² El problema radica en que Husserl, en su calidad de heredero del concepto moderno de filosofía, consideró como paradigma de cientificidad a la matemática y a la lógica,²³ desviando la filosofía hacia el ámbito de un purismo ingenuo. Contrariamente, para Heidegger “la clarificación de la idea de fenomenología es sinónimo de la exposición del concepto de filosofía científica”:²⁴ el concepto de fenomenología no se agota en el de una disciplina fundamental de carácter universal-constitutivo, de una “filosofía primera” de cuyo “terreno radical broten en general todas las disciplinas filosóficas”;²⁵ este ideal es consecuencia del cartesianismo husserliano que creyendo actuar de manera radical asumió que la cientificidad de la filosofía se obtiene a través de un punto de partida apodíctico que encontró en la región de la conciencia.

En el *Nachwort* a *Ideen I*, en el que predomina ciertamente un “tono patético” en algunos pasajes,²⁶ Husserl señala que la situación de la filosofía en el primer cuarto del siglo XX se debía a que “ninguna de esas filosofías se cuidó de estar verdaderamente libre de supuestos, ni ninguna brotó del radicalismo de la responsabilidad autónoma [*autonomen Selbstverantwortung*] que requiere la filosofía”.²⁷ Es precisamente este punto de partida lo que a Heidegger se le presentaba como un proyecto absurdo: desde 1923 tenía muy claro que la subjetividad trascendental no podía ser el punto de partida de una ciencia originaria: la fenomenología de Husserl era un método sin fundamento, pues el darse fáctico de la vida —he aquí la vena vitalista del joven Heidegger— se encuentra siempre antes de cualquier toma de postura teórica o reflexiva. El punto de vista “libre de supuestos” es, en cuanto ver, un primado de la reflexión.²⁸

Aunque en la actual investigación fenomenológica se superan ciertas barreras, también existe en ella dogmas y presupuestos, oscuridades; *una fenomenología pura no existe*: fácticamente, en cuanto es actividad humana,

²² Véase el excelente estudio de JEAN-FRANÇOIS COURTINE, “Phénoménologie et science de l’être”, en *Heidegger et la phénoménologie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Colección “Bibliothèque d’Histoire de la Philosophie”, Paris, 1990, pp. 187-205.

²³ “Als weiteres Moment kommt hinzu: für Husserl lag ein bestimmtes Ideal von Wissenschaft vorgezeichnet in der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft”, M. HEIDEGGER, *Ontologie, Hermeneutik der Faktizität*, Gesamtausgabe, tomo 63, p. 71. Cursivas mías.

²⁴ M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, tomo 24, p. 3/10.

²⁵ E. HUSSERL, *Nachwort zu meinen Ideen*, p. 161/394>.

²⁶ Véase el estudio preliminar de Arion L. Kelkel a su traducción francesa, *op. cit.*, p. 176.

²⁷ E. HUSSERL, *Nachwort zu meinen Ideen*, p. 162/ 395.

²⁸ “Standpunktfreiheit ist, wenn das Wort überhaupt etwas besagen soll, nichts anderes als ausdrückliche Aneignung des Blickstandes”, M. HEIDEGGER, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Gesamtausgabe, tomo 63, p. 83. Cursivas de Heidegger.

también está lastrada de presupuestos. Pues lo filosófico no consiste en liberarse de los presupuestos con argumentaciones, sino en reconocerlos y colocar la investigación sobre ellos de manera positiva.²⁹

A finales de los años veinte, Heidegger creía que el método fenomenológico le permitiría acceder a una filosofía verdaderamente científica entendida como ciencia del ser, ontología. Todo cambiará en 1929 después de su discurso inaugural en la Universidad de Friburgo *Was ist Metaphysik?* En esta lección Heidegger se aleja del concepto husserliano de fenomenología, rechazando el carácter científico que Husserl le atribuía. Ahora el concepto de una “filosofía científica” se le presenta como un error, uno de los más graves, resultado de la confusión reinante en torno a la *Seinsfrage*:

La existencia humana no puede habérselas con el ente si no es sosteniéndose dentro de la nada. El ir más allá del ente es algo que *acaece en la esencia misma de la existencia*. Este trascender es, precisamente, la *metafísica*; lo que hace que la metafísica pertenezca a la “naturaleza del hombre”. *No es una disciplina filosófica especial ni un campo de divagaciones: es el acontecimiento radical de la existencia misma y como tal existencia*. Como la verdad de la metafísica habita en estos abismos insondables, su vecindad más próxima es la del error más profundo, siempre al acecho. De aquí que no haya rigor de ciencia alguna comparable a la seriedad de la metafísica. *La filosofía jamás podrá ser medida con el patrón proporcionado por la idea de la ciencia*.³⁰

Este cambio es patente en los cursos posteriores a 1929 que he citado. En ellos la filosofía se ubica en un punto de la reflexión sobre el ser anterior a su división en disciplinas especializadas, lo que en *Über den Humanismus* llamó “la ruina del pensamiento”.³¹ El acceso adecuado a la *Seinsfrage* no es por la vía de una filosofía científica, sino por una repetición de la pregunta griega por el ser que en su primigenidad aún se mantenía ajena al planteamiento de la επιστημη como saber especializado. Heidegger considera que el concepto científico de filosofía, tal y como será desarrollado posteriormente por Husserl, es deudor de esa culminación en la historia de la filosofía occidental que significó Hegel; para éste la filosofía es el sistema de la ciencia, es decir, la filosofía como saber absoluto. En Hegel la filosofía llegó a ser ciencia debido a la necesidad de “*superar el saber finito al alcanzar el saber infinito*”.³² El problema fundamental de la filosofía occidental, como ya había señalado Heidegger en el curso *Von Wesen der menschlichen Freiheit* de 1930,

²⁹ M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe, tomo 21, p. 280. Cursivas mías.

³⁰ M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, en *Wegmarken*, edición de F.W.v. Herrmann, Gesamtausgabe, tomo 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Maim, 1976, pp. 103-122 <traducción de Xavier Zubiri: *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Ediciones Fausto, Buenos Aires, 1996>, pp. 55-56. Cursivas mías

³¹ M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus* (1946), en Gesamtausgabe, tomo 9, pp. 313-364 <traducción francesa de Roger Munier: *Lettre sur l'humanisme*, en *Questions III*, Gallimard, París, 1990>, p. 115.

³² M. HEIDEGGER, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, curso del semestre de invierno de 1930-1931 en Friburgo, edición de Ingrid Görland, Gesamtausgabe, tomo 32, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Maim, 1980 <traducción de M. E. Vázquez y K. Wrehde: *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza Editorial, Colección “Alianza Universidad”, n° 706, Madrid, 1992>, p. 16/60.

quedaría sintetizado en la pregunta griega por el ente: τι το ον.³³ La radicalidad que exigía Husserl a la filosofía era, pues, un elemento ajeno a la misma, una desviación en la que sin duda influyó el paradigma de la ciencia moderna (la geometría, la lógica y la matemática).³⁴ Husserl no logró atenerse a la exigencia de su propio pensamiento de ir a la cosa misma (*Sachen selbst*) de la filosofía, a la *Seinsfrage* que Heidegger pudo explicar —por paradójico que resulte— gracias a la fenomenología. En este sentido dirá tajantemente:

Cuando a propósito de la tarea de la filosofía establezco la tesis de que *la filosofía no es ciencia* —una determinación de la tarea que así es sólo negativa, pero cuya positividad claramente salta a la vista por el título de mi libro *Sein und Zeit*—, esto no significa que la filosofía deba ser entregada al delirio y a proclamar cualquier buen parecer ideológico —lo que ahora recibe el distinguido título de “filosofía de la existencia”— para los que todo lo conceptual y todo lo específicamente problemático se rebaja a mera técnica y proceder esquemático. *Jamás se me ha ocurrido anunciar la buena nueva de una “filosofía de la existencia”*. Más bien se trata de que el problema más interno de la filosofía occidental, la pregunta por el ser —la cual está referida al λογος no sólo como *medio*, sino como *lo intrínseco*—, el problema de la *ontología*, sea planteado de nuevo. *Si la filosofía es la ciencia o ciencia sin más, es algo que no se deja decidir desde cualquier ideal gnoseológico, sino únicamente desde lo intrínseco de la Cosa [Sache] y las internas necesidades de su primer y último problema: la pregunta por el ser.*³⁵

Liberar a la filosofía de la idea de ciencia y de sus múltiples manifestaciones que muestran el desconcierto del filosofar con respecto a sí mismo, es la tarea principal que se debe realizar para reconducir al pensamiento a sus fuentes originarias y volver a preguntar τι το ον.³⁶ Sin embargo, para los años de 1928-1929 la postura de Heidegger respecto a la científicidad de la filosofía, se mantenía aún en el límite entre “ciencia del ser” y la *Seinsfrage*, entre la ontología y el pensamiento del ser. La tesis doctoral de Lévinas de 1930 recoge estos últimos planteamientos de Heidegger sobre la ciencia del ser y, por ende, el carácter de *acceso* (*Zugang*) de la fenomenología al problema de la ontología fundamental.

³³ Véase M. HEIDEGGER, *Von Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe, tomo 31, § 6: “La question directrice de la philosophie (τι το ον) comme question de l’être de l’étant”, pp. 39-55/47-62.

³⁴ El paradigma de la geometría y de la física, que sirvió de guía a la filosofía moderna, desde Descartes hasta Husserl, encuentra se mejor expresión en una obra publicada en 1623 por Galileo: “La filosofía está escrita en este vasto libro que continuamente se abre ante nuestros ojos, me refiero al universo, el cual sin embargo, no se puede entender si antes no se ha aprendido a entender su lengua y a conocer el alfabeto en el que está escrito. Y está escrito en el lenguaje de las matemáticas, siendo sus caracteres triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es humanamente imposible comprender una sola palabra; sin ellos sólo se conseguirá vagar por un oscuro laberinto”. GALILEO GALILEI, *Il Saggiatore*, en *Le Opere di Galileo Galilei*, Edizione Nazionale, Florencia, 1890-1910, tomo VI, p. 232, citado por STILLMAN DRAKE, *Galileo*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 111.

³⁵ M. HEIDEGGER, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Gesamtausgabe, tomo 32, p. 18/62-63. *Cursivas mías*.

³⁶ La recuperación del horizonte griego respecto a la *Seinsfrage* es expresada emblemáticamente por Heidegger al final de la lección inaugural de 1929: “Si realmente se ha hecho cuestión para nosotros el problema acerca de la nada no habremos visto la metafísica por fuera. Tampoco podemos, de manera alguna, sumergirnos en ella, porque, por el mero hecho de existir, *nos hallamos ya siempre en ella*: φυσει γαρ ια φιλε, ενεστι τις φιλοσοφια τη του ανδρος διανοια (Platón, *Phaidros*, 279 a). Por el mero hecho de existir el hombre acontece el filosofar”. M. HEIDEGGER, *¿Qué es metafísica?*, p. 56.

§ 16. El joven Lévinas y la fenomenología

Lévinas entraría en contacto con la filosofía de Husserl, según sostiene, “por puro azar”:

En Estrasburgo, una joven colega, la Srta. [Gabrielle] Peiffer, con quien más tarde, hube de compartir la traducción de las husserlianas *Mediaciones Cartesianas*, y que preparaba sobre Husserl lo que entonces se llamaba la memoria del diploma de estudios superiores, me había recomendado un texto que ella leía —creo que eran las *Investigaciones Lógicas*. Entré en esa lectura, muy difícil al principio, con mucha aplicación, pero también con mucha constancia, y *sin guía*. Poco a poco fue abriéndose un hueco en mi espíritu la verdad esencial de Husserl, en la que creo todavía hoy, incluso si, al seguir su método, no obedezco todos sus preceptos de escuela.³⁷

La guía que necesitaba Lévinas para profundizar sus conocimientos de la fenomenología le será proporcionada aproximadamente hacia 1927, un año antes de su estancia en Friburgo, por Jean Hering,³⁸ fenomenólogo cercano al círculo de Husserl en la Universidad de Gotinga,³⁹ que en 1925 había publicado *Phénoménologie et philosophie religieuse*, “la primer obra que trata de fenomenología aparecida en Francia”.⁴⁰ Ya en Friburgo, Lévinas asistirá al último seminario de Husserl y al primero que Heidegger impartirá como su sucesor en el semestre de invierno de 1928-1929. Respecto a esta “sucesión” señalará más tarde Lévinas: “La confrontación de estos dos pensamientos proporcionaba, en Friburgo, un motivo importante de meditaciones y de discusiones a una casta ya entonces consumada de discípulos formados por Husserl antes de conocer a Heidegger. Eugen Fink y Ludwig Landgrebe estaban ahí. Para los que llegaron con Heidegger en el invierno de 1928-1929, Husserl, retirado desde el fin del semestre de transición de 1928, no era más que un ancestro. A través de estas discusiones, yo mismo entré en la fenomenología y me formé en su disciplina”.⁴¹

La recepción de la fenomenología por parte de Lévinas estará mediada por dos elementos importantes en su temprana época de Estrasburgo-Friburgo: primero, el conocimiento de la

³⁷ E. LÉVINAS, *Éthique et infini*, p. 31. Cursivas mías.

³⁸ “Séjour en 1928-1929 à Fribourg et apprentissage de la phénoménologie commencé un an plus tôt avec Jean Hering”, E. LÉVINAS, “Signature”, en *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Le Livre de Poche (Série Biblio-essais), Paris, 3ª edición, 1995, p. 405.

³⁹ Véase HERBERT SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, tomo I, 2ª edición, p. 169 y ss., sobre el llamado “Círculo fenomenológico de Gotinga” del cual formaron parte Conrad-Martinus, Geiger, Pfänder, Reinach y Scheler, entre otros.

⁴⁰ E. LÉVINAS, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Alcan, Paris, 1930; 2ª edición, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1963. p. 11, nota I. Cito en adelante como *TIPH*

⁴¹ E. LÉVINAS, “La ruine de la représentation”, en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, pp. 125-135; aquí: p. 126. Sobre este periodo tan importante en la formación filosófica de Lévinas véase su artículo “Fribourg, Husserl et la phénoménologie”, en *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande*, 5 (1931), nº 43, mayo, pp. 402-414; ahora en E. LÉVINAS, *Les Imprévus de l'Histoire*. Fata Morgana, Montpellier, 1996.

fenomenología husserliana tal y como era posible entenderla a partir de la obra publicada hasta 1929, es decir, desde su *Philosophie der Arithmetik* (1891) y el artículo publicado en *Philosophische Monatshefte* en 1894 titulado *Psychologische Studien zur elementaren Logik* pero que al ser considerados por el propio Husserl como pre-fenomenológicos no son tratados por Lévinas en su investigación, hasta la *Formale und transzendental Logik* (1929), que cita Lévinas pero no utiliza en su *TIPH*; y, segundo, la crítica de Heidegger a Husserl, de la cual ya hemos ofrecido algunos elementos en el § 14.

La *TIPH* —“este libro que fundaría los estudios husserlianos en Francia”⁴²— tiene el atractivo de constituir una obra que expone de manera nítida ese ambiente de “meditación y discusión” sobre los dos máximos representantes de la fenomenología. Su fundador, Husserl, ya había sido puesto en vida en el gran museo de la historia de la filosofía, mientras que Heidegger, su continuador —al menos eso creía Husserl por entonces⁴³— reformulaba los problemas fundamentales de la filosofía fenomenológica. Lévinas no tiene reparo alguno en admitir su lectura “heideggeriana” de Husserl, pues a sus ojos es Heidegger quien puede imprimir a la fenomenología un nuevo vigor al plantear de manera radical cuestiones que en Husserl todavía no se encuentran desarrolladas, por ello “se reconocerá a menudo su influencia en este libro”.⁴⁴ Antes que oposición entre Husserl y Heidegger hay que hablar con más precisión de una “continuación”.⁴⁵ La fenomenología trascendental, al dilucidar un modo de ser, el “ser-conciencia”, aporta elementos para una investigación más cabal del estudio del ser. Los objetivos planteados aquí por Lévinas

⁴² PAUL RICŒUR, “L’ornaire et la question-en-retour dans le *Krisis* de Husserl”, en F. LARUELLE (editor), *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Jean-Michel Place Éditeur, Collection “Surfaces” n° 2, Paris, 1980, p. 167.

⁴³ En una carta a Alexander Pfänder fechada el 6 de enero de 1931, Husserl expresa su desconcierto y decepción frente a los derroteros que la filosofía heideggeriana había adquirido ya por entonces: “He llegado a esta conclusión desconsoladora: filosóficamente no se puede hacer nada con la profundidad [*Tiefsinn*] heideggeriana ni con esta genial ausencia de cientificidad [*mit dieser genialen Unwissenschaftlichkeit*] [...] De esto hace ya mucho tiempo que todos, sobre todo yo, estábamos avisados”; citada por ISO KERN en su *Einleitung* a E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass Drittes Teil: 1929-1935*, Husserliana, tomo XV, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973, p. XXII.

⁴⁴ *TIPH*, p. 14. Su maestro de Estrasburgo, JEAN HERING, reprochará a Lévinas el que tenga que “hechar mano” de Heidegger para criticar a Husserl; véase su reseña a E. Lévinas, *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*, en *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, CXIII (1932), pp. 474-481.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 15. Frente a algunas lecturas que enfatizan la ruptura entre la fenomenología de Husserl y la comprensión de ésta por parte de Heidegger, Lévinas sostiene que entre Husserl y Heidegger no hay oposición, sino “continuidad”, al menos en la *TIPH*. Así lo indicará otro discípulo de Husserl: entre uno y otro filósofo existe “convergencia y recíproca complementación”, LUDWIG LADGREBE, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Felix Meiner, Hamburgo, 1982, p. VII. Sobre las relaciones entre la fenomenología de Husserl y la ontología fundamental de Heidegger véase: B. MERKER y HERRMANN, obras ya citadas; de HERRMANN también: *Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2ª edición, 1988; JEAN BEAUFRET, véase “Husserl et Heidegger”, en *Dialogue avec Heidegger*, Les Editions de Minuit, tomo III: *Approche de Heidegger*, Paris, 1974, pp. 106-152; GÉRARD GRANEL, “Remarques sur le rapport de Sein und Zeit et de la phénoménologie husserlienne”, en VITTORIO KLOSTERMANN (director), *Durchblicke: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1970, pp. 350-368.

tratan de llevar el problema de la filosofía trascendental al ámbito de la ontología, “en el sentido tan especial que Heidegger da a este término”.⁴⁶

En una breve pero significativa nota a pie de página, Lévinas señala respecto a la caracterización de la filosofía alemana en la segunda mitad del siglo XIX que realiza en su “Introducción”: “Debemos esta aproximación a un curso de Martin Heidegger del semestre de invierno de 1928-1929”.⁴⁷ ¿En qué consiste esta “aproximación”? ¿Qué papel juega en la determinación de la fenomenología de Husserl como fenomenología *trascendental*? ¿Cuál era el contenido de dicho curso?

Iniciemos con la última cuestión. Se trata del curso *Einleitung in die Philosophie* recientemente publicado en el tomo 27 de la Gesamtausgabe.⁴⁸ Se divide en dos partes: *Philosophie und Wissenschaft* y *Philosophie und Weltanschauung*. El curso trata del *status* de la filosofía frente a dos maneras de comprenderla que se habían hecho comunes en esos días y ante las cuales Heidegger pretende poner en claro el papel de la *verdadera* investigación filosófica, es decir, la que trata sobre el sentido del ser, alejándose del concepto científico de la misma, pues la investigación filosófica, la ontología, es el *origen* de la ciencia pero no la ciencia misma.⁴⁹ A lo largo del curso Heidegger busca redefinir los conceptos involucrados en la concepción de la filosofía como ciencia, a saber, el de verdad (*Wahrheit*) y el de teoría del conocimiento (*Erkenntnistheorie*), y los relacionados con las filosofías de las concepciones de mundo (*Weltanschauungen*), “desmontándolos” en un análisis crítico frente a los conceptos desarrollados

⁴⁶ *Ibidem*. Esta tendencia de llevar los planteamientos de Husserl a la problemática heideggeriana de la “ontología fundamental” es explicada acertadamente por un estudioso italiano de su obra: “L’elemento positivo della fluttuazione è presente come la capacità del pensiero di Husserl di arrivare, attraverso l’intenzionalità, ad una concretezza che Lévinas caratterizza come la concretezza dell’esistenza della dimensione soggettiva e che, sempre in questa prima opera [la *Théorie de l’intuition*] molti punti di contatto con l’idea heideggeriana del *Dasein*, dell’*esserci*”. PIER ALDO ROVATTI, “Lévinas interprete di Husserl e di Heidegger” en PIER ALDO ROVATTI (editor), *Intorno a Lévinas*, Edizioni Unicopli, Milán, 1987, p.11.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 16, nota 16.

⁴⁸ Véase M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie*, curso del semestre de invierno de 1928/1929 en Friburgo, edición de Otto Saame e Ina Saame-Speidel, Gesamtausgabe, tomo 27, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996.

⁴⁹ “Philosophie ist zwar *Ursprung* der Wissenschaft, aber gerade deshalb *nicht* Wissenschaft, auch nicht *Ur-Wissenschaft*”, M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe, tomo 27, p. 18. La negativa de Heidegger de considerar a la filosofía como “*Ur-Wissenschaft*” apunta directamente al núcleo de la concepción husserliana de filosofía: “De esta manera restauro la primitiva idea de la filosofía, que desde su primera gran formulación por Platón es la base de nuestra filosofía y ciencia europea, a la que señala una tarea indeclinable. *La filosofía es para mí, de acuerdo con la idea de la misma, la ciencia que parte de fundamentos últimos, o lo que es igual, de una responsabilidad última, en la que, pues, no funciona como base segura del conocimiento nada predicativa o prepredicativamente comprensible de suyo*”, E. HUSSERL, *Nachwort zu meinen Ideen*, p. 139/1372. *Cursivas mías*.

La traducción francesa, en este caso, recoge de manera mucho más rigurosa la idea de Husserl: “‘Philosophie’, selon cette idée, signifie pour moi ‘science rigoureuse’ [*strenge Wissenschaft*]. En tant que telle, elle est science dans sa fondation ultime [*aus letzter Begründung*] ou, ce qui est équivalent, elle est à elle-même sa justification dernière [*aus letzter Selbsterantwortung*]; aucune évidence allant de soi [*Selbsterständigkeit*], qu’elle soit prédicative ou anté-predicative, en pourra donc y figurer comme base de connaissance admise sans examen [*unbefragter Erkenntnisboden*]”, p. 139/180.

en *Sein und Zeit*. El curso es una revisión sumamente crítica de las corrientes filosóficas más importantes del primer cuarto de siglo en donde la ontología fundamental se sitúa por encima de este “escándalo público de la filosofía” que tanto aborrecía Heidegger.

Aquí encontramos la respuesta a la primera cuestión arriba mencionada: Lévinas va a comprender la fenomenología como un *acceso* a la cuestión del ser; en esto consiste la “aproximación” que le proporcionó el curso de Heidegger. Pese a ello la fenomenología husserliana —al igual que el neokantismo y las filosofías de la vida y de las concepciones de mundo— es una desviación que la investigación filosófica ha cometido por partir de supuestos erróneos en torno al concepto mismo de filosofía. La pregunta por el ser, la *Seinsfrage*, debe constituir la guía de la investigación. La fenomenología ofrecerá un método adecuado para retomar los problemas fundamentales de la filosofía desde un punto de partida más radical: “Fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser tema de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo. *La ontología sólo es posible como fenomenología*”;⁵⁰ Lévinas tomará esta tesis heideggeriana como guía para su lectura de la fenomenología de Husserl teniendo como consecuencia inmediata entender la problemática trascendental como un elemento *negativo* y, en cierta forma, ajeno a la verdadera investigación fenomenológica. El rechazo, común en los cursos de Heidegger de los años veinte, a los principales elementos de la fenomenología, a saber, la intencionalidad, la conciencia como campo de investigación trascendental, el acto intencional como acto constitutivo, la reducción y la *εποχή* como accesos inadecuados e, incluso, contrarios a una verdadera fenomenología,⁵¹ serán los lugares comunes de la revisión de la teoría de la intencionalidad realizada por Lévinas y que se resumen en una sola cuestión: negar el primado de la reflexión, de la teoría en favor de estructuras pre-temáticas mucho más originarias. La fenomenología husserliana, según esto, adolecería de una *incapacidad ontológica* para acceder a la existencia concreta de las cosas.⁵²

En la *TIPH* ya encontramos dos posturas fluctuantes que serán constantes en toda la obra de Lévinas frente a la fenomenología: una valoración *positiva* que consiste en ver en la

⁵⁰ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 48.

⁵¹ Véase, por ejemplo, los tomos 20, 21, 24, 25, 27, 56/57, 58 y 63 de la Gesamtausgabe. En todos ellos se puede constatar cómo Heidegger realiza una gran crítica immanente a la fenomenología de Husserl: después de mostrar los aciertos y superioridad de la fenomenología se muestran sus errores y límites. Este procedimiento, común a todos estos cursos, seguirá presente en Heidegger hasta el final de su vida. Para comprobarlo basta con leer el seminario de “Zähringen” (1973) en donde recurre nuevamente, y por última vez, a su maestro Husserl, para situar su propio pensamiento. Algo semejante ocurre con Lévinas: volverá una y otra vez a *monsieur Husserl*.

⁵² Husserl ya había dicho al respecto en el *Nachwort a Ideen I*: “Sólo quisiera decir expresamente que no puedo reconocer justificación de ninguna clase a todas las objeciones que se han suscitado desde estos lados —intelectualismo, no pasar mi método de abstracciones parciales, no llegar nunca ni por principio a la subjetividad concreta y primitiva, la activa y práctica, ni a los problemas de la llamada ‘existencia’, por no hablar de problemas metafísicos”, p. 140/373.

fenomenología, estrictamente en la idea de intencionalidad, un modo de acceso directo y concreto a las cosas; y una valoración *negativa* dirigida contra la centralidad que Husserl le otorga a la teoría. No puedo aventurarme a sostener que la noción de intuición en Lévinas es de inspiración bergsoniana antes que husserliana.⁵³ Respecto a esto Lévinas ha dicho que “Bergson es quien nos enseñó la espiritualidad de lo nuevo, el ‘ser’ liberado del fenómeno en un ‘de otro modo que ser’”.⁵⁴ El papel que juega el pensamiento de Bergson en la filosofía de Lévinas consiste en señalar una nueva modalidad de temporalidad, la *duración*, no reducible al tiempo físico. Pero la fenomenología de Husserl, frente a la propuesta de Bergson, entenderá el conflicto entre intelecto e intuición —convertido en aporía en la filosofía bergsoniana— como un problema sólo posible en un sistema que tiene una concepción estrecha de la intuición: una concepción puramente vitalista. Sin necesidad de recurrir a la distinción establecida por Husserl en las *Logische Untersuchungen* entre intuición sensible e intuición categorial, el mismo concepto de intencionalidad le permitirá a Lévinas eliminar el dualismo entre intelecto e intuición: “El intelecto, en tanto que facultad de conocimiento de lo ideal, no es extraño a la intuición, y la intuición, en tanto que percepción de cualquier cosa refractaria al espíritu de la geometría, no contradice al intelecto. El antagonismo bergsoniano, entre intelecto e intuición se ha superado”.⁵⁵ Para el ambiente filosófico francés de entonces, el concepto de intuición remitía al vitalismo irracionalista de Bergson; Lévinas no compartirá el entusiasmo general por el bergsonismo y mostrará la superioridad de la filosofía de Husserl precisamente en el mismo terreno: la intuición. La intuición fenomenológica muestra, contra el anti-intelectualismo de Bergson, que incluso en ella hay un aspecto trascendental: para Husserl el conocimiento es intuición, intuición de esencias (*Wesensschau*).

Lévinas presenta en la “Introducción” de la *TIPH* un breve diagnóstico de la situación de la filosofía “post-idealista” en los siguientes términos:

Los filósofos naturalistas y psicólogos, *de una parte*, que identifican la filosofía con la psicología experimental (Wundt, Erdmann, Sigwart) y los filósofos neokantianos, *por otra parte*, la escuela de Marburgo (Hermann Cohen, Paul Natorp, Alois Riehl), la escuela de Windelband, etc., que buscan renovar el criticismo kantiano al interpretar la filosofía como una teoría del conocimiento. Lo común a todos estos filósofos es la identificación de la filosofía y de la teoría del conocimiento comprendida como una reflexión sobre la ciencia.⁵⁶

⁵³ “Certamente la nozione di intuizione, come possibilità di *vedere* all’interno della realtà, è una nozione husserliana; ma si può anche dire che Lévinas, formato bergsonianamente prima ancora che fenomenologicamente, insiste su questa nozione di intuizione facendo reagire in essa entrambi i mondi: quello bergsoniano e quello husserliano”. PIER ALDO ROVATTI, “Lévinas interprete di Husserl e di Heidegger”, en *Intorno a Lévinas*, p. 13.

⁵⁴ E. LÉVINAS, *Éthique et infini*, p. 30.

⁵⁵ *TIPH*, p. 219.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 17.

En una actitud que será constante en toda su obra posterior, Lévinas tratará de mostrar que la fenomenología de Husserl, a pesar de compartir esta concepción de la filosofía como ciencia, “deja atrás el punto de vista epistemológico”.⁵⁷ Lévinas hace suya la crítica al concepto científico de filosofía que Heidegger realizara a la fenomenología y al neokantismo, es decir, para Lévinas la “ontologización” de los problemas epistemológicos es válida en tanto que la ontología fundamental mostró que a toda construcción científica, incluso a la que aspira la filosofía trascendental, le subyace una estructura ontológica que, en última instancia, se resuelve en la dilucidación de la existencia humana.

Lévinas intenta, pues, recuperar el espíritu de la obra husserliana frente a la letra que suele, aparentemente, indicar lo contrario.⁵⁸ Sin embargo, su lectura “ontológica” de Husserl también determinará una concepción de la fenomenología en un sentido exclusivamente estático-trascendental.⁵⁹ La teoría fenomenológica de la intuición, sostendrá Lévinas, nos muestra la “teoría husserliana del ser”,⁶⁰ donde la primacía de la conciencia, del acto dóxico queda expuesta en toda su radicalidad.

⁵⁷ *Ibidem*. Esta caracterización de la fenomenología como un “más allá” del mero punto de vista epistemológico significará para Lévinas la capacidad de los análisis fenomenológicos de acceder a ámbitos concretos de la existencia sin deformarlos con criterios teóricos, es lo que llamo, siguiendo a Pier Aldo Rovatti, la “vía concreta” de la fenomenología de Husserl en oposición a la “vía teórica”. Esta capacidad de la fenomenología le impide a Lévinas renunciar a su maestro Husserl y seguir calificando muchos de sus análisis, como los realizados en *De l'existence à l'existant* (1947), de “phénoménologiques”.

⁵⁸ Respecto a esta cuestión a señalado JACQUES DERRIDA: “Este esquema rige la relación de Lévinas con Husserl. El teoreticismo y el objetivismo serían la conclusión y la letra husserlianas que traicionan el espíritu del análisis intencional y de la fenomenología”. “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas”, en *La escritura y la diferencia*, p. 117, nota 10. Que Lévinas no realice una lectura fiel de la fenomenología husserliana —infidelidad que le hace preguntar a Derrida “¿Habría suscrito Husserl esa interpretación de su ‘interpretación’? Estamos lejos de darlo por seguro” (*Ibidem*)— es una cuestión que no viene al caso, pues Lévinas considerará a la fenomenología como una *posibilidad de la investigación filosófica*, un modo de acceso a las cosas mismas, a la existencia: “La phénoménologie n'a jamais été dans l'esprit de Husserl un pur organon, une façon d'ériger en philosophie la règle de prudence qui recommande à se limiter délibérément à la description des phénomènes tels qu'ils apparaissent. Son intérêt consiste dans la manière même dont les phénomènes sont abordés, dans les raisons qui incitent à les aborder de cette manière. Husserl veut apporter une philosophie de l'être et de l'esprit. Dans cette philosophie la méthode phénoménologique n'est pas un ‘procédé’ qui découvre un certain nombre de propositions vraies, mais l'existence même de cette philosophie”, E. LÉVINAS, “L'œuvre d'Edmund Husserl”, en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, CXXIX (1940), vol. 65, nº 1-2, enero-febrero, pp. 33-85; reproducido en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1ª edición, 1949, pp. 7-52, aquí: p. 9.

⁵⁹ “Dans mon premier livre [la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*] qui a paru il y a 50 ans, en 1930, cela fait même 57 ans, je me suis efforcé de présenter la doctrine de Husserl en y trouvant des éléments heideggériens comme si la philosophie de Husserl posait déjà le problème de l'être et de l'étant. Je en pense pas d'ailleurs aujourd'hui avoir eu tort complètement”, en F. POIRIÉ, *Emmanuel Lévinas: Qui êtes-vous?*, p. 69.

⁶⁰ *TIPH*, p. 18. En varios lugares de la presente investigación he tenido oportunidad de señalar algunos aspectos de lo que podríamos llamar la concepción del ser en la fenomenología de Husserl y que en grandes rasgos consistiría en que para éste “ser” equivale a “ser-objeto” en tanto que la conciencia se define como el punto de partida absoluto de toda reflexión incluso de sí misma como autorreflexión.

§ 17. El método de la filosofía

A principios de 1929, Lévinas publica su primer escrito: un extenso análisis de las *Ideen I* de Husserl.⁶¹ En él podemos apreciar algunos temas que serán desarrollados un año después en su tesis doctoral, pero con la particularidad de no estar formulados desde una perspectiva heideggeriana. Pese a su carácter introductorio, el artículo sobre *Ideen I* nos muestra ya a un joven Lévinas capaz de traducir la complejidad de los análisis fenomenológicos a un lenguaje más accesible sin perder el rigor necesario. Amén de aplicarse a una excelente descripción de los temas fundamentales de la fenomenología trascendental, Lévinas señala, en varios lugares, la primacía de la conciencia intencional en la fenomenología de Husserl,⁶² tesis que será sistemáticamente estudiada en su *TIPH*.

El programa de la fenomenología trascendental anunciado por Husserl en las primeras páginas de *Ideen I*⁶³ retoma el ideal de una filosofía con carácter científico, de una ciencia de esencias, libre de supuestos; “de una parte, por su independencia de toda otra ciencia, y de otra parte, por el carácter principal de sus problemas, la fenomenología debe realizar, según Husserl, el ideal de una *prima philosophia*”.⁶⁴ Frente a esta comprensión de la filosofía como un saber riguroso, científico, la autointerpretación de la fenomenología como una “ciencia eidética descriptiva”,⁶⁵ es inevitable. La fenomenología, pese a ello, sólo encontrará su verdadero campo de trabajo en la conciencia pura obtenida por medio de la *εποχή*.

La reflexión, el acto por el cual la conciencia se hace objeto a sí misma, implica considerar a la fenomenología orientada en un doble sentido: subjetiva y objetivamente. “La conciencia pura puede, sin embargo, ser considerada de diferentes maneras. Nuestra preocupación inicial consistía en estudiarla en tanto relación con el objeto, en tanto intencionalidad. Tal es el tema de las

⁶¹ E. LÉVINAS, “Sur les *Ideen* de M. Edmund Husserl” en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, marzo-abril, 1929, pp. 230-265. Reeditado ahora en E. LÉVINAS, *L'intrigue de l'infini*, textos reunidos y presentados por Anne-Marie Lescourret, Flammarion (Colección “Champs-L'essentiel”, n° 296), Paris, 1994, pp. 31-74.

⁶² “La conscience, par contre, se donne comme existante indépendamment de la réflexion qui la perçoit, comme existante par sa propre nature: ‘*nulla re indiget ad existendum*’. C’est ainsi que M. Husserl reprend le cogito cartésien qu’il considère comme point de départ nécessaire de toute philosophie”, *ibid.*, p. 51.

⁶³ “La principal tarea de este primer libro será buscar caminos por los cuales quepa superar a trozos, por decirlo así, las más que grandes dificultades de la entrada en este nuevo mundo. Partiremos de la posición natural, del mundo tal como se alza frente a nosotros, de la conciencia tal como se ofrece en la experiencia psicológica, y pondremos al desnudo los supuestos esenciales de esta posición. Desarrollaremos luego un método de ‘reducciones fenomenológicas’, con que podamos despejar los límites impuestos al conocimiento por la esencia de toda forma de investigación natural, evitando el dirigir la mirada en una sola dirección, como es propio de estas formas, hasta acabar ganando el libre horizonte de los fenómenos ‘trascendentalmente’, y con él campo de la fenomenología en el sentido que nos es peculiar”, E. HUSSERL, *Ideen I*, “Introducción”, p. 9.

⁶⁴ E. LÉVINAS, “Sur les *Ideen* de M. E. Husserl”, p. 54.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 55.

investigaciones infinitas de la fenomenología objetivamente orientada y sobre la cual se concentra el principal interés del primer volumen de las *Ideen*".⁶⁶ El problema de los datos hyléticos, de la conciencia inmanente del tiempo como una "relación *sui generis* de intencionalidad",⁶⁷ es propia de la fenomenología subjetivamente orientada; esta doble dimensión de la fenomenología corresponde a la distinción husserliana de una fenomenología estática y una fenomenología genética. Mas en este temprano ensayo, Lévinas se limitará al aspecto estático de la fenomenología, pues es el que predomina en *Ideen I*.

La grandeza y originalidad de la fenomenología de Husserl, en la que después Lévinas encontrará sus límites, radica en mostrar "que el fenómeno primero que se da a la reflexión directa sobre la conciencia no es un 'yo pienso' (*ego cogito*), sino un 'yo pienso un objeto' (*ego cogito cogitatum*) —el objeto de cada *cogitation*",⁶⁸ esto es, mostrar que la estructura fundamental de la conciencia es intencional: "Este estudio intuitivo de la intencionalidad es la fenomenología".⁶⁹

La intencionalidad de la conciencia nos permite acceder a distintas regiones de ser, del darse de las cosas en su infinita variedad.⁷⁰ Así, "los problemas de constitución de diferentes regiones de objetos para la conciencia pura nos llevan así al estudio eidético descriptivo de las estructuras noético-noemáticas de la conciencia".⁷¹ La fenomenología de Husserl ha superado, gracias a la intencionalidad de la conciencia, muchos de los problemas clásicos de la filosofía, pues para ésta "la existencia y la trascendencia del objeto no están metafísicamente presupuestas, como en la posición tradicional del problema; sino, más allá de toda metafísica, el sentido mismo de esta existencia y de esta trascendencia deviene objeto de estudio".⁷² La actividad constituyente de la subjetividad trascendental es la que permite acceder al sentido de la existencia en virtud de su peculiar naturaleza, de su "trascendencia en la immanencia", como la designa Husserl.

El problema relativo a una "fenomenología de la razón", última sección de *Ideen I*, apunta a un análisis de las diferentes formas del darse de las cosas a la conciencia trascendental y que Husserl expresó en términos de ontología formal y ontologías regionales, en estricta

⁶⁶ *Ibid.*, p. 58.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 59.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 61.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 62.

⁷⁰ Al respecto señala HUSSERL en *Ideen I*, § 88, p. 214: "La percepción, por ejemplo, tiene su *noema*, en lo más bajo su sentido preceptivo, es decir, *lo percibido en cuanto tal*. Igualmente tiene cada recuerdo *lo recordado en cuanto tal*, justo como de suyo, exactamente como está 'mentado', como es 'consciente' en él; a su vez, el juzgar, *lo juzgado en cuanto tal*; el agrado, lo grato en cuanto tal, etc. Donde quiera hay que tomar el correlato noemático, que aquí se llama 'sentido' (en una significación muy ampliada), *exactamente* así como está 'inmanente' en la vivencia de la percepción, del juicio, del agrado, etc., es decir, como, *si preguntamos puramente a esta vivencia misma*, nos es ofrecido por ella".

⁷¹ E. LÉVINAS, "Sur les *Ideen* de M. E. Husserl", p. 63. Véase. *Ideen I*, § 87, p. 210 y ss.

⁷² *Ibid.*, p. 61.

correspondencia con el estudio ya realizado en las *Logische Untersuchungen* en torno a la intuición categorial y la intuición sensible.⁷³ En esta obra, Husserl estudia el problema del “ser” presente en la intuición, en tanto “intuición categorial”, tomando como guía la tesis kantiana enunciada en la *KrV*: el ser no es un predicado real.⁷⁴ En su artículo sobre *Ideen I*,⁷⁵ Lévinas destaca la importancia de los problemas de una fenomenología de la razón en tanto que su elucidación devendría en la realización de investigaciones fenomenológicas concretas. En las *Logische Untersuchungen*, Husserl explica que la intuición categorial señala formas de objetivación que no se agotan en la percepción sensible posibilitando la existencia de juicios universales sobre las distintas cosas que enfrenta la subjetividad trascendental, es decir, estableciendo la posibilidad de una “ontología formal” y de diversas “ontologías regionales”. “Podemos expresar esto también así: *toda ciencia de hechos* (ciencia empírica) *tiene esenciales fundamentos teóricos en ontologías eidéticas*”.⁷⁶

Al final de su artículo, Lévinas hace hincapié en una problemática que en realidad no se encuentra desarrollada en *Ideen I*, tratando de expresar el estado de las investigaciones fenomenológicas tal como fueron expuestas por Husserl en su último seminario en la Universidad de Friburgo: la constitución de la intersubjetividad. En estas lecciones Husserl rechazaba el concepto de conciencia en el sentido del neokantismo: una estructura universal, la *Bewusstsein überhaupt* que el neokantismo identificaba con la unidad de apercepción trascendental de Kant. La conciencia es para Husserl un *ego* real y concreto que soy yo mismo. “La realidad que se constituye por este *ego* y que consiste —nuestro análisis lo ha mostrado ya— en la concordancia de la serie continua de actos de este *ego*, no agota el sentido de la objetividad de esta realidad. Pues la

⁷³ Véase E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Husserliana, tomos XVIII, XIX y XX, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1975, 1984 y 1984, respectivamente. <traducción de J. Gaos y M. García Morente: *Investigaciones Lógicas*, 2, Alianza. Colección “Alianza Universidad” n° 332, Madrid, 1985, sexta investigación, segunda sección, “Sensibilidad y entendimiento”>, pp. 693 y ss.

⁷⁴ Véase IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 598/B 626. La importancia de la doctrina de la “intuición categorial” para la comprensión adecuada de la fenomenología husserliana, especialmente respecto a su concepción de los problemas ontológicos, ha sido señalada nada menos que por Heidegger. Desde su temprana época en Marburgo, Heidegger veía en la sexta investigación una importante contribución a la explicación del problema del ser. Véase, por ejemplo, su afirmación en *Sein und Zeit*, § 44a, nota 1, en donde señala la importancia del neokantiano Emil Lask para la recepción positiva de la doctrina husserliana de la intuición categorial. En este sentido escribe GARCÍA GAINZA (*op. cit.*, p. 75): “Los numerosos recuerdos que Heidegger dedica a la obra de Lask, desde su obra más temprana (el escrito de habilitación) a *Sein und Zeit*, ofrecen una enorme concordancia en la apreciación: Heidegger se habría sentido atraído por la fenomenología, a raíz de la lectura de las obras de Lask, *Logik der Philosophie* (1911) y *Die Lehre vom Urteil* (1912). También aclaró el motivo de esta atracción. Se trataba de un asunto concreto: de la intuición sensible (*sinnliche Anschauung*) y de la intuición categorial (*kategorial Anschauung*), que Husserl había tratado en la VIª *Investigación Lógica*”.

La misma cuestión será tratada por Heidegger al final de su vida en el “Seminario de Zähringen” (1973): “Husserl touche, effleure la question de l’être dans la sixième chapitre de la sixième *Recherche Logique*, avec la notion d’«intuition categoriale». Notre premier travail se dessine donc clairement: comprendre en quoi la notion d’*intuition categoriale* est, pour Heidegger, le point brûlant de la pensée husserlienne”, en M. HEIDEGGER, *Questions IV*, p. 462.

⁷⁵ Véase E. LÉVINAS, “Sur les *Ideen* de M. E. Husserl”, pp. 70-73.

⁷⁶ E. HUSSERL, *Ideen I*, § 9, p. 30.

objetividad supone no solamente la concordancia de los actos intuitivos de un solo *ego*, sino la concordancia de una multiplicidad de *egos*".⁷⁷ La objetividad del mundo encuentra su fundamento en una estructura intersubjetiva de la verdad y del sentido.⁷⁸

Algunos autores⁷⁹ han considerado, entre ellos el propio Lévinas, que en Husserl podemos encontrar los lineamientos de una incipiente teoría fenomenológica de la interacción social expuesta en los textos inéditos y que ya han sido publicados por los Archivos Husserl de Lovaina.⁸⁰

La dimensión intersubjetiva del *ego* significó para Lévinas la posibilidad de salir (*sortie*) del solipsismo metodológico expuesto en la fenomenología estática de *Ideen I*. Recuperar la dimensión social y comunicativa constitutiva de la subjetividad humana más allá del esquema trascendental husserliano es una tarea que el joven Lévinas tendrá muy claro ya desde estos años. Sin duda alguna su preocupación por el Otro, por la dimensión de la alteridad como relación ética le viene sugerida por los desarrollos de la fenomenología genética.⁸¹ El problema de la constitución de la intersubjetividad pertenece a ese grupo de cuestiones que Husserl reservó al estudio genético de la fenomenología. Lévinas accedió a este conjunto de problemas orientado por el propio Husserl, sin embargo, desconocía el estado de dichas investigaciones, y se lamenta, no sin razón, que su maestro no publicara los resultados de las mismas, pues ayudarían a comprender varios aspectos de la fenomenología trascendental desarrollada en *Ideen I*. "Todas las investigaciones de la fenomenología egológica deben ser subordinadas a la 'fenomenología inter-subjetiva', la única que podrá agotar el sentido de la verdad y la realidad".⁸²

⁷⁷ E. LÉVINAS, "Sur les *Ideen* de M. E. Husserl", p. 73.

⁷⁸ "El contenido teórico de una ciencia, comprendido como el contenido total de validez de la misma, y la Naturaleza son unidades intersubjetivas", E. HUSSERL, *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., p. 183/119.

⁷⁹ Véase, por ejemplo, ALFRED SCHUTZ, *Collected Papers. I: The problem of social reality. II: Studies in social theory. III: Studies in phenomenological philosophy*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1962, 1964 y 1966 respectivamente. STEPHAN STRASSER, *The idea of dialogical phenomenology*, Duquesne University Press, Lovaina, 1968. MICHAEL THEUNISSEN, *The Other. Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1984. RENÉ TOULEMONT, *L'essence de la société selon Husserl*, Presses Universitaires de France, 1962. I. YAMAGUCHI, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Martinus Nijhoff (Colección "Phaenomenologica", n° 86), The Hague, 1982.

⁸⁰ A partir de la ordenación de Iso Kern, editor de los volúmenes XIII, XIV y XV de la Husserliana, dedicados a la fenomenología de la intersubjetividad, podemos distinguir tres maneras de tratar dicha problemática por parte de Husserl: la vía cartesiana a través del estudio de la *Einfühlung*, la vía psicológica estudiada por la reducción intersubjetiva, y la vía de la *Lebenswelt*, el mundo espiritual común. Véase al respecto NATALIE DEPRAZ, "Les figures de l'intersubjectivité. Étude des Husserliana XIII-XIV-XV. Zur Intersubjektivität", en *Archives de Philosophie*, vol. 55 (1992), pp. 479-498.

⁸¹ En la edición francesa de las *Cartesianische Meditationen* —única publicada en vida de Husserl, pues aparentemente no estuvo conforme con el manuscrito alemán—. Gabrielle Peiffer traducirá las "meditaciones" I, II y III; Lévinas la IV y V, precisamente las dedicadas a los problemas de la fenomenología genética y la experiencia del Otro. La revisión del texto final estuvo a cargo de Alexandre Koyré. Véase al respecto la "introducción" de STEPHAN STRASSER a su edición de E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana, tomo I, Martinus Nijhoff, Den Haag, 2ª edición, 1973, p. XXV.

⁸² E. LÉVINAS, "Sur les *Ideen* de M. E. Husserl", p. 74.

De esta manera Lévinas se acerca a un conjunto de problemas que por mucho sobrepasan una lectura exclusivamente estática de la fenomenología de Husserl. Son las cuestiones que Merleau-Ponty pudo consultar en los textos inéditos de los Archivos Husserl de Lovaina y que le permitieron desarrollar una fenomenología centrada en una intencionalidad pre-temática donde la corporalidad juega un papel fundamental. Pero a diferencia de Merleau-Ponty, Lévinas tendrá que realizar un rodeo por la “ontología fundamental” para acceder al problema de la corporalidad de la subjetividad, pues frente al análisis trascendental de la actividad constituyente de la subjetividad que realiza Husserl en *Ideen I*, Lévinas considerará la propuesta de Heidegger como sumamente concreta, referida a la existencia humana, a pesar de que el propio Heidegger por estos años trataba de diferenciar su pensamiento de la llamada “filosofía de la existencia”.⁸³

En un esfuerzo de fidelidad a su maestro, Lévinas tratará de demostrar en su tesis doctoral —la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*— que la fenomenología supone una ontología; así, entre el planteamiento de Husserl y el de Heidegger no hay oposición alguna sino una coherente continuación. “Proponiéndonos estudiar aquí el intuicionismo en la fenomenología de Husserl, no podemos, en consecuencia, separar en nuestra exposición la teoría de la intuición como método filosófico, de esto que podríamos llamar la ontología de Husserl. Deseamos, por el contrario, mostrar cómo la intuición que él propone como modo de filosofar, proviene de su concepción misma del ser”.⁸⁴ La analítica intencional constituye el intento más elaborado para explicar el acontecimiento de la existencia desde la misma subjetividad; de esta manera “la descripción fenomenológica anuncia su evolución irresistible hacia una filosofía de la existencia”.⁸⁵

⁸³ En 1937, año en que la filosofía de la existencia alemana empezaba a influir de manera decisiva en el ambiente filosófico francés, Heidegger escribirá una carta a Jean Wahl, a la sazón presidente de la Société Française de Philosophie, en la que ponía en claro que su filosofía *no tenía nada que ver con la Existenzphilosophie*: “Mis tendencias filosóficas no pueden ser clasificadas como *Existenzphilosophie*. La cuestión que me preocupa no es la existencia del hombre: es la del ser en su conjunto y en cuanto tal. La única cuestión de *Sein und Zeit* no ha sido tratada de ninguna manera por Kierkegaard ni por Nietzsche, y Jaspers la deja enteramente de lado”, en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1937, n° 35, octubre-diciembre, p. 193.

⁸⁴ *TIPH*, pp. 12-13.

⁸⁵ E. LÉVINAS, “De la description à l'existence”, en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 97.

CAPÍTULO IV
**LA TEORÍA DE LA INTUICIÓN EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL: LA
SUBJETIVIDAD PLANTEADA**

§ 18. Fenomenología y ontología: su carácter problemático

Para el joven Lévinas la fenomenología, gracias al impulso de Heidegger, logra acceder de una manera mucho más originaria “a las cosas mismas”. Investigar el “ser” de las cosas —este sería el verdadero significado de la máxima de Husserl *Zu den Sachen selbst*— implica que la fenomenología es de hecho una teoría del ser, y “la teoría del ser deviene *ontología*”.¹ Sin embargo, Husserl no plantea la cuestión del “ser” de las cosas en términos de una “teoría general del ser”; el ente para Husserl es, ante todo, *objeto*. No se le puede exigir a la investigación fenomenológica una teoría del *sein überhaupt*.

El problema del ser en la fenomenología husserliana se presenta en estricta relación con la cuestión de la intuición categorial y la intuición sensible tratado en la sexta investigación de las *Logische Untersuchungen*. Tomando como base estos estudios, Husserl hablará en *Ideen I* de la “ontología formal” y las “ontologías regionales”. “Por razones históricas” Husserl no se atrevió a utilizar el término “ontología” para sus investigaciones en torno a una “teoría *a priori* de los *objetos* en cuanto tales” realizadas en la investigación tercera “Sobre la teoría del todo y las partes”,² “por el contrario, hoy, respondiendo al cambio de los tiempos, tengo por más exacto

¹ TIPH, p. 20.

² En la “introducción” de la tercera investigación señala Husserl: “Una consideración más profunda de la diferencia que existe entre los contenidos independientes y no-dependientes nos conduce tan inmediatamente a las cuestiones de la teoría pura —perteneciente a la ontología formal— de los todos y las partes, que no podemos prescindir de entrar en ellas con cierto detenimiento”, *Logische Untersuchungen*, tomo II, p. 385. Es evidente, pues, que la ontología formal apunta a la estructuras que subyacen a las relaciones entre las distintas materias o partes.

volver a poner en vigor el viejo término ontología”.³ La distinción entre ontología formal y ontología regional viene sustentada, a su vez, en el conocido dualismo entre materia y forma. La ontología formal designa a todas las disciplinas analítico-formales como la lógica formal, la apofántica formal, comprendida como teoría del juicio o gramática pura, y algunos aspectos de la matemática tomando como guía “La idea de lógica pura” esbozada por Husserl en los últimos párrafos de los *Prolegómenos*.⁴

Lo propio de la ontología formal es la ausencia de contenido material; es una estructura a “llenar” con los predicados de los objetos reales, en este sentido podríamos decir que es vacía; indica formas universales de conexión entre las distintas categorías y predicados de objetos. En términos de Husserl: cuando digo “S es P” percibo tanto a “S” como a “P” pero no el “es”, la cópula, y no lo percibo como puedo percibir a “S” o “P” porque es una intuición categorial, una estructura formal que posibilita la conexión entre ambos términos y por ende la predicación sobre estados de cosas. “*El origen de los conceptos de situación objetiva y de ser* (en el sentido de la cópula) *no están verdaderamente en la reflexión sobre los juicios, o más bien, sobre los cumplimientos de los juicios, sino en los cumplimientos mismos de los juicios*”.⁵ La ontología formal no es una *región* —la “región formal”—, sino “*la forma vacía de región en general*”,⁶ ella corresponde a la idea de una *mathesis universalis*, de “*una ciencia eidética del objeto en general*”.⁷ Por esto para Husserl, “*ser*” quiere decir ante todo “*ser-objeto*”. Aquí se podría sostener que, efectivamente, la fenomenología es ontología, pero en el preciso sentido que le otorga Husserl:

En su ejecución sistemática [de la fenomenología] se realiza la idea *leibniziana* de una *ontología universal*, como unidad sistemática de todas las ciencias aprióricas concebibles, pero en una nueva fundamentación que supera el “dogmatismo” mediante el método trascendental fenomenológico [...] Según esto, frente a la ontología de la positividad, que es universal sólo en apariencia, una fenomenología desarrollada es la ontología verdaderamente universal —precisamente superando así la unilateralidad dogmática y con ello la incomprendibilidad de la primera, pero teniendo a la vez que conservar en sí misma su contenido legítimo, en cuanto fundado primigeniamente en la constitución intencional—.⁸

³ E. HUSSERL, *Ideen I*, § 10 p. 35, nota 2.

⁴ Véase E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, tomo I, pp. 191-211.

⁵ *Ibid.*, tomo II, p. 702. Cursivas de Husserl. Este hecho le confirma a Husserl la existencia de percepciones no sensibles, esto es, categoriales, que permiten la predicación. Así en el § 42 de la investigación sexta señala: “Bástanos reflexionar sobre lo que puede ser cosa de la percepción y cosa del significar; y llamará nuestra atención que *sólo a ciertas partes del enunciado (que pueden indicarse de antemano en la mera forma del juicio) corresponde algo en la intuición, no habiendo nada de ésta que pueda corresponder a las demás partes del enunciado*”, *ibid.*, tomo II, pp. 697-698. Cursivas mías.

⁶ E. HUSSERL, *Ideen I*, § 10, p. 33. Cursivas de Husserl. “Esta subordinación de lo material a lo formal se denuncia en que la *ontología formal alberga en su seno a la vez las formas de todas las ontologías posibles...*”, *ibidem*. Cursivas de Husserl.

⁷ *Ibid.*, p. 34. Cursivas mías.

⁸ E. HUSSERL, *Der Encyclopaedia Britannica Artikel*, pp. 297-298/77-78.

La importancia de la gramática pura radica en que para Husserl los objetos pueden determinarse de diferente maneras, lo que implica una distinción entre substratos últimos y objetividades sintácticas, así: "Si el pensar es un pensar predicativo, brotan paso a paso expresiones con los correspondientes cuerpos apofánticos de significaciones, que reflejan toda la organización y formas de las objetividades sintácticas en sintaxis significativas exactamente paralelas".⁹

La ontología regional se encuentra estructurada de acuerdo a la relación jerárquica entre género y especie, y los objetos se determinan dentro de ella a partir de la doble relación entre individuo-especie ínfima y especie-género. La idea de ontología regional encuentra una elaboración previa en la teoría del todo y las partes desarrollada por Husserl en las *Logische Untersuchungen*. "Una región no es otra cosa que la *unidad total de sumos géneros inherentes a un concreto*, o la compleción una por su esencia, de los sumos géneros que corresponden a las ínfimas diferencias dentro de lo concreto".¹⁰

El objeto será para Husserl el substrato último poseedor de un doble aspecto que se encargarán de explicar las respectivas ontologías (la formal y la material). La importancia de todo esto radica en constatar que el objeto-substrato, individual, carente de forma sintáctica, constituye el fundamento de la ontología de Husserl: es un "esto que está aquí", τοδε τι,¹¹ sin el cual la actividad judicativa sería imposible. La ontología de Husserl versa sobre el τοδε τι que posibilita los juicios y, por ende, a las ontologías mismas en la medida que estas lo presuponen: "Si el afán de conocimiento se ha de dirigir al ente, es decir, el afán de enunciar, juzgando, lo que es y cómo es, el ente debe estar ya dado".¹²

En la *TIPH*, la teoría fenomenológica del ser es analizada a la luz de la ontología fundamental, impidiendo a Lévinas comprender la problemática ontológica propiamente husserliana y, en cambio, enfatizando el concepto de ontología de Heidegger, concepto guía al cual deberá someterse toda la fenomenología. La ontología formal y la ontología regional sólo representan momentos internos de una ontología más completa, *fundamental*. El resultado de esta lectura es atribuir a Husserl una serie de cuestiones que, desde el punto de vista fenomenológico-transcendental, no son sostenibles, la más importante de ellas es ver en la fenomenología una ontología en sentido estricto. El "estudio del ser"¹³ no se agota en las ciencias de la naturaleza y en las ontologías regionales, por ello sostendrá Lévinas:

⁹ E. HUSSERL, *Ideen* I, § 11, p. 36.

¹⁰ *Ibid.*, § 16, p. 43.

¹¹ *Ibid.*, p. 41.

¹² E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, p. 19. Cursivas mías.

¹³ *TIPH*, p. 21.

Una de las conclusiones de nuestro trabajo consistirá en establecer el siguiente hecho: las regiones del ser difieren entre ellas no únicamente en sus esencias y en las categorías que delimitan sus esencias, sino también en su existencia. El hecho mismo de ser, de encontrarse ahí [*trouver là*], no es una característica vacía y uniforme sobreañadida a las esencias que sólo les otorgue el privilegio de poder diferenciarse entre ellas. *Exister no significa en todas la misma cosa*.¹⁴

La lectura “existencialista” de la fenomenología por parte del joven Lévinas (el énfasis en el término francés *trouver là* que traduce el heideggeriano *Dasein*), trata de recuperar, de acuerdo a los lineamientos generales de la ontología fundamental, la dimensión concreta y temporal de la subjetividad que se pregunta por el sentido del ser. Ser es encontrarse ahí: existencia más que esencia.¹⁵ La fenomenología de Husserl al designar como problema fundamental de la filosofía la constitución de una ciencia eidética deja de lado la existencia misma de las cosas. “Aquí se fundará la fenomenología pura o trascendental no como una ciencia de hechos, sino como una ciencia de esencias”.¹⁶

La estructura noético-noemática de la conciencia que expone la analítica intencional es, en última instancia, la condición de posibilidad de toda ontología, ya sea formal o regional, pues el objeto-substrato y todas las relaciones intencionales que implica, es decir, las estructuras de *sentido* que involucran tanto a la cópula predicativa como a la existencial, son el producto del ejercicio *cognitivo* de esta conciencia trascendental: “Todo objeto (*Objekt*), todo objeto (*Gegenstand*) en general (también todo objeto inmanente) designa una estructura regular del ego trascendental”.¹⁷ Esto significa, en el marco de la investigación constitutiva-trascendental, que la conciencia, a través de las operaciones sintéticas que realiza, conjuga en sí los diversos modos noéticos de las

¹⁴ *Ibid.*, p. 22.

¹⁵ Lévinas se atiene de manera estricta al concepto de *Dasein* esbozado por Heidegger en el § 9 de *Sein und Zeit*; ahí se señala: “La ‘esencia’ de este ente está en su ‘ser relativamente a’. El ‘qué es’ (*essentia*) de este ente, hasta donde puede hablarse de él, tiene que concebirse partiendo de su ser (*existentia*) [...] La ‘esencia’ del ‘ser ahí’ está en su existencia [*Das ‘Wesen’ das Daseins liegt in seiner Existenz*]”, p. 54. Es conocido el rechazo de Heidegger de una lectura “existencialista” de esta definición del *Dasein*, en concreto, la realizada por el existencialismo francés, con el cual compartirá muchos temas el propio Lévinas. En 1946, en pleno furor “existencialista”, señalará rotundamente Heidegger: “Le principe premier de Sartre selon lequel l’existence précède l’essentia justifie en fait l’appellation d’«existentialisme» que l’on donne a cette philosophie. Mais le principe premier de l’«existentialisme» n’a pas le moindre point commun avec la phrase de *Sein und Zeit*, sans parler du fait que dans *Sein und Zeit*, une proposition sur le rapport essentia-existentialia en peut absolument pas encore être formulée, puisqu’il en s’agit dans ce livre que de préparer un terrain préalable”. M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, en *Questions III*, p. 86.

¹⁶ E. HUSSERL, *Ideen I*, “Introducción”, p. 10. Esta lectura “indebida” de la fenomenología trascendental ya era conocida por el propio Husserl; la redacción del *Nachwort* a la traducción inglesa de *Ideen I*, trataba de responder a estos malentendidos. El intento de reconducir la totalidad del conocimiento a la subjetividad trascendental —“así llamada con la vieja expresión, pero con un nuevo sentido”— sería una de las críticas más comunes a la fenomenología trascendental; véase el *Nachwort zu meinen Ideen*, p. 140/373. Lévinas cometió esta “errónea” interpretación debido a la fuerte influencia de Heidegger en los primeros años de su formación intelectual.

¹⁷ E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, § 22, p. 71.

ontologías regionales; el ego ejecuta (*Ausführen*) una síntesis universal que reúne a todas las síntesis regionales:

También podemos decir que se indica así una inmensa tarea, la de la fenomenología trascendental en su totalidad, y que ésta consiste en llevar a cabo, en la unidad de una ordenación sistemática y siguiendo el móvil hilo conductor de un sistema de todos los objetos, todas las investigaciones fenomenológicas en cuanto *investigaciones constitutivas*, edificadas una sobre otra y enlazadas entre sí de modo estrictamente sistemático.¹⁸

Podemos considerar que, efectivamente, en el pensamiento de Husserl existe algo así como una “teoría del ser” pero no en el sentido que le da el joven Lévinas, pues más que una cuestión clara es sumamente problemática e incluso contradictoria. Husserl atribuye un orden de ser a los rendimientos constitutivos de la subjetividad trascendental; el campo de la conciencia es así un ámbito de ser absoluto frente al relativo del mundo, accesible gracias a la reducción: “La reducción fenomenológica nos dio por resultado el reino de la conciencia trascendental como reino de un ser ‘absoluto’ en un sentido muy preciso. *Es este ser la categoría radical del ser en general* (o, en nuestro lenguaje, la región radical) en que tienen sus raíces todas las demás regiones de ser, a la que se refieren por su *esencia*, de la que por tanto dependen esencialmente todas”.¹⁹

Las estructuras universales de correlación proporcionadas por la subjetividad trascendental determinarán el verdadero sentido de las ontologías formales y materiales. La conciencia es, según esto, el modo absoluto de ser en tanto donadora de sentido. Por otro lado, Husserl había sostenido en el artículo para la *Encyclopaedia Britannica* que la fenomenología trascendental debería considerarse como la realización de la idea leibniziana de una *ontología universal*. Ambas aseveraciones parecen apuntar a la identificación entre fenomenología y ontología. Sin embargo, aceptar esto así nada más —tal y como lo hizo el joven Lévinas— implica pasar por alto una serie de cuestiones sumamente importantes y que ya he señalado en el capítulo I: ¿cómo determinar la naturaleza de la subjetividad trascendental dado su carácter absoluto?

§ 19. Un abismo de sentido

Una situación paradójica se presentaba como resultado de la relación entre mundo y subjetividad. La conciencia para Husserl accede por medio de los actos de correlación al mundo, entendido como totalidad de objetos intencionales pero también como la forma fundamental de la vida en

¹⁸ *Ibid.*, p. 72. Cursivas mías.

¹⁹ E. HUSSERL, *Ideen* I, § 76, p. 169. Cursivas mías salvo “esencia”.

general. "Este mundo está persistentemente para mí 'ahí adelante', yo mismo soy miembro de él, pero no está para mí ahí como mero *mundo de cosas*, sino, en la misma forma inmediata, como un *mundo de valores y de bienes*, un *mundo práctico*".²⁰ En las lecciones de 1907 publicadas como *Die Idee der Phänomenologie*, Husserl se había planteado ya esta cuestión tomando como guía la siguiente pregunta: "¿Cómo puede el conocimiento estar cierto de su adecuación a los objetos conocidos? ¿Cómo puede trascenderse y alcanzar fidedignamente los objetos?"²¹ El problema clásico de la *Erkenntnistheorie* era explicar cómo podía el sujeto tener conocimiento, siendo este inmanente y subjetivo, de un mundo trascendente y objetivo. La solución para Husserl fue, ante el problema de la trascendencia, demostrar "que la inmanencia es, en general, el carácter necesario de todo conocimiento de la teoría del conocimiento",²² por ello se hace necesario realizar "εποχή respecto a todo lo trascendente".²³

Resolver dicha aporía implicaría responder adecuadamente a la cuestión de cómo lo subjetivo proporciona lo objetivo. Pero intentar esto sólo lleva a agudizar la situación, pues cualquier distinción entre mundo y subjetividad sería ejecutada por el propio conocimiento: mi representación del mundo es la de un mundo independiente y objetivo pero asumida como *cogitatum* de mi *cogito*. La relación entre mundo y subjetividad apunta, en última instancia, al problema de la *constitución*. Según el planteamiento trascendental, todas las categorías por medio de las cuales accedemos al mundo tienen su origen en ciertos modos de conciencia correlativas a ellas. Ante la paradójica situación entre mundo y subjetividad cabe preguntarse con Biemel: "¿Cómo es posible que yo, que soy un sujeto *en el mundo* (entendiendo aquí esta expresión en el sentido de Husserl, como presencia entre otros entes mundanos) constituya a la vez el mundo? ¿No es un intento münchausenesco sacarse del pantano tirándose de los propios cabellos?"²⁴ Esta situación es la que se encuentra en el fondo de la fenomenología trascendental y determina si es correcto o no identificarla con la ontología.

En *Ideen I* Husserl había designado a la conciencia como *Urregion* pero comprenderla así implica enfrentarla a otras regiones de lo que se concluye que la conciencia no tendría esa primacía ontológica que se le asigna, es decir, el hecho de ser una región ya la convierte, por muy importante que sea, en una junto a otras. Pero la conciencia pura no se reduce a esto. Si lo característico de ella es la constitución no puede ser una región aunque sea *Urregion*, pues los

²⁰ *Ibid.*, I, § 27, p. 66.

²¹ E. HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie*, p. 20/29.

²² *Ibid.*, p. 33/43.

²³ *Ibid.*, p. 44/54.

²⁴ WALTER BIEMEL, "Husserls Encyclopaedia Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu", p. 166.

actos constitutivos de la conciencia no son una parte del todo sino la totalidad misma: la constituyen. Si lo anterior es correcto, la subjetividad trascendental no puede ser entendida a través de la noción de “región”. Husserl en este punto es sumamente ambiguo; llegó a sostener que existen “dos regiones de ser radicalmente opuestas y, sin embargo, esencialmente referidas una a otra”.²⁵ ¿Cuáles son estas regiones? El ser inmanente de la conciencia y el ser trascendente del mundo; pero este argumento se opone a la idea de constitución trascendental. Esto nos lleva al segundo aspecto del problema: ¿Qué determinación ontológica tiene la conciencia pura? Ya he señalado que para Husserl *la ontología se refiere a una teoría general sobre la predicación de los objetos*; la conciencia tendría que entenderse a partir de la noción de objeto-substrato. Así lo da a entender Husserl en el § 49 de *Ideen I*:

Ser inmanente o absoluto y ser trascendente quieren decir ambos, sin duda, “ente”, “objeto”, y tienen, sin duda, su determinado contenido objetivo; pero es evidente que lo que se llama objeto y determinación objetiva en ambos casos sólo se llama así según las categorías lógicas vacías. *Entre la conciencia y la realidad en sentido estricto se abre un verdadero abismo de sentido.*²⁶

La conciencia debe pensarse como un objeto *sui generis* pero finalmente como un determinado tipo de ente susceptible de ser asumido por los criterios de la lógica formal y la gramática pura que, como ya indique, estudian los objetos-substrato. Pero los desarrollos de la propia fenomenología toman insostenible esta tesis: el “abismo de sentido” entre conciencia y realidad apunta a la imposibilidad fenomenológica de situar la conciencia en el ámbito de los objetos-substrato. Se trata de saber cómo es posible, desde la óptica trascendental-constitutiva, la mundanidad de la subjetividad pura. El problema de fondo radica, como acertadamente lo ha señalado Ramón Rodríguez,²⁷ en que el criterio ontológico de Husserl —el objeto-substrato— es insuficiente para determinar el ser de la conciencia trascendental. Fink han señalado la complejidad del asunto para la fenomenología en los siguientes términos:

Existe para la *conceptualidad* del análisis intencional fenomenológico un problema particularmente difícil. ¿La vida productora-formadora de sentido es ella, para la analítica, un objeto en el mismo sentido que las cosas y los objetos que tenemos por general por objetivos? ¿Esta analítica no nos muestra que el simple tener conciencia de los objetos se consume sobre el fondo oculto de un sistema viviente de formación intencional de sentido? ¿Podemos determinar conceptualmente esto por lo que [*Wodurch*] tenemos cosas y objetos con los conceptos que valen para las cosas y los objetos? Formulado en su principio, es la cuestión del *ser* de la intencionalidad.²⁸

²⁵ E. HUSSERL, *Ideen I*, § 128, p. 306.

²⁶ *Ibid.*, § 49, p. 114. Cursivas mías.

²⁷ Véase RAMÓN RODRÍGUEZ, “La cuestión del ser en la fenomenología de Husserl”, en *Pensamiento*, vol. 52 (1996), nº 202, pp. 43-44.

²⁸ EUGEN FINK, “Le problème de la phénoménologie d’Edmund Husserl”, en *De la phénoménologie*, pp. 241-242.

Desde este punto de vista Lévinas abordará el problema de la intencionalidad de la conciencia tomando los instrumentos críticos necesarios de la ontología fundamental. La teoría husserliana del ser, su "ontología", como núcleo fundamental de la fenomenología trascendental, apunta al ser de la conciencia: "¿Qué significa el ser de la conciencia? ¿Cómo determinarlo positivamente? he aquí lo que nos resta por esclarecer para penetrar en el corazón mismo de la ontología de Husserl".²⁹ Es necesario todavía revisar la otra afirmación de Husserl respecto a la relación entre fenomenología y ontología para poder tener una visión completa del problema y contar con los elementos suficientes para evaluar la lectura de la fenomenología realizada por Lévinas en su *TIPH*.

El que la fenomenología sea una ontología universal en "sentido leibniziano" en realidad no contradice ninguna postura fenomenológica básica, por el contrario reafirma el carácter universal y apriórico de la fenomenología en la medida en que proporciona, a través de la analítica intencional, las estructuras noético-noemáticas sobre las cuales se sustentan todas las ontologías regionales. Ofreciendo la génesis de sentido de cada región de ser la fenomenología puede considerarse ontología. Pero la cuestión no es tan simple. Al identificar a la fenomenología con la ontología hay que tener en cuenta que en Husserl el concepto mismo de "ontología" no opera en sentido clásico.

En *Ideen III*, Husserl se encargará de delimitar con precisión el alcance de la ontología al interior de la problemática fenomenológica de la constitución. El capítulo III de esta obra trata de "*Le rapport entre phénoménologie et ontologie*",³⁰ y como ya había señalado en el artículo de la *Encyclopaedia Britannica*, la fenomenología no es ontología en el sentido de preguntarse propiamente por el sentido de ser de este o aquel ente, sino por señalar su constitución trascendental: "La fenomenología como ciencia de todos los fenómenos trascendentales concebibles [...] es *eo ipso* ciencia apriórica de todos los entes concebibles [...] del ente en general, en tanto que extrae su sentido de ser y su validez de la constitución intencional correlativa".³¹

En el § 14 de *Ideen III* Husserl sostendrá que las raíces (*Wurzeln*) de las ontologías forman parte de la fenomenología y, en este sentido, siempre la presuponen.³² La identificación entre

²⁹ *TIPH*, p. 50

³⁰ Véase E. HUSSERL, *Ideen III*, pp. 76-92/91-110.

³¹ E. HUSSERL, *Der Encyclopaedia Britannica Artikel*, p. 296-297/77.

³² "La phénoménologie, présentée selon cette conception, en tant que science de la conscience transcendante dans le cadre de l'intuition immédiate d'essence, est le grand *Organon* de la connaissance transcendante en général, je veux dire de toute connaissance quelle qu'elle soit, qui, au-delà de ce qui peut être intuitionné immédiatement, énonce des vérités pour la conscience transcendante ou qui 'résout' les fonds dogmatiques des sciences ou des sciences entières, comme les sciences physiques de la nature et la psychologie en régulations de fait ou essentielles de la conscience transcendante, quelle qu'en soit la portée et quel qu'en puisse être le sens ultime", E. HUSSERL, *Ideen III*, p. 78/94.

fenomenología y ontología es, pues, un paso en falso: las ontologías son posibles únicamente porque la analítica intencional ofrece las estructuras universales de correlación, *a priori* de toda tematización del ente: “En la fenomenología de la conciencia de cosa, la cuestión no es saber cómo las cosas *son* en general”,³³ asunto que preocupaba a la ontología “dogmática” —como llama Husserl a la ontología pre-fenomenológica—, pues ante la necesidad de mostrar las leyes esenciales que aprioricamente determinan las cosas, la fenomenología muestra el origen, génesis y legitimidad de dichas leyes, por eso afirmará rotundamente que las “ontologías [...] se resuelven en lo fenomenológico”.³⁴ Asumir que la fenomenología es estrictamente una ontología o, incluso, la ontología por excelencia implica pasar por alto la problemática que gira en torno al concepto de constitución trascendental; a esta cuestión se refiere Husserl en el apéndice I de *Ideen* III, específicamente en el § 6 titulado “*Signification du problème de la constitution. Phénoménologie et ontologie*” cuando de manera categórica señala: “*La ontología no es la fenomenología*”.³⁵

¿Podemos hablar, con Lévinas, de una “ontología” en Husserl? Sin duda los propios textos de Husserl dan pie para ello; pero, como trataré de mostrar inmediatamente, el joven Lévinas interpretará la “ontología” husserliana como “una teoría fenomenológica del ser”. La conciencia y su rendimiento constitutivo, la intencionalidad, serán los pilares de dicha ontología. Lévinas, frente a la doble perspectiva ontológica que ofrece Husserl respecto a la fenomenología, a saber, a) considerar el campo trascendental de la conciencia como un ámbito de ser absoluto,³⁶ y b) tomar a la fenomenología trascendental misma, en su desarrollo sistemático, como la única ontología posible,³⁷ asumirá la primera como la correcta. Y es que la tesis de heideggeriana sobre la preeminencia de la existencia sobre la esencia³⁸ pone en duda el análisis eidético husserliano; no basta con acceder a la esencia de las cosas (εἶδος), hay que definir su modo de existencia: “No podemos más que mencionar aquí este nuevo problema de la ontología que consiste en tomar por objeto de investigación, no únicamente la esencia del ser, sino también su existencia, y preguntarse qué significa que el objeto sea.Cuál es el modo de existir de las diferentes regiones del ser”.³⁹

³³ *Ibid.*, p. 84/100.

³⁴ *Ibid.*, p. 78/93.

³⁵ *Ibid.*, p. 129/158.

³⁶ “*El ser inmanente es, pues, ya sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio nulla ‘re’ indiget ad existendum*”, E. HUSSERL, *Ideen* I, § 49, p. 113. Cursivas de Husserl.

³⁷ “La fenomenología desarrollada rigurosa y sistemáticamente en el sentido que acabamos de ampliar, es idéntica a esta filosofía que abarca *todo* conocimiento genuino. Se divide en la fenomenología eidética (u ontología universal) como *filosofía primera* y en la *filosofía segunda*, la ciencia del universo de los *facta* o de la intersubjetividad trascendental que los encierra a todos ellos sintéticamente”, E. HUSSERL, *Der Encyclopaedia Britannica Artikel*, p. 298/79.

³⁸ Me refiero a la siguiente afirmación de Heidegger: “La ‘esencia’ del *Dasein* está en su existencia”, *Sein und Zeit*, § 9, p. 54.

³⁹ *TIPH*, p. 22.

§ 20. Existencia y reflexión trascendental

El joven estudiante de filosofía Emmanuel Lévinas fue uno de los muchos testigos y protagonistas del cambio radical que sufrió la filosofía continental a principios del siglo XX.⁴⁰ El modelo clásico de racionalidad sustentado en la aceptación de un orden de conocimiento de carácter universal y necesario —posición común de la fenomenología y el neokantismo— entrará en crisis debido a las fuertes críticas a la idea de una racionalidad ahistórica y absoluta que desde distintos frentes se venía realizando desde finales del siglo XIX.

Pensemos en la crítica de dos filósofos tan distintos entre sí como lo son Kierkegaard y Nietzsche a la idea de filosofía como sistema trascendental, es decir, como conjunto de principios válidos *a priori*. Para el filósofo danés Hegel y el hegelianismo eran el *culmen* de esta postura especulativa en donde el individuo real y concreto desaparecía ante la exigencia de racionalidad y el derrotero implacable del espíritu absoluto encarnado en la historia. La recepción de Kierkegaard y su poderosa influencia es de sobra conocida, y podemos encontrar su presencia en *Sein und Zeit* de Heidegger. De manera similar, Nietzsche denunciaba que la filosofía occidental, en su afán de ofrecer una base segura y estable al conocimiento y a la moral, únicamente había logrado desgarrar la unidad de la existencia y de la vida; hacer del mundo una “fábula” es una consecuencia del platonismo del pensamiento occidental: la necesidad de “sistema” y la apelación a estructuras trascendentales que justifiquen la validez y la verdad de nuestras creencias sólo son síntomas de una época en que el nihilismo será la única postura coherente.⁴¹ A pesar de sus diferencias, ambos pensadores coinciden en que la filosofía trascendental (llámese “hegelianismo”, “kantismo” o

⁴⁰ El joven Herbert Marcuse realizó una interpretación de la filosofía de Heidegger semejante a la de Lévinas por los mismos años: más allá de los paralelismos obvios (estudiaron con Husserl y Heidegger, y eran judíos) en ambos pensadores la analítica existencial es vista como una filosofía que recupera la existencia concreta e histórica del hombre sin caer en los peligros del relativismo histórico-epistemológico. Lévinas utiliza a Heidegger para situar los alcances y posibilidades de la fenomenología trascendental; Marcuse, en una originalísima interpretación, acercará la ontología fundamental al materialismo histórico: “For Marcuse, Heidegger seems to have concretized the phenomenological method and, unlike Husserl, to have developed a phenomenology of everyday human existence”, DOUGLAS KELLNER, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1984, p. 44. Al respecto véanse los tempranos ensayos de Marcuse sobre una interpretación existencialista del marxismo publicados en 1928 y 1929: “Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus” y “Über konkrete Philosophie”, así como su reseña a los *Manuscritos económicos-filosóficos* de Marx de 1932: “Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus”, en HERBERT MARCUSE, *Schriften* Vol. 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978, pp. 347-384, 385-406, y 509-555, respectivamente.

⁴¹ Véase al respecto LIZBETH SAGOLS, *¿Ética en Nietzsche?* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997, capítulo V: “El nihilismo. La muerte de Dios y la pluralidad de la voluntad de poder”, pp. 135-174.

“platonismo” e incluso “cristianismo”) hace de lado el aspecto más importante del hombre: su existencia.⁴² Esta vertiente existencialista y vitalista encontrará en la filosofía del joven Heidegger una expresión sumamente elaborada alejada del marcado lirismo propio de dichas posturas.

En el § 14 ya he señalado, desde el punto de vista del enfrentamiento del neokantismo, la fenomenología y la ontología fundamental, cómo Heidegger realizó severas críticas a los supuestos básicos de la investigación trascendental. Algunas de ellas, quizá las más significativas, serán retomadas por el joven Lévinas en su tesis doctoral. La importancia de esta obra para una comprensión correcta del pensamiento levinasiano es tal que es sorprendente que hasta el momento se le considere únicamente como parte de su periodo de “interprete de Husserl y Heidegger”.⁴³ La *TIPH* no sólo es ya una obra en que la postura de Lévinas respecto al sentido de la filosofía trascendental (la fenomenología en este caso) es clara, sino que en ella se encuentra definido uno de los temas principales de su pensamiento: recuperar, frente a la filosofía racionalista, un nuevo concepto de subjetividad en donde las necesidades, el cuerpo y la interacción humana como dimensiones distintas al plano cognoscitivo, son sus principales características. La relación con los otros, considerada como la estructura originaria de la subjetividad, se presentará gradualmente durante los años cuarenta, pero en la *TIPH* ya se encuentra presente a través de la teoría de la intersubjetividad de Husserl. A pesar de la influencia de Heidegger,⁴⁴ tan fuerte que literalmente jamás pudo sustraerse de ella, Lévinas definirá progresivamente, a partir de los elementos que le ofreció en su momento la ontología fundamental, su propia problemática.⁴⁵

⁴² Aquí hay que considerar la importancia del pensamiento filosófico de MIGUEL DE UNAMUNO; sin duda fue él uno de los precursores de la llamada posteriormente “filosofía de la existencia”, pues su análisis del hombre, de este ser de “carne y hueso” en *El sentimiento trágico de la vida*, marcaría la pauta para muchos pensadores existencialistas aunque, por supuesto, no se le reconozca debidamente. Véase al respecto A. COLLADO, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*. Gredos, Madrid, 1962.

⁴³ Véase F.P. CIGLIA, “Emmanuel Lévinas interprete di Husserl e di Heidegger nel primo decennio della sua speculazione”, en *Filosofia* vol. 34 (1983), pp. 211-242.

⁴⁴ La influencia de Heidegger a lo largo de toda la producción filosófica de Lévinas es innegable; sirvan de indicación estas dos afirmaciones de Lévinas: en la *TIPH* (1930): “Conformément à notre but, nous en craignons pas de tenir compte aussi de problèmes que se posent les philosophes disciples de notre auteur [Husserl] et, en particulier, M. Martin Heidegger, dont on reconnaît souvent l’influence sur ce livre” p. 14. Cuarenta y cuatro años después señala: “Estas líneas y las siguientes deben mucho a Heidegger. ¿Deformado y mal interpretado? Cuando menos, esta deformación no será un modo de renegar de la deuda, ni esta deuda una razón para olvidar”. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974), p. 88. La crítica a la centralidad de la teoría en la fenomenología de Husserl le mostrará a Lévinas que incluso la postura de Heidegger es deudora de esta primacía del concepto (el “ser”) sobre la existencia, pues ¿qué más puede significar la estructura de la pre-comprensión en la hermenéutica del *Dasein* si no la subordinación de todo ente a una instancia general? En un artículo tan sugerente como ambiguo como lo es *De l’évasion*, Lévinas cometerá su primer intento de parricidio contra el gran padre griego encarnado ahora en la filosofía de Heidegger.

⁴⁵ JOSEPH LIBERTSON ha descrito, a mi juicio, acertadamente este derrotero del pensamiento de Lévinas que va de la ontología fundamental a la pasividad ética: “Les concepts développés par Emmanuel Lévinas à travers ses lectures de la phénoménologie et à travers sa découverte progressive d’une alterité et d’une économie de communication inadéquates aux concepts phénoménologiques, produisirent au cours des années 1950 l’apparition de l’«éthique» dans ses textes. Aux yeux du lecteur de la deuxième édition d’*En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* (1967), où l’itinéraire entier de Lévinas est visible, cette apparition de l’éthique peut sembler aussi soudaine que brutale, logiquement éloignée

La particularidad de la postura heideggeriana frente a la *Lebensphilosophie* (Bergson, Dilthey, Klages, Nietzsche, Scheler, Spengler, etc.) y el neokantismo (Cohen, Natorp, Rickert, Windelband y posteriormente Cassirer), consiste en la exigencia de acceder desde una postura fenomenológica a una *Urwissenschaft* que explique adecuadamente ese vuelco (*Umstossen*) de la filosofía hacia la existencia y la vida. La alternativa más atractiva para muchos fue el naturalismo y las diversas manifestaciones derivadas de él como el materialismo y el positivismo. Entre estas destaca el psicologismo, postura filosófica fundada en una ontología naturalista que comprendía la totalidad de los fenómenos psicológicos como procesos naturales capaces de ser estudiados por los métodos de las *Naturwissenschaften*. En su polémica con el psicologismo,⁴⁶ el neokantismo y la fenomenología apelaban a la distinción hecha por Kant entre la *quaestio facti* y la *quaestio juris*. Cuando el psicologismo identifica la génesis psicológica del conocimiento con su validez, recae en una confusión propia del materialismo y fisiologismo de Mach y Avenarius, e incluso de Stuart Mill: la validez del conocimiento no radica en los procesos biológicos, pues la distinción kantiana expuso la existencia de un ámbito irreductible a ellos: la dimensión *lógica-objetiva*.

El éxito del psicologismo fue tal que logró que las escuelas neokantianas y Husserl cerraran filas para combatirlo. Pese a todo, el trascendentalismo neokantiano y fenomenológico parecían no ofrecer una solución real al problema del psicologismo, pues la idea de una lógica pura es tan problemática como la de una total naturalización de la conciencia (*Naturalisierung des Bewusstseins*):

Tan pronto como se crea que se ha obtenido una solución [*Lösung*] segura en cualquiera de los problemas especiales de la lógica, se pone de manifiesto la fuerza con que prevalece el modo psicologista de pensar, lo enredado de los caminos que una lógica pura [*reine Logik*] tendrá que evitar.⁴⁷

La postura de Heidegger ante los “problemas especiales de la lógica” estaba inspirada en las lecturas que realizó entre 1910 y 1914 del *Nachlass* de la obra de Nietzsche *Der Wille zur Macht*,⁴⁸ de ahí que en sus estudios sobre lógica afirme “que en el seno de las más abstractas y aparentemente formales categorías o funciones lógicas está latiendo la sangre y la carne de un sujeto con voluntad de conservar lo que aprecia y de aniquilar o indiferenciar (léase generalizar) lo que desestima”.⁴⁹ El “vitalismo” del joven Heidegger confluirá con la postura hermenéutico-

des essais antérieurs de Lévinas”, “La recurrence chez Lévinas”, en *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 79 (1981), n° 42, pp. 212-251; aquí: p. 212.

⁴⁶ Véase *TIPH*, capítulo I: “La théorie naturaliste de l’être et la méthode de la philosophie”, pp. 20-38.

⁴⁷ M. HEIDEGGER, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (1913), en *Frühe Schriften (1912-1916)*. Gesamtausgabe, tomo I, pp. 59-187, aquí: p. 64.

⁴⁸ Véase la introducción de Heidegger (1972) a la Gesamtausgabe, tomo I, pp. 55-57.

⁴⁹ J. GARCÍA GAINZA, *Heidegger y la cuestión del valor*, p. 18.

histórica de Dilthey, que sostenía también la necesidad de eliminar el concepto de un sujeto cognoscente ajeno al acontecer de la vida: "Por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual".⁵⁰

Gadamer⁵¹ afirma que el joven Heidegger trataba de acceder al lugar en donde lo trascendental, comprendido como lo inmutable, intemporal y universal, se encontraba con lo contingente y lo histórico, es decir, buscaba eliminar el abismo entre la realidad intemporal (*zeitlose Wirklichkeit*) del pensamiento lógico y abstracto con la temporalidad del conocimiento finito y contingente.⁵² La fenomenología de Husserl proporcionó a Heidegger una vía de acceso a esta problemática sin caer en la *Bewusstsein überhaupt* del neokantismo y evitando, a su vez, la naturalización de la conciencia.

El error psicologista ya había sido expuesto en las *Logische Untersuchungen* de Husserl dejando abierta la posibilidad de un acceso distinto a la problemática de la subjetividad que la propuesta por las *Naturwissenschaften*. Por otro lado, la influencia de la *Lebensphilosophie*, especialmente de Nietzsche,⁵³ en los tempranos estudios lógicos de Heidegger le permite comprender que las cuestiones relativas al conocimiento universal y necesario (trascendental) apuntan a una subjetividad valorativa situada históricamente; lo objetivo tiene una génesis

⁵⁰ W. DILTHEY, *Introducción a las ciencias del espíritu*, traducción de E. Ímaz, Fondo de Cultura Económica, Obras de Dilthey, tomo I, México, 1978, p. 6. "La vida como fenómeno originario [*Urphänomen*], tal es el motivo central que el joven Heidegger comparte con la *Lebensphilosophie* [...] Éste es exactamente el programa heideggeriano; seguir las tendencias positivas de la filosofía de la vida, lo cual significa intentar traer a una mostración precisa el fenómeno original, que se ofrece y se oculta a la vez en la palabra «vida»", R. RODRÍGUEZ, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, op. cit., p. 22.

⁵¹ "Et ce désir se reflète également dans la tentative faite par Heidegger pour modifier le fondement systématique et transcendantal de la philosophie de son maître vénéré, Husserl, à partir du travail de réflexion historique mené par Dilthey; ceci, de manière à en déduire une sorte de synthèse entre le problème de l'historicité tel que pose Dilthey et le problème de la connaissance propre à l'orientation fondamentalement transcendantale de Husserl", H.-G. GADAMER, "Heidegger et l'histoire de la Philosophie", en MICHEL HAAR (editor), *Heidegger. Cahier de l'Herne*, pp. 115-130; aquí: p. 117.

⁵² Véase M. HEIDEGGER, *Frühe Schriften (1912-1916)*, Gesamtausgabe, tomo I, p. 46. Esta situación ya había sido señalada anteriormente por Husserl: cómo explicar la relación entre la subjetividad y el mundo sin naturalizar a la primera y sin subjetivizar al segundo. La postura de Heidegger y la del joven Lévinas será la de trasladar el problema conciencia-mundo al esquema ontológico del "ser-en-el-mundo" disolviendo, más que resolviendo la cuestión en un procedimiento muy a la usanza wittgensteiniana. El pensamiento posterior de Lévinas retomará la idea platónica del Bien, la idea de huella (*trace*) de raigambre plotiniano, y posteriormente la idea de infinito de Descartes para explicar esta *inadecuación* originaria de la conciencia con la trascendencia del otro (*autrui*) y de un Dios "no contaminado por el ser", E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 42. Estos son temas pertenecientes al segundo periodo de la filosofía de Lévinas.

⁵³ Respecto a esta influencia temprana de Nietzsche en Heidegger ha señalado DAVID FARRELL KRELL: "Dans sa conférence de 1915 *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, Heidegger fait allusion à la 'volonté de puissance' propre à la philosophie. Il entend par là le besoin de procéder par-delà l'épistémologie vers la métaphysique, c'est-à-dire de s'interroger sur le but et la visée de la philosophie en tant que telle. Dans son *Habilitationschrift* (1915-1916), Heidegger montré l'influence de Nietzsche en insistant sur la fonction de la philosophie como 'valeur pour la vie', "Heidegger/Nietzsche", en MICHEL HAAR (editor), *Heidegger. Cahier de l'Herne*, pp. 161-180; aquí: p. 163. Véase también M. HEIDEGGER, *Frühe Schriften (1912-1916)*, Gesamtausgabe, tomo I, pp. 137-138 y p. 357

subjetiva, depende de una valoración cuyo fundamento último es la *vida*.⁵⁴ La problemática trascendental es así reconducida a la cuestión de la existencia humana. Es en este trasfondo filosófico en el cual hay que ubicar la crítica de Lévinas a la doctrina husserliana de la intencionalidad.

§ 21. La conciencia como ser absoluto

Lévinas pretenderá “estudiar y exponer la filosofía de Husserl como se estudia y se expone una filosofía viviente”.⁵⁵ El “problema central de la fenomenología trascendental”, a saber, “la constitución del mundo por la conciencia pura”⁵⁶ introduciría una “dimensión” filosófica en el “estudio del ser”.⁵⁷ La fenomenología tendría una oculta orientación ontológica; mostrar la teoría del ser en la fenomenología implica elucidar el concepto de conciencia, pues “la fenomenología es de hecho una disciplina *puramente descriptiva* que indaga el campo de la conciencia pura trascendental en la *intuición pura*”.⁵⁸ Este carácter inmanente de la investigación trascendental será una de las principales objeciones que Lévinas levantará contra la fenomenología: “La afirmación del papel preponderante de la teoría —de la percepción y del juicio— en nuestra vida, donde el mundo se constituye, es una tesis que Husserl no abandonará jamás”.⁵⁹ Desde el momento en que la *existencia* deviene objeto de la investigación fenomenológica⁶⁰ la trascendencia del mundo y la subjetividad misma quedan reducidas a objetos intencionales desprovistos de realidad propia. Ser es “ser-para-la-conciencia”, por ello “la existencia consiste precisamente en el ser ideal de estas percepciones cambiantes”.⁶¹

⁵⁴ “El punto de vista del ‘valor’ es el punto de vista de condiciones de conservación y de crecimiento en relación con seres complejos, que tienen una vida de duración relativa dentro del devenir”, F. NIETZSCHE, *La voluntad de poder. Ensayo de una transmutación de todos los valores*, traducción de A. Froufe, EDAF, Madrid, 1980, n° 709, pp. 390-391. Esta concepción de la vida como criterio último de sentido frente a las grandes especulaciones metafísicas —aquellas que transforman el mundo en una “fábula”— encuentra correspondencia con la postura de Lévinas a partir de los años cuarenta, sobre todo en la concepción de la subjetividad como goce y egoísmo, o en los términos de Nietzsche: como conservación. “voluntad de poder”. Sobre estos temas véase el capítulo VI.

⁵⁵ *TIPH*, p. 14.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ E. HUSSERL, *Ideen I*, § 59, p. 136.

⁵⁹ *TIPH*, p. 99.

⁶⁰ Véase *ibid.*, p. 22.

⁶¹ *Ibid.*, p. 25.

La conciencia fenomenológica más que una construcción formal es la estructura de la intencionalidad por medio de la cual la subjetividad se gana al mundo y a sí misma.⁶² “La idea de intencionalidad permite a Husserl atribuir una ‘objetividad’ a este mundo ‘subjetivo’”.⁶³ Frente a la postura del naturalismo, Husserl demostró la irreductibilidad de la conciencia a los procesos naturales que describía el psicologismo; por este motivo Husserl era, a ojos de las escuelas neokantianas y del propio Heidegger, el indiscutible triunfador en la batalla contra el movimiento naturalista. Desde la publicación de las *Logische Untersuchungen* el naturalismo será una postura insostenible filosóficamente. “Es una nueva ontología de la conciencia la que el segundo volumen de las *Logische Untersuchungen* elaboró para reemplazar a la ontología naturalista”.⁶⁴ La fenomenología de Husserl ofrecerá de esta manera “una concepción distinta del método filosófico y de la verdad en general”.⁶⁵

Contra de las posturas naturalistas, la fenomenología señala que “el origen de todo ser, incluido el de la naturaleza, se determina por el sentido intrínseco de la vida consciente y no inversamente”.⁶⁶ Aquí se encuentra “el gran interés de la concepción de Husserl”:⁶⁷ su punto de partida. La necesidad de encontrar una adecuada respuesta a la pregunta por el conocimiento le llevó a Husserl a establecer la necesidad de distinguir rigurosamente entre la teoría del conocimiento tradicional y la fenomenología:

Si hacemos abstracción de las miras metafísicas de la crítica del conocimiento y nos mantenemos puramente en su tarea de *aclarar la esencia del conocimiento y del objeto del conocimiento*, entonces tal crítica es *fenomenología del conocimiento y del objeto de conocimiento* y constituye el fragmento primero y básico de la fenomenología en general. “Fenomenología” designa una ciencia, un nexo de disciplinas científicas. Pero, a un tiempo, y ante todo, “fenomenología” designa un método y una actitud intelectual: la *actitud intelectual* específicamente *filosófica*; el *método* específicamente *filosófico*.⁶⁸

⁶² La crítica de la escuela neokantiana de Baden a la fenomenología, estrictamente a la cuestión de la naturaleza del *ego* y la *εποχή* fue aclarada por uno de los discípulos más cercanos a Husserl, Eugen Fink, en un famoso artículo publicado originalmente en los *Kant-studien* en 1933, artículo que tuvo el total respaldo de Husserl y que a su juicio “ne contient pas une seule phrase que je en puisse intégralment m'approprier, que je en puisse expressément reconnaître comme ma propre conviction” (E. HUSSERL, Texto de presentación al citado artículo de Fink ahora incluido como “Avant-propos”, p. 14). En este trabajo señala contundentemente Fink: “L'ego transcendantal accessible par réduction n'est ni la pure forme de l'ego, le principe egoïque, ni identique à l'ego existant mondainement (objet empirique de l'expérience de soi et de la psychologie); enfin que la réduction ne veut pas plus fonder une 'philosophie transcendantale' criticiste qu'une philosophie de l'immanencia subjectiviste et dogmatique”, EUGEN FINK, “La philosophie d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine”, en *De la phénoménologie*, p. 129. Este juicio de Fink es sumamente importante para el tema que nos ocupa, pues según Lévinas —y Heidegger— la fenomenología de Husserl es una “filosofía de la inmanencia subjetivista y dogmática”. ¿De qué dependerá uno y otro juicio?

⁶³ *TIPH*, p. 27, nota 21a.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 33.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 38.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 40.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 49.

⁶⁸ E. HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie*, p.23/33.

Contrariamente a lo que sucedía en la teoría del conocimiento tradicional, la fenomenología no opone la cosa exterior al sujeto; la cosa exterior no es más que una manera de mostrar la capacidad de la conciencia de *trascenderse*, pues el hecho de ser una "cosa" (*Sache*) implica que es "para-una-conciencia", es decir, ya ha sido tematizada. En este sentido, Lévinas consideró que la fenomenología *no era una teoría del conocimiento*, al menos no el sentido tradicional. "Una teoría del conocimiento presupone, en efecto, la existencia de un objeto y de un sujeto que podrían entrar en contacto uno con el otro".⁶⁹ La fenomenología es una teoría del ser.⁷⁰

Es precisamente esta primacía del intelecto, de la conciencia, lo inaceptable de la postura de Husserl para el joven heideggeriano Lévinas. Si el sujeto de la teoría clásica del conocimiento no se identifica con el de la fenomenología, "¿qué significa el ser de la conciencia? ¿Cómo determinarlo positivamente? He aquí lo que nos resta por esclarecer para penetrar en el corazón mismo de la ontología de Husserl".⁷¹ La atribución de la existencia absoluta de la conciencia sintetizaría la ontología de la fenomenología de Husserl. En *Ideen I*, la superación de la actitud natural se inicia con un *cambio radical de actitud* hacia la tesis del mundo; la *εποχή* "pone entre paréntesis" (*Einklammerung*) o "fuera de juego" (*Ausser Spiel Setzung*) la creencia en un mundo que se encuentra ahí delante de nosotros constantemente. El resultado de esta "destrucción" del mundo natural será la conciencia pura como "residuo fenomenológico".⁷² Pero hay que tener en cuenta que "el problema de la *εποχή* husserliana radica fundamentalmente en que *es un concepto preparatorio de la reducción*".⁷³ Por medio de la *εποχή*⁷⁴ el fenomenólogo descubre la vida subjetiva y la tematiza con la reducción; con estos dos procedimientos se accede al ámbito propiamente constitutivo de la subjetividad, al "lugar originario" (*Urstätte*) desde el cual se da

⁶⁹ *TIPH*, p. 49.

⁷⁰ Comentando esta interpretación de la fenomenología por parte de Lévinas en la *TIPH*, QUENTIN LAUER señala acertadamente que en Husserl no hay una teoría del conocimiento en el sentido kantiano del término; es teoría del ser y "est telle en un sens très spécial, parce que Husserl donne au terme 'possibilité', dans l'expression 'possibilité de connaissance' une signification que ce terme ne peut avoir pour Kant. Pour Husserl, montrer comment la connaissance est possible, ce n'est pas simplement montrer quelles conditions doivent être remplies pour qu'elle existe, c'est plutôt montrer ce qu'est son *essence*, puisque possibilité et essence sont identifiées", *Phénoménologie de Husserl. Essai sur le génèse de l'intentionnalité*, Presses Universitaires de France (Colección "Épiméthée"), Paris, 1955, p. 150. Sobre el papel de la teoría del conocimiento en el proyecto general de la fenomenología trascendental, véase E. HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie*, pp. 23/31 y ss.

⁷¹ *TIPH*, p. 50.

⁷² Véase E. HUSSERL, *Ideen I*, § 33, pp. 74-77.

⁷³ J. SAN MARTÍN, *La estructura del método fenomenológico*, p. 151.

⁷⁴ "Se mostrará que la región de la subjetividad absoluta o trascendental 'lleva en sí' en una forma especial, muy peculiar, el universo real, respectivamente todos los mundos reales posibles y todos los mundos de ese sentido ampliado, a saber, mediante una 'constitución intencional' efectiva y posible [...] la *εποχή* fenomenológica descrita [...] nos revela con la *región absoluta de una subjetividad independiente* el terreno del ser con el que está relacionada toda filosofía radical y que le da sentido como ciencia absoluta. Justo con ello resultará comprensible por qué esta región es una región nueva...", E. HUSSERL, *Ideen I*, "Apéndice crítico", pp. 454-455.

sentido a todo ente en general. La reducción permite el estudio de las estructuras esenciales de sentido que subyacen a nuestro concepto de mundo. Así, “la fenomenología transforma la cuestión del ser del mundo en la cuestión de la esencia de la subjetividad trascendental por la cual, y en última instancia, el ‘mundo’ vale”.⁷⁵ Comprender la existencia humana desde un punto de vista más cercano a las filosofías de la vida —a través de Heidegger— le impedirá a Lévinas aceptar esta postura de Husserl.

Husserl toma como modelo de subjetividad el *cogito* cartesiano y Lévinas no lo pasa por alto.⁷⁶ Lo propio de la subjetividad trascendental es su carácter estrictamente inmanente, pues la actividad del *cogito* realiza una “noematización” trascendental del mundo. En el § 31 de *Ideen I*, Husserl recurre a la duda cartesiana para explicar el sentido de la *εποχή*; ahí Husserl distingue tres tipos de dudas: la duda en nuestra vida cotidiana, la duda de Descartes como radicalización de la anterior y la duda propiamente filosófica, la *εποχή*; ésta nos sirve como una “crítica de la experiencia” pero sólo desde el momento en que a través de la reducción nos hemos apropiado de la subjetividad trascendental.

La relación entre la subjetividad y el mundo se establecería, según este modelo fenomenológico, en el ámbito de las percepciones: percibo las cosas a mi alrededor así como mi propio cuerpo en una relación espacio-temporal fundada en el ámbito praxosomático del mundo, condición de posibilidad de dicha experiencia. La percepción es un acto de una *subjetividad concreta* y no de una *subjetividad abstracta*, pues el cuerpo se sitúa siempre en el mundo como horizonte último de sentido; el mundo no es objeto como mi cuerpo, la mesa o el árbol, estos, al igual que mi subjetividad que los tematiza, se encuentran ya en el mundo. La crítica fenomenológica a la experiencia realiza entonces una separación injustificada entre la conciencia y el mundo, procedimiento que tendrá como resultado una situación aporética cuando se defina el carácter absoluto de la conciencia como lo hace Husserl en *Ideen I*, pues cualquier descripción de la conciencia que se atenga a la máxima fenomenológica de “a las cosas mismas” no negará que una descripción de la conciencia supone el horizonte del mundo. Este paso en falso encierra un serio peligro para el método fenomenológico ya que si la percepción es un acto de carácter puramente inmanente no incluiría al *cogitatum*, únicamente a la *cogitatio*, pero esto es, fenomenológicamente, imposible.

Aceptar esta lectura de Husserl implica una grave omisión, pues la relación entre subjetividad y mundo no implica, aunque así lo sugiera en muchos textos, un idealismo a ultranza.

⁷⁵ EUGEN FINK, *De la phénoménologie*, pp. 139-140.

⁷⁶ Véase *TIPH*, p. 51.

El fenómeno del mundo, asumido como *noema*, es el *cogitatum* del *cogito*; la vida de la conciencia es la *cogitatio*. El mundo es correlato de la subjetividad y por ello todo sentido del mundo real reside en ser mundo de la subjetividad: “La realidad no tiene sentido de realidad, es decir, no es realidad para mí, sino en y por mi vida subjetiva”.⁷⁷ La subjetividad trascendental por sí misma carece de sentido; es en la relación *cogito-cogitatio-cogitatum* donde radica la estructura esencial de la conciencia: la intencionalidad.

La tendencia de Husserl a “identificar el pensamiento del ser y el pensamiento del objeto” lo llevará a sostener que “la tematización del mundo es siempre operada por el pensamiento teórico”.⁷⁸ Por otro lado tenemos las investigaciones *genéticas* en donde la cuestión *mundo* deja de plantearse desde el punto de vista de la actividad exclusivamente constitutiva de la subjetividad trascendental. Esto es claro especialmente en los desarrollos de la problemática mundo-subjetividad en el segundo tomo de *Ideen*.⁷⁹ En dicha obra el cuerpo juega un papel fundamental en la relación mundo-subjetividad: el cuerpo no es un objeto constituido por la conciencia sino la condición de posibilidad de la constitución misma de lo objetivo; tal vez sea acertado considerar que en *Ideen II* “el cuerpo entre en escena en un papel privilegiado: sirve de intermediario entre sujeto y objeto”.⁸⁰ Para Husserl el yo trascendental se percibe como valorando, es decir, teniendo *hábitos*, actitudes ante la existencia, y todas ellas son “propiedad permanente del yo”.⁸¹ A través de estas actitudes el yo trascendental deja la postura teórica que busca las condiciones puras de la vida trascendental y descubre una dimensión *práctica, existencial*, de actos, creencias, obras, es decir, descubre el fenómeno de la *vida* en un sentido muy cercano al de la *Lebensphilosophie*, sobre todo a la obra de Dilthey. La fenomenología, tal y como se desarrolla en *Ideen II*, aportaría una posible fundamentación a las *Geisteswissenschaften* al mostrar que la objetividad no es exclusiva de los

⁷⁷ J. SAN MARTÍN, *La estructura del método fenomenológico*, p. 216.

⁷⁸ D. SOUCHE-DAGUES, *Le Développement de l'intentionnalité dans la Phénoménologie husserlienne*, Martinus Nijhoff (Colección “Phaenomenologica”, n° 52), La Haya, 1972, p. 109.

⁷⁹ El problema del cuerpo y el mundo circundante (*Umwelt*) es un tema central para el Husserl posterior a 1913; el ámbito de la génesis de la subjetividad y del sentido implican a las esferas de la constitución del mundo común y a la intersubjetividad, aspectos de la investigación fenomenológica alejados de la primacía de la teoría y del primado solipsista de la conciencia.

⁸⁰ LUIS VILLORO, “Examen del segundo tomo de las *Ideen*” en *Id.*, *Estudios sobre Husserl*, Facultad de Filosofía y Letras (Colección “Opúsculos” n° 83/serie investigación), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975, p. 108. El replanteamiento de la problemática trascendental en *Ideen II* representa uno de los esfuerzos más claros de Husserl para superar el análisis estático de la subjetividad, es decir, acceder a lo ámbitos prerreflexivos en donde progresivamente se constituye el sujeto. Al respecto a señalado PAUL RICŒUR: “L'adhérence d'une zone d'ombre, de passivité, de motivation cachée, à cette spontanéité du ‘Je peux’ souligne encore plus ce caractère préalable du pré-donné, du pré-réflexif dans la découverte de la personne”, “Analyses et problèmes dans *Ideen II*”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 57 (1952); reproducido en *A l'École de la Phénoménologie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1986, p. 75.

⁸¹ E. HUSSERL, *Ideen II*, pp. 114/151.

métodos de las *Naturwissenschaften*, pues existe un sentido distinto que mostrará la fenomenología de la constitución de las realidades espirituales. A la *actitud teórica* o *naturalista* Husserl opondrá la *actitud personalista*, pues en la primera se opera un “olvido de sí mismo del yo personal”,⁸² que es necesario superar. Ante esta pérdida de la subjetividad concreta la actitud personalista la recupera en su verdadera dimensión existencial:

Enteramente distinta es la *actitud personalista*, en la que estamos todo el tiempo cuando vivimos uno con otro, le hablamos a otro, le damos la mano a otro al saludarlo, nos relacionamos uno con otro en el amor y la aversión, en la intención y el hecho, en el decir y el contradecir: en la que estamos, igualmente, cuando vemos las cosas de nuestro entorno precisamente como nuestro entorno y no como naturaleza “objetiva”, como en la ciencia de la naturaleza.⁸³

Si consideramos estos desarrollos de la fenomenología trascendental nos daremos cuenta que asumir una postura crítica como la de Lévinas en su *TIPH* resulta problemático e incluso, en cierto sentido, unilateral.⁸⁴ El primado de la teoría no es una postura constante en Husserl, sólo tomando en cuenta la doble dimensión de la fenomenología, la estática y la genética, se podrá tener una visión adecuada de la inmensa problemática que encierra la cuestión de la subjetividad.

En todo caso, la lectura de Lévinas de la teoría de la intuición sólo responde al estado de las investigaciones fenomenológicas tal y como eran posibles conocerlas hasta entonces (1930) y, por otro lado, eran la única reacción consecuente al “ambiente de discusión” —como lo llama Lévinas— producido en Friburgo ante el enfrentamiento entre Husserl y Heidegger. El gran “neocartesiano” que era Husserl parecía, a ojos de Lévinas, tan a atado al padre de la filosofía moderna que la primacía del *ego cogito* se mantenía incólume detrás de todo el aparato teórico desarrollado en *Ideen*.

⁸² *Ibid.*, p. 184/229.

⁸³ *Ibid.*, p. 183/228.

⁸⁴ Lévinas no desconocía los riesgos a los que cualquier investigación está expuesta al tratar de caracterizar el sentido último de la fenomenología, riesgos quizá insuperables dada la ambigüedad inherente al análisis intencional. Al respecto señalará: “Une lecture superficielle des ouvrages de Husserl pourrait le faire croire, que la conscience seule existe et le monde extérieur non; l’un et l’autre existent, mais selon deux modes différents”, y agrega: “Cedepant, un certain primat de la conscience, de première importance pour toute la philosophie de Husserl et, avant tout, pour permettre de comprendre le rôle et la place de la intuition dans son système, doit être souligné maintenant. La conscience existe absolument, elle en porte à chaque moment de son existence la garantie”, *TIPH*, pp. 61-62. Cursivas mías. Desde un punto de vista fenomenológico-estático la primacía de la conciencia teórica es innegable pero, como mostré en el § 5, la fenomenología tiene que ser comprendida desde su doble dimensión estático-genética para tener una visión lo más fiel de la misma.

§ 22. La irreductibilidad de la θεωρία

La teoría fenomenológica del ser apunta irremediabilmente al sentido absoluto de la conciencia teórica: "La absolutidad de la conciencia en Husserl no significa otra cosa que la indubilidad de la percepción interna [...]. La evidencia absoluta del *cogito* está fundada en el modo de ser de la conciencia".⁸⁵ Ya en las *Logische Untersuchungen* Husserl había sostenido, en el marco de una severa crítica a Brentano, que toda actividad de la conciencia se define por ser una vivencia intencional: "El término de *intención* presenta la naturaleza propia de los actos bajo la imagen del apuntar hacia; y se ajusta, por ende, muy bien a los múltiples actos que pueden caracterizarse sin violencia y modo comprensible para todos, como un apuntar *teórico o práctico*".⁸⁶ En el fondo, todo acto intencional es un representar al objeto intencionado; sea en un plano cognitivo o práctico, el acto dóxico es el que tiene la primacía. "En resumen, la conciencia se presenta como esfera de existencia absoluta. Y esta existencia absoluta no expresa solamente el carácter indubitable del *cogito*, sino que, en tanto determinación positiva del ser mismo de la conciencia, funda la posibilidad del *cogito indubitable*".⁸⁷ La diferencia entre Descartes y Husserl radica en que éste no separa el conocimiento del objeto de su ser, logrando así superar el esquema tradicional de la teoría del conocimiento hacia una teoría del ser (ontología). "Ésta última consistirá, de una parte, en estudiar directamente la esencia del ser que se revela a la conciencia; de otra parte, en estudiar el modo de existir de la diferentes *regiones* de objetos".⁸⁸

La existencia del mundo consistirá en estar ahí continuamente, actualizado por los actos intencionales; "presentificandose" (*Gegenwärtigen*) los entes adquieren actualidad, ser, ante la subjetividad. Aquí se encuentra la esencia misma de la nueva teoría del ser fenomenológica: todo conocimiento es una intuición y ésta, a su vez, es *temporalidad*, pues ¿qué puede significar la expresión *Gegenwärtigen* si no la actividad retencional en un presente del flujo del tiempo? Traer a la presencia (*Anwesenheit*) de la subjetividad al ente es lo propio de la intencionalidad. Esta estrecha relación entre intuición y temporalidad define para Lévinas la existencia en su concreción y finitud.⁸⁹

⁸⁵ TIPH, p. 54.

⁸⁶ E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, tomo II, cuarta investigación, § 13, p. 499. Cursivas mías.

⁸⁷ TIPH, p. 57.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 60.

⁸⁹ Sobre la importancia del tiempo en la constitución de la subjetividad en la filosofía de Lévinas durante el periodo que nos ocupa véase el capítulo VI.

El hilo conductor de la *TIPH* será el concepto de *existencia*; Lévinas lo utiliza en un doble sentido: primero para referirse a la intencionalidad de la conciencia: si en su actividad constituyente, otorga sentido a las cosas, entonces podría definirse como la existencia por excelencia; aquí tenemos un significado *cognitivo* o formal de existencia. El modo de ser de la vida intencional es una evidencia absoluta en la medida en que “esta absolutidad no es únicamente un carácter de la *verdad* que concierne a la conciencia, su certitud, sino un carácter de su *existencia* misma”.⁹⁰ El otro significado de existencia, de carácter *ontológico* o concreto (como modo de *ser*), lo introduce Lévinas bajo los siguientes términos: “pero, precisamente porque la vida concreta contiene de diferentes maneras *regiones* de objetos, *ser* no significa la misma cosa para cada una de estas regiones”.⁹¹ El modo de existencia de los objetos está en estricta relación con la región a la que pertenecen. Lévinas intenta cuestionar la superioridad que Husserl otorga a la ontología formal con respecto a las ontologías regionales.⁹² Él mismo ya había subrayado que “el estudio del ser no está agotado, en Husserl, por las ciencias de la naturaleza y las *ontologías regionales*”.⁹³

El concepto formal de existencia encuentra su mejor expresión en la analítica intencional; sólo desde la idea de una subjetividad constituyente cabe preguntarse por el ser del mundo. “Mundo” tiene significado únicamente para una conciencia; la subjetividad ofrece los horizontes de sentido necesarios para establecer las relaciones más básicas, incluso la supuesta por la teoría clásica del conocimiento: “La conciencia, para Husserl, es un dominio originario que hace posible y comprensible un ‘objeto’ y un ‘sujeto’, términos ya derivados”.⁹⁴ El aspecto concreto, material radica en que “la *existencia* puede devenir objeto de una investigación fenomenológica”,⁹⁵ es decir, el método fenomenológico es capaz de acceder a las cosas mismas, a sus modos de ser; por ello la fenomenología deviene necesariamente en una ontología. “Proponiéndonos estudiar aquí el

⁹⁰ *TIPH*, p. 54.

⁹¹ *Ibid.*, p. 63

⁹² Esta pretensión queda formula así: “Nous nous sommes demandé si l'affirmation d'une existence absolue attribuée à la conscience, reste, chez Husserl, une simple position qu'il en se donne pas la peine d'éclaircissement du sens de cette absoluité ait été jamais entrepris par Husserl de façon explicite. C'est assurément là une des plus grandes lacunes de sa doctrine: tandis que les différentes *regions* de l'être seront étudiés dans leur existence, on se contentera, pour la conscience, à laquelle renvoient toutes les *régions*, d'affirmer son existence comme absolue” (*TIPH*, p. 55. Cursivas mías). Lévinas toca aquí uno de los aspectos más problemáticos de la fenomenología: la subjetividad trascendental. Como ya he señalado en el primer capítulo, Husserl nunca pudo dar una respuesta satisfactoria respecto a lo que Heidegger llama en su carta del 22 de octubre de 1927, “el carácter de posición en la que el ego está *puesto*”. Por otro lado, la relación entre ontología formal y ontologías regionales es uno de los temas más difíciles en la obra de Husserl, y una exposición adecuada de ella me llevaría muy lejos de las intenciones de la presente investigación; con lo dicho en el § 17 he mostrado brevemente la complejidad de la cuestión. Para una exposición más completa véase MIGUEL GARCÍA-BARÓ, *La verdad y el tiempo*. Sígueme, Salamanca, 1993, especialmente los capítulos 6, 9, 10 y 11.

⁹³ *TIPH*, p. 21.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 64.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 22.

intuitivismo en la fenomenología de Husserl, no podemos, por consecuencia, separar, en nuestra exposición, la teoría de la intuición como método filosófico de esto que se podría llamar la ontología de Husserl. Queremos, al contrario, mostrar cómo la intuición que el propone como modo de filosofar, proviene de su concepción misma del ser”.⁹⁶

Es evidente que Lévinas mantiene una postura ambigua frente a la fenomenología husserliana: la crítica al naturalismo se apoya en la idea de ontología formal como la referencia de sentido última; a su vez, la ontología regional señala los distintos modos de ser, pero al limitarse a la descripción de la esencia de la región en cuestión, deja de lado su modo propio de existencia, de ahí que recurra a la idea de existencia tal y como la desarrolla Heidegger en *Sein und Zeit*. Estos constantes cambios de un planteamiento a otro sólo son indicación del afán de Lévinas por encontrar en la fenomenología de Husserl los elementos más cercanos a las tesis de Heidegger. No basta preguntar por la *esencia* de las cosas, hay que preguntar por su modo de *existencia*.⁹⁷ En el fondo, Lévinas se da cuenta de la paradoja que encierra la concepción husserliana de la subjetividad como constituyente de sentido, pues sólo recurriendo a un *ego* trascendental cabe concebir dicha actividad pero esto implica dejar de lado el *ego* fáctico, es decir, a la subjetividad finita y concreta.

La teoría fenomenológica del ser apunta a la estructura de la intencionalidad y “*la intencionalidad es para Husserl un acto de trascendencia verdadera y el prototipo de toda trascendencia*”.⁹⁸ En el primer tomo de *Ideen*, Husserl ya había indicado la radical complejidad de la trascendencia de la conciencia en términos aporéticos: “Se nos presenta con él [el yo puro] una trascendencia *sui generis* —no constituida—, una *trascendencia en la inmanencia*”.⁹⁹ La intencionalidad de la conciencia consistirá en una relación con lo otro sin la necesidad de abandonarse en él: la estructura básica de la intencionalidad, el *ego-cogito-cogitatum*, le permite a Husserl establecer la trascendencia como inmanencia. En *Die Idee der Phänomenologie* trata la cuestión de la trascendencia en relación con la necesidad de establecer un nuevo marco teórico para explicar el fenómeno del conocimiento. Lo “enigmático” del conocimiento radica en su trascendencia.¹⁰⁰ La experiencia del mundo siempre es, simultáneamente, experiencia de sí, y

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 12-13.

⁹⁷ Véase *ibid.*, p. 22.

⁹⁸ *TIPH*, p. 69.

⁹⁹ E. HUSSERL, *Ideen I*, § 57, p. 133.

¹⁰⁰ “[La trascendencia] es el problema inicial y guía de la crítica del conocimiento; ella es el enigma que ataja el paso al conocimiento y constituye el impulso para las nuevas investigaciones”, E. HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie*, p. 36/47.

permite acceder "al corazón mismo del ser de la conciencia".¹⁰¹ Mas la referencia a la subjetividad entendida como *cogito*, es decir, vista desde su aspecto activo y no pasivo, lleva a Husserl a desconocer que "la vida concreta no es puramente teoría".¹⁰² El privilegio del acto dóxico, incluso ahí donde parecería no haber intromisión de la actitud teórica, el ámbito práctico y de los valores, es una evidencia de la razón, de manera que la "'verdad doxológica' o 'teórica', o la correspondiente evidencia, tiene sus paralelos en la 'verdad o evidencia y práctica'".¹⁰³ Desde esta postura de Husserl hay que entender la crítica del joven Lévinas a su maestro: el problema no está en el idealismo trascendental que postula, sino en que su "prejuicio contra el *modo de existir* de la conciencia como intencionalidad"¹⁰⁴ no le permite reconocer la dimensión concreta e histórica de la subjetividad.

Pese a todo Lévinas acepta que en la fenomenología la analítica intencional "no puede silenciar el carácter *personal* de la conciencia".¹⁰⁵ El acceso al ámbito trascendental sólo es posible por un cambio radical de actitud que Husserl comprende como *Urstiftung*, una instauración originaria. Sólo en ese momento la vida trascendental asoma en la existencia mundana, por ello Husserl llamó al yo trascendental un yo *anónimo*. Las vivencias son siempre de un yo y la conciencia deviene su campo de libertad;¹⁰⁶ pero esta conciencia finalmente es "imposible de determinar".¹⁰⁷ Surge nuevamente el carácter problemático de la subjetividad que ya habíamos estudiado en el primer capítulo. Sólo recurriendo a los desarrollos de la fenomenología genética se pondrá en claro que la vida trascendental tiene un fondo pre-temático que le otorga el *sentido* mismo de su actividad.¹⁰⁸ A esta situación se refiere Lévinas cuando señala en la *TIPH* que en la obra inédita de Husserl el yo es considerado en "su aspecto concreto", pues "estos estudios ofrecen un intento por aclarar fenomenológicamente los viejos problemas de la personalidad, del carácter, del *habitus*, etc. El yo no se reduce más, en estos estudios, a un punto de vista puramente formal [...] y es considerado como personalidad".¹⁰⁹ Lévinas se refiere al segundo tomo de *Ideen* en

¹⁰¹ *TIPH*, p. 73.

¹⁰² *Ibid.*, p. 75.

¹⁰³ E. HUSSERL, *Ideen* I, § 139, p. 334. Cursivas de Husserl.

¹⁰⁴ *TIPH*, p. 80.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 82. Respecto al carácter personal de la conciencia en la fenomenología de Husserl y su naturaleza problemática véase el § 3 de la presente investigación.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 83.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ Vista de manera retrospectiva, la siguiente aseveración de *Ideen* I, parecería anunciar los posteriores desarrollos de la fenomenología hacia el ámbito de la génesis: "La corriente del ser fenomenológico tiene una capa material y una capa noética", § 85, p. 206.

¹⁰⁹ *TIPH*, p. 83.

donde, efectivamente, Husserl estudia la actitud personalista como opuesta a la puramente teórica.¹¹⁰

La "trascendencia en la immanencia" del yo puro apunta, entonces, a un fondo pre-noemático de la conciencia trascendental sin que ello implique una contradicción con la estructura de la intencionalidad, es decir, para Husserl —siempre según Lévinas— "la noción de yo no prejuzga nada en contra la intencionalidad de la conciencia",¹¹¹ no se opone a ella sino que la presupone.¹¹²

La analítica intencional es la expresión más acabada del "primado de la conciencia teórica".¹¹³ Frente a la relación clásica establecida por la teoría del conocimiento entre dos términos radicalmente distintos entre sí, el sujeto y el objeto, el logro del análisis intencional radica en mostrar que tanto uno y otro son resultado de los rendimientos constitutivos de la subjetividad trascendental.¹¹⁴ La subjetividad, como fuente última de sentido, "noematiza" el mundo. Husserl, en las *Logische Untersuchungen*, siguiendo en esto a su maestro Brentano, había afirmado ya que todo acto es una representación o se encuentra fundado en ella: "ser-representado" es otra manera de comprender el sentido del ser para la fenomenología. "La concepción de la conciencia en la quinta *Untersuchungen* nos parece que no solamente afirma un primado de la conciencia teórica, sino que ve en ella el acceso a lo que constituye el ser del objeto".¹¹⁵

Con la reducción fenomenológica se accede a la vida trascendental de la conciencia, a la intencionalidad, y es aquí donde radica la gran diferencia entre Husserl y la doctrina escolástica de la intencionalidad y la propugnada por Brentano: la intencionalidad es, en el fondo, una acto de *correlación*. Según esto, el *a priori* de correlación —así lo designa Husserl en la *Krisis*—¹¹⁶ nos permite distinguir entre la subjetividad como objeto mundano y la que se dirige a ese objeto, la subjetividad trascendental. A partir de ella se puede sostener que "el ser no es otra cosa que el correlato de nuestra vida intuitiva".¹¹⁷ Sin embargo, y aquí radica la principal crítica de Lévinas a Husserl, "la trascendencia del objeto, por relación a la conciencia —esta trascendencia en tanto que tal— es una cosa irreductible a una construcción por medio de categorías, ella no es el resultado de

¹¹⁰ Véase E. HUSSERL, *Ideen II*, sección tercera: "La constitución del mundo espiritual".

¹¹¹ *TIPH*, p. 84.

¹¹² *Ibid.*, p. 85.

¹¹³ *Ibid.*, p. 87.

¹¹⁴ "Le mode de la conscience ou de la représentation, par lequel nous entrons en contact avec l'être, est un acte d'une structure déterminée et, disons le tout de suite, c'est l'intuition", *ibid.*, p. 101.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 97.

¹¹⁶ Véase E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, p.175, nota 5.

¹¹⁷ *TIPH*, p. 138.

relaciones. Dicho de otro modo: la existencia del mundo no se reduce a las categorías que constituyen su esencia, sino que consiste en el hecho de ser, por decirlo así, reencontrado por la conciencia".¹¹⁸

La existencia no puede comprenderse desde la pura teoría, se necesita otra vía de acceso que le será proporcionada al joven Lévinas por la ontología fundamental de Heidegger. Si para éste la dimensión temporal, histórica de la existencia humana no es un factor entre otros del ser del hombre, sino que "forma la substancialidad misma de su substancia",¹¹⁹ en la fenomenología encontramos al hombre despojado de su ser histórico, pues gracias a la reducción Husserl podía considerar todo "sub specie aeternitatis".¹²⁰ La preponderancia del acto dóxico es una tesis que reduce la existencia a una relación de conocimiento: "La representación admitida como base de todos los actos de la conciencia; he aquí lo que compromete la historicidad de la conciencia y confiere, por consecuencia, un carácter intelectualista a la intuición".¹²¹ Así, finalmente, para el joven Lévinas el intento de Husserl de acceder "a las cosas mismas" fracasó por su empeño de considerar a la conciencia como un campo de investigación trascendental alejado de la vida concreta, histórica e individual del hombre; vida que, en última instancia —tal y como lo ha mostrado Heidegger en *Sein und Zeit*— es tiempo y afectividad (*Stimmung*).

§ 23. La vía concreta y la vía teórica de la fenomenología

La comprensión del método fenomenológico por parte del joven Lévinas oscilará constantemente entre un reconocimiento a esta nueva forma de la investigación filosófica y un rechazo a los elementos que, a su juicio, llevaron a Husserl a intentar realizar el programa de fundamentación última del conocimiento en su totalidad con el que inauguró Descartes la modernidad filosófica.¹²²

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 139. Cursivas mías.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 221.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 220.

¹²¹ *Ibid.*, p. 221.

¹²² La confrontación con Descartes es uno de los lugares comunes de la polémica de Heidegger con la tradición filosófica que posteriormente denominará "metafísica de la subjetividad"; no se reduce a la discusión sobre el estatuto ontológico del *cogito* cartesiano y el concepto de mundo como *res extensa* en los párrafos 19, 20 y 21 de *Sein und Zeit*. El rechazo hacia la filosofía cartesiana, que encuentra su mejor expresión después de la *Kehre* en el segundo tomo de *Nietzsche*, está ya presente en los tempranos cursos de Friburgo (1919-1923) (véase, por ejemplo, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, curso del semestre de invierno de 1921/1922, edición de W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns, Gesamtausgabe, tomo 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, pp. 172 y ss.). Al tomar a Descartes como *paradigma* del método científico, Husserl no hizo otra cosa que recaer en los mismos errores que trataba de superar, de ahí la necesidad de delimitar al interior de la problemática trascendental lo propiamente filosófico, esto es, lo fiel al principio fenomenológico de ir a la cosa misma (*Sache selbst*), de lo extra-filosófico asumido

¿En qué consiste esta doble actitud de Lévinas?¹²³ Ante la interpretación de la obra de Husserl desde el punto de vista de Heidegger, concretamente, desde el concepto de existencia humana (*Dasein*), los logros de la fenomenología son reconducidos a la problemática de la existencia concreta, de contenidos y no únicamente formal. La existencia del hombre no se agota en una relación de conocimiento. A pesar que la estructura de la intencionalidad es más originaria que la relación clásica entre sujeto y objeto, según lo ha mostrado Lévinas en la *TIPH*, esta estructura no deja de ser expresión de la supremacía del aspecto lógico-objetivo en la vida trascendental de la conciencia. La relación con el "ser", es decir, la estructura de la pre-comprensión que posibilita en cuanto tal el acto teórico,¹²⁴ pone de manifiesto que el conocimiento es una actividad derivada, segunda, anclada en estructuras mucho más básicas que las definidas por la analítica intencional: "La comprensión del ser en general —noción que a primera vista podría parecer la más abstracta, pero que es también la más familiar, ya que siempre la hemos comprendido antes— es la condición suprema de los seres individuales. La condición de todo conocimiento es una ontología, una comprensión del ser".¹²⁵ Esta estructura fundamental del *Dasein* se instala en el horizonte ontológico del mundo y "se afana por expresar —lo menos mal que puede— una relación que en estilo clásico se diría trascendental".¹²⁶ El *Dasein* es, en sentido formal, "ser-en-el-mundo".¹²⁷ Este es el núcleo de los argumentos que Lévinas sostiene en la *TIPH* contra la ontología formal y las ontologías regionales y, sobre todo, contra la tesis de la conciencia

de manera acritica; el cartesianismo de Husserl. "Ainsi l'entretien avec Descartes marque-t-il, plus que d'autres confrontations, le point de départ strictement phénoménologique de Heidegger", JEAN-LUC MARION, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Presses Universitaires de France (Colección Épiméthée), Paris, 1989, p. 122.

¹²³ PIER ALDO ROVATTI define la doble dimensión de la crítica de Lévinas a la fenomenología husserliana en la *TIPH* en los siguientes términos: "1) la vía concreta: quella che attraverso l'intenzionalità porta a riconoscere il carattere mai chiuiso, mai diviso, mai completamente compiuto, ma fluido e mobile della realtà; 2) la vía teoricistica: se Husserl è in grado di curvare il far teoria in modo che la descrizione teorica si avvicini alla mobilità dell'oggetto reale, però il momento del far teoria, il momento teorico resta il momento assolutamente dominante e prioritario. L'intuizionismo di Husserl è profondamente intellettualistico", en *In torno a Lévinas*, p. 14.

¹²⁴ Esta crítica de Lévinas a Husserl (que en el fondo es la misma de Heidegger), expresa claramente el paso de un modelo explicativo de la subjetividad a otro: la estructura de la pre-comprensión constitutiva del *Dasein* en su triple dimensión de *Befindlichkeit*, *Verstehen* y *Rede* (*Sein und Zeit*, p. 150), rompe con el modelo de la "percepción" propio del paradigma de la conciencia desde Descartes hasta Husserl, sustituyéndolo por el modelo hermenéutico-lingüístico en cuyo centro está el existencial *Verstehen*. El cambio de uno a otro modelo implicó, para Heidegger y Lévinas, mostrar que nuestra relación con el mundo no se establece desde el esquema sujeto-objeto, sino desde la existencia humana como *in-der-Welt-sein*; así, todo acontecimiento se nos presenta como *ya siempre interpretado*: "Intuición" y "pensamiento" son ambos derivados ya lejanos del comprender. También la 'intuición eidética' de la fenomenología se funda en el comprender (*Verstehen*) existencial, *Sein und Zeit*, p. 165.

¹²⁵ E. LÉVINAS, "La ontología en lo temporal según Heidegger", en *Sur*, Argentina, 13 (1948), septiembre, pp. 50-64; reeditado en francés con el título de "L'ontologie dans le temporel", *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1949, Paris, pp. 77-89. Aquí: p. 52/78-79.

¹²⁶ A. DE WAELHENS, *La filosofía de Martin Heidegger*, traducción de R. Ceñal, Universidad Autónoma de Puebla (Colección Filosófica, nueva serie, n.º 3), México, 1986, p. 37.

¹²⁷ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 67.

definida en términos absolutos: si ambas ontologías se resuelven en última instancia en la noción de objeto-substrato como *conditio sine qua non* de la predicación, entonces para Husserl el *modo de existencia es irrelevante*, pues el objeto-substrato es indeterminado, un *τὸδε τι*.

La nivelación de la existencia a la idea formal de objeto-substrato como fundamento de una ontología fenomenológica universal, nos explica por qué Husserl, en la necesidad de acceder al ámbito estrictamente eidético-trascendental de las cosas (su aspecto universal y necesario), puso en cuestión la existencia del mundo. En una lectura ciertamente negativa de la *εποχή* por parte de Lévinas, ésta queda definida como una actitud estrictamente teórica: “Es gracias a la tesis, que envolviendo a todos los actos de la conciencia y a sus objetos —valores, objetos estéticos, objetos comunes, etc.— existen. Esta afirmación de Husserl nos muestra, pues, que la noción de existencia está, para él, estrechamente unida a la noción de teoría, a la noción de la conciencia”.¹²⁸

El cambio de actitud necesario para acceder al campo de trabajo propio de la fenomenología, la *εποχή*, se funda en un acto libre. Libertad para la teoría:¹²⁹ a través de este “acto de absoluta libertad”¹³⁰ el sujeto se sustrae de la existencia. “La reducción es un acto por el cual el filósofo reflexiona sobre sí mismo y neutraliza, por así decir, en él, al hombre viviendo en un mundo, al hombre poniendo este mundo como existente, al hombre cogiendo su parte de este mundo. La reducción consiste en mirarse vivir”.¹³¹

El campo temático de la fenomenología, la conciencia pura como residuo de la ejecución de la *εποχή*, “no es derivada fenomenológicamente por un regreso a las cosas mismas, sino por un regreso a la idea tradicional de filosofía”.¹³² La crítica de la *εποχή*, desde el punto de vista de la ontología fundamental que aquí asume Lévinas, radica en una omisión por parte de Husserl en su concepción de las ontologías regionales: los géneros superiores que definen la región ontológica y que Husserl llama categorías materiales, “se determinan a partir de *un individuo concreto*”.¹³³ La existencia individual y concreta no es valorada por Husserl al subordinar las ontologías regionales a la ontología formal; pero Husserl se interesa por una “teoría general de los objetos”, como la

¹²⁸ TIPH, p. 192.

¹²⁹ “La liberté et la poussée qui nos conduisent à la réduction et à l’intuition philosophique, en présent, par elles-mêmes, rien de nouveau par rapport à la liberté et aux stimulants de la théorie, celle-ci étant prise comme quelque chose de premier. Husserl se donne la liberté de la théorie, comme il se donne la théorie elle-même”, TIPH, p. 222.

¹³⁰ E. HUSSERL, *Ideen* I, § 31, p. 71

¹³¹ TIPH, p. 221. La crítica a la *εποχή* como el momento esencial del método fenomenológico encuentra su mejor exposición en toda la obra de Heidegger en el curso *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* de 1925, especialmente en los párrafos 10, 11 y 12; pero más que una crítica a la necesidad de recurrir a la *εποχή*, Heidegger intenta retomar el problema y evaluar el significado que pudiera tener para el método fenomenológico dada la importancia que le asignaba Husserl; véase al respecto FRANCIS F. SEEBURGER, “Heidegger and the phenomenological Reduction”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XXXVI (1975), n° 2, pp. 212-221.

¹³² M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, tomo 25, p. 147/107.

¹³³ TIPH, p. 168.

llama en la época de las *Logische Untersuchungen*, y que posteriormente definirá como una "gramática pura": una teoría de las estructuras *a priori* de la predicación. Lévinas entiende este intento de Husserl como un esfuerzo por reducir lo concreto e individual a lo formal y general: "¿pero, esta reducción eidética no termina por desfigurar lo concreto real como nos pueden hacer creer las críticas bergsonianas al pensamiento conceptual? ¿La intuición, que consiste en colocarnos inmediatamente en el mundo del ser individual, no perdería contacto con el aspecto concreto de este mundo al devenir intuición eidética".¹³⁴ *La ενοχη es la vía teórica de la fenomenología*.¹³⁵

Heidegger ya había señalado que uno de los errores más graves de Husserl fue no atenerse a su propia máxima *Zu den Sachen selbst*. La actitud natural que Husserl asume como punto de partida de la reflexión fenomenológica, está ya "contaminada" de teoría, pues tomar al mundo como "mundo" implica ya una tematización: "La actitud natural no puede ser reconocida en tanto tal sino únicamente sobre la base de la reducción ya efectuada".¹³⁶ Aparentemente, la totalidad de la vida subjetiva se resuelve en actos reflexivos y dóxicos; Lévinas cree encontrar otro vía de acceso a la subjetividad en la propia fenomenología, al menos en la interpretación que da de ella Heidegger. "¿Nuestra primera actitud, de cara a lo real, es una contemplación teórica? ¿El mundo no se presenta, en su ser mismo, como un centro de acción, como un campo de actividad o de *solicitud*, para hablar el lenguaje de Martin Heidegger?".¹³⁷

La vía concreta de la fenomenología es la intencionalidad. A pesar de la interpretación que ofrece de ella Husserl, la intencionalidad es capaz de acceder al ser concreto de la existencia que Heidegger encuentra expresado en las *Stimmungen*. "Y es verdad que la intencionalidad no pertenece exclusivamente al pensamiento representativo; los estados afectivos no son superpuestos sobre los objetos de contemplación. Verdaderamente, esta es, de acuerdo con Lévinas, una de las más fértiles ideas nacidas de la fenomenología husserliana".¹³⁸ La intencionalidad describe antes que la vida de la conciencia un modo de ser fundamental de la existencia humana. Frente a la interpretación cartesiana de la subjetividad, Husserl significó un verdadero cambio para Lévinas, pues "el paso adelante que efectuó Husserl sobre Descartes consiste en no separar el conocimiento

¹³⁴ *Ibid.*, p. 170.

¹³⁵ Posteriormente Lévinas cambiará este juicio sobre la ενοχη: más allá de ser una pura actividad intelectual, la ενοχη permite al sujeto redescubrir una alteridad constitutiva e irreducible a sí. Véanse más adelante las conclusiones de la presente investigación.

¹³⁶ R. GUILEAD, "Le concept du monde selon Husserl", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, (1977), nº 3, julio-septiembre, pp. 345-364; aquí: p. 349.

¹³⁷ *TIPH*, p. 174.

¹³⁸ EDITH WYSCHOGROD, *Emmanuel Lévinas. The Problem of Ethical Metaphysics*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1974, p. 36.

de un objeto —más generalmente, el modo de aparecer del objeto en nuestra vida— de su ser; en ver en su modo de conocimiento la expresión y la característica de su modo de ser. Es por esto que, en su filosofía, hay por primera vez la posibilidad de pasar de la teoría del conocimiento a la teoría del ser”.¹³⁹ Esta capacidad de llegar al ser mismo de las cosas es lo propio de la intuición husserliana; “el modo de la conciencia o de la representación por la cual entramos en contacto con el ser, es un acto de una estructura determinada —digámoslo en seguida—, es la intuición”.¹⁴⁰

El gran aporte de la teoría de la intencionalidad y de la intuición, a saber, mostrar un ámbito irreductible a la teoría, situado en el núcleo mismo de la existencia concreta y su acontecer temporal, se ve oscurecido por la necesidad interna de la fenomenología de constituirse en una ciencia eidética. Para lograr este objetivo, Husserl propuso como paso metódico fundamental la *Wesensschau*: es una reflexión sobre la vida pero, paradójicamente, “separada de la vida misma”;¹⁴¹ así “el problema metafísico del *homo philosophus* no es tratado por Husserl”,¹⁴² es decir, no aclara adecuadamente la naturaleza de la vida trascendental y su relación con la existencia concreta. La intencionalidad, pese a trascender por definición propia la inmanencia implícita a la idea de subjetividad trascendental, no logra *explicar* la existencia humana.

La teoría de la intuición se encuentra definida por cuatro determinaciones ontológicas que impiden ver en ella su aspecto positivo: a) la conciencia como ser inmanente; b) la conciencia como ser absoluto en el sentido de donación absoluta; c) la conciencia como donación absoluta en el sentido de *nulla re indiget ad existendum*; y d) la conciencia como ser puro.¹⁴³ Heidegger definirá la importancia de la intencionalidad al interior de la problemática fenomenológica en los siguientes términos: “la intencionalidad es la *ratio cognoscendi* de la trascendencia. Esta última es la *ratio essendi* de la intencionalidad”.¹⁴⁴ Ya en 1928, Heidegger había criticado a Husserl por colocar la intencionalidad en el ámbito de lo teórico; este afán de su maestro se debe a que, en el fondo, nunca superó el concepto de intencionalidad desarrollado en la quinta *Logische Untersuchungen*.¹⁴⁵ Así, la teoría de la intencionalidad comete, a juicio de Lévinas, dos errores fundamentales: a) colocar la intencionalidad en el concepto formal de conciencia (*Bewusstsein überhaupt*) a través de la doctrina de la intencionalidad inmanente de las *cogitationes*; y b) como

¹³⁹ TIPH, p. 59.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 101.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 203.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ Véase M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, tomo 20, § 11.

¹⁴⁴ M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, tomo 24, p. 91/90.

¹⁴⁵ Véase M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, curso del semestre de verano de 1928 en Marburgo, edición de Klaus Held, Gesamtausgabe, tomo 26, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Maim, 1978, p. 167.

consecuencia, definir la intencionalidad desde los criterios de evidencia y verdad, privilegiando el aspecto teórico.¹⁴⁶

Lévinas encontró en la intencionalidad, entendida como trascendencia, un acceso a la existencia concreta. Si Husserl había definido a la subjetividad como “trascendencia en la inmanencia” ¿qué posibilidades había de acceder, desde la misma fenomenología, a una verdadera trascendencia, es decir, se podría salir (*sortie*) del ámbito de la conciencia trascendental hacia una trascendencia no vinculada con la inmanencia?¹⁴⁷ Nuevamente será Heidegger quien muestre una alternativa frente a las contradicciones de la fenomenología trascendental. La trascendencia, según Heidegger, es la constitución originaria de la *subjetividad del sujeto*, y la intencionalidad de la conciencia queda definida como “una modalidad del comportamiento trascendente del *Dasein*”.¹⁴⁸ Cuando Husserl reduce la trascendencia de la existencia a la inmanencia de la conciencia, descuida la dimensión finita y temporal de la subjetividad, “¿pero la ausencia de estos problemas en la obra de Husserl, no está determinado, ante todo, por el espíritu general de su pensamiento? Parece que es así: la historicidad de la conciencia no aparece como fenómeno originario porque la actitud supra-histórica de la teoría sostiene, según Husserl, toda nuestra vida”.¹⁴⁹ Así, el papel de la *εποχή* —que Lévinas identifica sin más con la reducción— es la expresión más elocuente de la inconsistencia de Husserl consigo mismo. “El papel histórico de la reducción, la significación de su intervención en un cierto momento de la existencia, no es más que un problema”.¹⁵⁰ La vía concreta de la fenomenología será retomada desde la problemática que establece la idea de intencionalidad como salida de sí, pero la ambigüedad de este movimiento consistirá en que a pesar de apuntar a la trascendencia, la intencionalidad se sustenta en un modo de la tematización, en una actividad del pensamiento.¹⁵¹ Encontrar vías distintas a las ofrecidas por la fenomenología para acceder a la subjetividad del sujeto, será la finalidad de Lévinas durante los años de 1935-1949, años en los que explora el ámbito de la pasividad y los estados afectivos (*Stimmungen*) en un intento por reconstruir un concepto de subjetividad alejado de las premisas de la filosofía trascendental.

¹⁴⁶ Véase E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, tomo II, § 39.

¹⁴⁷ “La notion même de transcendance et d'être, se détermine par l'intuition: lion d'avoir à se justifier par leur correspondance à l'être, les données de l'intuition son l'originnaire, et fournissent la norme de l'existence”, *TIPH*, p. 217.

¹⁴⁸ ARION L. KELKEL, “Immanence de la conscience intentionnelle et transcendence du *Dasein*”, en FRANCO VOLPI (et al), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers (Colección “Phaenomenologica”, n° 108), Dordrecht, 1988, pp. 165-193. Aquí: p. 176.

¹⁴⁹ *TIPH*, p. 221.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 222.

¹⁵¹ El desplazamiento de Husserl a Heidegger en torno al problema de la intencionalidad lo describe Lévinas en 1940 como un giro hacia la estructura ontológica del “ser-en-el-mundo”: del *Ausser-der-Welt-sein* al *In-der-Welt-sein*; véase E. LÉVINAS, “L'œuvre d'Edmond Husserl”, en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 50.

CAPÍTULO V
EVASIÓN DEL SER Y ACCESO AL EXISTENTE

§ 24. El “fin del mundo” como *Grundstimmung*

Hacia mediados de los años treinta Lévinas realizó una severa crítica a lo que designó desde entonces como “filosofía occidental”,¹ incluyendo, como su culminación, a la fenomenología de Husserl y a la ontología fundamental de Heidegger. ¿Qué ha sucedido entre la publicación de la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930) y el artículo “De l'évasion” (1935/36) para identificar el problema del ser con “el ser del yo que la guerra y la posguerra nos han permitido conocer”?² La indiscutible *lectura política de la ontología* que subyace en los escritos de Lévinas durante los años treinta y cuarenta responde a la situación que experimentaba como *judío*³ en una Europa amenazada nuevamente por la guerra, amenaza que Lévinas vislumbró con la llegada al poder del partido nacional-socialista en Alemania en 1933. Un año después de haber sido designado Hitler primer ministro, Lévinas publicó un artículo que advertía sobre los peligros de una visión del mundo fundada en una concepción aristocrática del hombre, en la desigualdad y en el racismo: la visión del mundo nacional-socialista;⁴ “Filosofía del

¹ E. LÉVINAS, *De l'évasion*, p. 69.

² *Ibid.*, p. 71.

³ El pensamiento judío en la obra de Lévinas confluye en este periodo con su crítica a la filosofía trascendental y su recepción del existencialismo, proporcionándole, a su vez, un punto de referencia para diferenciar entre los “filósofos judíos” y los “judíos filósofos”: de estos últimos son ejemplo Maimonides y Spinoza (véase E. LÉVINAS, “L'actualité de Maïmonide”, en *Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle*, vol. 15 (1935), n° 4, pp. 6-7; y “Spinoza. Philosophe médiéval”, en *Revue des Études Juives*, nueva série, tomo I (CI), 1937, n° 1-2, pp. 114-119). Rosenzweig será para Lévinas “le seul philosophe moderne du judaïsme digne de ce nom” (E. LÉVINAS, “Recensión” a L. CHESTOV, *Kierkegaard et la philosophie existentielle. Voix clamantis in deserto*, en *Revue de Études Juives*, nueva serie, tomo II (CII), 1937, n° 1-2, pp. 139-141; ahora en E. LÉVINAS, *L'intrigue de l'infini*, pp. 87-90; aquí: p. 87).

⁴ La crisis de los valores heredados de la Ilustración —que a nivel filosófico implicó el triunfo de las tendencias irracionalistas a principio del siglo XX (las filosofías de la vida y de las visiones de mundo, principalmente)— es uno de los factores determinantes para la ascensión y consolidación de los fascismos en Europa durante la primera mitad de siglo. Lévinas, como muchos otros intelectuales —por ejemplo los pertenecientes a la Escuela de Frankfurt (Adorno, Benjamin, Horkheimer, Marcuse)— comprendió que las tendencias radicales de la filosofía de la vida (Baeumler, Boehm, Jünger, Klages, Krieck, Rosenberg, Spengler), podrían dar, en su momento, una justificación “intelectual” a movimientos políticos tan oscuros como el fascismo. “Aunque el irracionalismo de la filosofía de la vida fuese

hitlerismo⁵ que anuncia el “fin del mundo” tal y como era conocido por una humanidad occidental aún incrédula frente a su capacidad destructora. “La crisis moral abierta por la guerra de 1914 a dado a los hombres el sentimiento agudo de la *ineficacia* de la razón, del desacuerdo fundamental entre la civilización racionalista y las exigencias del alma individual perdida en el anonimato de lo general”.⁶

La angustia, definida por Heidegger como *Grundstimmung*,⁷ es un acontecimiento prerreflexivo⁸ que expone en toda su radicalidad la finitud humana, pero como sostuvo Franz Rosenzweig —en un planteamiento semejante al de Heidegger—,⁹ la angustia sólo puede ser angustia ante la muerte; en esto radica, en última instancia, el significado de la finitud: frente a la amenaza de la muerte adquiere su verdadero sentido la vida misma. “Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo”.¹⁰ Esta angustia, que Heidegger había situado en

indispensable para el fascismo como atmósfera espiritual, es de suyo demasiado refinado, demasiado aéreo, demasiado sutil, se halla demasiado vinculado indirectamente a los fines del capitalismo monopolista alemán, para que se le pueda utilizar directamente al servicio de las finalidades demagógicas. Hace falta, para ello, recurrir a aquella combinación de la filosofía de la vida y teoría racista que encontramos en Chamberlain. Es aquí donde Hitler y Rosenberg encuentran los medios discursivos directamente utilizables para sus fines demagógicos: de una parte una ‘concepción del mundo’ para la intelectualidad alemana reaccionariamente corroida y, de otra parte, el fundamento para una robusta y brutal demagogia, para una doctrina al parecer generalmente inteligible, con la que se puede aturdir y engañar a las masas desesperadas, extraviadas y que buscan un camino de salvación”, GEORG LUKÁCS, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler* <traducción de W. Roces, Grijalbo, Barcelona, 1976>. p. 591.

⁵ E. LÉVINAS, “Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlerisme”, en *Esprit*, vol. 2 (1934), nº 26, noviembre, pp. 199-208. Traducción de C. Castillo Peraza: “La filosofía del hitlerismo”, en *Nexos*, 1998, nº 245, mayo, pp.43-49.

⁶ E. LÉVINAS, “Recensión” a L. CHESTOV, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, p. 87.

⁷ Véase M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 39, p. 202; *Was ist Metaphysik?*, p. 46. En un curso ofrecido en la Universidad de Friburgo durante el semestre de invierno de 1929-1930, Heidegger habló de una *Grundstimmung* indispensable para el inicio del filosofar que encuentra su origen en la condición finita de la existencia humana: “*La philosophie a toujours lieu dans une tonalité fondamentale [Grundstimmung]*. Le fait de concevoir philosophiquement se fonde sur un saisissement, celui-ci sur une tonalité fondamentale”, M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeith-Einsamkeit*, Gesamtausgabe, tomo 29/30, p. 24.

⁸ De la muerte “no tiene el *Dasein* inmediata y regularmente un saber expreso, ni mucho menos teórico”, M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 50, p. 274.

⁹ Ya en 1942 KARL LÖWITH había señalado cierta afinidad entre la obra de Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, con *Sein und Zeit* de Heidegger, principalmente en el tema de la finitud y la temporalidad; véase su artículo “Martin Heidegger and Franz Rosenzweig, or Temporality and Eternity”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 3, 1942.

¹⁰ FRANZ ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung* <traducción de M. García-Baró: *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 1997>, p. 43. La importancia del pensamiento de Rosenzweig en la obra de Lévinas es decisiva a partir de los años treinta —según el propio Lévinas, su primer lectura de la obra de Rosenzweig fue en 1935 (véase F. POIRIE, *Emmanuel Lévinas: Qui êtes-vous?*, p. 121)—, pero sólo se hará presente muchos años después: “La oposición a la idea de totalidad nos ha impresionado en el *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, demasiado presente en este libro como para ser citado”. E. LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*, p. 54. La exterioridad —lo que durante los años treinta y cuarenta denomina “ex-cedance” y “alterité”— designa la irreductibilidad de la subjetividad con respecto a cualquier sistema teórico. El error de toda la filosofía occidental, a ojos de Lévinas y Rosenzweig, es haber pretendido suprimir, por medio del principio de la identidad, la exterioridad sin darse cuenta que es a partir de ella que el sistema adquiere sentido. La exterioridad, la “ex-cedance”, la “alterité” es lo *metasistemático*. Véase al respecto STEPHANE MOSES, “La critique de la totalité dans la philosophie de Franz Rosenzweig”, en *Les Études Philosophiques*, nº 3 (1976), pp. 351-366; RICHARD A. COHEN, “Lévinas, Rosenzweig and the Phenomenologies of Husserl and Heidegger”, en *Philosophy Today*, vol. 32 (1988), nº 2, pp. 165-178, explora

el horizonte de un proyecto personal,¹¹ es asumida en una experiencia colectiva: la guerra. Así, la biografía de Lévinas estará “determinada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi”.¹²

El expresión “fin del mundo” designa la situación histórica de una Europa cuyos valores, antaño tomados como imperecederos, se ven cuestionados por las acciones humanas. “La filosofía del hitlerismo es primaria. Sin embargo, las potencias primitivas que en ella se coagulan hacen resplandecer su fraseología miserable gracias al impulso de una fuerza elemental. Despiertan la nostalgia secreta del alma alemana. Más que un contagio o una locura, el hitlerismo es un despertar de sentimientos elementales”.¹³ Lo elemental, al que apela el hitlerismo, se concretiza en la idea de raza, de “una sociedad con base consanguínea”;¹⁴ la regresión del concepto de hombre a su sentido estrictamente biológico y, por ende, a la concepción del mundo definida en términos de diferencia racial —“la unidad de un mundo de amos y esclavos”—,¹⁵ solo pueden llevar al fin de la idea de humanidad. “Tal vez hemos logrado mostrar que el racismo no se opone solamente a tal o cual punto de la cultura cristiana y liberal; que no pone en tela de juicio tal o cual dogma de la democracia, del parlamentarismo, del régimen dictatorial o de la política religiosa, sino a la humanidad misma del hombre”.¹⁶

La ciencia y la filosofía fueron arrastradas por este desmoronamiento del mundo y de lo humano. Lo racional y lo normativo se convierten en conceptos caducos ante esta crisis de valores. Con el proyecto de la “filosofía como ciencia estricta” (*Philosophie als strenge Wissenschaft*), Husserl intentó encarar dicha crisis recurriendo al ideal de una ciencia fundamental de alcance universal. La racionalidad, para Husserl, es algo de lo cual la humanidad no se puede

la relación entre *Stern der Erlösung* y su influencia en la crítica de Lévinas a la fenomenología de Husserl y a la ontología de Heidegger en *Totalité et infini* (1961), tema que por obvias razones no trataré en la presente investigación.

¹¹ El carácter “individualista” de la analítica existencial, fundamentado en la concepción heideggeriana del *Dasein* como *Jemeinigkeit* y *Selbst*, despertó críticas muy severas, especialmente desde el ámbito de la filosofía dialógica: “La Existencia de Heidegger es una Existencia monológica”, ha sostenido MARTIN BUBER. *¿Qué es el hombre?* <traducción de E. Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1959>, p. 93. Lévinas, que ciertamente tiene afinidad con el pensamiento dialógico de Buber y Marcel, criticará también la noción de *Dasein* por su carácter eminentemente egoísta. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la problemática del “Otro” (*Autruí, Andere*) en la analítica existencial no comporta el mismo carácter que en el planteamiento trascendental. Husserl había recurrido a una noción propia de la psicología para explicar su “teoría trascendental de la experiencia del extraño” (*Cartesiansche Meditationen*, § 43, p. 123); *Einfühlung*. Precisamente por partir de un planteamiento psicológico, Heidegger no veía en la “experiencia del otro” ningún problema que no fuera resultado de un error; creyó subsanarlo cuando en *Sein und Zeit* ubica la cuestión del otro en el horizonte ontológico del “ser-en-el-mundo”, salvando así la estructura de la pre-comprensión de una posible psicologización. El otro no es un *alter ego*, sino *Mitdasein* que es, a su vez, *Dasein* en un mundo común (*Mitwelt*). El problema del otro no es, en realidad, problema alguno porque todos somos *Dasein* y *Mitdasein* co-originiariamente. Véase MICHAEL THEUNISSEN, *The Other. Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*, especialmente pp. 178 y ss.

¹² E. LÉVINAS, “Signature”, en *Difficile Liberté*, p. 406.

¹³ E. LÉVINAS, “Quelques réflexions sur la philosophie e l’hitlerisme”, p. 46.

¹⁴ *Ibid.*, p. 48.

¹⁵ *Ibid.*, p. 49.

¹⁶ *Ibidem*.

privar. Hacia el final de su vida, cuando en carne propia sufrió las consecuencias de la visión de mundo nacional-socialista,¹⁷ señalaba en un texto contemporáneo al artículo de Lévinas: “La crisis de la existencia europea sólo tiene dos salidas: la decadencia de Europa en la alienación respecto de su propio sentido racional de la vida, la caída en el odio espiritual y en la barbarie, o el renacimiento de Europa desde el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón que supere definitivamente el naturalismo. *El mayor peligro de Europa es la lasitud*”.¹⁸ Para Lévinas, Europa se había decidido por la primera alternativa planteada por Husserl; a esta convicción contribuyó el desencanto que provocó en él la noticia que le diera Alexandre Koyré sobre la simpatía de Heidegger por el movimiento nazi.¹⁹ El entusiasmo que profesara por Heidegger se transformara en un rotundo rechazo de su filosofía y de su persona: los acontecimientos de 1933 (el periodo de rector de la Universidad de Friburgo bajo el régimen nacional-socialista) marcarán

¹⁷ Son conocidas las injusticias que se cometieron contra Husserl, a pesar de ser profesor emérito de la Universidad de Friburgo, debido al antisemitismo que privaba en las universidades alemanas: se le suspendió la pensión y sus obras fueron retiradas de las bibliotecas. KARL LÖWITH nos informa que “un tal Sr. Grunsky escribió posteriormente un ensayo en el que pretendía demostrar que Husserl, como Filón y Cohen, había ‘almudizado’ las ideas del ‘arío Platón’”. *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* <traducción de R. Zauner y revisión de A. Lotha: *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Visor (Colección “La Balsa de Medusa”, nº 61), Madrid, 1993>, p. 48. Fue gracias al valor del padre Leo Van Breda que el gran legado de Husserl se salvo de la destrucción, pues ante el inminente peligro el joven sacerdote trasladó los manuscritos a Bélgica. Con el fin de la guerra, estos documentos conformarán el material de trabajo de los Archivos Husserl con sede en la Universidad Católica de Lovaina. Mucho se ha escrito ya sobre la actitud de Heidegger hacia su maestro durante el periodo de rectorado; este no es el lugar para tratar tan penoso asunto, sólo quiero describir la situación histórica desde la cual Husserl, Lévinas y muchos otros intelectuales judíos experimentaron el fracaso de la racionalidad occidental. En fin, en un artículo redactado originalmente en 1939, “hors d’Allemagne”, ya señalaba KARL LÖWITH “les implications politiques immédiates, c’est-à-dire national-socialistes, de la notion heideggerienne de l’Existence” (“Les implications politiques de la philosophie de l’existence chez Heidegger”, en *Les Temps Modernes*, vol. 4 [1948], pp. 370-373). Sobre el tema es indispensable el estudio preliminar de RAMÓN RODRÍGUEZ a su traducción de M. HEIDEGGER, *La autoafirmación de la Universidad Alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, Tecnos (Colección “Clásicos del Pensamiento”, nº 61), pp. IX-XLIX, con una selección bibliográfica sobre el asunto.

¹⁸ E. HUSSERL, “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”, conferencia leída ante el Círculo Cultural de Viena los días 7 y 10 de mayo de 1935, en *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, pp. 223-358; aquí: p. 358. Cursivas mías. “Lasitud” es uno de los estados afectivos que Lévinas analizará en *De l’existence à l’existant*; con él se “revela” el peso de la existencia ¿tal vez Husserl presintió que la vieja Europa había llegado al límite de su propia existencia? El “être juif” adquirió para Husserl un matiz trágico hacia el final de su vida. Según nos cuenta el propio Lévinas, Husserl parecía incómodo respecto a su condición judía; véase E. LÉVINAS, “La ruine de la représentation”, en *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, 2ª edición, p. 125, nota 2.

¹⁹ “L’ai appris très tôt —peut-être encore avant 1933, et certainement après les gros succès remportés par Hitler lors de l’élection au Reichstag— la sympathie de Heidegger pour le national-socialisme. C’est le regretté Alexandre Koyré qui m’en a parlé pour la première fois au retour d’un voyage en Allemagne. Nouvelle dont je en pouvais pas souter, accueillie avec stupeur et déception, mais aussi avec le frère espoir qu’elle en relatit qu’un égarement provisoire dans la banalité pratique d’un grand esprit spéculatif. Elle assombrissait ma ferme certitude qu’une distance infranchissable séparait à jamais la haine délirante et criminelle criée par le Mal sur les pages de *Mein Kampf* et la vigueur intellectuelle et cette virtuosité extrême d’analyse apotées par *Sein und Zeit* qui ouvraient les possibilités d’un nouveau questionnement philosophique”. E. LÉVINAS, “Comme un consentement à l’horrible”, en *Le Nouvel Observateur*, 22-28 de enero de 1988, p. 20.

definitivamente a Lévinas: "Se puede perdonar a muchos alemanes, pero hay alemanes a los que es difícil perdonar. Es difícil perdonar a Heidegger".²⁰

La idea levinasiana del "fin del mundo" anuncia un concepto central de su pensamiento durante los años cuarenta: el *Il y a*, el "Hay".²¹ Este concepto se encontraba prefigurado, de alguna manera, en la fenomenología trascendental: en *Ideen I* Husserl sostiene que el ser de la conciencia "quedaría sin duda necesariamente modificado por una aniquilación del mundo de las cosas, pero intacto en su propia existencia".²² Soledad de la subjetividad trascendental asumida como "ser absoluto".²³ Ser puro sin ente alguno. Para Lévinas más que un acto intencional, esta aniquilación del mundo, su falta de sentido, se vive concretamente a través de una *Stimmung* radical que no se identifica con la angustia heideggeriana, y que Lévinas traduce en términos de "anonimato del ser".²⁴

La crítica a la "filosofía del hitlerismo" ofrece las bases para un cuestionamiento de la fenomenología. Dicha crítica está estrechamente vinculada a una experiencia pre-filosófica que será fundamental para el pensamiento levinasiano.

En el análisis fenomenológico de esta concreción del espíritu, aparece en Husserl —conforme a una verdadera tradición occidental— un privilegio de lo teórico, un privilegio de la representación, del saber; y, por tanto, del sentido ontológico del ser. Y ello pesar de todas las sugerencias opuestas que pueden encontrarse al mismo tiempo en sus obras: intencionalidad no teórica, teoría del *Lebenswelt* (del mundo de la vida) o el papel del cuerpo, que Merleau-Ponty ha sabido valorar. Esta —junto con los acontecimientos que se desarrollaron desde 1933 hasta 1945, que el saber no pudo evitar ni comprender— es la razón por la que mi reflexión se desvía de las últimas posiciones de la filosofía trascendental de Husserl o, al menos, de sus formulaciones.²⁵

Así, "esta dimensión política e histórica se encuentra en la base de su crítica a la fenomenología".²⁶ Sin embargo, Lévinas no realiza una crítica política en cuanto tal; traduce esas

²⁰ E. LÉVINAS, *Quatre lectures talmudiques*, Éditions de Minuit, París, 1968, p. 56.

²¹ Véase E. LÉVINAS, "Il y a", en *Decaulion*, vol. 1 (1946), pp. 141-154. Este artículo fue integrado a *De l'existence à l'existant* y reeditado en E. LÉVINAS, *L'intrigue de l'infini*, pp. 101-113.

²² E. HUSSERL, *Ideen I*, § 49, p. 112.

²³ *Ibid.*, p. 113.

²⁴ Lévinas señala que la "experiencia" del "Il y a" no es angustia: "El libro [*De l'existence à l'existant*] apareció con una banda que yo había hecho inscribir: 'Donde no es cuestión de angustia'. Se empezaba a hablar mucho de angustia en París, en 1947. En ese libro se describen otras experiencias muy próximas al 'hay', en especial la del insomnio", *Éthique et infini*, pp. 45-46.

²⁵ E. LÉVINAS, "La conscience non-intentionnelle/Das nicht-intentionale Bewusstsein", en A. MERCIER y M. SVILAR (editores), *Philosophes critiques d'eux-mêmes. Philosophers on their own work. Philosophische Selbstbetrachtungen*, Publicación auspiciada por la Federación Mundial de Sociedades de Filosofía, vol. 10, Berna/Frankfurt am Main/New York, 1983, pp. 143-171; reproducido en E. LÉVINAS, *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*, Éditions Bernard Grasset, París, 1991 <traducción de J.L. Pardo Torio: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-Textos, Valencia, 1993>, pp. 149-160; aquí: p. 152. *Cursivas mías*.

²⁶ JEAN-LUC LANNOY, "Il y a et phénoménologie dans la pensée du jeune Lévinas", en *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 88 (1990), n° 79, pp. 369-394; aquí: p. 369.

experiencias a una dimensión existencial u ontológica en la que, según él, acontece y experimentamos este “fin del mundo” como *Grundstimmung*. La desaparición de la “humanidad del hombre” en el regreso al ser puro que propugna la filosofía del hitlerismo, no significa otra cosa que el triunfo del biologicismo, de un retorno a lo “elemental”;²⁷ o en términos de Husserl: es la victoria del naturalismo. “Fin del mundo” como anonimato del ser y supresión de la subjetividad:

Expresiones como “mundo roto” [*monde cassé*] o “mundo trastornado” [*monde bouleversé*], por corrientes y banales que se hayan vuelto, no han dejado de expresar un sentimiento auténtico. La divergencia entre los acontecimientos y el orden racional, la impenetrabilidad recíproca de espíritus opacos como la materia, la multiplicación de las lógicas, absurdas las unas para las otras, la imposibilidad para el yo [*Moi*] de encontrar al tú [*Toi*], y, por consecuencia, la ineptitud de la inteligencia para lo que debiera ser su función esencial, son constataciones que, en el crepúsculo de un mundo, despiertan la antigua obsesión del *fin del mundo*. Este término, liberado de toda reminiscencia mitológica, expresa un momento del destino humano que el análisis pone en evidencia su significación. Momento límite que comporta por ello mismo enseñanzas privilegiadas. *Pero ahí donde el juego perpetuo de nuestras relaciones con el mundo se interrumpen no se encuentra, como erróneamente podría pensarse, la muerte ni el “yo puro”, sino el hecho anónimo del ser. La relación con un mundo no es sinónimo de la existencia. Esta es anterior al mundo. En la situación del fin del mundo se coloca [se pose] la relación primera que nos ata [rattache] al ser.*²⁸

El “Fin del mundo” tiene como correlato una “revelación” ontológica: “La verdad elemental *que hay ser [qu’il y a l’être]*”.²⁹ Este *factum* es irreductible según lo ha mostrado la analítica existencial; el punto de vista de la ontología abarca la totalidad de la existencia en la medida en que la estructura de la pre-comprensión posibilita la inteligibilidad en cuanto tal. “La comprensión del ser en general, la significación de este verbo, tal es el esbozo primordial de un horizonte en que cada ser individual o cada una de sus esencias puede apuntar para nosotros”.³⁰ Para Lévinas el análisis ontológico cierra el acceso a otro tipo de ámbitos. “La existencia es un *absoluto* que se afirma sin referirse a nada más. *Es la identidad*”.³¹ Más allá de adquirir una forma lógica o tautológica, esta identidad se enviste de una forma “dramática”.³² El drama de la existencia se traduce, según Lévinas, en dos sentidos básicos: como egoísmo y como sufrimiento. Por el primero hay que entender “el hecho de que el yo es sí mismo [*soi-même*]”.³³ El concepto de sufrimiento le indica a Lévinas que la vida, en cuanto tal, no puede ser puesta “entre paréntesis” como en la fenomenología trascendental: se puede buscar la inactividad total con el fin de evitar el trabajo, los compromisos, etc., pero el hecho mismo de ser, no puede

²⁷ Véase E. LÉVINAS, “Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlerisme”, p. 46

²⁸ E. LÉVINAS, *De l’existence à l’existant*, pp. 25-26. *Cursivas mías.*

²⁹ E. LÉVINAS, *De l’évasion*, p. 70.

³⁰ E. LÉVINAS, “La ontología en lo temporal según Heidegger”, p. 52/78.

³¹ E. LÉVINAS, *De l’évasion*, p. 73.

³² *Ibidem.*

³³ *Ibidem.*

suprimirse. La existencia es una carga que únicamente la muerte puede aliviar. Mientras se vive hay sufrimiento, pero también *gozo*.³⁴

De este modo, se intenta describir situaciones pre-temáticas que determinan el sentido último de la existencia humana. Por esta época, y siguiendo una tendencia cada vez más común en la filosofía francesa de entonces, Lévinas busca estas situaciones radicales no en un discurso filosófico ya elaborado, sino en la literatura.³⁵ Para responder a la pregunta ¿qué es la existencia? Lévinas recurre a la "historia de una pereza radical y trágica del existir",³⁶ del escritor ruso Gontcharov: el drama de Oblomov.

Oblomov, célebre personaje de la literatura rusa, padece un mal común: la pereza que este hombre radicaliza hasta llegar a un repudio total de toda forma de acontecimiento. Oblomov aspira a una calma total y nunca logra realizar por completo su ideal. Propietario, vive de las rentas de sus tierras, pero esa ociosidad lo acapara aún en demasía. El hombre tiene que ocuparse de la administración de su dominio, hacer visitas, vivir, en una palabra, y su pereza monumental se revela contra todas esas concesiones. Entonces se enclaustra, huye de toda animación y se refugia en la apatía, y hasta impide que la luz del día entre dentro de las cuatro paredes de su habitación. ¡Nada vale! En el aire hay siempre demasiada vida para Oblomov, percibe demasiado tumulto y trajín en su inacción: aun cuando dejara de abrir la correspondencia que el correo le trae, aun cuando confiara a otros el trabajo de administrar sus propiedades, expulsara los últimos importunos, se pasara la vida acostado, en suma, aun cuando decidiera de una vez por todas romper todo lazo con el mundo exterior para abandonarse a una indolencia absoluta, a un sopor sin obstáculos, aun así le quedaría a Oblomov esta realidad, este peso, esta carga, esta empresa de la que no se puede desertar: la existencia.³⁷

El proyecto filosófico de Lévinas se presenta como un intento de plantear la posibilidad de escapar del ser (*sortie de l'être*); esto implica al menos dos cosas: a) un rechazo de la primacía de la inteligibilidad otorgada por la comprensión como sentido último; y b) en consecuencia, la afirmación de un ámbito más originario y previo a la ontología. Este proyecto encierra, en última instancia, un carácter *ético*, pues Lévinas identifica el *Sein überhaupt* con un modo concreto de concebir y ordenar el mundo (*Weltanschauung*), y en este caso es la visión del mundo del nacional-socialismo lo que tiene ante sí; por ello "toda civilización que acepte el ser,

³⁴ El concepto de "gozo" es central en la filosofía de Lévinas durante su primer periodo (1930-1949); permanecerá en sus análisis de la subjetividad en *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité* (1961) y en *Autrement qu'être ou au-delà essence* (1974). En *De l'existence à l'existant y Le temps et l'autre*, ambos de 1947, el concepto de gozo es central en la explicación de la constitución del "existente". Véase al respecto JUAN A. TUDELA, "Finitud humana y vida sensible en E. Lévinas", en *Escritos del Vedat*, vol. VIII (1978), Anuario de la Facultad de Teología de San Vicente Ferrer, Valencia, pp. 305-335. Más adelante nos ocuparemos de este tema.

³⁵ Lévinas recurrirá con frecuencia a la literatura para ejemplificar los resultados de sus análisis con la convicción de que las situaciones vitales que le interesan no han sido tratadas adecuadamente por los discursos filosóficos. Su preferencia por los escritos rusos, que ya conocía desde su infancia, como Dostoievski, Gogol, Tolstoi, Turguéniev, Puchkin (véase "Signature", p. 405), Shakespeare ("A veces pienso que toda filosofía no es más que una meditación sobre Shakespeare", E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 60/113, cursivas mías) y Blanchot es constante en toda su obra.

³⁶ E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, p. 39.

³⁷ ALAIN FINKIELKRAUT, *La sagesse de l'amour* <traducción de A. Báez: *La sabiduría del amor*, Gedisa, Barcelona, 1993>, p. 15-16.

la desesperanza trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de barbarie".³⁸

La necesidad (*besoin*) de salir del ser responde a un doble movimiento crítico: por un lado, tenemos una crítica *implícita* a la situación espiritual de Europa que alude a lo que hemos llamado la *Grundstimmung* de Lévinas: la amenaza de la guerra y del nacional-socialismo;³⁹ la relación entre el problema del ser y la necesidad de evadirse de la existencia traducen a un nivel filosófico las experiencias cotidianas que se viven en un mundo atravesado por una crisis radical de valores;⁴⁰ y, por otro lado, hay una crítica *explícita* al primado de la teoría, del ser, lo que Lévinas designará de manera despectiva como *ontologisme*.⁴¹ El "ontologismo" consiste en considerar el problema del ser como la cuestión que define toda problemática filosófica. "El ser es: no hay nada que añadir a esta afirmación en tanto que no se vea en un ser más que su existencia. Esta referencia a sí mismo es precisamente lo que se dice cuando se habla de la identidad del ser".⁴² Según Lévinas, "la filosofía occidental no ha ido más allá".⁴³ La necesidad de evadirse de esta situación se encuentra expresada en la literatura contemporánea, especialmente en la poesía de los llamados *poètes maudits* (Rimbaud, Baudelaire, etc.): el mal de la existencia humana radica en el inevitable encadenamiento a nosotros mismos, es decir, en el hecho de la existencia (como lo describe el drama del Oblomov).

El peso de la existencia y la imposibilidad de escapar de ella es el fundamento de fenómenos afectivos (*Stimmungen*) como el aburrimiento, la fatiga, la indiferencia, la pereza, el tedio, etc. Lévinas realiza un análisis fenomenológico de estos estados afectivos tratando de corregir los errores que, a su juicio, cometió la ontología fundamental; este es el primer paso que

³⁸ E. LÉVINAS, *De l'évasion*, p. 98.

³⁹ Véase JEAN-LUC LANNOY, artículo citado, pp. 373-374. En un artículo publicado en 1935, Lévinas llama al "hitlerismo" "la plus grande épreuve" del judaísmo (Véase E. LÉVINAS, "L'inspiration religieuse de l'Alliance", en *Paix et Droit*, vol. 15 (1935), n° 8, octubre, p. 4). Como ya lo he señalado, la influencia del pensamiento judío en la obra de Lévinas es desde estos tempranos años decisiva, y sin duda se podría sostener, como lo hacen Lannoy y Ciaramelli, que el judaísmo, el "être juif", juega un papel determinante en la elaboración de los conceptos básicos de su filosofía en los años treinta y cuarenta. Así, encontramos en la obra de Lévinas una referencia extra-filosófica en su cuestionamiento del primado de la ontología: "La religion —ou plus exactement le judaïsme— serait la façon dont, de soi, se produit, dont de soi, est possible une désubstantiation de l'être. Le symbolisme du rite comme l'énigme du dire hébraïque, dénoyaute la solidité ultime sous la plasticité des formes, qu'enseigne la philosophie occidentale". E. LÉVINAS, *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier, 1976, p. 18. Véase FABIO CIARAMELLI, "De l'évasion à l'exode. Subjectivité et existence chez le jeune Lévinas", en *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 80 (1982), n° 48, pp. 555-578.

⁴⁰ La cuestión de la identidad, del sí-mismo "est l'une des marques essentielles de l'esprit bourgeois et de sa philosophie", E. LÉVINAS, *De l'évasion*, p. 68.

⁴¹ *Ibid.*, p. 69.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

dará en dirección a la *metaontología* de la subjetividad que comentábamos anteriormente,⁴⁴ y que posteriormente se resolverá en una *metafísica*.⁴⁵ Es necesario tener cuenta que estos análisis de Lévinas son anteriores a los del existencialismo francés, concretamente a los realizados por Jean Paul Sartre,⁴⁶ y a pesar de guardar algunas semejanzas tienen su propia originalidad.

§ 25. Intencionalidad, trascendencia y excedencia

“Así, en el deseo de evasión, el ser no aparece únicamente como un obstáculo que el pensamiento libre tendrá que franquear, ni como la rigidez que, invitando a la rutina, exige un esfuerzo de originalidad, sino como un encarcelamiento del que hay que salir”.⁴⁷ La crítica al ontologismo,⁴⁸ del primado de la existencia sobre el existente⁴⁹ es necesaria si se pretende superar el pensamiento de la identidad, del sí mismo y acceder a un ámbito distinto al ontológico.

La salida de sí había sido anunciada por el concepto husserliano de intencionalidad.⁵⁰ En la *TIPH*, Lévinas indicó la importancia de la intencionalidad para una explicación adecuada de la subjetividad. La oposición entre sujeto y objeto, irreconciliable desde Descartes en virtud de la reducción de la realidad a la distinción entre *res cogitans* y *res extensa*, se resuelve en la

⁴⁴ Véase RICARDO DE LUIS CARBALLADA, “Ser y trascendencia en Emmanuel Lévinas. Un estudio del primer periodo de su obra”, en *Estudios Filosóficos*, vol. 122 (1994), pp. 7-27; un excelente trabajo que, sin embargo, no logra establecer con claridad lo propio de los conceptos levinasianos de “intencionalidad” y “trascendencia” frente a sus homólogos desarrollados por Husserl y Heidegger. Más adelante indicaré, a través de un análisis de la idea de trascendencia en los tres autores, la importancia de esta cuestión para la comprensión de la filosofía de Lévinas durante estos años.

⁴⁵ Véase E. LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, p. 67. Una exposición de este desarrollo temático en el itinerario filosófico de Lévinas es brevemente descrito por ADRIAN PEPPERZAK, “Phenomenology-Ontology-Metaphysics: Levinas' Perspective on Husserl and Heidegger”, en *Man and World*, vol. 16 (1983), n° 2, pp. 113-127.

⁴⁶ Tomemos como ejemplo este fragmento de una novela de Sartre: “Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es *estar ahí* [*trouver là*], simplemente; los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero nunca es posible deducirlos. Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia: la contingencia no es una máscara, una apariencia que pueda disiparse; es lo absoluto, en consecuencia la gratuidad perfecta. Todo es gratuito: este jardín, esta ciudad, yo mismo. Cuando uno llega a comprenderlo se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar... eso es la náusea”. J.-P. SARTRE, *La nausée* <traducción de A. Bernárdez: *La náusea*, Editorial Época, México, 1976>, p. 194. Cursivas mías.

⁴⁷ E. LÉVINAS, *De l'évasion*, p. 73.

⁴⁸ “L'ontologisme sous sa signification la plus large restait le dogme fondamental de tout pensé”, *ibid.*, p. 96. La reducción de la existencia a la cuestión del ser, a la ontología operada por Heidegger constituye “l'essence même de son ontologisme”, E. LÉVINAS, “Martin Heidegger et l'ontologie”, en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 71.

⁴⁹ Lévinas distinguirá, en correspondencia con la dicotomía heideggerina *Sein/Seiendes*, entre *existence* y *existant*; véase *De l'existence à l'existant*, pp. 17 y ss; *Le temps et l'autre*, p. 24/82. El *existant* define, para Lévinas, una subjetividad en constante afirmación frente a la *existence* anónima, frente al *sein überhaupt* (*ll y a*); aquí se encuentra el germen del profundo humanismo de Lévinas. Respecto a la diferencia ontológica en estas obras véase más adelante el § 32.

⁵⁰ Véase el § 23 de la presente investigación.

fenomenología husserliana: la intencionalidad reconcilia (sin que esto implique una suerte de síntesis hegeliana) dicha oposición bajo la estructura universal de correlación.⁵¹ “Ir a las cosas mismas” define la tarea propia de la fenomenología tanto para Heidegger como para Lévinas, y desde la óptica de la analítica intencional no significa otra cosa que entender la investigación fenomenológica en la doble dimensión que encierra como *intentio e intentum*, es decir, como descripción de la intencionalidad en su estructura *a priori*.⁵²

Detrás de la idea de intencionalidad existen dos presupuestos: primero, el sujeto tiene la capacidad de salir de la esfera de lo psíquico (inmanencia) y accede a través de los actos de la conciencia a la realidad física (trascendencia); segundo, todo proceso psíquico corresponde a un objeto real. Ambos presupuestos llegaron a la fenomenología de Husserl a través de la doctrina de la intencionalidad que Brentano recuperó de la escolástica medieval. No hay que olvidar que la intencionalidad tal y como era entendida por Brentano era un concepto psicológico insuficiente, según Husserl, para explicar la totalidad de la vida de la conciencia.⁵³

La intencionalidad de la conciencia define lo propio de la subjetividad, pues toda conciencia es conciencia de algo. La intencionalidad es un modo de conocimiento en la que opera, según Lévinas, la antigua metáfora de la luz que desde Platón (en el mito de la Caverna) hasta el mismo Heidegger (el *Lichtung*), define el conocimiento como identificación: un traer a las cosas a su campo de luz para someterlas a sí: “La intencionalidad de la conciencia permite distinguir al yo de las cosas, pero no hace desaparecer el solipsismo porque su elemento, la luz, nos hace dueños del mundo exterior, pero es incapaz de encontrarnos un interlocutor”.⁵⁴ Esta dimensión solipsista de la conciencia —la incapacidad de la fenomenología para explicar las relaciones interhumanas más allá del recurso a la analogía—,⁵⁵ confirma, a ojos de Lévinas, que la analítica intencional sólo puede referirse a un sujeto aislado, a esa *mónada* que Husserl

⁵¹ Al respecto ha señalado Husserl: “La primera irrupción de este *a priori* universal de correlación entre objeto de experiencia y formas de dación (durante la elaboración de mis *Logische Untersuchungen*, aproximadamente en el año de 1898) me sacudió tan profundamente que, desde entonces, toda mi vida de trabajo estuvo dominada por la tarea de una elaboración sistemática de este *a priori* de correlación”. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, p. 175, nota 5.

⁵² Véase M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, tomo 20, p. 185/137.

⁵³ Véase E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, tomo II, apéndice a la sexta investigación lógica, “Percepción externa e interna. Fenómenos físicos y psíquicos”, pp. 765-777.

⁵⁴ E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 48/105.

⁵⁵ En el § 44 de las *Cartesianische Meditationen*, Husserl llama al otro (*Andere*) *analogon* de mi mismo (*mich selbst*). Para Lévinas el problema de la intersubjetividad debería plantearse desde una base distinta de la proporcionada por la filosofía de la representación, pues el recurso a la analogía significa, en el contexto en que Husserl la trata, que la experiencia del otro se encuentra en el mismo nivel de lo que Heidegger llama *Vorhandenheit*, “estar-presente”; Husserl se mantuvo, a pesar de la radicalidad de sus análisis, en la concepción del ser como “presencia”. Véase al respecto JEAN-FRANÇOISE COURTINE, “L'être et l'autre. Analogie et intersubjectivité chez Husserl”, en *Heidegger et la phénoménologie*, *op. cit.*, pp. 355-379.

exaltaba al final del segundo tomo de *Erste Philosophie*, y que en *Ideen I* identificaba con el ser absoluto de la conciencia. Así, para Lévinas “el solipsismo no es una aberración ni un sofisma: es la estructura misma de la razón”.⁵⁶ ¿Cómo debemos entender esta afirmación?

El problema del solipsismo ocupa un lugar central en la filosofía de Husserl y es sin duda uno de los aspectos más vulnerables de su pensamiento; tanto así que la quinta meditación cartesiana, dedicada a elucidar esta cuestión, ocupa la misma extensión que las cuatro meditaciones anteriores juntas. Para Husserl el solipsismo, antes de poner en cuestión el programa de una fenomenología de alcance trascendental, es el punto de partida indispensable de la filosofía: al igual que en Heidegger, será la mismidad del sujeto (*Jemeinigkeit*)⁵⁷ el inicio metódico de la filosofía, en cuya estructura se da el sentido del mundo:

Pero *por lo pronto* debo decir expresamente y con precisión: esa subjetividad soy *yo mismo*, que reflexiono sobre lo que es y tiene validez para mí; soy yo quien ahora reflexiono, en cuanto lógico, sobre el mundo existente presupuesto y los principios lógicos que se refieren a él. Así, por lo pronto yo, una y otra vez, considerado puramente en cuanto yo de esa vida de conciencia por la cual todo recibe para mí sentido ontológico.⁵⁸

La evidencia irreductible que Descartes había descubierto con el *ego cogito* sigue siendo válida para Husserl. Desde un punto de vista trascendental el “yo soy” es “el *fundamento intencional primordial de mi mundo*” y “me sea cómodo o no, me parezca monstruoso (por el prejuicio que sea) o no, éste es el *hecho primordial que debo enfrentar*, el hecho que no puedo perder de vista como filósofo”.⁵⁹

La doctrina de la intencionalidad sería el punto culminante de esta concepción de la subjetividad como *solus ipse*. La temprana crítica de Heidegger al fenómeno de la intencionalidad como estructura ontológica de la subjetividad, contenida en los *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, pone en claro que las vivencias intencionales se refieren siempre a una esfera de actividad inmanente al sujeto, a la “esfera de apertenencia propia”

⁵⁶ E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 48/105.

⁵⁷ “En el párrafo 9 de *Sein und Zeit*, el *Dasein* es puesto en su *Jemeinigkeit*. ¿Qué significa esta *Jemeinigkeit*? *Dasein* significa que el *Dasein* tiene que ser. ¡Pero esta ‘obligación’ de ser, esta manera de ser, es una exposición a ser tan directa que, por ello, se convierte en mía! El énfasis de esta rectitud es el que se expresa por medio de una noción de propiedad primera que es la *Jemeinigkeit*. La *Jemeinigkeit* es la medida extrema de la manera como el *Dasein* está sujeto a la *esencia*. Dice Heidegger algunas líneas más abajo: porque el *Dasein* es *Jemeinigkeit* es por lo que es un *Ich*. En absoluto dice que el *Dasein* sea *Jemeinigkeit* porque sea un un *Ich*; por el contrario, llega al *Ich* a partir de la *Jemeinigkeit*, al yo (*moi*) a partir del ‘superlativo’ o del énfasis de esa sujeción, de ese estar-siendo-entregado-al-ser, de esa *Ausgeliefertheit*. El *Dasein* está tan entregado al ser, que el ser es suyo”. E. LÉVINAS, “Questions et réponses”, en *Le Nouveau Commerce*, cuaderno. 36-37, 1977, pp. 61-86; reeditado en E. LÉVINAS, *De Dieu que vient à l'idée*, traducción citada, pp. 156-157.

⁵⁸ E. HUSSERL, *Formale und transzendentale Logik*, p. 247.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 248. Cursivas de Husserl.

(*Eigenheitssphäre*), según la expresión de Husserl.⁶⁰ Sin embargo, dicha actividad de la conciencia no es *originaria*, se encuentra fundada en una *Urtranszendenz*⁶¹ que en el ensayo de 1929, *Von Wesen des Grundes*, Heidegger definirá como el *In-der-Welt-sein*, condición de posibilidad de toda actividad intencional.⁶² Frente a estos dos modos de comprender la subjetividad del sujeto —como intencionalidad (Husserl) o como trascendencia (Heidegger)—, Lévinas mostrará una tercera alternativa que, a su juicio, corrige y define la verdadera relación entre subjetividad y mundo. Esta nueva relación es comprendida como una *intentionnalité incarnée*.⁶³ Es el concepto de “*ex-cedance*” el que define la estructura básica de la subjetividad. “La fórmula platónica que ubica el Bien más allá del ser [...] significa que el movimiento que conduce a un existente hacia el Bien no es una trascendencia por la cual el existente se eleva a una existencia superior, sino una salida del ser y de las categorías que lo describen: una *ex-cedencia*”.⁶⁴

¿Qué diferencia hay entre este concepto y los de intencionalidad y trascendencia? La intencionalidad para Lévinas define al sujeto autónomo y libre que desde Descartes funge como paradigma de la filosofía. La relación que se establece entre mundo y subjetividad a través de los actos intencionales es entendida como una *trascendencia sui generis*, una trascendencia en la immanencia. Por ello, “la adquisición principal que Heidegger percibió en la noción de intencionalidad fue justamente su capacidad de romper con la dicotomía tradicional entre el sujeto y el objeto. La intencionalidad no es ni subjetiva ni objetiva, sino, por decirlo así, es las dos cosas a la vez”.⁶⁵ Lo erróneo de la doctrina de la intencionalidad, según Lévinas, es el presupuesto de una esfera immanente (sujeto) y una trascendente (objeto). La crítica hermenéutico-lingüística —en la que podemos incluir, no sin ciertas reservas, a Lévinas— al paradigma de la filosofía de la conciencia señala las insuficiencias de un modelo que se oriente exclusivamente por el criterio de la percepción. Para Lévinas la evolución de la intencionalidad al interior del movimiento fenomenológico lleva necesariamente a una radicalización de la misma de frente al problema de la existencia humana.⁶⁶ Lévinas realizará un reconstrucción del

⁶⁰ Véase E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, § 44.

⁶¹ M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe, tomo 26, p. 168.

⁶² M. HEIDEGGER, *Von Wesen des Grundes*, pp. 74 y ss.

⁶³ Véase E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, p. 56.

⁶⁴ E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, p. 7. *Cursivas mías*.

⁶⁵ ARION. L. KELKEL, “Immanence de la conscience intentionnelle et transcendance du *Dasein*”, artículo citado, p. 173.

⁶⁶ “L'intentionnalité n'est donc pas l'apanage de la pensée représentative. Tout sentiment est sentiment d'un senti, tout désir, désir d'un désire, etc. Ce qui est ici visé n'est pas un objet contemplé. Le senti, le voulu, le désiré en sont pas des choses. Thèse qui a joué un rôle considérable dans la phénoménologie de Scheler et de Heidegger, et qui est peut-être

concepto de subjetividad partiendo de la idea de la intencionalidad pero ahora situada en el marco más amplio de la ontología fundamental. A pesar de su originalidad, durante este periodo Lévinas realizará a una crítica inmanente a Husserl y a Heidegger. El procedimiento de Lévinas consiste en mostrar un ámbito más originario en el que se fundamentan las nociones básicas de la fenomenología y la ontología. Ante el problema establecido por la fenomenología entre el mundo y la subjetividad, Husserl propuso la intencionalidad de la conciencia para resolver dicha cuestión, pues consideraba que el “mundo” es siempre “mundo-para-una-conciencia”; por su parte, Heidegger mostrará que la intencionalidad se encuentra fundada en la estructura básica del “ser-en-el-mundo”: la trascendencia es el modo propio en que el *Dasein* se relaciona con su “mundo entorno” (*Umwelt*). Radicalizando ambas posturas, Lévinas trata de mostrar que tanto la intencionalidad husserliana como la trascendencia heideggeriana, a pesar de considerar el problema del “mundo”, lo asumen desde un punto de vista cognitivo-pragmático. Aunque es verdad que en Heidegger la vía epistemológica ha sido superada en favor de una relación pre-temática con el mundo, relación que intenta romper con el esquema sujeto-objeto, definida como “ser-en-el-mundo”, está queda situada en una dimensión instrumentalista con los entes intramundanos: “No únicamente por el uso se accede de una manera original a los objetos, sino que se accede también de una manera originaria: el uso no es consecutivo de una representación. Es por ello que Heidegger se opone a la opinión corriente, que también Husserl comparte, según la cual antes de usar algo es necesario *representarse* lo que se usa”.⁶⁷ El mundo no es únicamente el correlato de una conciencia ni la condición de posibilidad de nuestra experiencia con el ente intramundano: la subjetividad *vive del mundo*, más que *en él*. Describir esta situación originaria significa mostrar que el plano cognitivo-ontológico es insuficiente, hay que *excederlo*.⁶⁸

Heidegger había mostrado en el ensayo *Von Wesen des Grundes* que el comportamiento intencional del *Dasein*, caracterizado por el “dirigirse a...”, se encuentra definido por la trascendencia, es decir, por la estructura ontológica del *In-der-Welt-sein*; este paso que da Heidegger respecto al modelo de la filosofía de la conciencia —en la medida en que la relación sujeto-objeto queda anulada con dicha tesis— permite sopesar adecuadamente el verdadero

l'idée la plus féconde apportée par la phénoménologie”. E. LÉVINAS, “L'œuvre d'Edmond Husserl”, en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, pp. 22-23.

⁶⁷ E. LÉVINAS, “Martin Heidegger et l'ontologie”, en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 63.

⁶⁸ PETER TRAWNY ha mostrado en su obra *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt* (Karl Albert, Friburgo/München, 1997) que en el Heidegger posterior a la *Kehre* —especialmente el de los *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (1936-1938), Gesamtausgabe, tomo 65— el problema del mundo es abordado desde un marco explicativo ajeno al planteamiento trascendental latente aún en *Sein und Zeit*. Sin duda sería sumamente interesante confrontar los *Beiträge zur Philosophie* con la crítica global de Lévinas a Heidegger para ver en qué medida sigue siendo válida. Esperamos en un futuro próximo realizar una investigación en este sentido.

alcance de la crítica hermenéutico-lingüística de la ontología fundamental. La intencionalidad de la conciencia, que Husserl siempre entendió como una relación de conocimiento, dada la importancia que le atribuyó a la percepción y a la representación,⁶⁹ queda replanteada por la ontología fundamental en los siguientes términos: “La intencionalidad es la *ratio cognoscendi* de la trascendencia. Esta última es la *ratio essendi* de la intencionalidad”.⁷⁰ Intencionalidad y trascendencia se co-pertenece mutuamente y en su conjunto conforman la estructura ontológica del *Dasein*:

La intencionalidad no es una relación subsistente entre un sujeto y un objeto, sino una estructura que constituye el carácter de relación del comportamiento del *Dasein* como tal. Hay que señalar enseguida, contra toda falsa subjetivación, que la estructura intencional de los comportamientos no es alguna cosa inmanente de un presunto “sujeto” [...] La constitución intencional de los comportamientos del *Dasein* es precisamente la *condición ontológica de posibilidad de toda trascendencia*. La trascendencia, el trascender pertenece a la esencia de este ente que, fundado sobre esta trascendencia, existe en tanto que intencional.⁷¹

Lévinas no rechazará que la subjetividad humana pueda ser explicada en términos de intencionalidad y trascendencia; él mismo continúa utilizando ambos conceptos de una forma que básicamente concuerda con la de Husserl y Heidegger. Pero la concepción de la subjetividad desde el punto de vista fenomenológico-ontológico no logra acceder a un verdadero ámbito de alteridad, pues tanto uno y otro concepto se refieren a una capacidad del sujeto del volver a sí.

El acto intencional consiste en la capacidad del *ego* trascendental de otorgar sentido a lo exterior: la conciencia es donadora de sentido (*Sinnggebung*), hace coincidir las *cogitationes* del *cogito* con el *cogitatum*. Aquí radica el idealismo husserliano, pues la primacía que Husserl le otorgó a la percepción y a la representación son el resultado de un prejuicio que hereda de la tradición racionalista sustentado en una concepción del hombre exclusivamente contemplativa. La coincidencia del sujeto consigo mismo es supuesta, de ahí que la intencionalidad no logre acceder a una verdadera trascendencia. La relación *ego-cogito-cogitatum*, con la cual Husserl define el acto intencional, expresa esta identidad del sujeto: “La trascendencia es un carácter de ser inmanente, que se constituye en el interior del *ego*. Todo sentido concebible, todo ser

⁶⁹ Según BARBARA MERKER, la crítica de Heidegger a Husserl se centra en tres temas esenciales para la fenomenología trascendental: la actitud natural (*natürliche Einstellung*), el concepto de mundo (*Weltbegriff*) y la reflexión como método (*Methode der Reflexion*); véase *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, capítulo 4: “Projektion und Reflexion: Selbstverdinglichung”, pp. 74 y ss. Al menos en las dos últimas cuestiones coincidirá la crítica de Lévinas a Husserl, pero también será ampliada al propio Heidegger.

⁷⁰ M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, tomo 24, p. 91/90.

⁷¹ *Ibidem*.

concebible, dígase inmanente o trascendente, cae en el ámbito de la subjetividad trascendental. *Un fuera de ella es un contrasentido*”.⁷²

La fenomenología de Husserl afirma, pues, la total coincidencia del sujeto consigo mismo. Por el contrario, para Lévinas la identidad de la conciencia no se define por este regreso a sí tan característico de la filosofía moderna;⁷³ la conciencia no es interioridad ni saber. Sólo cabe hablar de conciencia cuando se introduce la alteridad.⁷⁴ En este punto se separa decididamente Lévinas de la postura de Husserl: el otro, la alteridad es *constitutiva* de la subjetividad, es un momento anterior, y “es a partir de este primado de lo otro sobre el yo (o la conciencia) que Lévinas edificará toda su filosofía”.⁷⁵

La trascendencia *Dasein* es comprendida como un “sobrepasar” (*Überstieg*),⁷⁶ es decir, como una constante de relación del *Dasein* con su propia existencia que acontece bajo la estructura general del “ser-en-el-mundo”. Al igual que en la analítica intencional, “la trascendencia constituye la mismidad (*Selbshcit*)” de la subjetividad;⁷⁷ A diferencia del planteamiento de Husserl, la concepción de la trascendencia en Heidegger logra ubicar la cuestión de la existencia humana en el “mundo”, pero la concreción que gana su planteamiento del “ser-en-el-mundo” respecto al propuesto por Husserl queda invalidado, según Lévinas, al

⁷² E. HUSSERL, *Die Pariser Vorträge*, p. 32/43. Cursivas finales mías.

⁷³ La identidad de la conciencia, o la inmanencia como condición de todo posible conocimiento es un supuesto que, con sus modificaciones, se ha mantenido en toda la filosofía moderna. Desde el *ego cogito* cartesiano hasta la subjetividad trascendental husserliana, pasando por la mónada leibniziana y la unidad sintética de la apercepción kantiana, la subjetividad humana ha sido definida como un permanente retorno a sí cuya mejor exposición quizá sea la fenomenología del espíritu hegeliana. La subsunción de lo otro en la identidad es un momento indispensable para acceder al conocimiento de lo absoluto. Lévinas aceptará, desde estos tempranos años, la tesis de Rosenzweig según la cual el gran error de la filosofía occidental es haber desechado lo otro, la exterioridad: la identidad como principio ontológico, “desde Jonia hasta Jena”, consiste en negar una verdadera trascendencia y designar la inmanencia como el lugar del acontecimiento propio del ser.

⁷⁴ La idea de una alteridad originaria en la identidad del sujeto, que Husserl ha tratado desde el punto de vista de la fenomenología genética, ya se encontraba presente, como lo ha señalado GADAMER, en la experiencia cristiana del “comprenderse a uno mismo”: “Si bien la vida humana gira en torno a la continuidad de la comprensión que uno tiene de sí mismo, aquella no puede consistir más que un permanente ponerse-a-sí-mismo-en-duda, como si se tratara de un ser diferente ininterrumpido. Precisamente por ello, no se puede llegar nunca a una conciencia de sí mismo en el sentido de una identificación completa consigo mismo”, *El giro hermenéutico*, op. cit., p. 63. Gadamer explora sistemáticamente en su filosofía hermenéutica esta tesis, pues la experiencia hermenéutica sólo tiene sentido desde el momento en que lo otro (el interlocutor, el texto, la tradición, etc.) es asumido como tal, “pues lo que incita a la comprensión tiene que haberse hecho valer ya de algún modo en su propia alteridad”, H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* <traducción de A. Aparicio y R. de Agapito: *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 4ª edición, 1991>, p. 369. Sobre la relación entre Gadamer y Lévinas en torno al problema hermenéutico de la comprensión y el papel central que juega en ella la alteridad, véase la excelente obra de J. BECKER, *Begegnung - Gadamer und Lévinas. Der hermeneutische Zirkel und die Alteritas, ein ethisches Geschehen*, Peter D. Lang, Frankfurt am Maim/Berna, 1981.

⁷⁵ C.R. VASEY, “Le problème de l’intentionnalité dans la philosophie de E. Lévinas”, artículo citado, p. 227.

⁷⁶ Véase M. HEIDEGGER, *Von Wesen des Grundes*, p. 72.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 74.

reducir la subjetividad a términos exclusivamente ontológicos: la estructura del “ser-en-el-mundo” se resuelve, en última instancia, como “comprensión del ser”.⁷⁸

Sin embargo, Lévinas compartirá una tesis fundamental con Heidegger, a saber, que la trascendencia es inherente a la estructura en la que el ser se nos ofrece. Para Lévinas la salida de sí acontece como trascendencia, es decir, la existencia implica un movimiento de evasión del ser. El hecho de la existencia, de que algo “sea”, implica una relación de este existente consigo mismo, identidad: el ser se refiere a sí mismo. Ante la pregunta por el ser la única respuesta coherente es “esto” o “aquello”, la existencia de las cosas mismas; el ser no es un atributo que se les agrega. En este punto es clara la diferencia entre el planteamiento ontológico de Lévinas y el de Heidegger: si para éste el sentido radica en la comprensión del ser en general como estructura básica de la existencia, para Lévinas la cuestión ontológica consiste en el estudio de los entes que se constituyen como sujetos en un constante esfuerzo por afirmarse frente al anonimato del ser, el *Il* y *a*, lo que denominará “hipóstasis” (*Hypostase*); este tema, que será desarrollado en *De l'existence à l'existant* (1947) y en *Le temps et l'autre* (1948), es expuesto por primera vez en 1935 en el artículo *De l'évasion*. Ahí Lévinas planteaba una tesis que será constante en toda su obra: la evasión del ser acontece como excedencia de sentido. El movimiento de trascendencia, implícito en la estructura de la existencia, ofrece, según Lévinas, un doble aspecto: la identidad y el constante intento de escapar de ella. “En la identidad del yo, la identidad del ser revela su naturaleza de encadenamiento [*d'enchaînement*] porque ella aparece bajo la forma del sufrimiento e invita a la evasión. Por eso la evasión es la necesidad de salir de sí mismo [*besoin de sortir de soi-même*], es decir, *de romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es sí mismo*”.⁷⁹

§ 26. ¿Fenomenología genética o análisis afectivo?

En las obras de su primer periodo, Lévinas recurre a un método de análisis que si bien concuerda con ciertos principios de lo que Husserl llamó “fenomenología genética”, parece más próximo a lo que Heidegger designó en *Sein und Zeit* análisis afectivo: “Lo que designamos *ontológicamente* con el término ‘encontrarse’ [*Befindlichkeit*] es *ónticamente* lo más conocido y

⁷⁸ “L’être-dans-le-monde — nous l’avons déjà dit — n’est que l’articulation de la compréhension de l’être qui résume l’existence du Dasein”, E. LÉVINAS, “Martin Heidegger et l’ontologie”, en *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, p. 62.

⁷⁹ E. LÉVINAS, *De l'évasion*, p. 73.

más cotidiano: el temple, el estado de ánimo [*Stimmung*]].⁸⁰ Según Heidegger, en el "encontrarse" el *Dasein* descubre que la existencia, el ser "es vuelto patente como una carga. Por qué, no *se sabe*".⁸¹

Los estados afectivos ofrecen una relación con el mundo distinta a la establecida por la reflexión teórica; señalan una dimensión más originaria de la existencia. Fritz Kaufmann ya había señalado al respecto que "ciertos tipos de actos no pueden ser puestos entre paréntesis".⁸² En los capítulos anteriores hemos visto que una de las críticas más constantes de Heidegger a la tradición filosófica era el privilegio que se le otorgaba a la *θεωρία* comprendida como *θεωρητικός*: el ámbito de lo cognoscitivo totalmente divorciado de lo práctico y, por tanto, irreductible a la experiencia. La recuperación de la "mundanidad del mundo" es, en este sentido, una "conquista esencial" que muestra la anterioridad de la estructura ontológica del "ser-en-el-mundo" sobre toda toma de conciencia.⁸³

El "dirigir la vista" teórico ha cegado siempre ya la luz del mundo, reduciéndolo a la uniformidad de lo puramente "ante los ojos", aunque dentro de esta uniformidad haya encerrado un nuevo tesoro, el de lo que puede "descubrirse" en el puro "determinar". Pero ni siquiera la más pura *θεωρία* ha dejado lejos de sí todo estado de ánimo.⁸⁴

Ha sido mérito de la "escuela fenomenológica"⁸⁵ el haber fijado de manera nueva y radical el problema de los estados afectivos. El análisis heideggeriano del *Stimmung* no se encuentra alejado de ciertas tendencias que la fenomenología husserliana empezaba por entonces a desarrollar plenamente, me refiero al carácter pasivo de la subjetividad. Lévinas, más que "entrecruzar" la fenomenología estática con la genética,⁸⁶ logra hacer confluír el análisis genético de Husserl con el análisis afectivo de Heidegger de una manera sumamente creativa en tanto que articula ambos métodos en lo que podríamos llamar una *fenomenología de la pasividad*.⁸⁷

⁸⁰ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 151.

⁸¹ *Ibidem*. Los análisis de Heidegger sobre el "encontrarse" (*Befindlichkeit*) ocupan los párrafos 29 al 40 de *Sein und Zeit*.

⁸² DORION CAIRNS, *Conversation with Husserl and Fink*, p. 2/82.

⁸³ Véase M. HEIDEGGER, "Séminaire de Zähringen" (1973), en *Questions IV*, pp. 460-461.

⁸⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 155. La misma idea en *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität, Gesamtausgabe*, tomo 63, pp. 82-83.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 156. Heidegger se refiere, por supuesto, a Max Scheler.

⁸⁶ Así lo sostiene ANTONIO DOMÍNGUEZ REY, *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Lévinas. Eros. Gnosis, Poiesis*, Trotta, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1997, p. 105.

⁸⁷ STEPHAN STRASSER prefiere hablar de una "fenomenología de la corporalidad" (*Phänomenologie der Leiblichkeit*), *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Lévinas' Philosophie*, Martinus Nijhoff (Colección "Phaenomenologica", nº 78), Den Haag, 1978, p. 83; pero ¿no supone la corporalidad algo así como un ser sensible y, por ende, pasivo?

Desde una concepción tradicional de la fenomenología en donde las estructuras universales de correlación constituyen el sentido último del mundo, es claro que el método fenomenológico trascendental choca decididamente con el análisis afectivo de Heidegger, pues la *Stimmung* "es más comprensiva que toda comprensión, más inmediata que toda percepción"; es "la vía de acceso a una totalidad preconceptual".⁸⁸ El análisis afectivo logra mostrar una dimensión de la existencia que la analítica intencional no podía explicar en tanto que se situaba en un nivel cognoscitivo cuyo criterio era la percepción y la representación.⁸⁹

Contrariamente a esto, el aspecto genético del análisis fenomenológico rompe con una concepción de la subjetividad como sentido de ser absoluto. Al señalar las distintas síntesis pasivas que operan en las constitución de sentido, Husserl descubre que la síntesis, aun siendo pasiva, no aparece como tal, pues "síntesis" hace referencia a la conciencia intencional: la actividad trascendental no sería posible si la unidad del objeto no ha sido totalmente constituida previamente.⁹⁰ La fenomenología genética nos permite hablar de una subjetividad en constante constitución cuyo estructura básica está conformado por una alteridad irreductible a ella.

Gracias a una génesis esencial, el yo, el *ego*, y ya desde la primera mirada, puede tener la experiencia de una cosa [...]. Aquí encontramos pronto las leyes esenciales de una formación pasiva de síntesis siempre nuevas — que, en parte, precede a toda actividad y, en parte, abarca nuevamente toda actividad—; encontramos una génesis pasiva de las múltiples apercepciones, como configuraciones persistentes en una habitualidad que les es propia [...]. Gracias a esa síntesis pasiva (en la cual, por tanto, también entran las efectuaciones de la síntesis activa), el yo tiene siempre un contorno de *objetos*. A ella se debe ya el hecho de que todo lo que me afecta a mí, en cuanto *ego desarrollado*, sea apercebido como *objeto*, como substrato de predicados aún por conocer.⁹¹

⁸⁸ MICHEL HAAR. "Stimmung et pensée", en FRANCO VOLPI (et al), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, Martinus Nijhoff (Colección "Phaenomenologica", n° 108), Dordrecht, 1988, pp. 265-283; aquí: p. 265.

⁸⁹ La crítica de Lévinas al primado de la representación en la fenomenología de Husserl se centra en el carácter cognitivo-trascendental y solipsista del mismo. La trascendencia, entendida como apertura hacia la alteridad, no es accesible desde los supuestos de la analítica intencional. Este es el origen de los futuros planteamientos de Lévinas en torno a la ética como "filosofía primera": la puesta en cuestión del acto teórico y de la intencionalidad como fundamento de la existencia humana implica, para Lévinas, mostrar que la *identidad* no es el principio de la filosofía, sino la *diferencia*. Sin embargo, durante el periodo que nos ocupa el planteamiento levinasiano no podrá superar el ámbito de la ontología; únicamente el concepto de *infinito* (anunciado en el concepto de *ex-cedance*) le permitirá a Lévinas establecer claramente los límites de la ontología frente a la ética. Véase al respecto JEFFREY POWELL, "Lévinas Representing Husserl. An Ethics Beyond Representation", en *Philosophy Today*, verano de 1995, pp. 185-197.

⁹⁰ En el capítulo I de la presente investigación he señalado la ambigüedad de Husserl en torno al lugar que ocupa en su obra la cuestión de la génesis. Sin duda alguna son acertadas las observaciones que JACQUES DERRIDA ha hecho al respecto: en primer lugar, la teoría de la síntesis pasiva necesita ser reforzada por una "filosofía de la historia"; Husserl mismo ya había hecho referencia a una "historia de la conciencia" en sus manuscritos inéditos. En segundo lugar, la síntesis pasiva remite a un horizonte siempre abierto, pues lo propio de la pasividad es su carácter inacabado: es siempre comienzo y nunca fin. Así, el *ego* "est le sujet d'une histoire infinie", *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, p. 235.

⁹¹ E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, § 38, pp. 105-106.

La fenomenología de la pasividad, con la cual Lévinas pretende estudiar la estructura básica de la subjetividad, retoma, a mi juicio, los siguientes elementos de la fenomenología genética y del análisis afectivo.

1. Frente a la interpretación estática-trascendental de la subjetividad por parte del análisis intencional, Lévinas mostrará, a través de un análisis genético, las capas inferiores de sentido que constituyen de manera prerreflexiva al sujeto. La primacía del acto dóxico sobre cualquier otro tipo de actividad pone en claro, según Lévinas, la pertenencia de Husserl a la tradición filosófica occidental en donde la correspondencia entre conocimiento y ser es el lugar mismo del sentido. “La célebre proposición de Husserl sobre la *Urdoxa* que residiría en el fondo de toda intencionalidad —incluso no teórica— y que, *antes de toda reflexión sobre el acto de valoración o de voluntad actuante*, permite transformar el sentido noemático, de axiológico y práctico, en dóxico en el sentido de pura posición de ser, consagra esta prioridad de la verdad entendida como develación y, en consecuencia, consagra la prioridad de la reunión —de la simultaneidad— de la *sincronía del ser* con relación a cualquier otra forma de significar”.⁹² La primacía que Husserl otorgó a la estructura de la intencionalidad de la conciencia es cuestionada por Lévinas desde sus primeros escritos; en la *TIPH* veíamos ya que la actividad constitutiva de la subjetividad trascendental presuponía una forma más originaria de existencia que identificó por entonces con el “ser-en-el-mundo” de Heidegger.
2. Desde un punto de vista general, Lévinas se aleja decididamente de las tesis principales de la fenomenología clásica; para Husserl lo propio del método fenomenológico consiste en asumir la *εποχή* como actitud necesaria para superar la tesis natural del mundo. Lévinas, por el contrario, ha señalado que su filosofía no parte de la reducción trascendental.⁹³ La alteridad es anterior al ejercicio constitutivo del sujeto; Husserl, a través de la reducción, buscaba superar la ambigüedad de la experiencia natural tomando un punto de apoyo en la estructura trascendental del *ego cogito* como algo evidente de suyo; contrariamente, Lévinas considera que la subjetividad del sujeto es resultado de relaciones distintas a las establecidas por los criterios de la verdad y la objetividad, es decir, la alteridad no puede ser “reducida”, puesta entre paréntesis. Sin embargo, Lévinas retendrá uno de los aspectos más fascinantes de la

⁹² E. LÉVINAS, “Vérité du dévoilement et vérité du témoignage”, en *Archivio di Filosofia* (1972), nº 1-2, pp. 101-110; aquí: pp. 102-103.

⁹³ FRANÇOISE ARMENGAUD, “Entretien avec Emmanuel Lévinas”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 90 (1985), pp. 296-310; aquí: p. 308.

fenomenología, a saber, la “inteligibilidad” privilegiada de lo concreto.⁹⁴ El método fenomenológico indica el acceso a lo concreto, “a las cosas mismas”, pero, paradójicamente, marca a su vez los límites del método reflexivo. En este sentido señala Lévinas: “Mi propia fenomenología consistiría en constatar que la identidad del yo [*Moi*] y de este ‘yo pienso’ no pueden abarcar al ‘otro hombre’, precisamente por la alteridad e irreductible trascendencia del otro”.⁹⁵ Lévinas, pese a todo, no negará el elemento fundamental del método fenomenológico: el recurso a la subjetividad. Su filosofía se desarrolla como “una defensa de la subjetividad”⁹⁶ que incluso “conserva el primado egológico de este yo que permanece único y elegido en su responsabilidad irrecusable”.⁹⁷ Es decir, para Lévinas la subjetividad es “unicidad”, única e insustituible, lo que le permitirá hablar posteriormente de la *responsabilidad por el otro* como la constitución misma de la subjetividad.⁹⁸ Sin embargo, durante el periodo que nos ocupa (1930-1949), la unicidad de la subjetividad es analizada desde un punto de vista estrictamente ontológico y no ético.

3. Si la fenomenología estática considera tanto al sujeto como al objeto (su correlato en la actividad *cogitativa*) como una unidad ya consumada que sirve como criterio para mostrar los modos de dación y la correspondiente relación entre lo constituido y lo constituyente, es decir, analiza los horizontes de sentido pero no toma en cuenta la historia que les subyace, la fenomenología genética se centra en las referencias retrospectivas en las que se encuentra el sujeto en relación con su objeto intencional. El mundo fijo del que se ocupa el análisis estático es una guía que le permite describir no solamente la actividad del sujeto sino preguntar por los distintos estratos de implicaciones intencionales, esto es, explicar de qué manera se logra la constitución de sentido que es descrita por la fenomenología estática.⁹⁹ Este procedimiento fenomenológico es claramente utilizado por Lévinas en *De l'évasion*, *De l'existence à l'existant* y en *Le temps et l'autre* en la medida en que trata de mostrar por medio de

⁹⁴ “Cette ‘intelligibilité’ privilégiée du concret est développée dès la III *Recherche logique*, et le terme ‘concrete’ revient toujours dans les descriptions phénoménologiques de Husserl”, *ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ E. LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, p. 52.

⁹⁷ FRANÇOISE ARMENGAUD, artículo citado, p. 309.

⁹⁸ “La responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo ‘anterior-a-todo-recuerdo’, de algo ‘ulterior-a-todo-cumplimiento’, de algo no-presente; viene de lo no-original por excelencia, de lo an-árquico, de algo que está más acá o más allá de la esencia”, E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 54.

⁹⁹ Véase E. HUSSERL, *Análisis zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, Husserliana tomo XI, pp. 344-345; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweites Teil: 1921-1928*, Husserliana, tomo XIV, pp. 40-41; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Husserliana, tomo XV, pp. 616-618; *Formale und transzendentale Logik*, pp. 324-328. Sobre esta cuestión véase I. YAMAGUCHI, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, § 2: “Die passive Synthesis und die genetische Phänomenologie”, pp. 11-16.

un análisis regresivo los momentos previos a la constitución de la subjetividad como sujeto.¹⁰⁰ Cabe hablar, como sostiene Husserl, de un “pre-yo” (*Vor-Ich*).¹⁰¹

4. Según lo anterior, Lévinas rechazaría una concepción exclusivamente estática de la fenomenología. La génesis pasiva introduce la alteridad en la esfera trascendental; la evidencia absoluta que la filosofía moderna había encontrado en la región de la conciencia gracias al método reflexivo consistía en la total adecuación entre el pensamiento y lo pensado; con la fenomenología genética la *inadecuación* es concebida como un modo *originario* de lo dado a la conciencia. “Así, se abre el camino a una idea de alteridad consistente en la irreductibilidad de un dato *originario*, otro que la conciencia, a la presencia *adecuada* de este dato a la conciencia”.¹⁰² Según esto, la intencionalidad de la conciencia no lograría coincidir totalmente con lo intencionado; hay, como lo comprendió Husserl, un *abismo* infranqueable entre *intentiono* e *intentionum* que constituye la naturaleza misma de la subjetividad. La fenomenología conduce inevitablemente a la alteridad.
5. El análisis afectivo heideggeriano le permitirá a Lévinas acceder al problema de la subjetividad por una vía distinta a la ofrecida por la analítica intencional. La insuficiencia de la teoría de la intencionalidad para explicar la relación entre mundo y subjetividad más allá del modelo de la percepción y la representación, la había mostrado ya al joven Lévinas la superioridad explicativa del modelo heideggeriano del “ser-en-el-mundo”. La analítica intencional había dado un gran paso respecto a la concepción de Brentano de la misma, concepción que en sus puntos esenciales seguía atada a la doctrina medieval de la intencionalidad; el logro de Husserl fue colocar la intencionalidad en su ámbito adecuado: no en una psicología de carácter empírico, como quería Brentano, sino en la explicación del conocimiento, en concreto, del conocimiento como *Anschauung*.¹⁰³ La estructura intencional de la conciencia es lo que, en última instancia, define la aportación más decisiva de la fenomenología al problema de la subjetividad. Pero, como ya había señalado Lévinas en la

¹⁰⁰ Véase, por ejemplo, *De l'évasion*, pp. 77-92; *De l'existence à l'existence*, pp. 30-40, pp. 55-70; *Le temps et l'autre*, pp. 39-69/97-121, p. 82/132, etc. Lévinas era consciente que la elaboración del concepto de trascendencia desde el punto de vista del análisis intencional podría llevar, como en el caso de Husserl, a situaciones aporéticas; tal es el caso de la tesis husserliana que define la trascendencia como immanencia: en tanto que aquella es constituida prerreflexivamente en la conciencia el peligro del solipsismo es evidente; véase RICHARD T. MURPHY, “Husserl and the Pre-reflexive Constitution”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XXVI (1965), n° 1, pp. 100-105.

¹⁰¹ E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Husserliana, tomo XV, pp. 152, 201, 623.

¹⁰² JAN DE GREFF, “Lévinas et la phénoménologie”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 76 (1971), pp. 448-465; aquí: p. 450.

¹⁰³ “Es ist die Bestimmung der Wahrheit, nach der wir suchen, d.h. die Auslegung, die sich Husserl ergibt in der Erforschung des Erkennens als intentionalem Verhalten, genauer: des Erkennens als Anschauung”, M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Gesamtausgabe*, tomo 21, p. 109.

TIPH,¹⁰⁴ el error de Husserl fue haber situado la intencionalidad, de manera exclusiva, en la esfera de lo teórico debido a que, en realidad, el Husserl de *Ideen I* no había superado el marco explicativo de las *Logische Untersuchungen* (quinta investigación).¹⁰⁵ La intencionalidad, debidamente entendida, tiene que ver con lo anímico, es decir, con lo pre-dóxico.

6. Aceptando una de las tesis capitales de la ontología fundamental esbozada por Heidegger en *Sein und Zeit*, Lévinas analizará la existencia humana como la única vía posible para acceder al problema del ser en general, pues el hombre es el ahí (*Da*) del ser, su manifestación: “La comprensión del ser es la característica y el hecho fundamental de la existencia humana”.¹⁰⁶ Hay que tener presente que “el hombre no interesa a la ontología por sí mismo. El interés de la ontología se dirige al sentido del ser en general”.¹⁰⁷
7. Tanto en *De l'évasion* como en *De l'existence à l'existant* y *Le temps et l'autre*, Lévinas mostrará, a través de un análisis de ciertos estados afectivos, que el ser se nos presenta como un movimiento de trascendencia, de evasión de sí mismo, postura que, como sabemos, coincide con la tesis de Heidegger sobre los estados afectivos (*Stimmungen*): por medio de ellos se accede a la estructura ontológica de la existencia en su totalidad, acceso que desde un punto de vista exclusivamente intencional (Husserl) no se podría lograr. Gracias a los estados afectivos “nos hacemos de mundo”: “El estado de ánimo ha ‘abierto’ en cada caso ya el ‘ser en el mundo’ como un todo y hace por primera vez posible un ‘dirigirse a...’”.¹⁰⁸ La elección de los estados de ánimo para estudiar la estructura ontológica de la existencia responde a las exigencias del propio método fenomenológico. Frente al análisis intencional (estático) que Husserl desarrolla en sus investigaciones en torno a los rendimientos constituyentes de la subjetividad trascendental, investigaciones centradas en los diversos actos dóxicos, el método

¹⁰⁴ Véase E. LÉVINAS, *TIPH*, capítulo III, pp. 64-85.

¹⁰⁵ Véase M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe, tomo 26, § 9.

¹⁰⁶ E. LÉVINAS, “Martin Heidegger et l'ontologie”, en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 57.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 58-59. “L' essence de l'homme est dans cette oeuvre de vérité; l'homme n'est donc pas un substantif, mais initialement verbe: il est dans l'économie de l'être, le 'se révéler' de l'être, il n'est pas *Daseiendes*, mais *Dasein*”, *ibidem*. Esta preeminencia del sentido del ser respecto al ente se convertirá en una de las críticas fundamentales de Lévinas a la ontología fundamental y la raíz del profundo cariz humanista de su pensamiento, temas que comenzarán a ser desarrollados a partir de 1951, concretamente desde el artículo “L'ontologie est-elle fondamentale?” (*Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 56 (1951), n° 1, pp. 88-98; reproducido en *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, París, 1991 <traducción de J.L. Pardo: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-Textos, Valencia, 1993, pp.11-23>), en donde el problema del surgimiento de la subjetividad (*existant*) desde el anonimato del ser en general (*Il y a*), que había sido tratado en sus obras anteriores (concretamente en *De l'existence à l'existence* y *Le temps et l'autre*), adquiere un sentido totalmente distinto debido a la introducción de la ética en sus planteamientos: “La relación con otro no es, pues, ontología” (artículo citado, p. 19). *Cursivas mías*.

¹⁰⁸ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 29, p. 154.

fenomenológico de Lévinas consistirá en demostrar que el acto, en cuanto tal, ya opera sobre un sujeto constituido; todo sentido (*Sinn*) supone las diversas síntesis de correlación ejecutadas por la conciencia. Por ello, Lévinas —siguiendo a Heidegger— rechaza el análisis de la fenomenología estática en tanto que atribuye a los actos de conciencia el carácter de *fundamentum* del sujeto; si fenomenología significa “ir a las cosas mismas”, al ser de las cosas, se tiene que operar una suerte de *reducción*¹⁰⁹ para alcanzar la estructura última de la subjetividad. Así, la subjetividad se presenta como afectividad, es decir, es en el ámbito pretemático de los estados afectivos donde la existencia del sujeto se constituye. De ahí que Lévinas tome como hilo conductor de sus análisis en torno a la subjetividad a la necesidad (*besoin*). La necesidad es un estado afectivo irreductible a un acto dóxico: “El hecho mismo que la satisfacción de la necesidad se acompaña de un acontecimiento afectivo es revelador de la verdadera significación de la necesidad. Esta no es un simple *acto* que viene a colmar la falta que se anuncia en la necesidad. El acto puro y simple supone, en efecto, el ser constituido [...] La afectividad, por el contrario, es ajena a las nociones que se aplican a eso que nunca podrá ser reducido a las categorías del pensamiento y de la actividad”.¹¹⁰

Teniendo en cuenta esta recuperación de la fenomenología genética y del análisis afectivo por parte de Lévinas, se hace más clara la intención de fondo del capítulo II de la presente investigación; ahí habíamos mostrado, a partir de la crítica de Heidegger a la interpretación neokantiana de la *KrV* —crítica que se ampliaba a la fenomenología de Husserl—, que la concepción científica de la filosofía, última forma que había adquirido la filosofía trascendental de mano del idealismo alemán, apelaba al concepto kantiano de sujeto como depositario de las condiciones de posibilidad del conocimiento en general. Heidegger mostró que el error de las escuelas neokantianas y de la fenomenología fue concebir a este sujeto desde un punto de vista estrictamente formal (apelando a una *Bewusstsein überhaupt*). Contrariamente a esto, la ontología fundamental concebía la posibilidad de la ciencia y de la filosofía desde la existencia humana. Para Heidegger, según habíamos visto, el problema central de la *KrV* era reunir el *Ich denke* con el tiempo, es decir, devolver al terreno de la finitud y la contingencia lo que la filosofía trascendental había situado en un ámbito ahistórico. En la relación existencia-finitud-tiempo, Heidegger introduce un nuevo concepto de subjetividad radicalmente distinto al

¹⁰⁹ Tanto para Heidegger como para Lévinas el papel de la reducción fenomenológica y de la *εποχή* (que erróneamente identifican sin más) es negativo. Sin embargo habría que considerar en qué medida el análisis afectivo heideggeriano y el propio método de Lévinas, operan desde la ejecución implícita de una reducción.

¹¹⁰ E. LÉVINAS, *De l'évasion*, p. 83.

de la tradición moderna que parte de Descartes.¹¹¹ En la crítica de Lévinas a la analítica intencional, elaborada en la *TIPH*, constatamos la apropiación de la revisión heideggeriana del concepto de intencionalidad.

Debido a su formación matemática,¹¹² Husserl habría visto en la intencionalidad únicamente un acceso hacia la cuestión de la validez universal y la objetividad de los actos de conciencia. Lévinas, retomando la crítica de Heidegger al neokantismo y a la fenomenología, considera la intencionalidad como una estructura referida a una subjetividad pre-teórica, esto es, afectiva. Al ver en la intencionalidad una actividad dóxica, la fenomenología de Husserl continuaba trabajando bajos los supuestos de una *mala tradición*.¹¹³

§ 27. Finitud y sensibilidad

“La misión de los filósofos no consiste en dar reglas, sino en analizar los secretos juicios de la razón común”.¹¹⁴ Para Heidegger esta frase de Kant quiere decir: la tarea de la filosofía consiste en acceder a los comportamientos (*Verhaltungen*) que subyacen en la existencia cotidiana del *Dasein*. Únicamente por medio de un análisis de estos comportamientos se podrá explicar por qué hay algo así como un sujeto y un mundo en el que se instala aquél, es decir, cómo es posible lo subjetivo y lo objetivo en cuanto tal. En el cuestionamiento por las condiciones de posibilidad de dicha investigación se pone en evidencia que se trata de un análisis trascendental.

Según Heidegger,¹¹⁵ “análisis” tiene dos significados básicos: en primer lugar, quiere decir la descomposición de algo en los elementos que lo integran; en segundo lugar, y este es el significado que le interesa a la fenomenología, análisis quiere decir mostrar la génesis del fenómeno mismo, alcanzar el suelo (*Boden*) donde radican las condiciones para que algo sea

¹¹¹ “Die reine Phänomenologie Husserls ist die konsequente Fortsetzung des Cartesischen ego-cogito und des Kantischen transzendentalen Idealismus, d.h. des durch Descartes begründeten und von Kant transzendental bestimmten *Bewusstseinsansatzes*, der durch Heideggers Ansatz beim *Da-sein des Menschen* unterlaufen wird [...] Doch gehört die Einsicht in den Sachverhalt, *dass* und *wie* das *Subjekt* und *Selbstbewusstsein ontologisch im Dasein gründen*, dass mit dem ‘Dasein’ etwas anderes als das ego-cogito, eine viel reichere und ursprünglichere Dimension des Seins, als es das Subjekt und das Bewusstsein sind, aufgewiesen wird, zum Schwierigsten des Verständnisses der Daseinanalytik”. F.W.v. HERRMANN, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu ‘Sein und Zeit’*, pp. 19-20.

¹¹² Véase M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe, tomo 21, § 9.

¹¹³ “Man arbeitet in einer schlechten Tradition”, M. HEIDEGGER, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Gesamtausgabe, tomo 63, p. 73. Brentano estuvo más cerca de la concepción de la intencionalidad como modalidad de la sensibilidad al considerarla en la perspectiva de los medievales, es decir, como *ορεσις*, *seelische*, lo anímico de la subjetividad. Husserl equivocó el camino al ubicar su teoría de la intencionalidad en la esfera de la *Erkenntnistheorie*. El juicio de Lévinas difiere en este caso: la intencionalidad en Brentano es ajena al “acontecer de la vida”.

¹¹⁴ “Der Philosophen Geschäft ist nicht, Regeln zu geben, sondern die geheimen Urteile der gemeinen Vernunft zu zergliedern”, citado por M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe, tomo 21, p. 197.

¹¹⁵ Véase *ibid.*, pp. 198 y ss.

dato. ¿Desde qué punto de vista se tratará el objeto de investigación de la filosofía? Heidegger responde: desde su carácter temporal.¹¹⁶ La interpretación fenomenológica de la *KrV* realizada por Heidegger señala los límites del planteamiento kantiano precisamente en donde los supuestos dogmáticos del filósofo de Königsberg le habían llevado a atribuir, en la doctrina del esquematismo, a una síntesis *a priori* de carácter intemporal el origen de la intuición sensible; de este modo, el problema del conocimiento en su totalidad era reconducido a la espontaneidad del entendimiento reduciendo lo sensible a simple receptividad.

¿Cuál es la postura de Lévinas ante esta problemática? Hacia el final del capítulo II indicábamos que Lévinas recuperará posteriormente, a través de un planteamiento muy semejante al de Cassirer, la división entre lo fenoménico y lo nouménico como ámbitos irreductibles entre sí. El impacto de esta cuestión en Lévinas durante el periodo que nos ocupa se centra, debido al carácter fenomenológico de sus investigaciones, en la importancia de la intuición (*Anschauung*) como sensibilidad (*Sinnlichkeit*). La interpretación heideggeriana de esta problemática nos acercará, a mi juicio, al núcleo de la postura de Lévinas. En diversos lugares Heidegger realiza una severa crítica del concepto kantiano de tiempo,¹¹⁷ que, de manera general, y siguiendo a García Gainza, podríamos resumir en tres puntos:

1. La crítica de los límites de la noción kantiana de tiempo y, en especial de su deficiente interpretación del tiempo como “intuición pura” (*reinen Anschauung*).
2. La deficiente elaboración de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) por parte de Kant. Quizás sea este momento donde más claramente se ponga de relieve el modelo heideggeriano en el que el universal, la categoría, brota del afectivo “salir al encuentro”, de la situación vivida corporalmente y en un momento histórico determinado, sin necesidad de pasar por una “síntesis del entendimiento” ulterior.
3. La profundización en la noción de “espontaneidad” del sujeto, que será desplazado desde el intemporal *Ich denke* al *das jeweilige Dasein*.¹¹⁸

Esta lectura anti-intelectualista de la obra de Kant por parte de Heidegger rescata la importancia de lo que Husserl llamó los niveles prerreflexivos de la subjetividad en donde el

¹¹⁶ “Wir bezeichnen die Charaktere, auf Grund deren diese Phänomene zeitlich sind, als temporale Charaktere”, *ibid.*, p. 199.

¹¹⁷ Por ejemplo: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925/26), Gesamtausgabe, tomo 21; *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), Gesamtausgabe, tomo 24; *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (1927/28), Gesamtausgabe, tomo 25; y *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929).

¹¹⁸ J. GARCÍA GAINZA, *Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de juventud (1912-1927)*, p. 288.

sentido y la objetividad se constituyen.¹¹⁹ También es digno de notar la centralidad que adquiere la sensibilidad en la conformación del sujeto. En este punto la crítica al concepto kantiano de sensibilidad es importante: si para Kant el tiempo es intuición pura, es decir, separada de lo sensible, para Heidegger la intuición, correctamente comprendida, sólo puede ser intuición sensible: el tiempo; de ahí que la existencia humana sea entendida como *finitud radical*. Al definir el tiempo como intuición pura Kant tenía ante sí la alternativa de considerarlo como concepto, pero el hecho de situarlo en la sensibilidad muestra, en contra de las lecturas de las escuelas neokantianas, que el tiempo no es una forma lógica del entendimiento. Sin embargo, al definirlo como intuición Kant supuso que se daba en una representación (*Vorstellen*) y esta siempre designa un objeto (*Gegenstand*). Kant no pudo superar el dogmatismo de la tradición filosófica que considera lo teórico como lo único válido y universalizable. Heidegger señaló la necesidad de ir más atrás, al origen mismo de las categorías, y el origen (*Ursprung*) se encuentra en el *factum* de la existencia humana.¹²⁰ “El objeto de la investigación filosófica es el ser humano en tanto que es interrogado en dirección de su carácter de ser”.¹²¹ La agudeza de Kant radicaría en haber situado el tiempo dentro de la sensibilidad acercándose al planteamiento de una subjetividad comprendida postracionalmente. Al sostener que espacio y tiempo, en tanto modalidades de la sensibilidad, son la fuente del conocimiento (*Erkenntnisquellen*),¹²² Kant vislumbró, momentáneamente, el carácter finito y sensible de toda objetivación y, por ende, el origen pre-temático del sentido.¹²³

La crítica a la interpretación kantiana de sensibilidad, a la luz de lo arriba expuesto, podría sintetizarse en los siguientes términos: Kant opera con una noción de sensibilidad limitada por el paradigma de la ciencia mecanicista de su tiempo que le impidió comprender que la sensibilidad consiste en la relación cotidiana con el mundo, es decir, la sensibilidad radicaría en la capacidad del *Dasein* de tener, más que un mundo entorno (*Umwelt*), un mundo en común

¹¹⁹ “La percepción de sí mismo es una reflexión (reflexión de sí mismo del yo puro) y presupone, conforme a su esencia, una conciencia irreflejada”, E. HUSSERL, *Ideen II*, p. 248/295.

¹²⁰ “Der Ursprung der ‘Kategorien’ liegt weder im *λογος* als solchen, noch sind sie an den ‘Dingen’ abgelesen: sie sind die Grundweisen eines bestimmten Ansprechens des bestimmten ausschensmässig in der Vorhabe gehaltenen Gegenstandsfeldes der in Verrichtung besorgbaren Umgangsgegenstände”, M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, p. 49/52.

¹²¹ “Der Gegenstand der philosophischen Forschung ist das menschliche Dasein als von ihr befragt auf seinen Seinscharakter”, *ibid.*, p. 3/18.

¹²² I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 55.

¹²³ Por estas razones el tiempo será para Heidegger más que *reinen Anschauung* —a causa de la carga intelectual que implica este término en el discurso kantiano— lo *un-tematisch*. Véase M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe, tomo 21, p. 275.

(*Mitwelt*) mediado simbólicamente y estructurado por la interacción con los demás.¹²⁴ La sensibilidad no es una intuición pura sino la condición misma del ser del hombre. La investigación filosófica de los “secretos juicios de la razón” implica alejarnos del modelo explicativo que considera las cuestiones desde la óptica de la *Erkenntnistheorie*, y será el gran logro de la fenomenología el haber ofrecido los elementos necesarios para dicha superación; se tiene que radicalizar el método husserliano para eliminar de él los elementos idealistas que lo llevan a ser, efectivamente, “el secreto anhelo de la filosofía moderna”.¹²⁵ El replanteamiento de la problemática de la filosofía trascendental (validez y necesidad universales) en términos de una fenomenología hermenéuticamente transformada ha permitido colocar la finitud de la existencia humana en la base misma de las cosas.

Cada problemática filosófica lleva sobre sí algo que ella misma ignora por alta que sea su transparencia [*Dursichtigkeit*], pues esta transparencia consiste precisamente en ignorar que ella misma es un presupuesto. Es una ingenuidad y un suelo [*Boden*] nada filosófico presuponer que la verdad puede alcanzarse para toda la eternidad.¹²⁶

La hermenéutica de la facticidad —así llamará Heidegger a su interpretación destrascendentalizada de la fenomenología de Husserl—¹²⁷ toma como punto de partida el sentido mismo de la situación “pre-teórica” (*Vortheoretischen*) en que la vida se da.¹²⁸ Así, el problema de la finitud y la sensibilidad queda replanteada más allá del marco explicativo de la filosofía trascendental: si el kantismo lo había situado en el ámbito de lo puro y atemporal (en cuanto *reinen Vernunft*), la fenomenología hermenéutica lo devolvía al suelo del cual brotó: el de la vida fáctica. “Esto es de fundamental importancia. La sensibilidad es *experiencia de la vida*

¹²⁴ Heidegger desarrolla sistemáticamente por primera vez una concepción ontológica del mundo —como estructura originaria unitaria del *Mitwelt*, *Selbstwelt* y *Umwelt*—, en el curso de invierno de 1921/1922, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe, tomo 61, pp. 84 y ss.

¹²⁵ E. HUSSERL, *Ideen I*, § 62, p. 142.

¹²⁶ M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe, tomo 21, p. 280.

¹²⁷ “Als *Phänomenologie* knüpft die Fundamentalontologie an die von Husserl erstmals begrifflich ausgearbeitete und zuerst in den ‘Logische Untersuchungen’ praktizierte Methode des phänomenologischen Auf und Ausweisens ‘der Sache selbsts’ an. Als *hermeneutische Phänomenologie* setzt sie sich vom Reflexionscharakter des phänomenologischen Denkens Husserl ab. Als *Phänomenologie des Daseins* bringt sie mit diesem das fundamentale Sachfeld der Philosophie zum Aufweis, das von Husserls *Phänomenologie des Bewusstseins* ebenso wie von der philosophischen Überlieferung übersprungen worden ist”. F.-W. VON HERRMANN, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von ‘Sein und Zeit’*. Band 1. ‘Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein’, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, p. IX.

¹²⁸ “Die phänomenologische Hermeneutik der Faktizität setzt hiernach selbst innerhalb ihrer faktischen Situation notwendig an in einer bestimmten vorgegebenen, sie selbst zunächst tragenden und nie ganz abzustossenden Ausgelegtheit des faktischen Lebens”. M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der Hermeneutischen Situation)*, p. 18-19/29.

[Erfahrung des Lebens]. El yo-práctico histórico es necesariamente de naturaleza social, que consiste en la convivencia social con los otros yos".¹²⁹

Esta perspectiva del análisis hermenéutico —como comprensión de la vida en su facticidad— es recuperada por Lévinas en sus líneas generales pero no será la angustia el *Grundstimmung* que defina la dirección de la investigación en *De l'évasion*, sino la náusea (*nausée*), lo cual le conducirá a ensayar una "fenomenología de la pereza, de la fatiga, del esfuerzo"¹³⁰ en *De l'existence à l'existant*. Sin embargo, la devolución de la sensibilidad a la vida afectiva, que coloca el modelo explicativo de la fenomenología hermenéutica en la dimensión de la temporalidad y la finitud, ¿permite una interpretación en términos de "filosofía de la existencia"?

¹²⁹ M. HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919), Gesamtausgabe, tomo 56/57, p. 210. Cursivas mías. Este cambio de paradigma operado por Heidegger, del cual se nutrirá la filosofía de Lévinas, fue anunciado por otro crítico de la filosofía trascendental: "La filosofía del futuro tienen por misión conducir a la filosofía del reino de las 'almas desaparecidas' al reino de las almas encarnadas y vivas; de hacerla descender de la beatitud del pensamiento divino, carente de necesidades, a la miseria humana. Para este fin sólo se requiere un entendimiento humano. Y, sin embargo, pensar, hablar y actuar de manera pura y verdaderamente humana es algo que le está reservado exclusivamente a las generaciones venideras". LUDWIG FEUERBACH, *Principios de Filosofía del Futuro* (1843) <traducción de E. Subirats, Editorial Labor, Barcelona, 1976>, pp. 29-30. Cursivas mías.

¹³⁰ E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, p. 9.

CAPÍTULO VI

LA EXPOSICIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

§ 28. Una hermenéutica de la facticidad

El tema de la finitud cobró carta de legitimidad en el ambiente filosófico después de *Sein und Zeit*. Heidegger había elevado lo contingente y lo común, la vida afectiva, a tema central de la reflexión filosófica; lo que la modernidad había arrojado de sus debates por considerarlo demasiado banal a la luz de la gran tradición filosófica era recuperado en su verdadera magnitud. Incluso para Husserl todo el sofisticado aparato analítico de la fenomenología iba dirigido al descubrimiento del εἶδος de las cosas. Que el objeto de la filosofía sea lo necesario y universal, punto en donde coinciden, según Hegel, la filosofía y la religión,¹ es una opinión que Heidegger rechazó rotundamente.² El objeto de la filosofía es el ser y el ser es temporalidad. La temporalidad es la condición de posibilidad de la comprensión del ser.³ La existencia se muestra entonces como el límite mismo del pensar.

Al plantear el problema de la ontología, en la cual ve lo esencial de su obra, Heidegger ha subordinado la verdad óntica, la que se dirige sobre lo Otro, a la cuestión ontológica que está en el seno del Mismo, de ese sí mismo que tiene por su existencia una relación con el ser que es su ser. Esta relación con el ser es la interioridad original verdadera. La filosofía de Heidegger es pues una tentativa de afirmar la persona renunciando a todo apoyo en lo Eterno. En el tiempo original, o en el ser para la muerte, condición de todo

¹ "Es verdad que la filosofía tiene algunos objetos en común con la religión, por ser el objeto de ambas la verdad en el sentido más alto de la palabra; esto es, en cuanto Dios, y solamente Dios, es la verdad. Además ambas tratan del reino de lo infinito, de la naturaleza y del espíritu humano, y de las relaciones que tienen entre sí y con Dios, como su verdad". G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* <traducción de E. Ovejero y Maury, Porrúa, México, 4ª edición, 1980> § 1, p. 1.

² Véase la conferencia dictada por Heidegger el 9 de julio de 1927 al Circuito Evangélico de Tubinga titulada "Théologie et Philosophie", en E. CASSIRER y M. HEIDEGGER, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, pp. 101-131.

³ Véase M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, tomo 24, p. 387/330.

ser, su filosofía descubre la nada en que la persona se asienta, lo cual significa también que no se asienta sobre otra cosa que sobre sí misma.⁴

Para el joven Lévinas el planteamiento platónico sobre el ser, su pluralidad, le permitirá poner en cuestión el primado ontológico de la estructura de la comprensión con la que la Heidegger define la existencia humana.⁵ El *factum* de la existencia, el hecho de que las cosas *sean* "se encuentra más allá de la distinción de lo perfecto y lo imperfecto".⁶ La existencia es auto-referencial; no se define por otra cosa que no sea ella misma; "esta referencia a sí mismo es precisamente lo que decimos cuando hablamos de la identidad del ser".⁷ La ontología, desde Parménides hasta Heidegger, no habría dicho en el fondo otra cosa: el ser *es*. En la reducción de la existencia tiempo operada por Heidegger radicaría su "ontologismo fundamental";⁸ ello ha impedido *pensar* un ámbito distinto al establecido por la ontología. Sólo cuando la civilización, asentada en una concepción del mundo en términos de *identidad*, entra en crisis se hace posible una evasión de la ontología. Si la ontología clásica había situado lo filosófico en las altas jerarquías de lo universal y lo necesario, de lo inmutable y lo divino, la ontología contemporánea (Husserl y Heidegger) había redescubierto las esencias en las pequeñas cosas de la vida.

Para Lévinas "ser" designa una *situación concreta* en donde la existencia humana pugna por evadirse de ella, es decir, el hecho de la existencia lleva de manera implícita un impulso de trascendencia, una necesidad de romper con la identidad que la define. "El fondo de este tema esta constituido [...] por una necesidad de *excedencia*. Así, en la necesidad de evasión el ser no aparece únicamente como el obstáculo que el pensamiento libre tendría que franquear, ni como la rigidez que, invitando a la rutina, exige una esfuerzo de originalidad, sino como un encarcelamiento del que hay que salir".⁹ El encadenamiento del yo a sí mismo, cuya expresión más acabada es el individualismo burgués, ¿define la existencia? Es decir, ¿el problema del ser es la única cuestión de la filosofía? "La necesidad de la evasión [...] nos conduce al corazón de la filosofía. Permite renovar el antiguo problema del ser en tanto que ser".¹⁰ En *De l'évasion* Lévinas elabora lo que podríamos designar un "contraproyecto" a la ontología fundamental: la cuestión del ser no se define ahora por su sentido, sino por sus límites.

⁴ E. LÉVINAS, "La ontología de lo temporal según Heidegger", en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 64/ 89.

⁵ *De l'existence à l'existant* investiga cuestiones relacionadas "au problème du Bien, au Temps et à la Relation avec Autrui, comme mouvement vers le Bien. La formule platonicienne plaçant le Bien au delà de l'être est l'indication la plus générale et plus vide qui les guide", p. 7.

⁶ E. LÉVINAS, *De l'évasion*, pp. 68-69.

⁷ *Ibid.*, p. 69.

⁸ E. LÉVINAS, "Martin Heidegger et l'ontologie", en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 71.

⁹ E. LÉVINAS, *De l'évasion*, p. 73.

¹⁰ *Ibid.*, p. 74.

Según la analítica existencial, los estados afectivos (*Stimmungen*) nos muestran la estructura ontológica de la existencia en su totalidad. La adecuada comprensión de esta facticidad constituye el trabajo de una fenomenología hermenéuticamente transformada:

El sentido metódico de la descripción fenomenológica es una *interpretación*. El *logos* de la fenomenología del *Dasein* tiene el carácter del *ερμηνευειν*, mediante el cual se le *dan a conocer* a la comprensión del ser inherente al *Dasein* mismo el sentido propio del ser y las estructuras fundamentales de su peculiar ser. Fenomenología del *Dasein* es *hermenéutica* en la significación primitiva de la palabra, en la que designa el negocio de la interpretación.¹¹

Sin duda tiene razón Jacques Rolland cuando señala que *De l'évasion* puede comprenderse como un ensayo de hermenéutica de la facticidad.¹² Ya en el § 26 habíamos indicado en qué consiste la recuperación del análisis afectivo por parte de Lévinas y su finalidad al interior de su intento de reconstrucción del concepto de subjetividad. Se trata de “desmontar” (*Abbau*) un modelo explicativo para mostrar los aciertos y límites del mismo. En el modelo heideggeriano los estados afectivos acceden a estructuras mucho más básicas que las descubiertas por la fenomenología de corte trascendental. Estas vivencias radicales, como la angustia o el aburrimiento, exponen estructuras ontológicas de las cuales no somos conscientes; el análisis afectivo sería una especie de psicoanálisis en la medida en que por un estudio de ciertos estados prerreflexivos se muestran los índices que constituyen la existencia humana en cuanto tal; por ello dirá Heidegger que “lo que llamamos ‘sentimientos’ no son ni fugaces fenómenos concomitantes de nuestra actitud pensante o volitiva, ni simples impulsos de ella, ni tampoco estados simplemente presentes con los que nos avenimos en una u otra forma”.¹³ El temple de ánimo que muestra la estructura básica de la existencia humana es la angustia (*Angst*).¹⁴ En *Sein und Zeit* Heidegger ya había advertido sobre la necesidad de no considerar a las pasiones y los sentimientos (lo afectivo) como fenómenos exclusivamente psicológicos.¹⁵ Tanto la *Befindlichkeit* como la *Geworfenheit* pueden definirse como *Grundstimmungen*. El análisis afectivo pretende mostrar, frente al análisis intencional husserliano, que existen modos de conciencia irreducibles a un acto dóxico: los estados de ánimo. A esto se refería Fritz Kaufmann cuando hablaba de actos que no pueden ser puestos entre paréntesis.¹⁶

¹¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 7 C, p. 48.

¹² Véase JACQUES ROLLAND, “Sortir de l'être pour une nouvelle voie”, en E. LÉVINAS, *De l'évasion*, pp. 9-53; aquí: p. 21.

¹³ M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 46.

¹⁴ Véase *ibidem*.

¹⁵ Véase M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 29, p. 156.

¹⁶ Véase DORION CAIRNS, *Conversation with Husserl and Fink*, p. 2/82. Debido a su “heideggerianismo” Kaufmann no pudo comprender el papel de la reducción en la problemática trascendental; véase *ibid.*, p. 43/130.

De l'évasion realiza un análisis afectivo que, sin embargo, lleva a resultados distintos a los de Heidegger. Si para éste la angustia es el *Grundstimmung* que permite al *Dasein* acceder al sentido mismo de su existencia, para Lévinas es la náusea (*nausée*) la disposición afectiva fundamental que muestra al ser en toda su radicalidad. Al igual que Heidegger, Lévinas también exige que la náusea sea comprendida más allá de su simple carácter fisiológico y se le tome como *Stimmung*. Lo común a ambas *Grundstimmungen* es su carácter indeterminado: tanto la angustia como la náusea no tienen un objeto definido, de ahí que no sean actos intencionales, pues todo acto tiene un correlato, un *intentum*. Entonces ¿qué es lo propio del análisis levinasiano?

La angustia y la náusea remiten, prerreflexivamente, a una estructura ontológica de la existencia; la diferencia entre una y otra radica precisamente en dicha estructura. La angustia devela la nada como plenitud del ente. "La esencia de esta nada, originariamente anonadante, es: que lleva, al existir, por primera vez, ante el ente en cuanto tal".¹⁷ Este enfrentamiento con el ente a través de la nada es indicación de la coincidencia total entre ésta y el ser que ya había establecido Hegel:¹⁸ "La nada no es ya este vago e impreciso enfrente del ente, sino que nos descubre como perteneciendo al ser mismo del ente".¹⁹ Como señala acertadamente Rolland, la angustia heideggeriana remite al corazón mismo de la diferencia ontológica.²⁰

La náusea levinasiana se encuentra estrechamente relacionada con una tesis que ya habíamos mencionado anteriormente: el hecho de la existencia y su irreductibilidad. La náusea es síntoma de la inevitabilidad de ser, de "la experiencia misma del ser puro".²¹ Es decir, si para Heidegger la angustia manifiesta la diferencia entre ser y ente por medio de la nada, la náusea levinasiana nos enfrenta con el ser en cuanto tal (*Sein überhaupt*), a lo que en 1946 denominará el "Hay" (*Il y a*). Así, "la experiencia del ser puro es al mismo tiempo la experiencia de su antagonismo interno y de la evasión que impone",²² por ello "la náusea como tal no descubre más que la desnudez del ser en su plenitud y en su irremisible presencia".²³ La intención de Lévinas al describir la existencia por medio de la figura de la náusea es mostrar que simultáneamente al hecho de ser se da un constante intento de escapar de él. Quizá sea más

¹⁷ M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 49.

¹⁸ "El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la nada, ni más ni menos que la nada", G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* <traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo: *La ciencia de la lógica*, Solar/Hachette, Buenos Aires, 4ª edición, 1976>, p. 77.

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 54.

²⁰ Véase JACQUES ROLLAND, "Sortir de l'être pour une nouvelle voie", p. 28.

²¹ E. LÉVINAS, *De l'évasion*, p. 90.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

comprensible estas afirmaciones si tenemos en cuenta la advertencia que el propio Lévinas ofrece en *Le temps et l'autre* sobre su utilización de los términos alemanes *Sein* y *Seiendes*: el primero lo traduce por *existence* y el segundo por *existant*.²⁴ Gramaticalmente el *Sein/existence* es verbo, sin ningún atributo, “el ser en su resonancia verbal, sonoridad inaudita e inolvidable”.²⁵ El *Seiendes/existant* es una sustantivación del verbo, “esto” o “aquello”; para Lévinas la cuestión es mostrar que la transitividad del *Sein/existence*, del verbo al sustantivo,²⁶ describe el acontecimiento por el cual hay existentes.

§ 29. La afectividad como evasión

En *De l'évasion* Lévinas había afirmado que el trasfondo ontológico de la existencia se muestra a través de un análisis de ciertas situaciones concretas en las que la subjetividad experimenta su condición de “existente”; ejercicio fenomenológico que le lleva a seleccionar la necesidad (*besoin*) como un estado de la subjetividad irreductible a un acto; la necesidad es indicación de que la subjetividad es, fundamentalmente, afectividad. Es en la vida sensible, prerreflexiva en donde se constituye el sujeto, pues el vínculo fundamental entre la necesidad y su satisfacción — el placer — se encuentran en un nivel de pura afectividad. Pero antes que afirmar la base afectiva de la subjetividad, Lévinas busca mostrar que la necesidad es, simultáneamente, sujeción y

²⁴ Esto nos indica que la obra de 1947, *De l'existence à l'existence* trata de la diferencia ontológica pero en un sentido distinto al de Heidegger: se pregunta por el surgimiento de un ente (*existant*) a partir de la existencia en general (*existence*), es lo que Lévinas llama la “hipóstasis”.

²⁵ E. LÉVINAS, *Noms propres*, p. 9.

²⁶ Véase E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 24/82. Sobre la relación entre verbo, sustantivo e infinitivo desde el punto de vista de la ontología, véase M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, curso del semestre de verano de 1935, edición de P. Jaeger, Gesamtausgabe, tomo 40, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983 <traducción de A. Ackermann Pilári: *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1993>, pp. 57-70. Podríamos decir que Lévinas desarrolla en *De l'existence à l'existant* y en *Le temps et l'autre* una suerte de “gramática especulativa”, es decir, un análisis de la existencia de las cosas desde el punto de vista de la predicación; ello no quiere decir que se sintiera atraído, como el joven Heidegger, por el proyecto husserliano de una “gramática pura” expuesto en las *Logische Untersuchungen* (cuarta investigación). El interés de Lévinas por las estructuras gramaticales subyacentes a la ontología es claro: le permite acceder, desde el uso cotidiano que hacemos del verbo “ser”, a las situaciones pre-temáticas en donde lo “ontológico” se nos “muestra”. Este procedimiento es, sin embargo, ambiguo, pues ¿dichas situaciones, al ser pre-temáticas, no son ya, de alguna manera, pre-lingüísticas? De ser así, ¿cómo pueden ser dichas? Y si no es el caso ¿cómo conciliar el ámbito pre-temático abierto por las diversas *Grundstimmungen* con su necesario cumplimiento —para hablar en términos de Husserl— en una actitud dóxica? En esta ambigüedad se desarrolla el planteamiento de Lévinas no sólo durante este periodo (1930-1949), sino que abarca toda su obra; por ello recurrirá, ya en su pensamiento maduro (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*), a la diferencia (¿ontológica?) entre lo dicho (*Dit*) y decir (*Dire*). Con este planteamiento Lévinas trata de superar el plano de la ontología, de la gramática del “ser”. El problema del lenguaje podría tomarse como hilo conductor para explicar, en general, el derrotero de la filosofía levinasiana; véase ÉTIENNE FERON, *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*, Jérôme Millon, Grenoble, 1992, especialmente los capítulos V y VI.

movimiento de evasión del ser. Si la náusea nos enfrenta con el hecho bruto de la existencia en cuanto tal, la necesidad significa un acontecimiento por el cual la subjetividad sale de sí, es decir, se descubre como trascendencia.

La necesidad no es carencia de ser sino su afirmación.²⁷ Al considerar la necesidad como carencia no estamos tomando en cuenta, según Lévinas, la diferencia ontológica: si el ser no se identifica con el ente sino con su existencia, entonces dicha existencia es completa.²⁸ “Sólo existiendo comprendemos el ser. La ontología es nuestra existencia misma”.²⁹ La existencia del existente se da como algo completo. La importancia de la necesidad en el análisis de Lévinas radica en que a partir de ella la existencia se expresa como un constante salir de sí a causa del malestar que provoca la carencia (lo necesitado).³⁰ Satisfacer una necesidad implica trascender nuestra existencia y volcarnos hacia el mundo; a diferencia de los actos que expone la analítica intencional, la necesidad no tiene, de principio, un objeto definido hacia el cual dirigirse: es una intencionalidad encarnada que carece de un *intentum* fijo, pues la satisfacción de la necesidad nunca es definitiva. La finitud radical de la subjetividad no consiste en esta permanente carencia de lo necesitado: es el hecho de estar necesitada lo que define la finitud de la subjetividad.³¹ de ahí que entre necesidad y satisfactores exista una total inadecuación. Esto es evidente, según Lévinas, en el placer que prosigue a la satisfacción de la necesidad.³² Lo placentero se ofrece de manera gradual en un constante movimiento que no encuentra un estado definitivo; debido ha esta estructura dinámica del placer —su fluir a un más allá del momento precedente a la satisfacción— Lévinas lo considera como la manifestación de la estructura básica de la existencia: el placer es un movimiento de trascendencia que, al estar vinculado esencialmente con la necesidad, expone en toda su radicalidad el hecho de que la existencia se nos da como

²⁷ Véase E. LÉVINAS, *De l'évasion*, p. 83.

²⁸ Véase R. DE LUIS CARBALLADA, “Ser y trascendencia en Emmanuel Lévinas (un estudio del primer periodo de su obra)”, en *Estudios Filosóficos*, n° 122 (1994), p. 11 y ss.

²⁹ E. LÉVINAS, “La ontología de lo temporal según Heidegger”, en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 53/79.

³⁰ Véase E. LÉVINAS, *De l'évasion*, p. 77: “La malaise par lequel le besoin débute et qui l'inneve en quelque manière, même lorsqu'il n'atteint qu'une intensité moyenne, serait la traduction affective de cette finitude”.

³¹ “Mais le besoin d'évasion n'est-il pas exclusivement le fait d'un être fini? N'aspire-t-il pas à franchir les limites de l'être plutôt qu'à fuir l'être? L'être infini aurait-il besoin de sortir de soi? N'est-ce pas lui précisément l'idéal de la suffisance à soi et la promesse de l'éternel contentement?”. *Ibid.*, p. 75. Sobre la relación entre finitud y la constitución corporal de la subjetividad véase M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Gesamtausgabe, tomo 25, p. 87/98.

³² “Pour justifier notre thèse selon laquelle le besoin exprime la présence de notre être et non pas sa déficience, il nous faut envisager le phénomène primordial de la satisfaction du besoin: le plaisir”. *Ibid.*, p. 81.

evasión., pues "el placer es afectividad, precisamente porque no adopta las formas del ser";³³ sin embargo, "es una evasión engañosa".³⁴

La trascendencia que implica la satisfacción de la necesidad es un movimiento que nunca llega a realizarse: el placer es un estado momentáneo que, por ello mismo, pugna nuevamente, de manera indefinida, por colmarse. La evasión que ofrece el placer es, en realidad, en movimiento circular que devuelve a la subjetividad a su identidad. "En sí mismo, sobre el plan estrictamente afectivo, el placer es decepción y engaño. No es decepción por el papel que juega en la vida, ni por sus efectos destructivos, ni por su indignidad moral, sino por su devenir interno".³⁵ El fracaso del placer para ofrecer una verdadera trascendencia se nos hace patente en la vergüenza (*honte*). Hay que entender la vergüenza más allá de su significado estrictamente moral, es un *Stimmung* que nos muestra una estructura básica de la existencia. La vergüenza consiste, según Lévinas, en la incapacidad de romper con el hecho de ser sí mismo, identidad. "La vergüenza se funda sobre la solidaridad de nuestro ser que nos obliga a reivindicar la responsabilidad de nosotros mismos".³⁶ La contradictoria condición de la existencia como una afirmación de ser y su constante evasión llevan a la subjetividad a una situación vergonzosa en donde niega su condición de sí mismo sin poder superarla verdaderamente.³⁷

Frente a esta situación ¿tiene sentido hablar de una evasión del ser? Para Lévinas la existencia lleva necesariamente la marca de una necesidad imperiosa de evadirse de la identidad, pues el hecho de ser ejerce "una violencia que el yo no puede soportar".³⁸ El análisis de Lévinas constituye una reformulación, en términos de una fenomenología de la pasividad, del problema de la radical finitud de la existencia humana. "Si por finitud del ser entendemos el hecho que sea una carga para sí mismo y que aspire a la evasión, la noción de ser finito es una tautología".³⁹

La cuestión planteada por Lévinas en *De l'évasion* apunta a una situación paradójica: la existencia se da como afirmación de la existente en su identidad (sí mismo) que, a su vez, lleva implícita una necesidad de superar esta condición. La evasión del ser significa, según lo expuesto hasta ahora, mostrar ámbitos previos a los descritos por la filosofía trascendental. Aquí Lévinas coincide totalmente con la crítica de Heidegger a Husserl respecto a la falta de radicalidad del

³³ *Ibid.*, p. 83.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibid.*, p. 84.

³⁶ *Ibid.*, p. 85.

³⁷ "C'est donc notre intimité, c'est-à-dire notre présence à nous-même qui est honteuse. Elle en révèle pas notre néant, mais la totalité de notre existence". *Ibid.*, p. 87.

³⁸ G. BAILHACHE, *Le sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et subjectivité*, p. 13.

³⁹ E. LÉVINAS, *De l'évasion*, p. 93.

planteamiento fenomenológico: los actos intencionales no definen la subjetividad. Por “debajo” de ellos hay estados afectivos que determinan el ejercicio dóxico de la conciencia. Pese a todo, Lévinas se alejará del análisis heideggeriano de la existencia humana al considerar que la subjetividad se define por un constante intento por romper con su *Jemeinigkeit* y no por su afirmación. El concepto de evasión desaparecerá posteriormente de las obras de Lévinas pero será conservado bajo otras denominaciones: “hipóstasis” (*hypostase*) en *De l'existence à l'existant* y *Le temps et l'autre*, y goce (*jouissance*) en *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*; ambos conceptos continúan expresando el encadenamiento de la subjetividad al ser, es decir, a la identidad.

§ 30. La existencia y el existencialismo

En 1939, con treinta y cuatro años de edad, Lévinas es movilizado debido a la guerra contra Alemania: el “fin del mundo” que había analizado hace cuatro años se hacía una terrible realidad. Cae prisionero y es remitido a un campo de concentración (*stalag*); “el campo portaba —singular coincidencia— el número 1492, año de la expulsión de los judíos de la España de Fernando V el Católico. El uniforme francés nos protegió entonces de la violencia hitleriana”.⁴⁰ Lévinas llevaba inscrita en su uniforme la palabra *JUD*. En este terrible confinamiento —“el racismo no es un concepto biológico; el antisemitismo es el arquetipo de toda reclusión”—⁴¹ Lévinas y sus compañeros encuentran consuelo en un pequeño perro al que nombran “Bobby”. “Un perro vagabundo entra en nuestras vidas”; todos los días, tras las largas jornadas de trabajo, “Bobby” se encontraba ahí para recibirlos, “saltando y ladrando alegremente”; “para él —esto es incontestable— nosotros fuimos hombres”.⁴² “Bobby” fue “el último kantiano de la Alemania nazi”.⁴³ “Dolorosa revancha para el Cassirer de Davos...”.⁴⁴

Después de la liberación, Lévinas se reincorpora al ambiente filosófico francés en pleno furor existencialista. Su obra *De l'existence à l'existence* fue redactada casi en su totalidad en un campo de concentración, de ahí que desconociera las grandes obras del existencialismo francés

⁴⁰ E. LÉVINAS, “Nom d'un chein ou le droit naturel”, en *Difficile Liberté*, pp. 213-216; aquí: p. 215.

⁴¹ *Ibid.*, p.216.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ A.-M. LESCOURRET, *Emmanuel Lévinas*, p. 120.

durante su elaboración, estrictamente *L'être et le néant* (1943) de Sartre y la *Phénoménologie de la perception* (1945) de Merleau-Ponty.

El conjunto de estas investigaciones comenzaron antes de la guerra, proseguidas y, en su mayor parte, redactadas en cautividad. El *stalag* no es evocado aquí como una garantía de profundidad, ni como un derecho a la indulgencia, sino como un explicación de la ausencia de toda toma de posición frente a las obras filosóficas publicadas mientras tanto entre 1940 y 1945.⁴⁵

Jean Wahl fundará en París, en pleno barrio latino, el *Collège Philosophique*; ahí pronunciará Lévinas en 1946/47 las conferencias tituladas *Le temps et l'autre* que un año después serán publicadas en un colectivo dirigido por su amigo Wahl bajo el título de *Le Choix, le Monde, l'Existence*.⁴⁶

Gracias a Hegel, Husserl y Heidegger,⁴⁷ la *intelligentsia* francesa descubría que el objeto de la filosofía no era el definido por la gran tradición racionalista que partía de Descartes: lo claro y distinto, la teoría, la evidencia casi matemática era incapaz de explicar la realidad humana; ésta parecía definirse por situaciones más banales y cotidianas: el encuentro con los demás y la relación con la existencia. "Verdad es que la fenomenología demuestra que el mundo se nos revela, no en el conocimiento, sino en nuestras preocupaciones y cuidados, en nuestras aventuras, en nuestra frivolidad misma; la fenomenología hace de lo 'pequeño' e insignificante el camino de acceso a lo 'grande' y atestigua así una maravillosa predilección por lo ínfimo, pero nada más".⁴⁸ Ya no son la razón o el entendimiento el acceso privilegiado a las cosas y a los demás, es a través de estados de ánimo, fenómenos prerreflexivos, que descubrimos el soporte ontológico de lo que somos. Lo ínfimo en la escala del saber se ve transformado en el tema central de la discusión filosófica. "Las palabras que designaban aquello que había preocupado siempre a los hombres, sin atreverse a imaginarlo en un discurso especulativo, adquirían allí el rango de categorías".⁴⁹

Así, Lévinas intentará poner en cuestión el análisis heideggeriano de la existencia humana, actitud que lo aleja del movimiento existencialista francés cuya veneración hacia

⁴⁵ E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existence*, p. 8.

⁴⁶ Véase E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 71/67.

⁴⁷ La sorprendente unión filosófica entre Hegel, Husserl y Heidegger que realizó el existencialismo francés interpretándolos "como si fueran coetáneos suyos" (H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, p. 40) sólo es explicable por la revitalización que sufrió la filosofía hegeliana a raíz de las lecciones del ruso Alexandre Kojève, simultáneo a un redescubrimiento de la fenomenología de Husserl, cuyo introductor había sido el propio Lévinas —Sartre se iniciará en la fenomenología gracias a la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* de Lévinas (Véase A. COHEN SOAL, *Sartre*, Gallimard, París, 1985, p. 139)—, por mediación de la ontología existencial de Heidegger (Lévinas es nuevamente uno de los primeros filósofos franceses en escribir sobre el autor de *Sein und Zeit*).

⁴⁸ A. FINKIELKRAUT, *La sagesse de l'amour*, p. 18.

⁴⁹ E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 12/72.

Heidegger era patente. Para Lévinas el único existencialista es Heidegger; gracias a él los pensadores "existencialistas" como Kierkegaard y Nietzsche (por no decir Sartre y Merleau-Ponty) cobran su verdadero sentido. "Antes de Heidegger, Kierkegaard era del orden del ensayo, de la psicología, de la estética o de la teología o de la literatura, y después de Heidegger deviene al orden de la filosofía".⁵⁰ La restitución de la finitud y las cuestiones involucradas con ella (la afectividad, el sufrimiento, el temor, la muerte, etc.) hacen del existencialismo un movimiento filosófico en la medida en que "Heidegger lleva los pensamientos patéticos a las categorías de los profesores".⁵¹ En 1930 Lévinas había recurrido a Heidegger para criticar la primacía que Husserl le otorgaba a la teoría; en sus escritos de los años cuarenta se define expresamente como anti-heideggeriano: "Si al principio nuestras reflexiones se inspiran en gran medida —por la noción de la ontología y la relación que el hombre tiene con el ser— en la filosofía de Martin Heidegger, ellas están guiadas por una profunda necesidad de abandonar el clima de esta filosofía".⁵² Conservando la diferencia ontológica entre *Sein* y *Seiendes*, Lévinas invierte su sentido, esto es, la ontología ya no consistirá en el estudio del ser en general (*Sein überhaupt*), como quiere Heidegger (al menos el Heidegger de Lévinas), sino de los entes concretos; o en otros términos: entre *Sein* y *Seiendes* no hay únicamente diferencia: también hay total separación.⁵³

§ 31. Vida sensible e interioridad del existente

El ideal moderno clásico y moderno que identifica ser y conciencia opera una reducción de la existencia humana a la teoría; filosofías de la identidad y de la Totalidad; frente a ellas hay que afirmar que el ser no es la última palabra sobre la existencia, que previa a la identidad del sujeto consigo mismo hay una diferencia radical que lo constituye como tal. Ontología de la pluralidad,⁵⁴ metafísica de la separación cuyo principio es la heteronomía.⁵⁵

⁵⁰ E. LÉVINAS, "L'existentialisme, l'angoisse et la mort", en J. WAHL, *Petite histoire de l'existentialisme*, Éditions Club Maintenant, 1947; reproducido en E. LÉVINAS, *L'intrigue de l'infini*, pp. 115-119; aquí: p. 116.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, p. 19.

⁵³ E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, pp. 24-25/82-83.

⁵⁴ "La existencia es pluralista", *ibid.*, p. 63/116.

⁵⁵ La tesis levinasiana que define a la subjetividad por la heteronomía más que por la autonomía remite al sustrato empirista de su filosofía presente ya en los años treinta y cuarenta. La alteridad es asumida desde el horizonte de la sensibilidad, de lo opuesto a los lenguajes trascendentales, a la rigurosa lógica de los conceptos; "y hay que reconocer la profundidad de la intención empirista bajo la ingenuidad de algunas de sus expresiones históricas. Es el sueño de un pensamiento puramente heterológico en su fuente. Pensamiento puro de la diferencia pura". J. DERRIDA, "Violencia

La total separación que define, según Lévinas, a la existencia es lo que permite hablar de la misma como interioridad que se ejecuta como identidad y unicidad. Esta existencia es definida como yo —Husserl y Heidegger tendrían razón, aparentemente, en última instancia: el punto de partida siempre soy yo—, pues la unicidad que implica se traduce en una afirmación de sí frente a lo otro de sí; esto quiere decir Lévinas en sus primeras obras cuando habla de la soledad del existente en su existir, pues ser yo es ser idéntico, insustituible, único. Más allá de cualquier formalismo, la identidad del yo es un acontecimiento del ser: existir es un esfuerzo y la identidad del sí mismo se gana a través del trabajo, de la relación con el mundo. La necesidad hace que el existente supere su solipsismo volcándose en el mundo pero es una falsa trascendencia ya que una vez colmada la necesidad el yo vuelve a su interioridad. La relación con el mundo es necesidad que se puede satisfacer. “En la concreción de la necesidad, el espacio que nos aleja de nosotros mismos es siempre un espacio que se ha de conquistar. Es preciso atravesarlo, tomar el objeto, es decir, hay que trabajar con las propias manos. En este sentido, ‘el que no trabaja no come’ es una proposición analítica”.⁵⁶

La alteridad de las cosas no es absoluta: la incorporación de lo exterior a mí por medio del trabajo es un proceso de absorción. El yo es necesidad y se alimenta del mundo; esto implica una severa crítica al modelo heideggeriano de mundo. “Mundo” no es únicamente la estructura ontológica en la se apoya la existencia del existir: es casa, alimento, sustento.

Desde Heidegger nos hemos habituado a considerar el mundo como un conjunto de útiles. Existir en el mundo es actuar, pero actuar de modo tal que a fin de cuentas la acción tiene por objeto nuestra propia existencia. Los útiles remiten a otros para finalmente remitir a nuestra preocupación por existir. [...] Lo que parece haberse escapado a Heidegger —si es que realmente puede haber algo que Heidegger haya pasado por alto en esta materia— es que, antes de ser un sistema de útiles, el mundo es un conjunto de alimentos.⁵⁷

El origen de la subjetividad se sitúa en la vida sensible: en el gozo y en la felicidad que implica la satisfacción de necesidades. Este es el aspecto ontológico de la subjetividad que Lévinas va a mostrar en sus escritos de los años cuarenta; en tanto que la existencia de esta subjetividad se resuelve en la interioridad, en la satisfacción de sus necesidades, la trascendencia es un concepto que no puede tener sentido, pues la identidad y perseverancia en ella es lo que la constituye. Si hay algún concepto de la tradición filosófica que explique adecuadamente esta tesis de Lévinas, sin duda lo encontraremos en Spinoza: “El esfuerzo por conservarse es la

y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas”, en *La escritura y la diferencia*, pp. 107-210; aquí: p. 206.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 53/108.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 45/102.

esencia misma de una cosa" (*Conatus esse conservandi est ipsa rei essentia*).⁵⁸ Las relaciones que tiene el existente como *conatus esse conservandi* con el mundo afirman su identidad y confirman su separación; por ello en 1947 Lévinas concibe la subjetividad como la soledad del existente en su existir. Anterior a la relación con el mundo, dada en términos de luz, gozo y posesión, la subjetividad se encuentra encadenada a su existir.⁵⁹ Es el problema que ya hemos mencionado sobre el surgimiento en el proceso impersonal, anónimo del existir (*Il y a*) de un existente.⁶⁰

Siguiendo a Heidegger y al ambiente patético que predominaba en el existencialismo francés, Lévinas afirmará que dicho surgimiento se encuentra atrapado en ciertas situaciones afectivas anteriores a la reflexión que contienen ese doble movimiento de afirmación de la identidad e intento por trascenderla que ya habíamos visto en el caso de la necesidad. El drama de la existencia, concebida como una carga de la cual somos responsables, se hace patente en los estados afectivos más vinculados a la sensibilidad (fatiga, esfuerzo, pereza, etc.).⁶¹ La relación con el mundo se da en términos de gozo y disfrute. Lévinas intenta mostrar cómo surge la subjetividad a través del gozo del mundo conservando su carácter monádico. La vía será por estos años todavía ontológica y no ética, pues cree que "ser vale más que no ser".⁶² La realidad humana "está determinada por una relación que, por nuestra existencia, mantenemos ya con el hecho mismo de que hay ser [*le fait même qu'il y a de l'être*], con la desnudez de este simple hecho".⁶³ Lévinas busca aproximarse a "la idea del ser en general, en su impersonalidad, para analizar después la noción de presente y de la posición en que, en el ser impersonal surge, como por el efecto de una hipótesis, un ser, un sujeto, un existente".⁶⁴ Antes de plantear la cuestión de una verdadera trascendencia que indique un ámbito irreductible a la ontología, Lévinas admite como tema esencial de la filosofía el estudio de la diferencia ontología establecida por Heidegger; "creemos, en efecto, en la existencia de problemas y de estructuras ontológicas".⁶⁵ La identidad del existente y su tendencia a conservarla a través del trabajo: la vida gozosa y la

⁵⁸ B. SPINOZA, *Éthique. Démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*, texto bilingüe francés-latín, traducción de Ch. Appuhn, Librairie Garnier Frères, Paris, 1929, tomo II, Cuarta parte, proposición XXII, p. 47.

⁵⁹ "La relation avec un monde n'est pas synonyme de l'existence. Celle-ci est antérieure au monde. Dans la situation de la fin du monde se pose la relation première qui nous rattache à l'être". E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, p. 26.

⁶⁰ Véase *ibid.*, p. 53.

⁶¹ "La préoccupation de cette relation entre le moi et son existence, l'apparition de l'existence comme d'une charge à assumer, devient particulièrement poignante dans certaines situations que l'analyse philosophique laissait d'habitude à la psychologie et auxquelles nous allons nous attacher: la fatigue et la paresse". *Ibid.*, p. 19.

⁶² *Ibid.*, p. 7.

⁶³ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁵ E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 17/77.

felicidad: la existencia sin trascendencia sólo es posible en la ontología; por ello la soledad es una categoría del ser. "La soledad es la unidad misma del existente, el hecho de que hay algo en el existir a partir de lo cual tiene lugar la existencia. El sujeto está solo porque es uno. Se precisa tal soledad para que exista la libertad del comienzo, el dominio del existente sobre el existir, es decir, en suma, para que haya existente".⁶⁶

Lévinas transforma de manera radical los conceptos de intencionalidad y de trascendencia; ahora la intencionalidad significa más que un "dirigirse a...", en el sentido de una correlación noético-noemática, como lo quiere Husserl, es un "vivir de..." que debe interpretarse transitivamente, de manera semejante a como en las filosofías de la existencia el verbo "existir" es utilizado, enfatizando el "ex".⁶⁷ La existencia del existente se define en oposición a esta transitividad que implica el "vivir de...": "¿En qué consiste la soledad? Decir que jamás existimos en singular es una trivialidad. Estamos rodeados de seres y de cosas con las que mantenemos relaciones. Mediante la vista, el tacto, mediante la empatía o el trabajo en común, estamos con otros. Todas estas relaciones son transitivas: toco un objeto, veo a Otro. Pero yo no soy el Otro. Soy en soledad. Por ello, el ser en mí, el hecho de que yo exista, mi *existir*, constituye el elemento intransitivo, algo sin intencionalidad, sin relación".⁶⁸ Sin embargo, para Lévinas la transitividad del "vivir" no puede dar cuenta de la relación entre la subjetividad y el mundo; lo correcto es interpretarla en términos de *alimentación*; de ahí que no sea la intencionalidad la que explique de manera adecuada dicha relación; Lévinas prefiere el término "intención": "La noción de intención traduce de la manera más exacta esta relación. Pero no hay que tomarla en el sentido de neutral y desencarnada, tal y como figura en la filosofía medieval y en Husserl, sino en su sentido corriente con el impulso del deseo que la anima. Deseo y no cuidado, si esto no es el cuidado de lo inmediato".⁶⁹ Así, pues, "vivir de..." es alimentarse; el mundo del que depende el existente no significa sometimiento. La dependencia misma sostiene la independencia.⁷⁰ La alimentación, dejando de lado su interpretación fisiológica, es la transformación de lo otro en uno mismo; el alimento se goza viviendo de él.

Todo goce es una manera de ser, pero también una sensación, es decir, luz y conocimiento. Absorción del objeto, pero también distancia respecto a él. Al goce le pertenecen esencialmente un saber y una luminosidad. Por ello, el sujeto, ante los manjares que se le ofrecen, está en el espacio a distancia de todos los objetos que le son necesarios para existir. Mientras que en la identidad pura y simple de la hipótesis el sujeto se sumerge

⁶⁶ *Ibid.*, p. 35/92.

⁶⁷ Véase al respecto E. LÉVINAS, "De la description à l'existence", en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, pp. 98-99.

⁶⁸ E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 21/80.

⁶⁹ E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, p. 56.

⁷⁰ Véase J. A. TUDELA, "Finitud humana y vida sensible en Emmanuel Lévinas", artículo citado, p. 313.

sobre sí mismo, hay una "relación con todo aquello que es necesario para ser". El sujeto se separa de sí mismo. La luz es la condición de tal posibilidad. En este sentido, nuestra vida cotidiana es ya una forma de liberarnos de la materialidad inicial mediante la que se realiza el sujeto. Contiene ya un olvido de sí. La moral de los "manjares terrestres" es la primera moral. La primera abnegación. No la última, pero es necesario pasar por ella.⁷¹

"Vivir de..." expresa un narcisismo de la sensibilidad del yo porque satisfacer una necesidad constituye el egoísmo concreto de la vida. Es evidente que la relación interna que establece Lévinas entre identidad, sensibilidad y gozo, está fundada en un enfoque empirista: el surgimiento del sujeto sólo es posible a partir de su relación con lo otro (*autre*) y con el otro (*autrui*), es decir, con la alteridad. La descripción del existente en términos más vinculados al empirismo que al racionalismo indican la tendencia levinasiana a ver en la diferencia el principio de la identidad. "porque si la heteronomía es el comienzo del pensamiento, hay que decir lo mismo a propósito de la experiencia. Y la experiencia aparecerá precisamente como heterónoma frente a una conciencia an-árquica y pasiva".⁷² Que Lévinas defina a la subjetividad como sensibilidad no es, de hecho, ninguna novedad;⁷³ en Francia, Maine de Biran,⁷⁴ antes que Merleau-Ponty, había señalado la importancia del cuerpo y la sensibilidad. Para Lévinas la sensibilidad es la descripción empirista de la subjetividad: al igual que Husserl, considerará, al menos durante este periodo, que el ser humano es tanto pasividad como actividad.⁷⁵ Este "empirismo" levinasiano pretende poner en cuestión la primacía que la filosofía racionalista ha otorgado a la conciencia como actividad; la sensibilidad de la subjetividad muestra que antes de toda síntesis ya se está pasivamente en la existencia. Nuevamente vemos aquí la importancia filosófica que tuvo para el joven Lévinas la crítica de Heidegger al neokantismo y a la

⁷¹ E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 46/103.

⁷² J. DE GREEF, "Empirisme et éthique chez Lévinas", en *Archives de Philosophie*, 33 (1970), pp. 223-241; aquí: p. 225.

⁷³ Feuerbach fue el primer filósofo moderno que elevó la sensibilidad a principio de la filosofía: "Feuerbach concretiza su pensamiento antitético a la especulación (en su sentido vulgar) con el término 'Sinnlichkeit'. Ni 'sensibilidad', ni 'sensorialidad', ni 'sensualismo' son versiones apropiadas de dicho término; quizá el más apto, con todo, sea el de 'sensibilidad'. En todo caso, con dicho término intenta Feuerbach llamar la atención sobre la importancia de un pensamiento 'encarnado', inmerso en la realidad que nos comunican los sentidos, e insistir en que todo pensamiento filosófico ha de tener su inicio y su fundamento constante en la experiencia". MANUEL CABADA, *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975, pp. 10-11. Que el hombre se defina, según Lévinas, como ser sensible cuya finalidad es el goce, el disfrute (*jouissance*) es una tesis que también ya había sostenido, siguiendo a Feuerbach, el joven Marx en sus *Manuscritos económicos-filosóficos* en 1844. ¿Cuál es, pues, la originalidad de Lévinas? Sin duda, el método que emplea para llegar a estas conclusiones: el fenomenológico y la consecuencia que ello implica, la reivindicación de la subjetividad.

⁷⁴ Véase M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1965.

⁷⁵ "El goce es intencionalidad, pero a diferencia de la intencionalidad objetivante, pura actividad, es ambigüedad, actividad-pasividad. El sujeto-goce es soberano, pero también está expuesto al ser. La libertad del ser ateo, egoísta, separado, en su goce encuentra un lastre, un mundo de que ocuparse". ISIDORO REQUENA TORRES, "Sensibilidad y alteridad en Emmanuel Lévinas", en *Pensamiento*, vol. 31 (1975), pp. 125-149; aquí: p. 138.

fenomenología: la recuperación de los ámbitos previos a la tematización, lo que Heidegger llamaba lo "intematizable" (*Untemastisch*), es un paso necesario para romper el círculo de la existencia como *conatus*; sin dicha crítica se permitiría "que Parménides escape de todos los parricidios que sus descendientes estuvieran tentados de cometer contra él".⁷⁶

§ 32. Diferencia ontológica y subjetividad

En el nº 1 de la revista *Deucalion* (1946), creada por Jean Wahl después de la Segunda Guerra Mundial, Lévinas publica su primer escrito después de la liberación: "Hay" (*Il y a*). En él trata un tema que será central en su obra de 1947, *De l'existence à l'existant*: la posibilidad de la existencia (*Sein/existence*) sin existente (*Seiendes/existant*).⁷⁷ A pesar de que el ensayo publicado en *Deucalion* será reincorporado en este libro, se puede apreciar, como lo ha hecho notar Rovatti,⁷⁸ un desplazamiento de la problemática: mientras que en el primer escrito el planteamiento en torno al existente es dejado de lado totalmente, en el segundo ya se muestra su aparición a través de la metáfora del "insomnio": "En el insomnio se da ya un elemento de subjetividad; ya no estamos sumergidos por completo en la existencia sin existente, ni en la noche del *Il y a*. Algo de día, un elemento de día vinculado con la luz, está ya presente; o bien, sencillamente, ya estamos, en cierto modo, en su presencia".⁷⁹ La cuestión de la existencia sin existente remite, entonces, a la peculiar lectura de Lévinas de la diferencia ontológica. Es importante señalar que la diferencia ontológica se encuentra asumida desde un fondo que proporciona lo que podríamos llamar, siguiendo a Claude Tresmontant,⁸⁰ la concepción bíblica del universo: la creación *ex nihilo*.

Y, en efecto, la expresión *ex nihilo* aparece tanto en el ensayo sobre el "Hay" como en *De l'existence à l'existant*, siempre en relación con el problema del por qué hay entes en el ser.⁸¹ Algunos especialistas han tratado de diversas maneras esta cuestión en la obra de Lévinas;⁸² que

⁷⁶ E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 22/82.

⁷⁷ Véase E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, pp. 81-106.

⁷⁸ Véase PIER ALDO ROVATTI, "Lévinas: el insomnio", en *Como la luz tenue. Metáfora y saber*, pp. 133-161.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 161.

⁸⁰ CLAUDE TRESMONTANT, *Estudios de metafísica bíblica*, Gredos, Madrid, 1961.

⁸¹ Véase E. LÉVINAS, "Il y a", en *L'intrigue de l'infini*, pp. 101-113; aquí: p. 102. *De l'existence à l'existant*, p. 16.

⁸² Véase, por ejemplo, THEODORE DE BOER, "Judaism and Hellenism in the Philosophy of Lévinas and Heidegger", en *Archivio di Filosofia*, LIII (1985), nº 2-3, pp. 197-216; FRANCESCO PAOLO CIGLIA, "Creazione e differenza ontologica nel pensiero di Emmanuel Lévinas", en *Archivio di Filosofia*, LIII (1985), nº 2-3, pp. 217-244; OLMEDO GAVIRIA ÁLVAREZ, "L'idée de création chez Lévinas: une archéologie du sens", en *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 72 (1974), nº 15, pp. 509-538; ULPIANO VÁZQUEZ MORO, *El discurso sobre Dios en la obra de E.*

Lévinas tomara elementos de la tradición judía para explicar el surgimiento de la subjetividad desde el ámbito anónimo del ser, es un asunto que aquí no trataré, pues, en primer lugar, en sus escritos de esta época no hay elementos suficientes para sostener dicha hipótesis, y, en segundo lugar, el método de Lévinas es decididamente filosófico, no teológico. Las referencias a la cuestión de la Creación en *De l'existence à l'existant* deben entenderse en el trasfondo que proporciona su crítica y consecuente desplazamiento de la pregunta por el ser en general hacia la pregunta del por qué hay entes en el ser: la pluralidad de la existencia.⁸³ Afirmar que "hay ser" armoniza con "el cosmos del racionalismo griego, [con] el teatro del mundo, en donde los lugares están predeterminados para recibir a los existentes. *El acontecimiento que buscamos es anterior a esta colocación*".⁸⁴ Es decir, la visión griega y moderna da por hecho la existencia. Lévinas, en cambio, se cuestiona por la *génesis* de la misma. En este sentido creo que su adopción de la fenomenología va más allá de una "instrumentación"⁸⁵ para resolver ciertos problemas: al respecto ha señalado Lévinas:

En el origen de mis escritos está, sin duda, Husserl. A él debo el concepto de intencionalidad que anima la conciencia y, sobre todo, la idea de *horizontes de sentido* que se difuminan cuando el pensamiento es absorbido por lo *pensado* que tiene siempre la significación del ser. Unos *horizontes de sentido* que el análisis llamado intencional vuelve a encontrar cuando se inclina sobre el *pensamiento* que "ha olvidado", en la reflexión, revive esos horizontes del *ente* y del *ser*. Debo ante todo a Husserl —pero también a Heidegger— los principios de esos análisis, los ejemplos y los modelos de los que he aprendido a buscar y a recuperar tales horizontes. Esta es, para mí, la aportación principal de la fenomenología, añadida al gran principio del que todo depende: lo pensado —objeto, tema, sentido— remite al pensamiento que lo piensa, pero determina también la articulación subjetiva de su aparecer: el ser determina sus fenómenos.⁸⁶

Lévinas, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1982, pp. 160-176; JOSEF REITER, "Differenz und Entsprechung. Überlegungen zum Verhältnis von biblischem Anspruch und Griechischer Denkform bei E. Lévinas", en *Archivio di Filosofia*, LIII (1985), nº 2-3, pp. 245-264.

⁸³ En *De l'existence à l'existant* Lévinas indica la íntima conexión entre el concepto de "instante" (o tiempo diacrónico) y la idea de Creación, pero sobre todo, su importancia para comprender cómo surge la subjetividad: "L'événement de l'instant, sa dualité paradoxale ont pu échapper à l'analyse philosophique pour laquelle le problème de l'origine a toujours été un problème de cause. On n'a pas vu que, même en présence de la cause, ce qui commence doit accomplir l'événement du commencement dans l'instant, sur un plan à partir duquel le principe de la non-contradiction (A n'est pas dans le même instant non-A) est valable, mais pour la constitution duquel il en vaut pas encore. *En dehors du mystère de la création* a parte creatoris, il y a, dans l'instant de la création, tout le mystère du temps de la creature"; p. 131. Cursivas mías. Es decir, el problema de la Creación remite, en última instancia, a la cuestión de la descripción y significado de la subjetividad al interior de la problemática del tiempo más allá del esquema causa-efecto; de ahí que Lévinas recurra a la doctrina de la "creación continua" de Descartes y Malebranche para explicar el acontecimiento originario del por qué hay entes en el ser: "En tant que commencement et naissance, l'instant est une relation *sui generis*, une relation avec l'être, une initiation à l'être", *ibid.*, p. 130.

⁸⁴ E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, pp. 173-174. Cursivas mías.

⁸⁵ Con el título de "La instrumentación fenomenológica", el capítulo II de la tesis de Maestría de MÁRCIO LUIS COSTA, *La ética como filosofía primera en Emmanuel Lévinas* (División de Estudios de Posgrado, Facultad de Filosofía y Letras, U.N.A.M., México, 1996) trata la relación del pensamiento de Lévinas con las filosofías de Husserl y Heidegger; tal y como lo muestra la exposición de Costa, la instrumentación fenomenológica parece indicar una manera de abordar los problemas, pero ¿no será que la propia problemática, de principio, es ya fenomenológica?

⁸⁶ E. LÉVINAS, "La conscience non-intentionnelle", en *Entre nous. Essais pour le penser-à-l'autre*, p. 151.

Lévinas opera, como he insistido a lo largo de esta investigación, una *radicalización de la fenomenología* en términos de una *fenomenología de la pasividad*. La supuesta primacía que le otorga Heidegger a la comprensión del ser para acceder al ente es el motivo de fondo que explica la reformulación de la fenomenología en términos de pasividad, pues sólo un ser afectado, sensible, puede ser pasivo. “Ya no es la pregunta por el ser la que guía a la ontología, sino propiamente la pregunta por los entes. La pregunta no es ¿por qué el ser y no más bien la nada?, sino ¿por qué hay entes y no puro ser?”.⁸⁷ Esta inversión de la diferencia ontológica apunta a la recuperación de la pregunta por el sentido del ser sin recurrir al existente; es decir, para Lévinas el ser en general y el existente pueden ser analizados separadamente; de esta situación se deriva el tema central que expresa el mismo título de la obra de 1947: “De la existencia (*Sein*) al existente (*Seiendes*)”.

La cuestión del ser es la experiencia misma del ser en su extrañeza. Es por esto que la cuestión del ser: ¿que es el ser?, jamás ha tenido respuesta. El ser no tiene respuesta. La dirección en que esta respuesta debería ser investigada es absolutamente imposible de encarar. La pregunta es la manifestación misma de la relación con el ser. El ser es esencialmente extraño y chocante [*heurte*]. Sufrimos su opresión sofocante como la noche, pero no responde. Es el mal del ser. Y si la filosofía es la pregunta por el ser, es ya asunción del ser. Y si ella es más que esta pregunta es porque debe permitir superarla, no responderla. Porque debe haber algo más que la cuestión del ser: algo que no es una verdad, sino el Bien.⁸⁸

Así, la idea del Bien como lo más allá del ser (*επεκείνα της ουσιας*) se torna el hilo conductor de los análisis que primeramente se habían planteado como ontológicos y que hacia el final *De l'existence à l'existant* y de *Le temps et l'autre* presentan la alteridad, la verdadera trascendencia, como un vuelco hacia lo otro (*autre*) y el otro (*autrui*), es decir, hacia una ontología pluralista⁸⁹ que pueda explicar el “hecho que en el ser haya entes”.⁹⁰ La investigación de Lévinas versa, entonces, sobre el sentido de la subjetividad humana que, según él, la ontología no considera: su análisis muestra que la pasividad de la subjetividad es *Untematisch*. Aquí radica el núcleo de la radicalización que realiza Lévinas de la fenomenología: la pasividad, en cuanto tal, no es resultado de una síntesis, como quería Husserl, sino la condición misma de la

⁸⁷ DANIEL E. GUILLOT, “Emmanuel Lévinas, evolución de su pensamiento”, en ENRIQUE DUSSEL, *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Editorial Bonum, Buenos Aires, 1975, pp. 47-122; aquí: p. 67.

⁸⁸ E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, p. 28.

⁸⁹ La expresión “ontología pluralista”, ya anunciada por Lévinas en *Le temps et l'autre*, será utilizada en un ponencia para el Xº Congreso Internacional de Filosofía; en este escrito Lévinas proponía una ontología opuesta a la univocidad y a la inmanencia del ser eleático, al saber y el poder que le caracterizan: la existencia misma es plural y trascendente. Como veremos en el siguiente párrafo, la sexualidad, comprendida más allá de cualquier biologismo o psicologismo —incluso sexualismo— definiría lo propio de esta ontología pluralista. Véase E. LÉVINAS, “Pluralisme et transcendence”, en *Actes du Xme Congrès International de Philosophie/Proceedings of the tenth International Congress of Philosophy*, Amsterdam, 11-18 août/august, 1948, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1949, vol. 1, pp. 381-383; reproducido con modificaciones en E. LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961), pp. 282-285.

⁹⁰ E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, p. 174.

subjetividad. La pasividad de la subjetividad pone en cuestión la identidad del sujeto, del “yo que debe poder acompañar a todas mis representaciones” y lo expone en toda su finitud. El límite de la actividad del sujeto, su soberanía como fuente del sentido es, durante este periodo, la alteridad-pasividad de la muerte frente a la cual el yo declina su poder, su impulso a ser sí mismo, *conatus*: “Cuando la muerte existe, yo ya no estoy —no porque yo sea nada, sino porque no me encuentro en disposición de captar nada—. Mi soberanía y mi virilidad, mi heroísmo de sujeto no pueden ser virilidad ni heroísmo en relación con la muerte. *En ese sufrimiento en cuyo interior hemos observado esa vecindad de la muerte* —y aún en el plano del fenómeno— *se produce la conversión de la actividad del sujeto en pasividad*”.⁹¹

Pero todos estos planteamientos sólo tienen sentido si se acepta la diferencia entre *Sein* y *Seiendes*. Y de ser así ¿es correcta la lectura que hace de ella Lévinas? A pesar de que afirma que “esta distinción heideggeriana es para mí lo más profundo de *Sein und Zeit*”,⁹² la diferencia ontológica, en cuanto tal, no es mencionada en *Sein und Zeit*;⁹³ esto lo aclara el propio Heidegger en el prólogo de la tercera edición (1949) de su ensayo *Von Wesen des Grundes*: “El tratado *Von Wesen des Grundes* surgió en el año de 1928, simultáneamente con la lección *Was ist Metaphysik?* Ésta piensa la nada, aquél nombra la diferencia ontológica”.⁹⁴ Heidegger se refiere aquí a sus obras publicadas, pero en sus cursos de Friburgo, específicamente el que ofreciera en 1927, después de la publicación de *Sein und Zeit*, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, la diferencia ontológica es extensamente tratada en su segunda parte.⁹⁵ En el § 4 se indica:

La ontología —hemos dicho— es la ciencia del ser. *Pero el ser es siempre ser de un ente*. Y por esencia el ser es diferente del ente. ¿Cómo podemos explicar esta diferencia entre ser y ente? ¿Cómo dar cuenta de su posibilidad? Si el ser mismo no es un ente ¿cómo pertenece él mismo al ente, si es cierto que el ente únicamente es? ¿Qué significa la expresión: el ser pertenece al ente? Responder convenientemente a esta pregunta, he aquí la presuposición fundamental para introducir los problemas de la ontología como ciencia

⁹¹ E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 59/113. Cursivas mías.

⁹² *Ibid.*, p. 24/82.

⁹³ Que Heidegger hiciera uso de la expresión “diferencia ontológica” en *Sein und Zeit* es innegable; véase, por ejemplo, en los §§ 12, 40 y 52, pero en todos ellos la diferencia ontológica se refiere a otro tipo de cuestiones distintas a la relación *Sein/Seiendes*. Esto es claro en el citado § 12; aquí Heidegger señala: “Por lo pronto sólo se trata de ver la diferencia ontológica entre el ‘ser en’ como existencial y la ‘interioridad’ de lo ‘ante los ojos’ a lo ‘ante los ojos’ como categoría” (p. 68). Quizá donde más se acercó Heidegger a la formulación de la diferencia ontológica, tal y como será entendida por Lévinas, es al final de *Sein und Zeit*, en el § 83: “Algo tan evidente como la diferencia entre el ser del Dasein existente y el ser de los entes que no tienen la forma de ser del Dasein (la ‘realidad’ por ejemplo), sólo es el punto de partida de los problemas de la ontología, no nada en que la filosofía pueda reposar” (p. 470). Como puede apreciarse, Heidegger no habla de la diferencia *Sein/Seiendes*, sino de *Dasein/Seiendes*, por ello creo que tienen razón aquellos autores que sostienen que en *Sein und Zeit* no hay una formulación clara de la diferencia ontológica tal y como Heidegger la utilizará a partir del ensayo *Von Wesen des Grundes*. Véase al respecto A. ROSALES, *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz bei frühen Heidegger*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1970; L.M. VAIL, *Heidegger and the Ontological Difference*, Pennsylvania State University, 1972. Rosales presenta en las páginas VII-XIII una buena bibliografía sobre el tema.

⁹⁴ M. HEIDEGGER, *Von Wesen des Grundes*, traducción citada, p. 59.

⁹⁵ Véase M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, tomo 24, pp. 321/271-469/395.

del ser. Debemos, necesariamente, poder marcar claramente la diferencia entre el ser y el ente si deseamos tomar como tema de la investigación algo así como el ser. No se trata de una diferencia cualquiera, sino es solamente a través de esta diferencia que el tema de la ontología, y por consiguiente de la filosofía misma, puede conquistarse. La designamos como *la diferencia [Differenz] ontológica*, es decir, como la escisión [*Scheidung*] entre el ser y el ente.⁹⁶

El problema de la diferencia ontológica es abordado de manera explícita después de la publicación de *Sein und Zeit*: ¿significará esto que Lévinas entendió la diferencia entre *Dasein* y *Seiendes* como la diferencia ontológica? La cuestión es más difícil de lo que parece, pues como lo ha mostrado Max Müller,⁹⁷ podría incluso hablarse de una triple diferencia ontológica: a) una *transzendente Differenz* o diferencia ontológica en sentido estricto (*Seiendes/Seiendheit*); b) una *transzendenzhafte Differenz* o diferencia ontológica en sentido amplio (*Seiendes/Seiendheit das Sein*); y c) una *transzendente Differenz* o diferencia teológica (*Gott/Sein*). Lévinas no parece asumir ninguna de estas distinciones y comprende la diferencia ontológica en un sentido más canónico, pero no por ello menos problemático: *Sein/Seiendes*. Heidegger ya había dicho, en *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, que la elucidación de la relación *Sein/Seiendes* era la labor fundamental de la filosofía; Lévinas continúa, quizá sin saberlo, una tarea que el propio Heidegger dejó de lado posteriormente. Pero al invertir el sentido de la investigación, es decir, al afirmar que entre el *Sein* y el *Seiendes* hay algo más que una distinción o diferenciación (*Unterscheid* y *Unterscheidung*, respectivamente); sino que hay una total separación.⁹⁸ le permite a Lévinas analizar el ser en cuanto tal (*Sein überhaupt*) sin necesidad de recurrir al ente; el resultado de este análisis será el concepto del “Hay”. Esto parecería contradecir algunas afirmaciones de Heidegger respecto a que “ser es en todo caso el ser de un ente”;⁹⁹ pero también Heidegger había insistido que el “ser jamás será explicable por el ente”. En esta ambigüedad, propia de la diferencia ontológica, se situará el pensamiento de Lévinas.¹⁰⁰

⁹⁶ *Ibid.*, p. 22/34-35. Cursivas mías.

⁹⁷ Véase M. MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, 3ª edición, 1964, pp. 66-67.

⁹⁸ El concepto de “separación” (*séparation*) es fundamental en el pensamiento de Lévinas durante el período que nos ocupa; le permite criticar la diferencia ontológica en favor del *Seiendes*, lo que nos indica ya su interés por la subjetividad; pero quizá el aspecto más importante de este concepto es que “la *séparation* fonde la production de l’altérité à l’intérieur de l’économie de l’être mais elle n’est possible qu’en échappant aux réductions de la relation dialectique, de l’universel, et de la totalité”, por ello “pour Lévinas l’altérité ou l’extériorité est une passivité qui en peut pas ‘limiter’ l’intériorité mais qui, par contre, ‘altère’ celle-ci”. JOSEPH LIBERTSON, “La Séparation chez Lévinas”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4 (1981), pp. 433-451; aquí: p.437.

⁹⁹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 3, p. 18.

¹⁰⁰ De esta cuestión a dado cuenta Lévinas de la siguiente manera: “La difficulté de séparer être et ‘étant’ et la tendance à envisager l’un dans l’autre, n’ont certes rien d’accidentel [...] L’ ‘étant’ a déjà fait contrat avec l’être; on en saurait l’isoler. Il est. Il exerce déjà sur l’être la domination même que le sujet exerce sur l’attribut. Il l’exerce dans l’intant qui, à l’analyse phénoménologique, est indécomposable”, *De l’existence à l’existant*, p. 16.

Por otro lado, la diferencia ontológica ya había sido planteada por Husserl, tanto en las *Logische Untersuchungen* como en *Ideen I*,¹⁰¹ con un sentido diferente pero que, en el fondo, remite a la misma problemática que tratan de aclarar Heidegger y Lévinas: ¿Cuál es la relación entre conciencia y realidad, entre *Dasein* y existencia, entre *Sein/Existence* y *Seiendes/Existant*? O en términos de Lévinas: ¿Por qué hay entes en el ser? Husserl se refirió a esta cuestión en los siguientes términos: “Entre la conciencia y la realidad en sentido estricto se abre un verdadero abismo de sentido”.¹⁰² El conflicto entre realidad y subjetividad es la raíz de la diferencia ontológica. La dirección que toma la investigación de Lévinas respecto a ésta, a saber, poner énfasis en la separación y no en la propia distinción entre el *Sein* y el *Seiendes*, marcan desde ahora el fuerte carácter humanista de su pensamiento que se hará patente muchos años después.¹⁰³ En este periodo Lévinas busca describir la génesis de la subjetividad humana desde el marco conceptual que le proporciona la fenomenología y la ontología para mostrar que el surgimiento de un existente (la hipótesis) en la “economía general del ser”¹⁰⁴ se presenta como “excedencia” de sentido que señala una trascendencia situada más allá de las categorías que describen al ser como identidad y *conatus*: la alteridad. De este modo “la investigación de la trascendencia es la transformación del problema del ser en *pregunta* del ser en donde el ser deviene pregunta por la subjetividad”.¹⁰⁵

§ 33. El existente y la temporalidad

¿Podemos considerar la filosofía de Lévinas como una “filosofía de la subjetividad”? Nuestra investigación inició con la afirmación de que la concepción del hombre como subjetividad había sido el tema central de la modernidad filosófica que culmina de alguna manera con el movimiento fenomenológico. El posterior derrotero anti-humanista de la filosofía a partir del triunfo del estructuralismo y del posmodernismo han tornado sospechosa cualquier postura filosófica que hable de “sujeto” y “subjetividad”.¹⁰⁶ De ahí nuestro interés por la filosofía de

¹⁰¹ Véase E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, tomo II, tercera investigación, § 9, p. 402; *Ideen I*, § 42, p. 95-96.

¹⁰² E. HUSSERL, *Ideen*, I, § 49, p. 114.

¹⁰³ Véase E. LÉVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972 <traducción de D.E. Guilloit: *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 1975>.

¹⁰⁴ E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 18/78.

¹⁰⁵ ÉTIENNE FERON, *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*, p. 23.

¹⁰⁶ Quizá entre los pocos intentos serios por reivindicar la cuestión de la subjetividad se encuentre, a parte de Lévinas, la obra de Paul Ricoeur con su propuesta de una subjetividad “hermenéuticamente transformada”. Sobre una

Lévinas, que se autodefine como “una defensa de la subjetividad”,¹⁰⁷ lo que la instalaría, de hecho, en la gran tradición de la filosofía del sujeto¹⁰⁸ con todos los peligros y ambigüedades que ello implica. Pero la gran diferencia entre las filosofías del sujeto y el pensamiento de Lévinas, es que para éste la subjetividad no puede ser ya trascendental, ni una evidencia clara y distinta. Llevando hasta sus últimas consecuencias la crítica hermenéutica de la fenomenología realizada por Heidegger, Lévinas elabora un concepto destrascendentalizado de subjetividad. Esto es claro en su interpretación de la diferencia ontológica que en Heidegger presenta aún ciertos matices trascendentales.¹⁰⁹

El pensamiento de Lévinas, al menos desde 1930, ha intentado poner en cuestión el primado de la reflexión. De mano de la fenomenología y de la ontología del primer Heidegger — paradójicamente las expresiones más acabadas de dicha tradición— Lévinas reelabora el concepto de subjetividad a través de una *destrucción* —en el sentido heideggeriano del término—¹¹⁰ del concepto de *Cogito* y de los rendimientos con él asociados. Como hemos visto hasta ahora, Lévinas opone a la identidad la diferencia o separación, a la actividad la pasividad, a la libertad la heteronomía, sin que ello signifique en ningún momento una puesta en cuestión de la subjetividad: “Lo que el pensamiento de Lévinas trae a primer plano no es la tachadura o borrado del significante ‘sujeto’, sino su re-escritura en clave ética”.¹¹¹ La insistencia de Lévinas de recuperar el concepto de trascendencia, lo que después llamará “alteridad”, hará de su pensamiento una filosofía de la inter-subjetividad que cuestiona radicalmente la primacía que en la tradición filosófica había adquirido el sujeto al ser comprendido como un nominativo (*ego*) con carácter ontológico (así lo expresa la fórmula husserliana: *cogito-cogitata-cogitatum*). Frente a esto, Lévinas señala la importancia y originalidad del acusativo (*moi*) y del dativo (*pour-l'autrui*); ellos muestran que antes adquirir la forma del nominativo la subjetividad se define por

reconstrucción de la problemática del sujeto en la filosofía moderna y su importancia para el pensamiento actual, véase la excelente obra de ALAIN RENAULT, *L'ère de l'individu*, Gallimard, París, 1989 <traducción de J.A. Nicolás: *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad*, Ediciones Destino, Barcelona, 1993>.

¹⁰⁷ E. LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, p. 52.

¹⁰⁸ La pertenencia de Lévinas a lo que he llamado en la presente investigación “filosofía de la conciencia” o, simplemente, filosofía del sujeto, es evidente desde el momento en que se analizan las fuentes filosóficas de su pensamiento. Dejando de lado la cuestión de su comprensión del mundo (*Weltanschauung*) desde una cierta interpretación del judaísmo, los filósofos más importantes en su obra son Platón, Descartes, Husserl y Heidegger; esto, aunado a su formación fenomenológica y su interés por lo humano, no le permite renunciar al sujeto. Un lugar a parte ocupa, sin duda, la obra de Franz Rosenzweig.

¹⁰⁹ Sobre esta cuestión véase K.O. APEL, “Constitución de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía trascendental”, en JUAN MANUEL NAVARRO CORDÓN y RAMÓN RODRÍGUEZ (compiladores), *Heidegger o el final de la filosofía*, Editorial Complutense, Madrid, 1993, pp. 11-48.

¹¹⁰ Véase M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 6: “El problema de una destrucción de la historia de la ontología”.

¹¹¹ J. ALBERTO SUCASAS PEÓN, “La subjetivación. Hipóstasis y gozo”, en *Anthropos*: “Emmanuel Lévinas. Un compromiso con la Otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad”, n° 176, Madrid, pp. 38-43; aquí: p. 38.

su sujeción al otro. Por ello dirá Lévinas posteriormente que “el término Yo significa *heme aquí*”.¹¹²

Aquí es donde se hace necesario denunciar la sospecha que el objetivismo hace caer sobre toda filosofía de la subjetividad y que consiste en medir y controlar el Yo por lo que es objetivamente constatable. Posición posible, pero arbitraria. Incluso si el Yo no fuese más que un reflejo ilusorio y se contentase con ficciones. Incluso si el Yo no fuese más que un reflejo ilusorio y se contentase con ficciones, tendría una significación propia precisamente en tanto que sería esta posibilidad de abandonar el orden objetivo y universal para mantenerse en sí. Abandonar el orden objetivo puede hacerse, tanto hacia la responsabilidad más allá de la libertad, cuanto hacia la libertad del juego sin responsabilidad. El yo está en la encrucijada.¹¹³

Durante los años cuarenta, Lévinas elabora las bases *ontológicas* que describen la génesis de la subjetividad, a esto lo llamó la “hipóstasis”.¹¹⁴ En *De l'existence à l'existant* (1947), recuperando los análisis realizados en el ensayo sobre el “Hay” (1946), describe el acontecimiento del ser en general (*Sein überhaupt*) en términos metafóricos: es la noche (*nuit*) en donde desaparece todo ente pero no porque sea la nada, sino porque es la plenitud del ser. El mismo término “Hay” designa esta situación: verbalidad pura sin nominativo, sin sustantivo.¹¹⁵ Esto es difícil de entender —como en todo lenguaje que se sirve de metáforas tan ambiguas—,¹¹⁶ tanto así, que Lévinas se sirvió de ejemplos tomados de la vida cotidiana para poder explicarlo.

“Hay” es, para mí, el fenómeno del ser impersonal: “ello”. Mi reflexión sobre este asunto parte de recuerdos de infancia. Uno duerme solo, los mayores continúan la vida; el niño siente hondamente el silencio de su dormitorio “ruidoso” [...] Algo parecido a lo que uno oye cuando se acerca una concha vacía a la oreja, como si el vacío estuviera lleno, como si el silencio fuese un ruido. Algo que se puede sentir también cuando uno piensa que aun cuando nada hubiera no se podría negar el hecho de que “hay”. No es que haya esto o aquello; sino que la escena misma del ser está abierta: hay. En el vacío absoluto, anterior a la creación, que podemos imaginar, hay.¹¹⁷

Si el *Dasein* de Heidegger se *angustia* ante la nada, el existente de Lévinas se *horroriza* ante la plenitud del ser; las resonancias pascalianas son claras y Lévinas no las niega.¹¹⁸ Otra

¹¹² E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 183.

¹¹³ *Ibid.*, p. 191, nota 24. Una crítica por demás interesante de esta radical postura de Lévinas se encuentra en PAUL RICEUR, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*, Presses Universitaires de France (Colección: “Les essais du Collège International de Philosophie”), París, 1997, especialmente pp. 19 y ss.

¹¹⁴ La noción de “hipóstasis” aparece por primera vez dentro de la teología cristiana para explicar el problema de la Trinidad, es decir, de la manifestación de diversas personas en la unidad de Dios. Sin duda Lévinas tenía presente este significado teológico de “hipóstasis” al designar así al acontecimiento por el cual surge en existente en el seno de la existencia. Véase al respecto ENRIQUE DUSSEL, *El dualismo en la antropología de la Cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de conquista de América*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974, § 83.

¹¹⁵ “Il y a en général, sans qu'importe ce qu'il y a, sans qu'on puisse accoler un substantif à ce terme Il y a forme impersonnelle, comme il pleut ou il fait chaud. Anonymat essentiel”. E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, p. 95.

¹¹⁶ Lévinas justifica su postura de la siguiente manera: “Así, pues, la conciencia es una ruptura de la vigilia anónima del hay que constituye ya una hipóstasis, que remite a una situación en la que un existente entre en relación con sí existir. Evidentemente, no podemos explicar *por qué* se produce: no hay una física de la metafísica”. *Le temps et l'autre*, p. 31/88.

¹¹⁷ E. LÉVINAS, *Éthique et infini*, pp. 43-44.

¹¹⁸ Véase E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, p. 95.

manera de acceder a este tema es recurriendo a figuras o metáforas que puedan explicar, al menos de manera aproximativa, cómo la conciencia se relaciona con la existencia. Ya Husserl había recurrido a la metáfora de una “conciencia en vigilia” para describir la actividad constituyente de la misma: “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*”, lo que implica que “en general es inherente a la esencia de todo *cogito* actual ser conciencia *de* algo”.¹¹⁹ En oposición clara a esta postura husserliana, Lévinas hablará de la subjetividad en términos de “insomnio”; a diferencia de la “conciencia en vigilia”, el insomnio no tiene un objeto (*cogitatum*) ni mucho menos un sujeto (*cogito*), es decir, no hay en él actividad dóxica. Posteriormente Lévinas hablará del “despertar” (*eveil*) de la conciencia para intentar explicar que la subjetividad no se define por un puro estado de actividad intencional (vigilia), ni por un anónimo estado de indiferencia (insomnio): la subjetividad es relación con la trascendencia, con lo otro y el Otro.

La teoría husserliana de la reducción intersubjetiva describe la posibilidad asombrosa o traumática —trauma y no thauma— de ese desengaño en el que el yo frente a otro, se libera de sí, despierta de su sueño dogmático. La reducción, al reconstruir la perturbación de lo Mismo por lo Otro que no queda absorbido en el Mismo —y que tampoco se hurta al otro—, describe el despertar, más allá de la conciencia, al insomnio o a la vigilia (at *Wachen*) de la cual el conocimiento no es más que una modalidad [...] Despertar como desengaño que va más allá de la sobriedad que caracteriza la mera lucidez que, a pesar de la inquietud y del movimiento de una eventual dialéctica, sigue siendo aún conciencia de los Mismo —identidad de lo idéntico y de lo no idéntico— en su acabamiento y en su reposo. Despertar y desengaño merced al otro que impide la tranquilidad del Mismo y por la cual el Mismo queda sobrepasado en su totalidad, como viviente y a través de su sueño. No se trata de una *experiencia* de la desigualdad planteada en el seno del tema de un conocimiento, se trata del acontecimiento mismo de la trascendencia como vida.¹²⁰

El planteamiento sobre la subjetividad se realiza desde el horizonte de la fenomenología husserliana. Esto queda confirmado en un denso ensayo de Lévinas publicado en 1974, en plena madurez filosófica, en donde retoma el tema de la conciencia como vigilia e insomnio, titulado significativamente “De la conciencia a la vigilia. A partir de Husserl”.¹²¹ Entre otras cuestiones, Lévinas plantea una tesis importante para comprender su interpretación de la fenomenología: la reducción, a la que había atacado en su juventud como la expresión más acabada del intelectualismo de su maestro, es ahora retomada en su verdadera significación: la reducción

¹¹⁹ E. HUSSERL, *Ideen I*, §§ 35 y 36, pp. 81-82.

¹²⁰ E. LÉVINAS, “La philosophie et l’éveil”, en *Les Études Philosophiques*, n° 3 (1977), pp. 307-317; reproducido en *Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre*, pp. 99-112; aquí: p. 110-111.

¹²¹ Véase E. LÉVINAS, “De la conscience à la veille. A partir de Husserl”, en *Bijdragen* vol. 35 (1974), n° 3-4, pp. 235-249; reproducido en E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l’idée*, pp. 41-84.

rompe la inmanencia del sí mismo introduciendo la alteridad.¹²² En este sentido, tanto la figura del “Hay” como del “insomnio” y, posteriormente, la del “despertar”, indican el temprano alejamiento de Lévinas de la ontología fundamental y su progresivo acercamiento a Husserl. Sin embargo, el planteamiento sobre la subjetividad en *De l'existence à l'existant* sigue siendo ontológico, tanto así que la figura del insomnio podría definirse como una *Stimmung* pero de una naturaleza totalmente distinta a las *Stimmungen* heideggerianas. El insomnio no es una experiencia de la nada, no es un arranque casi místico como lo llegó a creer Bataille;¹²³ es, más bien, la experiencia más concreta que puede acontecerle a la subjetividad: en él se muestra la condición pasiva y, por ende, finita que experimentamos como existentes. De ello es muestra el recurso de Lévinas a ciertos estados corporales (fatiga, pereza, etc.) que buscan corregir el planteamiento, ahora demasiado abstracto, de la analítica existencial. La subjetividad es pasiva y finita; la superación de esta condición por un recurso a una instancia universal y abstracta (así interpreta por lo común Lévinas el *Sein* heideggeriano) es uno de los errores graves de la ontología fundamental.¹²⁴ Es decir, para Lévinas la pregunta por el ser únicamente puede plantearse en los límites establecidos por la sensibilidad del existente y no por el recurso a una estructura general anónima.

La figura del insomnio define, entonces, un límite. La “noche” del “Hay”, en la que se encuentra sumergida la subjetividad, señala un estado de cosas previo a la distinción entre sujeto y objeto;¹²⁵ el “Hay” expresa un mundo en su pura verbalidad. “La vela es anónima. No hay *mi* vigilancia en la noche; es la noche misma quien vela. Eso vela. En esta vigilia anónima en la que estoy enteramente expuesto al ser, todos los pensamientos que llenan mi insomnio son suspendidos en la nada. No tienen soporte. Soy, si se quiere, el objeto antes que el sujeto de un pensamiento anónimo”.¹²⁶ Es el evento del ser. Aquí encontramos nuevamente el punto de inflexión entre la ontología de Heidegger y la de Lévinas: en el silencio nocturno

¹²² “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*”, *ibid.*, p. 63.

¹²³ Véase G. BATAILLE, “De l'existencialisme au primat de l'économie”, en *Critique*, III (1947), n° 19, pp. 515-526; IV (1948), n° 21, pp. 126-141

¹²⁴ Lévinas busca romper con la identidad del sí mismo, con *ego cogito*, con la *Jemeinigkeit*. “Pero la pereza, la fatiga o el insomnio, sensaciones a las que no se ha prestado suficiente atención, nos colocan por encima de esta tradición filosófica y por encima de esta modernidad; dichas experiencias descubren el fastidio y el malestar de ser uno mismo, la alienación por excelencia. Quien impone la servidumbre original es, no el Otro, sino *el ser*, pues el primer amo es el sí mismo que estorba sin remisión al yo, y el lazo inicial en el que la conciencia se descubre cautiva es el lazo de la identidad. *Más profundo y más determinante quizá que el deseo de ser uno mismo, de encontrarse, de purificarse de las escorias extrañas, es el sueño de verse liberado de su sí mismo, de escapar a la fatalidad de retornar a uno mismo*”. A. FINKIELKRAUT, *La sagesse de l'amour*, pp. 20-21.

¹²⁵ “La distinction sujet-objet, à travers laquelle nous abordons les existants, n'est pas le point de départ d'une méditation qui aborde l'être en general”. E. LÉVINAS, “Il y a”, en *L'intrigue de l'infini*, p. 104.

¹²⁶ E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, p. 111.

experimentamos la plenitud del ser como horror, no la muerte a través de la nada. El "Hay" es la imposibilidad de la nada y la muerte es resituada en la alteridad radical que implica la pasividad de la subjetividad. He aquí la importancia de los *Stimmungen* para Lévinas: la pereza y la fatiga son índices metafísicos de la imposibilidad del existente de evadirse de la existencia. "El yo siempre tiene un pie puesto en su propia existencia. Exterior en relación a todo, el yo es interior en relación consigo mismo, ligado a sí mismo. Está permanente encadenado a la existencia que asumió. Esta imposibilidad para el yo de no ser si mismo marca el carácter trágico del yo, el hecho de que está clavado en su ser".¹²⁷

El insomnio significa una reconsideración de los límites que la fenomenología se había autoimpuesto a partir de la aceptación de la región de la conciencia como una verdad evidente. La evidencia de *Cogito* no es suficiente para Lévinas, esto es, la reflexión no es el camino adecuado para acceder al núcleo de la subjetividad; hay que ir hacia el ámbito de lo pre-temático y lo prerreflexivo, hacia aquello que no es resultado de ninguna síntesis pasiva: la alteridad del tiempo y del Otro. No es necesario señalar que Lévinas se enfrenta aquí con un serio peligro metodológico: ¿cómo plantear dicha alteridad desde un modelo explicativo elaborado sobre una base fenomenológica? El límite establecido por el insomnio es el mismo límite que Husserl se impuso al darse cuenta que el método fenomenológico podría llevarlo a ámbitos lingüísticamente ambiguos y oscuros.¹²⁸

¿Cómo surge un existente del anonimato del ser? O en términos de Lévinas: ¿En qué consiste el paso de lo verbalidad pura del ser en sustantivos? El tema de la filosofía consiste, pues, en explicar la transitividad del ser. Pese a todo, en *De l'existence à l'existant*, Lévinas definió el insomnio de una manera tal que era imposible introducir el tema del existente: el insomnio sigue siendo parte de una estructura ontológica indiferenciada: el "Hay". De ahí que Lévinas tenga que recurrir a la noción de "hipóstasis" para salvar a la subjetividad de dicho anonimato; este acontecimiento es definido en términos de temporalidad y espacialidad: la hipóstasis es instante y posición. La temporalidad sincrónica, propia de la tradición, no valora, según Lévinas, el papel del instante. Los análisis husserlianos sobre la conciencia inmanente del tiempo son la muestra más clara. Lévinas cree encontrar en la discontinuidad del instante el proceso de subjetivación del existente; es decir, la manera en que la pura verbalidad del ser deviene sustantivo: del "ello" al "yo existo". Con la hipóstasis el verbo ser se conjuga en la primera persona del singular, se hace "alguien". "El comienzo es ya esta posesión y esta

¹²⁷ *Ibid.*, p. 143.

¹²⁸ Véase al respecto el capítulo I de la presente investigación.

actividad de ser. El instante no está hecho de un bloque; es articulado. Es por esta articulación que se distingue de lo eterno, que es simple y extraño al acontecimiento".¹²⁹ La sustantivación del ser operada por el instante implica, a su vez, la recuperación del problema del espacio en donde el existente se ubica. Lévinas lo llama el "aquí" (*icī*); pues, consecuente con los planteamientos fenomenológicos en torno a la corporalidad, sólo algo dotado de identidad y cuerpo puede exigir para sí un espacio propio; así lo ha mostrado Claesges¹³⁰ en su estudio sobre corporalidad y espacialidad en la fenomenología husserliana. "El pensamiento que el idealismo nos ha acostumbrado a situar fuera del espacio está —esencialmente y no por el efecto de una caída o degradación— aquí. El cuerpo, excluido por la duda cartesiana, es el cuerpo objeto [...] No se trata sólo de una conciencia de localización, sino de una localización de la conciencia que no se reabsorbe a su vez en conciencia, en saber".¹³¹ El instante (tiempo) y el aquí (espacio) operan sobre una prerreflexividad cinestética. A esto lo llama Lévinas la "posición" (*position*) de la subjetividad. "La localización de la conciencia no es la subjetividad, sino la subjetivización del sujeto".¹³²

Estos temas serán desarrollados de una manera más clara —y breve— en las conferencias publicadas en 1948 sobre *Le temps et l'autre*. Ahí, Lévinas distingue, entre los actos intencionales que constituyen al mundo, la trascendencia hacia el Otro. La alteridad, que será identificada aquí con la muerte y la fecundidad —nuevamente se hace necesario el recurso a metáforas—, no es el producto de una constitución, en el sentido fenomenológico del término,¹³³ y, por ende, se encuentra más allá del poder de la conciencia. El tiempo es trascendencia hacia la alteridad, y no el resultado de una síntesis intencional; es la estructura que define la finitud de la subjetividad. El análisis de la concepción de la temporalidad levinasiana nos lleva, así, al centro de su problemática filosófica durante los años cuarenta.

En la raíz del planteamiento de Lévinas sobre el tiempo se encuentra, nuevamente, su peculiar lectura de la diferencia ontológica. Sin duda es acertada la observación de Krewani respecto a que la diferencia ontológica se refiere a dos formas radicalmente distintas de comprender el tiempo por parte de Lévinas.¹³⁴ Según esto, se podrían distinguir dos tipos

¹²⁹ E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, p. 17.

¹³⁰ Véase U. CLAESGES, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Martinus Nijhoff (Colección: "Phaenomenologica", n° 19), Den Haag, 1964.

¹³¹ E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, p. 117.

¹³² *Ibid.*, p. 118.

¹³³ Sobre el tema de la constitución véase la obra ya citada de R. SOKOLOWSKI.

¹³⁴ Véase WOLFGANG KREWANI, "Le temps comme transcendance vers l'autre. La notion du temps dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas", en *Archives de Philosophie*, vol. 44 (1981), pp. 529-560; aquí: p. 536; también: P.

diferentes de trascendencia y de tiempo; una trascendencia fundada en un tiempo discontinuo y otra fundada en un tiempo circular. De este último sería ejemplo el tiempo como forma fundamental de la intencionalidad; de ahí que Husserl definiera este movimiento como una "trascendencia en la inmanencia". El tiempo discontinuo, por el contrario, remite a una concepción metafísica del mismo, la creación continua como la llama Descartes, en donde cada instante es irreductible a otro: "Como el instante no tiene la fuerza para producir el instante siguiente, el pasaje de un instante a otro es una verdadera trascendencia que es obra de Dios y la creación continua; es por ello que Descartes puede decir, 'que la sola duración de nuestra vida es suficiente para demostrar que Dios es' (*Principes de la Philosophie*, I, 21)".¹³⁵ Pero, ¿en qué radica, estrictamente, la aplicación de la diferencia ontológica al problema de la temporalidad?

Más allá de las indicaciones de Heidegger al respecto,¹³⁶ las cuales desconocía Lévinas, en *De l'existence à l'existant* se afirma: "La existencia es concebida como *persistencia* en el tiempo".¹³⁷ La introducción de la noción de instante permite a Lévinas describir la génesis del existente, de ahí que su concepción del tiempo es esencialmente discontinua o diacrónica. En el fondo, el rechazo de Lévinas del tiempo circular o sincrónico, se debe a su presupuesto ontológico, a saber, la concepción de la subjetividad como *subjectum*; la homogeneización del tiempo sólo es posible en una conciencia definida en términos exclusivamente activos, de constitución. El que la conciencia intencional esté fundada en la representación, es indicio, para Lévinas, de que el tiempo fenomenológico se resuelve en la noción de presencia (*Anwesenheit*): "Así, Brentano ha podido sostener que el psiquismo es re-presentación o que está basado en la representación en todas sus formas teoréticas, afectivas, axiológicas o activas; y Husserl ha afirmado hasta el final una capa lógica del acto objetivante en toda intencionalidad, aun en lo no-teorético. *El espíritu sería presencia y referencia al ser*".¹³⁸ Aquí radica la importancia de la concepción bergsoniana del tiempo: la prioridad del instante por encima del tiempo lineal y homogéneo; "es mérito de Bergson el haber liberado a la filosofía del modelo prestigioso del

OLIVIER, "L'être et le temps chez Emmanuel Lévinas", en *Recherches de Science Religieuse*, vol. 71 (1983), pp. 337-380.

¹³⁵ W. KREWANI, artículo citado, p. 535.

¹³⁶ "La distinction de l'être et de l'étant est temporalisée dans la temporalisation de la temporalité. C'est seulement parce qu'elle se temporalise toujours déjà à partir de la temporalité et avec elle. Parce qu'elle est d'une certaine manière projetée, c'est-à-dire dévoilée, que cette distinction peut être à proprement parler et expressément connue et, dans la mesure où elle est connue, faire l'objet d'une question, et dans, la mesure où elle est questionnée, être recherchée et appréhendée conceptuellement. La distinction de l'être et de l'étant est là *préontologiquement*, autrement dit, sans un concept explicite de l'être, elle est présente de façon latente à travers l'existence du Dasein". M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, tomo 24, pp. 454/383.

¹³⁷ E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, p. 128.

¹³⁸ E. LÉVINAS, "Notes sur le sens", en *Le Nouveau Commerce*, cuaderno 49, (1981), pp. 99-127; reproducido en *De Dieu qui vient à l'idée*, pp. 244-280; aquí: p. 252.

tiempo científico”.¹³⁹ Es necesario indicar que la diferencia entre Bergson y Lévinas consiste en que para éste el tiempo no es únicamente “duración”, implica de hecho una relación con la alteridad.

Ahora bien, la crítica de Lévinas a la concepción sincrónica del tiempo consiste en que la representación anula la trascendencia y, en consecuencia, la alteridad. Sólo una concepción diacrónica del tiempo podrá acceder a dicho ámbito. No hace falta decir que la concepción heideggeriana del tiempo prefigura de algún modo la de Lévinas; es en este momento cuando se hace comprensible la importancia de la diferencia ontológica. Para Lévinas el tiempo puede concebirse como apuntando hacia dos direcciones distintas: hacia circularidad u homogeneidad (sincronía) y hacia discontinuidad o la diferenciación (diacronía). En la subjetividad acontece un proceso temporal que une ambos tiempos, es decir, el tiempo es para Lévinas circular y discontinuo simultáneamente. La diferencia ontológica significa: diferencia entre dos modalidades de temporalidad. Al *Sein/Existence* corresponde el tiempo homogéneo o circular, obedece al principio de identidad propio de una concepción de la subjetividad sustentada en la representación; el *Seiendes/Existant* es asumido desde la idea de un tiempo diacrónico; aquí la subjetividad es considerada desde el punto de vista de la pasividad. Únicamente un ser pasivo puede “experimentar” la trascendencia. Esto no quiere decir que Lévinas conciba ambos tiempos por separado; la subjetividad de hecho opera con ambos. El tiempo sincrónico ofrece al existente una base ontológica: la intencionalidad, es decir, la identificación del *intentio* con el *intentum*, pero esta identificación, como lo ha mostrado la fenomenología genética, nunca es plena; es aquí donde Lévinas ve el aspecto diacrónico del tiempo. Estos son los motivos que le llevan a dejar atrás el tema de la hipóstasis en *Le temps et l'autre*. En *De l'existence à l'existant* la descripción de la hipóstasis se realiza a partir de la noción de instante y de posición, es decir, es una “presentificación” (*Gegenwärtigen*) que, como tal, sigue vinculada a la visión sincrónica del tiempo: “El acontecimiento de la hipóstasis es el presente”.¹⁴⁰ El “Hay”, como plenitud de ser, no tiene dimensiones temporales; el surgimiento del existente se define como la localización de unas coordenadas espacio-(*ici*)-temporales-(*instant*); esto significa, al interior de la economía general del ser, una liberación del anónimo acontecer que implicaba el “Hay”: el existente gana una autonomía de frente a la existencia. Esta situación es descrita por Lévinas como

¹³⁹ E. LÉVINAS, *Éthique et infini*, pp. 29-30.

¹⁴⁰ E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, p. 32.

paradójica;¹⁴¹ en su autonomía la hipóstasis se relaciona con el mundo y en su dependencia está atada a su existencia y a los otros.

El problema husserliano de la "proto-impresión" muestra, desde otra perspectiva, esta misma situación. Este tema es tratado por Husserl en el § 31 de las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* de 1904-1905. La cuestión es la siguiente: "¿Cómo se produce la conciencia del tiempo objetivo y, por lo pronto, del lugar temporal y extensión temporal idénticos, no obstante el fenómeno del constante cambio de la conciencia temporal?"¹⁴² Es decir, la conciencia se enfrenta con una doble situación que brota de un único hecho: por un lado, se busca asir los contenidos cualitativos que conjuntamente dan unidad a una percepción; todo esto se basa, como sabemos, en el principio de "asociación pasiva";¹⁴³ pero, por otro lado, a través de la multiplicidad de las percepciones se retiene la identidad de lo percibido. La situación es paradójica, pues Husserl busca lo fijo en lo que por esencia es variable. Su respuesta consiste en encontrar un punto en donde lo variable y lo invariable confluyan: la proto-impresión (*Urimpression*). "La proto-impresión es lo absolutamente inmodificado, la fuente primigenia de toda otra conciencia y de todo ser. El contenido de la pro-impresión es aquello que significa la palabra ahora, tomándolo en el sentido más riguroso. Todo nuevo ahora es el contenido de una nueva proto-impresión. Ininterrumpidamente se va iluminando una nueva impresión después de otra, con materias siempre nuevas, ora iguales, ora variables".¹⁴⁴ En este argumento, tan decisivo para Husserl, Lévinas encuentra una contradicción: si, como afirma Husserl, la conciencia se origina en una proto-impresión que, como tal, es inmodificada, ello sólo puede significar que la conciencia es, *originariamente*, no-intencional. La proto-impresión indica que toda conciencia es no-intencional. De esta manera, la génesis del objeto temporal remite a una conciencia y esta, a su vez, a una producción del tiempo que precede a toda intencionalidad, es decir, apunta a una estructura pasiva de la intencionalidad. Si este análisis es correcto, el problema de la alteridad tiene una justificación fenomenológica.

¹⁴¹ Véase *ibid.*, p. 130 y ss.

¹⁴² E. HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, § 31, p. 113.

¹⁴³ Véase E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, § 39.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 116.

§ 34. ¿Una fenomenología de la alteridad?

La hipótesis de la existencia, el existente, en tanto que se define por su identidad y carácter monadológico es supresión de la alteridad; esto ya lo habíamos descrito más arriba en términos de necesidad, gozo y satisfacción. El límite de esta existencia, cerrada sobre sí, se encuentra en los estados afectivos que anuncian una situación irreductible: la fatiga, el esfuerzo, el sufrimiento, indican la finitud radical del existente que, en tanto *conatus*, busca preservarse en su ser.

Esta forma de anunciarse la muerte en el sufrimiento, más allá de toda luz, es una experiencia de la pasividad del sujeto que hasta entonces ha sido activo, que seguía siéndolo incluso cuando era desbordado por su propia naturaleza reservándose su posibilidad de asumir su condición fáctica. Decimos: experiencia de la pasividad. Se trata de una forma de hablar, pues experiencia significa ya siempre conocimiento, luz e iniciativa, así como reintegro del objeto al sujeto. La muerte como misterio supone una quiebra de ese modo de concebir la experiencia. En el saber, toda pasividad deviene actividad por mediación de la luz [...] La muerte es, en este sentido, el límite del idealismo.¹⁴⁵

Así, la muerte es la primera forma que adquiere la alteridad en la temprana obra de Lévinas; la alteridad se define por ser inaccesible a los modos dóxicos de la conciencia. La redefinición de la subjetividad operada por Lévinas —enfaticando su aspecto pasivo y afectivo— le permite introducir en la dimensión temporal del porvenir el tema de la muerte; y, en efecto, “nuestra relación con la muerte [...] es una relación única con el futuro”.¹⁴⁶ La muerte es el límite de la intencionalidad, es lo incomprensible por excelencia. La actividad del sujeto, su virilidad —como la llama Lévinas— encuentra en la muerte un futuro que nunca será presente, algo, en suma, situado más allá de todo acto constituyente, porque “la muerte nunca es ahora”.¹⁴⁷ El sufrimiento que experimentamos en nuestra vida diaria en tan diversas maneras, es el anuncio de ese estado en donde no soy más, produciéndose “la conversión de la actividad del sujeto en pasividad”.¹⁴⁸ He aquí la diferencia entre el planteamiento de Lévinas y el Heidegger; para éste la muerte es la posibilidad última que funda todas las posibilidades,¹⁴⁹ pero de la muerte no se tiene experiencia alguna, es su límite mismo; de ahí que sea la posibilidad de la imposibilidad.¹⁵⁰ “Lo importante de la inminencia de la muerte es que, a partir de cierto momento, *ya no podemos*

¹⁴⁵ E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, pp. 57-58/111-112.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 59/112.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 59/113.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ Véase M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 50, p. 273.

¹⁵⁰ “Para Heidegger, la muerte no es, como dice J. Wahl, ‘la imposibilidad de la posibilidad, sino la ‘posibilidad de la imposibilidad’. Esta distinción, aparentemente bizantina, tiene una importancia capital”, E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 92, nota 5/111, nota 5.

poder. Es exactamente ahí donde el sujeto pierde su dominio de sujeto”.¹⁵¹ La muerte, en cuanto tal, nunca es experimentada, de ahí que sea lo absolutamente trascendente a la conciencia; “por tanto, la muerte nunca puede ser asumida; llega. El suicidio es un concepto contradictorio. La inminencia¹⁵² de la muerte forma parte de su esencia. En el presente, en el que se afirma el señorío del sujeto, hay esperanza”.¹⁵³ Frente al análisis heideggeriano de la muerte, Lévinas afirmará que el “poder ser” que implica la “existencia”,¹⁵⁴ encuentra su límite simultáneamente en la muerte y en la nada.

La nada no es asumible, ni siquiera a través de una *Grundstimmung* como la angustia, según lo ha sostenido la analítica existencial: “El estado de ánimo [*Stimmung*] pone al *Dasein* ante el ‘estado de yecto’ [*Geworfenheit*] de su ‘hecho de que es ahí’. Mas el encontrarse capaz de mantener patente la amenaza constante y absoluta que para el ser más peculiar y singularizado del *Dasein* asciende de este mismo es la angustia. En ésta se encuentra el *Dasein* ante la nada de la posible imposibilidad de su existencia”.¹⁵⁵ En consecuencia, la muerte coincide totalmente con la nada; ambas se encuentran en el límite mismo de la existencia, un límite que la subjetividad asume como pasividad. “La nada es imposible. La nada dejaría al hombre la posibilidad de asumir la muerte, de arrancar a la servidumbre de la existencia una soberanía suprema. ‘To be or not to be’ es la toma de conciencia de esta imposibilidad de anonadarse”.¹⁵⁶ La muerte significa que en nuestra existencia la relación con el porvenir —que Heidegger definió como “proyecto” (*Entwurf*)—¹⁵⁷ éste se torna imposible.¹⁵⁸ La muerte es relación con “algo” absolutamente otro, con una *alteridad radical* que no puede ser reintegrada a la identidad del existente, definida como pura actividad, *conatus*. La pasividad a la que se enfrenta la subjetividad con la muerte muestra el acceso a la trascendencia que la necesidad y el gozo no habían podido establecer; “por ello, la muerte no confirma mi soledad, sino que, al contrario, la rompe”.¹⁵⁹ De ahí que Lévinas defina la existencia de manera pluralista. Si el existente establece una relación con la alteridad en su misma existencia, como lo confirma el análisis sobre la muerte, la identidad, la actividad, la libertad, son características secundarias de

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 62/115.

¹⁵² En este punto Lévinas coincide totalmente con Heidegger: “La muerte no es algo que aún no es ‘ante los ojos’, no es ‘lo que falta’, reducido a un mínimo, sino más bien una ‘inminencia’”, *Sein und Zeit*, § 50, p. 273.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 61/114.

¹⁵⁴ “Existencia” quiere decir ‘poder ser’, M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 45, p. 255.

¹⁵⁵ *Ibid.*, § 53, p. 289. Cursivas de Heidegger.

¹⁵⁶ E. LÉVINAS, *Le temps et l’autre*, p. 61/115.

¹⁵⁷ Lévinas traduce el *Entwurf* heideggeriano como “proyecto-esbozo” (*projet-esquisse*) en su ensayo “Martin Heidegger et l’ontologie” (1932), en *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, pp. 53-76.

¹⁵⁸ Véase E. LÉVINAS, *Le temps et l’autre*, p. 62-63/116.

¹⁵⁹ E. LÉVINAS, *Le temps et l’autre*, p. 63/116.

la subjetividad. Hablar del "reconocimiento" del otro (*autrui*) o de lo otro (*autre*), es, en sentido estricto, un absurdo, pues la alteridad no se asume a través de una modalidad activa del sujeto — el conocimiento—, sino que se encuentra implícitamente (pasivamente) en la estructura básica de la subjetividad. Lévinas se refiere a esta cuestión en los siguientes términos:

En el propio existir del existente, hasta aquí celosamente asumido por el sujeto solitario y manifestado mediante el sufrimiento, se insinúa una pluralidad. En la muerte, el existir del existente se aliena. En verdad lo Otro que así se anuncia no posee ese existir como el sujeto que lo posee; su poder sobre mi existir es misterioso; no ya desconocido sino incognoscible, refractario a toda luz. Pero esto es precisamente lo que nos indica que lo otro no es de ningún modo un otro-yo, un otro si-mismo que participase conmigo es una existencia común. La relación con lo otro no es una relación idílica y armoniosa de comunión ni una empatía mediante la cual podamos ponernos en su lugar: le reconocemos como semejante a nosotros y al mismo tiempo exterior; la relación con el otro es una relación con un Misterio. Con su exterioridad o, mejor dicho, con su alteridad, pues la exterioridad es una propiedad del espacio y reduce al sujeto a sí mismo mediante la luz que constituye su ser.¹⁶⁰

Lévinas cree que la descripción de la alteridad en términos de conocimiento impide acceder al núcleo del problema; la alteridad únicamente puede abordarse desde el punto de vista de la pasividad, es decir, de lo pre-temático. En suma: la muerte nos muestra la alteridad, pero ¿la muerte es el fin de la subjetividad? ¿En qué consiste lo positivo de la alteridad? El Eros, la fecundidad ponen en cuestión la victoria de la muerte. La relación erótica torna positiva la relación del existente con la alteridad sin caer en la situación paradójica que implica la muerte. El Eros hace accesible al otro conservando su carácter de porvenir. "En consecuencia, sólo un ser que haya alcanzado la exasperación de su soledad mediante el sufrimiento y la relación con la muerte puede situarse en el terreno en el que se hace posible la relación con otro. Una relación con otro que jamás consistirá en considerar una posibilidad. Habría que caracterizarla en términos opuestos a los de las relaciones descritas por la luz. *Creo que el prototipo de esta situación nos lo suministra la relación erótica*".¹⁶¹ En tanto que la existencia se comprenda dese el concepto de una temporalidad asumida desde el presente, como es el caso de Bergson y de Husserl, el existente jamás podrá acceder a una verdadera trascendencia; aquí radica la gran superioridad del modelo del tiempo en Heidegger al darle una especial importancia al futuro. Lévinas recupera esta tesis y la radicaliza: la relación con la alteridad se define como una relación con el porvenir, con el futuro. "El porvenir es lo otro".¹⁶² La estructura básica de la subjetividad es definida por Lévinas como pasividad que es, a su vez, tiempo originario; de manera que en la subjetividad se encuentran ya dadas, pasivamente, las condiciones de posibilidad de la interacción con los demás, de la intersubjetividad. "Hablar de tiempo a partir de

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 63/116-117.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 64/117.

¹⁶² *Ibidem*.

un solo sujeto, de una duración puramente personal, es algo que nos parece imposible".¹⁶³ Sin embargo, la cuestión arriba planteada sigue en pie: si la muerte se muestra como la única manera que tiene la subjetividad para trascenderse a sí misma, ¿ello implica que la alteridad de la muerte define el límite de la existencia? O en términos de Lévinas: "¿Puede el ente entrar en relación con lo otro sin que eso otro destruya su sí mismo?".¹⁶⁴ El problema al que se enfrenta aquí Lévinas es una consecuencia de plantear la pasividad como principio de la subjetividad: si la heteronomía es el principio de la individuación, es decir, si la alteridad constituye al existente, ¿cómo se conserva su identidad personal? Al poner en cuestión al "yo pienso que debe poder acompañar a todas mis representaciones", debido a que no define el aspecto fundamental de la subjetividad, ¿de qué manera se permite "la conservación del yo en la trascendencia"?¹⁶⁵ Se trata, en suma, de no perder la independencia e individuación que logró el existente al separarse de la existencia anónima del "Hay", y que adquirió gracias a la hipóstasis. Esta es "una situación dialéctica" por lo que "no se trata de un método fenomenológico en toda su extensión".¹⁶⁶ Será la relación con los demás, "el cara a cara con los otros (*le face-à-face avec autrui*), el encuentro con un rostro en el que el otro se da y al mismo tiempo se oculta",¹⁶⁷ la manera en que el existente se relacione con la trascendencia sin perder su identidad. Lévinas piensa que esta relación "es completamente distinta de la que nos proponen, de un lado el existencialismo, y, del otro, el marxismo".¹⁶⁸

El problema de la muerte, más allá de toda patética existencialista, le permite a Lévinas mostrar la finitud radical de las facultades humanas y, sobre todo, indicar la naturaleza *sui generis* de la alteridad que el existencialismo había reducido, siguiendo la tradición de Husserl y Heidegger,¹⁶⁹ a un cuestión de coexistencia y empatía, y el marxismo a una relación fundada en

¹⁶³ *Ibid.*, p. 64/117-118. Véase al respecto M. OLIVETTI, "Intersoggettività, alterità, etica. Domande filosofiche a E. Lévinas", en *Archivio di Filosofia*, vol. 53 (1985), n° 2-3, pp. 265-288.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 65/118.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 66/119.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 67/120. La influencia indirecta de Hegel durante estos años (1930-1949) se hace patente en lo que podríamos llamar las "estructuras hegelianas" que subyacen a los análisis fenomenológicos y ontológicos de la subjetividad que realiza Lévinas; dichas estructuras hegelianas son claras, por ejemplo, en sus análisis de la necesidad, el surgimiento del existente, y la relación con los demás, pero hay que tomar en cuenta que el "hegelianismo" de Lévinas viene determinado por las lecciones que ofreció en París el ruso Alexandre Kojève sobre Hegel, lecciones que marcarían durante mucho tiempo la recepción de Hegel en el ámbito francés: "Lévinas va suivre les cours d'Alexandre Kojève à l'École des hautes études. Ses condisciples se nomment Raymond Queneau, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Gaston Fessard et Raymond Aron, lequel se délecte des leçons de Kojève sur la phénoménologie au sens 'ordinaire' (hégélien) du terme", A.-M. LESCOURET, *Emmanuel Lévinas*, p. 108.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 68/120.

¹⁶⁹ El otro es mi *analogon*, "mi otro que yo": "Der Andere verweist seinem konstituierten Sinne nach auf mich selbst, der Andere ist Spiegelung meiner selbst, und doch nicht eigentlich Spiegelung; Analogon meiner selbst, und doch wieder nicht Analogon im gewöhnlichen Sinne", E. HUSSERL, *Cartesiansche Meditationen*, § 44. Para Heidegger,

un determinismo económico que había puesto en boga el comunismo soviético. El análisis de Lévinas, que se presenta a sí mismo como "ontológico",¹⁷⁰ trata de exponer las estructuras en las que se sustentan tanto los análisis existencialistas como marxistas. Así, el mundo social se encuentra estructurado desde una intersubjetividad originaria cuyo modelo es el encuentro del cara a cara: "La situación de cara a cara representaría la realización misma del tiempo; la invasión del porvenir por parte del presente no acontece al sujeto en solitario, sino que es la relación intersubjetiva. La condición del tiempo es la relación entre seres humanos, la historia".¹⁷¹

Así, la relación con los demás permite a la subjetividad acceder a una verdadera trascendencia que no sacrifica, como en el caso de la muerte, su existencia;¹⁷² es la figura del otro, su irrupción en la vida autónoma y suficiente del existente, la que introduce, siempre bajo la modalidad del porvenir, la alteridad: "Yo no defino al otro por el porvenir, sino al porvenir por la otredad, ya que el porvenir mismo de la muerte consiste en su total alteridad".¹⁷³ En este sentido, la muerte, en tanto un futuro nunca asumible, no es temporalidad; únicamente el porvenir que puede devenir presente, esto es, aprehensible para la subjetividad, puede ofrecer una relación positiva con la alteridad.¹⁷⁴ Sin embargo, Lévinas piensa que la relación entre subjetividad y alteridad no puede ser, de principio, simétrica o recíproca, pues ello supondría que entre uno y otro término existía previamente alguna especie de comunidad o igualdad. "El otro en cuanto otro no es solamente un *alter ego*: es aquello que yo no soy. Y no lo es por su carácter, por su fisonomía o su psicología, sino en razón de su alteridad misma. Es por ejemplo, el débil, el

la cuestión era mucho más simple: el *Dasein* es originariamente *Mitsein* (véase *Sein und Zeit*, § 26, p. 135), pero para Lévinas el análisis heideggeriano no es suficiente; "ciertamente, Heidegger considera la relación con los demás como una estructura ontológica del *Dasein*, pero, en la práctica, no representa papel alguno ni en el drama del ser ni en la analítica existencial. Todos los análisis de *Sein und Zeit* se refieren, bien a la impersonalidad de la vida cotidiana, bien al *Dasein* aislado. Por otra parte, ¿es la nada o la privación de los demás subrayada por la muerte lo que otorga a la soledad su carácter trágico? Queda ahí, al menos, una ambigüedad. Encontramos en ella una invitación para superar la definición de la soledad por la socialidad y de la socialidad por la soledad. Y es que, finalmente, el otro aparece en Heidegger en la situación esencial del *Miteinandersein* (estar recíprocamente uno con otro)... La preposición *mit* (con) describe en este caso la relación. Se trata, por tanto, de una asociación de igualdad a propósito de algo, de algún término común y, más precisamente, para Heidegger, a propósito de la verdad. No es una relación cara a cara. Cada cual lo aporta todo a esa relación, salvo el hecho privado de su existencia. Intentaremos mostrar, por nuestro parte, que la preposición *mit* no es la que debe describirse la relación original con otro". E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, pp. 18-19/78-79.

¹⁷⁰ Véase *ibid.*, p. 17/77.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 69/121.

¹⁷² Véase *ibid.*, p. 73/125.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ La relación erótica ofrecerá esta dimensión positiva con la alteridad y el porvenir.

pobre, 'la viuda y el huérfano', mientras que yo soy el rico y el poderoso. Podríamos decir que el espacio intersubjetivo no es simétrico".¹⁷⁵

§ 35. El Eros y la fecundidad

Lévinas ha seguido, en su análisis y descripción de la subjetividad o existente, un proceso que podríamos considerar contrario al de Heidegger: si para éste el punto de partida era el *Dasein* en su calidad de ente que comprende al ser y a sí mismo —su preeminencia óntico-ontológica—,¹⁷⁶ para Lévinas se tiene que comenzar, merced a su "inversión" de la diferencia ontológica, desde el ser en general o "Hay" (*Il y a*); ante la nada anonadadora a la que nos conduce la angustia como *Grundstimmung*, Lévinas opone la plenitud del ser, el horror del ser que subyace a la náusea; en fin, frente a la concepción del mundo como utensilio, lo disponible (*Zuhandenheit*), Lévinas lo concibe como alimento y sustento. Se intenta, pues, radicalizar los resultados tanto de la analítica intencional y de la analítica existencial para acceder a una dimensión más básica y fundamental de la existencia humana que las descritas por Husserl y Heidegger.

El análisis de Lévinas relativo a la "alteridad trascendente"¹⁷⁷ se encuentra ahora más cercano a la fenomenología de corte genético que al análisis afectivo de Heidegger, y las razones son obvias: no hay un *Stimmung* que relacione al existente con dicha alteridad. Lo específico de la alteridad se nos ofrece como un otro totalmente otro que no puede, incluso, ser objeto de una afectividad. El contenido positivo de la alteridad se encuentra en la relación erótica; en ella el otro es accesible y al mismo tiempo conserva su alteridad, es decir, su carácter de porvenir. El otro es lo femenino.¹⁷⁸ Como sabemos, la tesis de que el Eros sea una forma privilegiada de trascendencia es un tema ya estudiado en la filosofía (Platón, por ejemplo) y en la literatura. La diferencia sexual, la diferencia entre lo femenino y lo masculino, se torna, como lo ha sostenido Derrida,¹⁷⁹ en una verdadera diferencia ontológica: "La diferencia sexual es una estructura formal, pero una estructura formal que troquela la realidad de otro modo y condiciona la

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 75/127.

¹⁷⁶ Véase M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 4, p. 23.

¹⁷⁷ Véase E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 14/74.

¹⁷⁸ "Pienso que lo contrario absolutamente contrario, aquello cuya contrariedad no es afectada para nada por la relación que puede establecer con su correlato; la contrariedad que permite que un término retenga absolutamente su otredad es lo femenino", *ibid.*, p. 77/128.

¹⁷⁹ Véase J. DERRIDA, "Difference sexuelle, difference ontologique", en M. HAAR (editor), *Heidegger. Cahier de l'Herne*, Éditions de l'Herne, París, 1983.

posibilidad misma de la realidad como multiplicidad, contra la unidad del ser proclamada por Parménides".¹⁸⁰ Según Lévinas, en la diferencia sexual no hay contradicción y tampoco dualidad; la diferencia sexual designa un *misterio*,¹⁸¹ un acontecimiento que se encuentra más allá de todo análisis genético y afectivo.

La figura o metáfora de lo femenino designa lo absolutamente otro que guarda el porvenir con respecto al presente; por ello, lo femenino no puede ser entendido como objeto: el porvenir no puede ser constituido, es alteridad. A diferencia de la necesidad, que se satisface en el consumo de lo necesitado, el movimiento de lo femenino se define como *deseo*, concepto que para Lévinas indica, ante todo, la inadecuación total entre el *intentio* y el *intantum* en la relación erótica.¹⁸² La relación con los demás es definida como un misterio, algo inaprehensible a una relación dóxica cuyo paradigma es la relación entre lo masculino y lo femenino. El modelo hegeliano del encuentro con los demás no le parece a Lévinas adecuado para poder explicar la interacción social, pues la lucha de consciencias —la famosa dialéctica entre el amo y el esclavo— únicamente puede establecer en un espacio homogéneo previo al conflicto. "La relación entre el amo y el esclavo puede considerarse como lucha, pero en tal caso se convierte en relación recíproca. Hegel nos ha enseñado minuciosamente el modo en que el amo se convierte en esclavo del esclavo y el esclavo en amo del amo".¹⁸³ La alteridad debe mantener su total trascendencia respecto a cualquier situación de poder, de *conatus* tal y como la hemos descrito arriba; si en el caso de la muerte la alteridad se presentaba como el límite mismo de la existencia de la existente, bajo la forma de un futuro que nunca será presente, la alteridad trascendente —lo que parece una tautología— de la relación erótica permite al existente, a la subjetividad confirmarse y acceder a dicha trascendencia.

Lo que caracteriza inicialmente al otro no es la libertad, de la que se deduciría a renglón seguido la alteridad; la esencia del otro es la alteridad. Por ello, hemos buscado esta alteridad en la relación absolutamente original

¹⁸⁰ E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 77-78/128.

¹⁸¹ Véase *ibid.*, p. 78/129.

¹⁸² El concepto de "deseo" (*desir*) es central en *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961) y designa lo que en *Le temps et l'autre* significa la metáfora de lo femenino: una alteridad absoluta. "El otro metafísicamente deseado no es 'otro' como el pan que como, o como el país en que habito, como el paisaje que contemplo, como a veces, yo mismo a mi mismo, este 'yo', este 'otro'. De estas realidades puedo nutrirme y, en gran medida, satisfacerme como si me hubiesen simplemente faltado. Por ello mismo, su *alteridad se reabsorbe* en mi identidad pensante o de poseedor. El deseo metafísico tiende hacia lo *totalmente otro, hacia lo absolutamente otro*", p. 57. El deseo por el otro es, por principio, un deseo sin satisfacción; como señala acertadamente Derrida, esta noción levinasiana es totalmente anti-hegeliana: "[El deseo levinasiano] no designa el movimiento de negociación y de asimilación, la negación de la alteridad necesaria en primer término para llegar a ser 'conciencia de sí', 'cierta de sí' (*Fenomenología del espíritu y Enciclopedia*). El deseo es por el contrario, para Lévinas, *el respeto y el conocimiento del otro como otro*, momento ético-metafísico que la conciencia *debe* prohibirse trasgredir". J. DERRIDA, "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas", p. 126.

¹⁸³ E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 80/130.

del Eros, una relación que no es posible traducir en términos de poder, que exige no ser traducida en términos de poder a menos que se quiera falsear el sentido de la situación. Estamos, pues, describiendo una categoría que no entra en la oposición ser-nada ni en la noción de existente. Se trata de un acontecimiento en el existir, pero un acontecimiento diferente de la hipóstasis mediante la que surge un existente. Mientras que el existente se realiza en lo "subjetivo" y en la "conciencia", la alteridad se realiza en lo femenino" [...] La trascendencia de lo femenino consiste en retirarse a otro lugar, es un movimiento opuesto al de la conciencia. Pero no por ello es inconsciente o subconsciente, y no veo otra posibilidad que llamarlo misterio.¹⁸⁴

La relación con la trascendencia permite a la subjetividad romper con la estructura solipsista que define su existencia, una relación situada más allá de las relaciones de poder y sometimiento que implican la concepción de una subjetividad libre, autónoma y suficiente; "sólo cuando se pone en evidencia que el Eros difiere de la posesión del poder podemos admitir una comunicación erótica. No es lucha, ni fusión, ni conocimiento [...] Es la relación con la alteridad, con el misterio, es decir, con el porvenir; con aquello que, en un mundo en el que todo se da, no se da jamás; con aquello que puede no estar presente cuando todo está presente. No con un ser ausente, sino con la dimensión de la alteridad".¹⁸⁵ El amor vence a la muerte. La descripción de esta situación es la tarea de una "fenomenología de la voluptuosidad",¹⁸⁶ cuyo modelo a seguir es la caricia. Si dicha fenomenología de la voluptuosidad busca mostrar que en la relación erótica la relación entre los términos no hay fusión alguna, la caricia parecería ser el acontecimiento más adecuado para explicarla. Según Lévinas, entre la caricia y lo acariciado —he aquí aplicado el esquema husserliano de la intencionalidad— existe un abismo insalvable, pero es precisamente por él que la caricia puede ser considerada por encima de los esquemas de análisis dóxico: la caricia busca un término que está situado en el futuro permanente, lo que la convierte en un deseo por lo otro que nunca será colmado; intencionalidad abierta y dinámica, en búsqueda constante por aquello que la colme.

La caricia es un modo de ser del sujeto en el que el sujeto, por el contacto con otro, va más allá de ese contacto. El contacto en cuanto sensación forma parte del mundo de la luz. Pero lo acariciado, propiamente hablando, no se toca. No es la suavidad o el calor de la mano que se da en el contacto lo que busca la caricia. Esta búsqueda de la caricia constituye su esencia debido a que la caricia no sabe lo que busca. Este "no saber", este desorden fundamental, le es esencial. Es como un juego con algo que se escapa, un juego absolutamente sin plan ni proyecto, no con aquello que puede convertirse en nuestro o convertirse en nosotros mismos, sino con algo diferente, siempre otro, siempre inaccesible, siempre por venir. La caricia es la espera de ese puro porvenir sin contenido.¹⁸⁷

La caricia es "una intencionalidad ignorada por el análisis filosófico";¹⁸⁸ la relación erótica, la voluptuosidad, es la manera en la que el porvenir se hace presente en la subjetividad.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 80-81/131.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 81/132.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 82/132. En *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Lévinas la llamará "fenomenología del eros" en un contexto que recupera las presentes tesis en torno a la relación erótica.

¹⁸⁷ *Ibidem.*

¹⁸⁸ *Ibidem.*

La relación con la alteridad, a través de la relación erótica, rompe con dos límites: el límite de la muerte como una trascendencia puramente negativa, y con el límite de la identidad del existente. El Eros lo logra porque es porvenir —trascendencia— irreductible a lo temático, al conocimiento: “¿Podemos caracterizar esta relación con otro mediante el Eros como un fracaso? Una vez más: sí, siempre que se adopte la terminología de las descripciones corrientes, que caracterizan lo erótico por el ‘aprehender’, el ‘poder’ o el ‘conocer’. Pero en el Eros no hay nada de todo ello, ni tampoco su fracaso. Si fuese posible conocerlo, poseerlo o aprehenderlo, entonces ya no sería otro. Poseer, conocer, aprehender: sinónimos del poder”.¹⁸⁹ La relación con los demás se encuentra fundada en la temporalidad del porvenir, en una alteridad que escapa a cualquier síntesis, incluso pasiva, que ejecute la subjetividad. La alteridad de la muerte y la alteridad de lo femenino se definen como el aspecto negativo y positivo de la trascendencia, es decir, constituyen los límites de la actividad del sujeto. Para Lévinas esta situación es fundamental, pues en ella se juega nada menos que la identidad del sujeto, identidad que se había logrado a partir de su separación de la estructura anónima de la existencia: la relación con la alteridad, en el doble carácter que presenta, ¿significa la disolución de este sujeto? O en términos de Lévinas: “¿Cómo puede el yo convertirse en diferente de sí mismo? Ello sólo es posible de una manera: merced a la paternidad”.¹⁹⁰

La conservación de la identidad del sujeto remite, en última instancia, a la cuestión de si una concepción exclusivamente diacrónica del tiempo puede dar cuenta de la subjetividad humana, pues como ya lo habían señalado Kant y Husserl, la condición de la identidad personal radica en que los distintos momentos del flujo temporal (el “antes”, el “ahora” y el “después”) puedan mantener una continuidad uno respecto al otro; si Lévinas afirma que el tiempo diacrónico constituye al sujeto, ¿cómo puede la pluralidad de instantes ser compatible con la identidad que proporciona el tiempo sincrónico? La respuesta ya la hemos dado más arriba: Lévinas concibe el tiempo originario de la subjetividad, gracias a su utilización de la diferencia ontológica, como diacrónico y sincrónico a la vez. El modelo de temporalidad que Lévinas busca poner en cuestión aquí no es tanto el heideggeriano, sino el husserliano afirmado en las lecciones

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 83/133-134.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 85/135. ¿No sería la *maternidad* el modelo más adecuado de dicha trascendencia? Quizá a más de un estudioso de las cuestiones de género esta ontología de Lévinas le parecería sumamente “machista”, pero, como sostiene el propio Lévinas, la diferencia entre lo masculino y lo femenino “está al margen de la división lógica en géneros y especies. Esta división, sin duda, no llega nunca a alcanzar un contenido empírico”, *Le temps et l'autre*, p. 78/128. Lévinas nunca se preguntó por estas cuestiones pero, sin duda, su planteamiento sobre la trascendencia como fecundidad está elaborada desde una perspectiva *masculina*, pues con frecuencia Lévinas utiliza el término “virilidad” para referirse al existente.

sobre la conciencia inmanente del tiempo de 1904-1905. Husserl había sostenido ahí que la identidad del sujeto se mantenía en el flujo de las percepciones gracias a una “captación momentánea” (*Momentanerfassung*)¹⁹¹ que opera a modo de síntesis de los diversos instantes. Para Husserl la constitución del tiempo es, simultáneamente, constitución del sujeto, es decir, todo acto de constitución es ya, de principio, auto-constitución.¹⁹² Lévinas, por obvias razones, no está de acuerdo con Husserl: la teoría de la conciencia inmanente del tiempo supone que el sujeto constituye los tres modos de la temporalidad, pero el porvenir —la alteridad— no puede ser constituido; Husserl no distinguió entre el porvenir inmanente, y el porvenir trascendente propio de la alteridad que Lévinas define bajo las figuras de la muerte y lo femenino.

De esta manera, la relación con lo otro ha adquirido un nuevo cariz: ya no es la angustia de la muerte, sino el amor por la mujer y el porvenir que ella promete como fecundidad, el acceso a una trascendencia que no destruye la identidad del sujeto y que no puede ser subsumido por él; “sólo cuando se pone en evidencia que el Eros difiere de la posesión y del poder podemos admitir una comunicación erótica”.¹⁹³ En este sentido, es acertada la apreciación de Krewani respecto a que estas tesis de Lévinas retoman, a un nivel ontológico, el problema que el psicoanálisis definió como el conflicto entre las pulsiones de vida (Eros) y de muerte (Thanatos).¹⁹⁴ La victoria sobre la muerte se logra, como ya lo habíamos mencionado, merced a la paternidad. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la noción “ontológica” de paternidad, tal y como la elabora Lévinas, supone lo femenino, el porvenir; el presente sólo puede ser fecundo por el porvenir, y dicha fecundidad remite a la figura del hijo/a.

La paternidad es la relación con un extraño que, sin dejar de ser ajeno, es yo; relación del yo con un yo mismo que, sin embargo, me es extraño. En efecto, el hijo no es simplemente obra mía, como un poema o un objeto fabricado; tampoco es una propiedad. Ni las categorías del poder ni las del tener son capaces de indicar la relación con el hijo. Ni la noción de causa ni la de propiedad permiten captar el hecho de la fecundidad. A mi hijo no lo *tengo* sino que, en cierto modo, lo *soy*. Aunque la expresión “soy” tiene en este caso un significado distinto de su sentido eleático o platónico. En el verbo existir se dan una trascendencia y una multiplicidad, una trascendencia de la que carecen incluso los análisis existencialistas más audaces.¹⁹⁵

El hijo/a es un nuevo instante que hace posible el porvenir de lo femenino, es decir, la renovación del presente se realiza desde el futuro que la fecundidad realiza por medio del hijo/a. La alteridad, la forma misma del porvenir, deviene con la paternidad en el presente: padre e hijo/a se hacen contemporáneos sin fusionarse; la alteridad se vuelve, paradójicamente, un

¹⁹¹ Véase E. HUSSERL, *Volesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, § 7.

¹⁹² Véase *ibid.*, § 35.

¹⁹³ E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 81/132.

¹⁹⁴ Véase W. KREWANI, artículo citado, p. 556.

¹⁹⁵ E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 85-86/135.

presente que rompe con la identidad del sujeto, se es uno-en-otro. Así llegamos a lo que Lévinas designa un "existir pluralista".¹⁹⁶ Esta ontología pluralista, fundada en una reinterpretación de la diferencia ontológica como diferencia sexual, que tiene, a su vez, correspondencia con una concepción dual del tiempo como sincrónico y diacrónico, marcan la dirección que tomará la filosofía de Lévinas durante los años cincuenta y sesenta, cuya culminación será, durante su segundo periodo, su obra *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961). Frente a toda una tradición que concibió la identidad como el principio de la filosofía, Lévinas propondrá una filosofía fundada en la diferencia, en una alteridad que nunca podrá ser correlato de una conciencia intencional,¹⁹⁷ ni parte de una estructura ontológica anónima de la cual se participa desde siempre: en suma: la alteridad no es la negación de la identidad como lo creyó Hegel, es la naturaleza misma de la subjetividad.

¹⁹⁶ Véase *ibid.*, p. 87/136.

¹⁹⁷ "La socialidad será una forma de salir del ser de otra manera que por el conocimiento. La demostración no está llevada hasta el final en ese libro [*Le temps et l'autre*], pero el tiempo se me mostraba entonces como un ensanchamiento de la existencia. Ante todo, el libro hace ver en la relación con el otro unas estructuras que no se reducen a la intencionalidad. *Pone en duda la idea husserliana de que la intencionalidad representa la espiritualidad misma del espíritu*. Y el libro intenta comprender el papel del tiempo en esa relación: el tiempo no es una simple experiencia de la duración, sino un dinamismo que nos lleva, más que a las cosas que poseemos, a otra parte", E. LÉVINAS, *Éthique et infini*, p. 58.

CONCLUSIONES

Nos propusimos estudiar el desarrollo del concepto de subjetividad en la obra temprana de Lévinas; hemos llamado “reconstrucción” a su esfuerzo por definir, al interior de la temprana crítica de Heidegger a las filosofías de carácter trascendental —fenomenología y neokantismo—,¹ el lugar del sujeto (existente, subjetividad,) en los discursos filosóficos postrascendentales: después del giro hermenéutico-lingüístico ¿era posible seguir refiriéndose al sujeto como un significante con sentido? Lévinas piensa que sí. Es más: la subjetividad es el lugar mismo del sentido; aquí radica el innegable cariz fenomenológico de su pensamiento. Fenomenología y subjetividad son, en la obra de Lévinas, dos aspectos de una misma problemática, pues como ya lo había indicado Henry, la fenomenología es, ante todo, filosofía de la subjetividad.² Pero ¿esto no deja al pensamiento de Lévinas expuesto a todas las críticas que ciertas posturas filosóficas realizan a aquellas formas parasitarias de una “metafísica de la subjetividad”? Críticas como estas son tan comunes y carentes de una verdadera aportación —en la medida en que se contentan con recitar y combinar de las más diversas maneras sentencias de Nietzsche, Heidegger, Foucault, Freud, etc., desde un marco discursivo proporcionado por cierto postmodernismo, o, hay que aceptarlo, por una hermenéutica sospechosamente cercana al neopragmatismo—, pues pasan por alto la importancia que encierra la cuestión de la subjetividad para el debate filosófico actual. Críticas apresuradas hay muchas, y desgraciadamente son las que, por alguna extraña razón, suelen predominar en el ambiente filosófico. Por ello, no creo que la filosofía de Lévinas, una filosofía de la subjetividad, pueda ser despachada sencillamente con un argumento tan usado como el de pertenecer a esa curiosa

¹ Un buen intento de reconstrucción de la crítica de Heidegger a las filosofías trascendentales a finales de los años veinte se encuentra en el artículo de S. GALT CROWELL, “Husserl, Heidegger and Transcendental Philosophy”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 50 (1990), nº 3, pp. 501-518.

² Véase M. HENRY, “Philosophie et subjectivité”, p. 46.

construcción teórica que, paradójicamente, el propio Heidegger ayudo a perpetuar: la metafísica de la subjetividad como figura fundamental de la Modernidad. Al respecto ha escrito, correctamente a mi juicio, Renaut:

En efecto, la modernidad va ser leída como constituyendo *de parte a parte* la época de la subjetividad, hasta el punto de que Heidegger se esfuerza en mostrar cómo *todas* las caras de esa modernidad son de hecho "consecuencias" (*Folgen*) de esta llegada del hombre a la posición de sujeto. No insisto sobre esta primera toma de partido por la homogeneización, que consiste en reunir la totalidad de los aspectos del mundo moderno en torno al surgimiento de la subjetividad: de la entrada del arte en el horizonte de la estética al desarrollo del motor Diesel, de la aparición de la sociedad de consumo al proceso de mundialización de las guerras y al totalitarismo, todo está referido al reino de la subjetividad o, lo que viene a ser lo mismo, *al desarrollo del humanismo*, el cual no constituye aquí más que la expresión *cultural* de la instalación *filosófica* del hombre como sujeto.³

Renaut indica dos aspectos de la "metafísica de la subjetividad" que de alguna manera indican lo característico de la filosofía de Lévinas: en primer lugar, el rechazo de una homogeneización de la realidad en términos de su reducción a un sujeto; y, en segundo lugar, la reivindicación de lo humano que trae consigo dicha postura. Esto parece una contradicción, pero no lo es. Como hemos visto a lo largo de la investigación, Lévinas intenta re-construir el concepto de sujeto negando su aspecto activo, trascendental, lo que en términos fenomenológicos podríamos llamar los rendimientos constitutivos, centrándose en su aspecto afectivo y pasivo. Es decir, para Lévinas el mundo no es resultado de la actividad de un sujeto trascendental que le otorga sentido. Es la cuestión que la fenomenología clásica definió en términos de un abismo (*Abgrund*) de sentido entre sujeto y realidad.⁴ Desde un punto de vista trascendental, el mundo tiene sentido merced a ciertos actos que Husserl llamó "correlativos" y que remiten a las estructuras universales de dación (noético-noemáticas). Lévinas, a través de una peculiar recepción de la *Lebensphilosophie* vía Heidegger, cuestionará este primado de la teoría, del acto objetivante.⁵ Su rechazo de la concepción clásica del sujeto coincide totalmente con la postura de Heidegger sobre la "metafísica de la subjetividad":⁶ así como en la fenomenología trascendental se le atribuía a una estructura anónima el sentido del mundo, el subjetivismo moderno concibe —homogeneiza— la realidad en términos de poder y sometimiento, conceptos que, como ya hemos visto, Lévinas asocia a la visión exclusivamente intelectual del hombre. Pero, y esto es lo importante, el rechazo del "sujeto" no

³ A. RENAUT, *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad*, pp. 36-37.

⁴ Véase E. HUSSERL, *Ideen I*, § 49, p. 114.

⁵ Una excelente exposición de este tema es desarrollado por Lévinas en un breve escrito de los ochentas: véase E. LÉVINAS, "Phenomenology and non-Theoretical", en M.C. DOESER y J.N. KRAAY (editores), *Facts and Values. Philosophical Reflections from Western and non-Western Perspectives*, Martinus Nijhoff Publishers (Colección "Library", n° 19), Dordrecht, 1986, pp. 109-119.

⁶ El lugar, ya clásico, de la crítica de Heidegger a la "metafísica de la subjetividad" es, aparte del *Nietzsche*, el ensayo "La época de la imagen del mundo" de 1938, publicado posteriormente en *Holzwege (1935-1946)*, edición de F.W.v. Herrmann, Gesamtausgabe, tomo 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977 <traducción de J. Rovira Armengol: *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 2ª edición 1969>, pp. 68-99.

implica que se tenga que eliminar toda referencia a una subjetividad; hay que re-construir no destruir al sujeto, pues en él se juega el último sentido de lo humano. Lévinas, durante los años sesenta, vio consumada esta postura radical —que anunciaba la muerte del sujeto— en el estructuralismo; en ese juego de “estructuras inteligibles la subjetividad no tendría ninguna finalidad”.⁷ Husserl se encuentra, para Lévinas, por encima de estas posturas anti-humanistas:

La filosofía husserliana se encuentra en oposición radical con toda la filosofía que, en buena parte, le debe su nacimiento. *En este punto permanece fundamentalmente humanista*. La subjetividad, irreductible a las condiciones trascendentales, puramente lógicas, de la Escuela de Marburgo, tan parecida a lo psíquico humano, aún después de la εχωλη fenomenológica, es lo Absoluto. Contra los poderes de los sistemas, se afirma la *implicación intencional*: temas, horizontes, memorias, sedimentación de la historia que espera su reactivación en una subjetividad viviente. El sujeto no es un momento en un orden no-humano o ideal. Muy por el contrario, objetividad, estructura, sentido pensado —todo lo que puede ser captado en la actitud que apunta o “intuiciona” al objeto— es siempre abstracto. La mirada de la reflexión *sobre* la subjetividad es única aun cuando enfoque aquello a lo que “el pensamiento quería llegar” [...] Es lícito interrogar a Husserl sobre el *sentido del ser* de la subjetividad. Pero en este caso ya se ha supuesto que la pregunta sobre el “sentido del ser” es lo último y que esta interrogación es la búsqueda de lo último. Ir hasta lo concreto de la subjetividad histórica, a la intención es, tal vez, una interrogación de tipo totalmente diferente, *más allá de lo tematizable y de lo último* y esto, cualesquiera que sean las vías que la fenomenología husserliana ha seguido de hecho.⁸

La fenomenología permite plantear el sentido de lo humano, más allá de toda metafísica de la subjetividad. 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 la origen (*Ursprung*) del sentido o como el resultado de múltiples síntesis pasivas, Lévinas optará por la segunda; no por nada considera que la mayor aportación de la fenomenología es el concepto de intencionalidad,⁹ pues implica la idea de horizontes de sentido. Dicha “intencionalidad horizontal” “existe siempre antes que la exponga el sujeto de la reflexión”,¹⁰ desde una perspectiva de análisis genético esto quiere decir que cuando el sujeto reflexiona “ya tiene un mundo dado de antemano”.¹¹ Las sedimentaciones de sentido, que conforman la historia de toda subjetividad, posibilitan el planteamiento de ciertas cuestiones relacionadas con la hermenéutica filosófica como la pertenencia, el distanciamiento y la fusión de horizontes.¹² Esto hace comprensible el continuo

⁷ E. LÉVINAS, “Humanisme et an-archie”, en *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 85-86 (1968), n° 3-4, pp. 323-337; reproducido en E. LÉVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, pp. 84-111; aquí: p. 90.

⁸ *Ibid.*, pp. 91-92. *Cursivas mías*.

⁹ Véase E. LÉVINAS, “La conscience non-intentionnelle”, en *Entre nous. Essais pour le penser-à l'autre*, p. 151; y el § 23 de la presente investigación. “La phénoménologie, c'est l'intentionnalité”, sostendrá en 1959 LÉVINAS, “La ruine de la représentation”, en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 126.

¹⁰ E. HUSSERL, *Formale und transzendente Logik*, p. 208.

¹¹ E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Husserliana, tomo XV, 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 immanentes, les vécus. Par conséquent, elle est un *a priori* pour toute constitution d'un ego en général”. *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Les Éditions de Minuit (Colección: “Arguments”), Paris, 1981, p. 79.

¹² Véase H.-G. GADAMER, “Die phänomenologische Bewegung” (1963), en *Hegel-Husserl-Heidegger. Gesammelte Werke*, Band 3, J.C.B. Mohr, Tubinga, 1987, pp. 105-146 <traducción inglesa: “The Phenomenological Movement”, en

interés de Lévinas por la fenomenología de Husserl; sin embargo, hay que reconocer que su relación con ella oscila desde un rechazo hasta una incondicional aceptación. ¿A qué se debe esta ambigua postura de Lévinas? Junto a los testimonios de reconocimiento a Husserl —como el arriba citado— solemos encontrar en su obra críticas radicales; la pregunta obligada es: ¿qué critica Lévinas a la fenomenología? La respuesta le hemos dado desde el inicio de la investigación: su tendencia intelectualista, el privilegio que le otorga a la reflexión, al acto dóxico. Esta postura de Lévinas se encuentra presente prácticamente en toda su obra; desde la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930) hasta su última gran obra, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974).

[La filosofía de Husserl es una] filosofía de la intencionalidad "constituyente" del universo y en la que el prototipo de la objetivación teórica guía todos los modos de la posición intencional, aun cuando fuesen axiológicos o prácticos, y en la que en todo caso se afirma constantemente un paralelismo riguroso entre las tesis dóxicas, axiológicas y prácticas. Por tanto, Husserl no habría liberado al psiquismo de la primacía de lo teórico, ni en el orden de la habilidad para con los "utensilios" ni en el de la emoción axiológica, pero tampoco en el pensamiento del ser, diferente de la metafísica de los entes.¹³

¿Podemos decir que Lévinas se contradice? En ningún modo. Tal vez él sea uno de los pocos discípulos de Husserl que ha sabido llevar el método fenomenológico hasta sus últimas consecuencias. 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. Lévinas, de un modo u otro, 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 así 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!"¹⁴ Esto confirma, a mi juicio, que el hilo conductor de la presente investigación no está equivocado: el pensamiento de Lévinas es, en última instancia, una aplicación y radicalización del método fenomenológico, pero asumido desde una perspectiva genética. Por ello, Lévinas sostendrá que "la fenomenología es una destrucción de la representación y del objeto teórico. Ella denuncia la contemplación del objeto (que no obstante

Philosophical Hermeneutics, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1977, pp. 130-181>; PAUL RICÉUR, "Phénoménologie et herméneutique", en *Man and World*, Martinus Nijhoff, La Haya, vol. 7 (1974) n° 3, reproducido en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, París, 1986, pp. 39-73.

¹³ E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 81.

¹⁴ E. LÉVINAS, "Transcendance et Mal", texto presentado en el VIIº Congreso Mundial de Fenomenología, publicado en *Le Nouveau Commerce*, 41 (1978), pp. 55-75; reproducido en E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, pp. 201-219, aquí: p. 205.

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".¹⁵ El intelectualismo de Husserl se cuestiona, paradójicamente, desde el interior de su propia problemática. Ya habíamos señalado esta ambigüedad en el pensamiento husserliano en términos de oposición entre lo teórico y lo pre-teórico; en este límite se ubica la filosofía de Lévinas. Dicha oposición remite a una situación dialéctica que no tiene nada que ver con Hegel; en la dialéctica fenomenológica está ausente la *síntesis*, es decir, lo otro del sujeto permanece en su alteridad.¹⁶ La cuestión del tiempo ejemplifica con exactitud esta situación:

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.¹⁷

La relaciones entre sensibilidad y entendimiento —de resonancias kantianas— ocuparon un lugar central en las obras de Husserl; recordemos, a modo de ejemplo, que la segunda sección de la sexta investigación en las *Logische Untersuchungen* está dedica a elucidar la relación entre intuición sensible e intuición categorial. Lévinas considera que el interés de Husserl por lo sensible sólo podía llevar, si era consecuente con su propio método, a la ruina de la concepción clásica de sujeto; el mundo ya no podía ser lo constituido, 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".¹⁸

Si Lévinas es, en consecuencia, un fenomenólogo —heterodoxo, pero fenomenólogo a fin de cuentas— ¿por qué ciertos estudiosos de su obra tratan de mostrar lo contrario? Aunque la relación entre Lévinas y la fenomenología ha sido estudiada,¹⁹ pocas de estas investigaciones muestran la verdadera aportación de la filosofía de Husserl al pensamiento levinasiano; casi todos los estudios caen en el lugar común de considerar que entre una y otra postura hay una total oposición; por ejemplo, un estudioso español de la obra de Lévinas sostiene: "Lévinas no puede ser considerado

¹⁵ E. LÉVINAS, "Réflexions sur la 'technique' phénoménologique", p. 91.

¹⁶ He aquí una de las raíces fenomenológicas de la filosofía hermenéutica.

¹⁷ E. LÉVINAS, "Réflexions sur la 'technique' phénoménologique", p. 95.

¹⁸ E. LÉVINAS, "La ruine de la représentation", en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 133.

¹⁹ Véase, por ejemplo, J. COLLETE, "Lévinas et la phénoménologie husserlienne", en J. ROLLAND (compilador), *Emmanuel Lévinas. Les Cahiers de la nuit surveillée*, n° 3, Verdier, Paris, 1984, pp. 19-36; J. DE GREEF, "Lévinas et la phénoménologie", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 76 (1971), pp. 448-465; S. STRASSER, "Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas", en *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 75 (1977), n° 25, pp. 101-125.

como un fenomenólogo”.²⁰ Una afirmación de esta naturaleza, a la luz de la presente investigación, sólo puede ser el resultado de una lectura decididamente unilateral de Husserl y, por otro lado, demasiado apegada a ciertas declaraciones del propio Lévinas. O en otras palabras: decir que Lévinas no es fenomenólogo es, sencillamente, no haber comprendido el profundo vínculo que existe entre el problema de la subjetividad y la fenomenología en su filosofía, pues es innegable que “toda su obra [de Lévinas] es un comentario continuo de la fenomenología husserliana”.²¹ El que no se considere a Lévinas como fenomenólogo y, por ende, a su filosofía ajena a la fenomenología, es el resultado de una lectura de Husserl que olvida el aspecto genético y se centra, sin más, en la fenomenología estática. Un buen ejemplo, entre muchos, es un artículo, ya clásico, de Stephan Strasser, uno de los editores de Husserliana y gran conocedor del movimiento fenomenológico; en este escrito, Strasser sostiene que “los análisis de Lévinas implican una cierta crítica de la idea misma de fenómeno. No se trata de un detalle o una cuestión de menor importancia. La crítica de Lévinas concierne a una noción fundamental de la fenomenología clásica”.²² Y a continuación elabora una serie de oposiciones entre la filosofía de Lévinas y lo que podríamos llamar una concepción ortodoxa de la fenomenología.²³

Husserl

- Idealismo fenomenológico.
- Énfasis en la inmanencia
- Descripción de la vida espiritual en términos monadológicos.
- Consideración del *Cogito* como origen (*arche*) absoluto de la vida intencional.
- Fundamentación teórica en nociones como “vivencia”, “construir”, “donación de sentido”.
- Interés por las nociones objetivantes y tematizantes que hacen posible una teoría válida para todos los tiempos.
- Consideración del “fenómeno” como lo que, en principio, puede ser dado de manera evidente.

Lévinas

- Filosofía de la existencia concreta o de la vida.
- Énfasis en la trascendencia y en la alteridad.
- Insistencia en la apertura, la proximidad y el discurso entre los seres espirituales.
- Estructura anárquica del psiquismo humano

²⁰ JOSÉ MARÍA AGUILAR LÓPEZ. *Trascendencia y alteridad. Estudio de E. Lévinas*, EUNSA, Pamplona, 1992, p. 43.

²¹ A. DAVID, “Le nom de la finitude. De Lévinas à Kant”, en J. ROLLAND (compilador), *Emmanuel Lévinas. Les Cahiers de la nuit surveillée*, n° 3, Verdier, Paris, 1984, pp. 246- 281; aquí: p. 246.

²² S. STRASSER, “Antiphenomenologie et phénoménologie dans la philosophie d’Emmanuel Lévinas”, p. 112.

²³ Véase *ibid.*, pp. 112-113.

- Desarrollo de una filosofía de la pasividad, del sufrimiento y de la paciencia.
- Interés por la responsabilidad del yo con respecto al otro.
- Primacía del enigma (la alteridad) sobre el fenómeno (lo tematizable) en la vida ética, social y religiosa del hombre.

Pero, Strasser no puede negar que, al igual que en la fenomenología, “la subjetividad se convierte en el centro de todas sus investigaciones filosóficas [de Lévinas]”.²⁴ Las oposiciones que establece entre Husserl y Lévinas son correctas si identificamos la fenomenología estática con la fenomenología sin más; pero esto no es posible. La fenomenología estática y todo lo que ella implica (idealismo fenomenológico, immanencia de la conciencia, etc.), se sostiene en los análisis que ha elaborado previamente la fenomenología genética: mi mundo (*Selbstwelt*) como mundo entorno (*Umwelt*) ha sido constituido pasivamente. Lo otro ha hecho posible, en tanto sedimentación pasiva de sentido, que este mundo sea un mundo a interpretar, por el que adquiero conciencia de mí propia dimensión personal. El mundo en común (*Mitwelt*) es el resultado de una interacción entre la subjetividad y las capas de sentido que constituyen el horizonte de su tradición; la fenomenología de orden superior²⁵ pone en evidencia la función de las génesis pasivas que originan las formas comunitarias en las que se desenvuelve la subjetividad (tradición, pertenencia, etc.).

El problema de la subjetividad se le presenta a Lévinas desde el marco conceptual que le ofrece la fenomenología husserliana y que durante su primer periodo fue sometido a la crítica de la ontología fundamental, crítica que no durará mucho, pero que dejará claro a Lévinas 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 teoría, de la *Erkenntnistheorie*. Heidegger le permitió, en un primer momento, situar en el mundo a la subjetividad desencarnada que Husserl describía en *Ideen I*, pero Lévinas reconocería posteriormente que el planteamiento heideggeriano también adolecía de un trascendentalismo que traicionaba la recuperación de lo concreto, de la existencia humana: la estructura de la pre-comprensión como condición de la inteligibilidad. La fenomenología de Husserl le permite, gracias a su recurso a la intencionalidad, retomar el problema de la existencia humana que Heidegger, a juicio de Lévinas, había dejado de lado en pos del *Sein überhaupt*.²⁶

²⁴ *Ibid.*, p. 119.

²⁵ Véase E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, Husserliana, tomo XIV, pp. 192 y ss.

²⁶ Véase E. LÉVINAS, “La pensée de l’être et la question de l’autre”, en *Critique*, XXXIV, vol. 29 (1978), n° 369, febrero, pp. 187-197; reproducido en *De Dieu qui vient à l’idée*, pp. 184-219.

La centralidad de la sensibilidad en la fenomenología es indicación del conflicto interior que Husserl trataba de resolver de frente al ideal de una ciencia de esencias que ya había anunciado en *Ideen I*. En las obras tempranas de Lévinas (*De l'évasion, De l'existence à l'existant y Le temps et l'autre*) el modelo fenomenológico de lo sensible es recuperado para criticar la reducción de la existencia humana a términos ontológicos. "La sensibilidad hace que la 'eternidad' de las ideas remita a una *cabeza* que piensa, a un sujeto que está presente temporalmente".²⁷ El estrecho vínculo entre la fenomenología y el problema de la subjetividad define el pensamiento de Lévinas no sólo durante su primer periodo, sino en toda su obra; de ahí el título de nuestra investigación: "Fenomenología y subjetividad". Ahora quisiera justificar y evaluar la segunda parte del título: "De la ontología fundamental a la pasividad ética".

A lo largo de la investigación, he insistido en el carácter *inmanente* de las críticas de Lévinas a la fenomenología y a la ontología fundamental. El heideggerianismo del joven Lévinas, cuyo resultado será su tesis doctoral de 1930 —la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*— será desplazado, poco a poco, por un renovado interés por la fenomenología husserliana que desembocará en la búsqueda de nuevos ámbitos de análisis, concretamente, en una fenomenología "nouménica" o del infinito.²⁸ Como vimos en el quinto capítulo, Lévinas pretendió, desde el interior de la renovación por el sentido del ser, mostrar un ámbito irreductible a la ontología; pero este intento sólo tenía sentido en la medida en que eran aceptados los supuestos básicos de la ontología heideggeriana. El deseo de Lévinas de "dejar el clima de esta filosofía [la de Heidegger]" con "la convicción de que no será para dar con una filosofía que pueda calificarse de pre-heideggeriana",²⁹ no se realizó, al menos durante el primer periodo de su pensamiento. Lévinas recurre a una inversión de la diferencia ontológica para situarse más allá de Heidegger, pero lo único que logra, a mi juicio, es confirmar a Heidegger: otorgándole primacía al *Seiendes/Existence* frente al *Sein/Existant*, únicamente demuestra que su planteamiento sigue dependiendo de la ontología heideggeriana. Invertir la diferencia ontológica implica que ya ha sido aceptada: se permanece aún en el "clima de esta filosofía". Esto ya lo habíamos anunciado en el § 1 de la presente investigación: al hacer suya la crítica de Heidegger a las filosofías trascendentales, Lévinas tuvo que adoptar la diferencia ontológica para sustituir el esquema tradicional de lo empírico y lo trascendental.

²⁷ E. LÉVINAS, "Réflexions sur le 'technique' phénoménologique", p. 96.

²⁸ Véase el "prefacio" a *De Dieu qui vient à l'idée*.

²⁹ E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existence*, p. 19.

Cuánta es la dependencia de Lévinas de esta tesis de Heidegger, lo hemos dejado claro en los capítulos Vº y VIº: total. Sin ella no tiene sentido hablar de sujeto o subjetividad (que para el Lévinas del primer periodo son dos términos intercambiables), pues se definen en oposición a la existencia anónima, el "Hay" o (*Il y a*) o *Sein überhaupt*. Las consecuencias de la diferencia ontológica son claras tanto en *De l'existence à l'existant* como en *Le temps et l'autre*: a partir de ella cobra sentido la fenomenología de la pasividad y sus índices corporales. Podríamos decir que la filosofía del primer periodo de Lévinas depende estructuralmente de la ontología heideggeriana; rechazándola o corrigiéndola, termina confirmándola. Que Lévinas logre "superar" verdaderamente a Heidegger es una cuestión que la presente investigación deja de lado simplemente por los límites temporales que se impuso: durante los años treinta y cuarenta Lévinas sigue atado a un planteamiento ontológico, y sólo hacia principios de los años cincuenta comienza de manera clara la superación de este ámbito; el motivo: la introducción de la ética.

La fenomenología de la pasividad que desarrolla hacia finales de los años cuarenta, cuya culminación es la fenomenología de la voluptuosidad descrita brevemente en la última conferencia sobre *Le temps et l'autre*, había introducido el problema de la alteridad desde una clara crítica a los principios de la fenomenología estática. La "alteridad trascendente", nueva formulación del concepto de "excedencia", mostraba, a través de las figuras de la muerte y lo femenino, el carácter pasivo del sujeto frente a la verdadera trascendencia que implica la alteridad; no una trascendencia en la inmanencia, ni una *Urtranszendenz* como "ser-en-el-mundo". Ambos tipos de trascendencia, según vimos, siguen atados a una concepción monadológica de la subjetividad. Únicamente si se comprende al sujeto como un pasividad se puede romper el círculo de la identidad; es el tiempo, específicamente el porvenir, el que destruye la inmanencia del sujeto y lo expone a la alteridad radical que implica la muerte como trascendencia negativa (un futuro que nunca será presente) y lo femenino como trascendencia positiva (un futuro que sí es presente gracias al hijo/a). Pero, este planteamiento de Lévinas ¿no se traiciona a sí mismo? La fenomenología de la pasividad muestra que a la constitución del sujeto le es inherente un ámbito de alteridad que permite plantear legítimamente la trascendencia: nuestra finitud. Y, en efecto, tanto la figura de la muerte como la de lo femenino designan el límite de un sujeto entendido como pura actividad. Alteridad quiere decir para Lévinas la total ausencia de actividad (comprendiendo con esto todos aquellos actos dóxico o reflexivos propios de una concepción intelectual del hombre), lo pasivo por excelencia, pues la actividad se encuentra íntimamente ligada a la posesión y al poder. La alteridad de lo otro no se

define por analogía (Husserl) o por la co-existencia (Heidegger),³⁰ sino por su total separación respecto al sujeto, “es aquello que *yo no soy*”.³¹

El problema central que plantea la trascendencia es la conservación de la identidad del existente en relación con la alteridad; la respuesta a esta cuestión ya la conocemos: es a través del hijo/a el sujeto logra vencer la trascendencia negativa de la muerte —*yo soy*, de alguna forma, *mi hijo/a*—, por ello “la fecundidad del yo debe apreciarse en su justo valor ontológico, cosa que jamás se ha conseguido hasta ahora. El hecho de que se trate de una categoría biológica no neutraliza en modo alguno la paradoja de su significación, incluso de su significación psicológica”.³² No sin razón, señala Lévinas que este análisis “no ha sido fenomenológico”³³, sino que designa el desarrollo de una “dialéctica” que recuerda ciertamente a Hegel (al menos al Hegel de Kojève); y es este hegelianismo implícito en su descripción de la relación erótica lo que lleva a Lévinas a una situación contradictoria. El movimiento dialéctico consiste en la búsqueda de la identidad (lo en sí y para sí), reconociendo lo propio en lo ajeno. Este esquema es claro en Lévinas: se parte de la identidad de la hipóstasis (el existente) y se describe la situación dialéctica que implica su conservación (la exteriorización a través de la necesidad y su consecuente afirmación de sí una vez satisfecha); la unidad o síntesis de esta dialéctica es la muerte, la sexualidad, la paternidad.³⁴ ¿Qué quiere decir esto? Nada menos que la “alteridad trascendente” queda reducida, merced a dicha dialéctica, a la inmanencia del sujeto. Por eso el método de Lévinas al final de *Le temps et l'autre* no es propiamente fenomenológico; éste no lo hubiera permitido llegar a semejantes conclusiones. La dialéctica busca siempre, a toda costa, reconciliar los términos en una unidad, en una identidad.

Lévinas, al sostener que “a mi hijo no lo *tengo* sino que, en cierto modo, lo *soy*”,³⁵ está cometiendo dos errores: primero, contradice el método que utilizó para acceder a esta problemática,

³⁰ Este es el origen de las severas críticas que Lévinas dirigirá a las filosofías dialógicas, especialmente a las de Martin Buber y Gabriel Marcel: la relación yo-tú implica que el tú ya ha sido tematizado como “tú”, es decir, ha perdido su alteridad: “Notemos desde ahora que aun rompiendo en la descripción del Encuentro o de la Relación, como Buber la llama, con una ontología del objeto y de la substancia, tanto Buber como Marcel caracterizan la relación Yo-Tú en términos de *ser*. ‘Entre-los-dos’ es un modo de *ser*: la co-presencia, el co-*esse*. Si seguimos literalmente los textos, el *ser*, la presencia, siguen siendo la última referencia de sentido”, E. LÉVINAS, “Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie”, en *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 32 (1978), n° 126, pp. 492-511; ahora en E. LÉVINAS, *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier, 1987 <traducción de R. Ranz Torrejón y C. Jarillot Rodal: *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores (Colección “Esprit”, n° 27), Madrid, 1997>, pp. 35-54; aquí: p. 38. Para Lévinas, la “presencia” remite a la figura temporal del “ahora” que, como hemos visto, es la modalidad temporal de la ontología de la identidad; así la crítica a Buber y Marcel —que es la misma para Husserl y Heidegger— consiste en que la verdadera alteridad corresponde a la figura temporal del porvenir, de lo no presente.

³¹ E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 75/127.

³² *Ibid.*, p. 87/136.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibid.*, p. 86/135.

el fenomenológico, pues, según habíamos visto, la filosofía de Husserl legitimaba la cuestión de la alteridad al introducir la noción de "intencionalidad hori-zóntica" como constitutiva de la subjetividad. Y en segundo lugar, al recurrir al método dialéctico, Lévinas pone en cuestión los logros que había alcanzado al designar a la pasividad como límite del sujeto. Esto es claro en la cita anterior: "yo soy mi hijo", es decir, la alteridad del otro es reducida a la identidad. *Yo soy lo otro*. Tal vez se pueda argumentar que Lévinas también afirmó que "la paternidad no es un simple renovación del padre en el hijo y su confusión con él, es también exterioridad del padre respecto del hijo, es un existir pluralista".³⁶ Pero el problema radica en que Lévinas sostiene que la alteridad del hijo *participa* del ser del padre: "La alteridad del hijo, en fin, no es la de un *alter ego*. La paternidad no es una empatía mediante la cual pueda yo ponerme en el lugar del hijo. *Si soy mi hijo es por mi ser, no por empatía*".³⁷

En suma: Lévinas no logra establecer la "alteridad trascendente" por medio de la figura de la fecundidad, confirmando que la elección de un método de investigación determina los resultados de la misma. El método dialéctico, tal y como lo utiliza Lévinas en *Le temps et l'autre*, no ofrece un acceso a la alteridad, pues reducir la alteridad a la identidad es su finalidad.³⁸ Sin duda, este fracaso —que Lévinas nunca lo tomó como tal— le llevó a explorar a finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta, una nueva vía de acceso a esa "alteridad trascendente" que había anunciado en *Le temps et l'autre*; esa vía, habíamos dicho, es la ética.

La aparición de la ética constituye una novedad en la obra de Lévinas. En sus primeras obras, Lévinas había descubierto, 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

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibid.*, p. 86/135. Cursivas mías. Aquí Lévinas está claramente sosteniendo un argumento ontológico: la relación entre padre e hijo/a se efectúa por prolongación, o mejor dicho, participación del hijo/a de la substancia del padre. Esta inconsecuencia es clara si tomamos en cuenta que al inicio de *Le temps et l'autre*, Lévinas rechazaba la idea de participación tal y como la había investigado en la mentalidad primitiva LÉVY-BRUHL: "Tenemos la impresión de que, mediante la participación, el sujeto no solamente ve lo otro, sino que es lo otro. Es esta una noción más importante para la mentalidad primitiva que la de lo 'prelógico' o lo 'místico'. Sin embargo, no nos libera de la soledad [...] La actualización de la idea de participación, en la medida en que fuera posible, coincidiría con la fusión extática. No preserva suficientemente la dualidad de los términos. Si abandonamos la monadología, caemos en el monismo", p. 22/81. Pero, ¿no es la figura de la fecundidad otra forma de participación? ¿No es la paternidad una falsa dualidad? Pues sí, de alguna forma, yo soy mi hijo, ¿no establece Lévinas un monismo por debajo del pluralismo?

³⁸ Este es uno de los motivos, a mi juicio, por el que rechaza Gadamer el método dialéctico en *Verdad y método*, pues si la alteridad se suprime ¿qué sentido tiene la hermenéutica? La dialéctica sólo permite el monólogo, la hermenéutica, gracias a la alteridad, el diálogo. Véase al respecto, J. BECKER, *Begegnung -Gadamer und Lévinas. Der hermeneutische Zirkel und die Alteritas. ein ethisches Geschehen*, pp. 133 y ss.

actividad o de la pasividad?";³⁹ la alusión a la dialéctica del amo y del esclavo —por la que Hegel busca explicar las relaciones interpersonales básicas a partir del re-conocimiento—, y al problema de la trascendencia es evidente.⁴⁰ En su preocupación por el otro (*autrui*) y lo otro (*autre*), ya explorada en *Le temps et l'autre*, Lévinas no había podido elaborar argumentos lo bastante convincentes para establecer un ámbito de alteridad radical que lograra cuestionar el primado de la identidad. Los escritos de los años cuarenta se habían limitado a establecer una "excedencia" de sentido que rompiera la economía general del ser.

En este sentido, los escritos de los años cincuenta suponen un gran cambio al respecto: la fenomenología sigue siendo el principal interés de Lévinas pero ahora la base conceptual está proporcionada por la ética; así, "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".⁴¹ La fenomenología proporcionará a Lévinas el hilo conductor para pasar de la ontología a la ética, en concreto, todas aquellas cuestiones que Husserl había designado como tarea de la fenomenología genética. "El gran aporte de la fenomenología husserliana ha sido la idea de que la intencionalidad, en la relación con la alteridad, no se detiene ni se polariza como sujeto-objeto".⁴² El profundo vínculo entre fenomenología y subjetividad que ya constatamos en su primer periodo, se ve reforzado a partir de los años cincuenta con la introducción de la ética.

³⁹ E. LÉVINAS, "De la description à l'existence", en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 107.

⁴⁰ La relación entre Hegel y Lévinas no ha sido muy estudiada, al menos no tanto como su relación con Husserl y Heidegger; nuestra investigación se limitó a estos dos últimos, pues la presencia de Hegel en la obra temprana de Lévinas es difusa, se nota su presencia, a través de lo que he llamado las "estructuras hegelianas" pero se le cita poco. El Hegel de Lévinas en los años treinta y cuarenta es, sin duda, el Hegel de Kojève, quien elevó la dialéctica del amo y del esclavo como el 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 Lévinas se inicia a mediados de los años cincuenta y culmina a inicios de los sesenta con *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*; el diálogo con Hegel en esta obra y en los escritos posteriores es mucho más interesante y profunda, pues Lévinas es consciente que Hegel elaboró "la más grande ontología social que haya producido el Occidente" (ROBERT R. WILLIAMS, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, State University of New York Press, 1985, capítulo XX: "Hegel and Phenomenology: Husserl, Sartre, and Lévinas", p. 301). Así, Hegel será un interlocutor privilegiado en muchos aspectos durante estos años, debido a la influencia cada vez más fuerte de Franz Rosenzweig en la obra de Lévinas (véase E. LÉVINAS, *Éthique et infini*, p. 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 un crítica severa a la filosofía de la historia hegeliana en *Der Stern der Erlösung*, crítica que, como ya habíamos indicado, conforma la estructura teórica de *Totalité et infini*. Respecto a la crítica de Rosenzweig a Hegel y, en general, sobre su pensamiento, véase STÉPHAN MOSÈS, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, prefacio de Emmanuel Lévinas, Éditions de Seuil, Paris, 1982.

⁴¹ J. LIBERTSON, "La récurrence chez Lévinas", en *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 79 (1981), n° 42, pp. 212-251; aquí: p. 215.

⁴² E. LÉVINAS, "Intentionalité et métaphysique", en *Revue Philosophique de la France et l'Étranger*, CXLIX, VII, 84 (1959), n° 4, octubre-diciembre, pp. 471-479; ahora en E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 2ª edición, pp. 137-144; aquí: p. 139.

La alteridad puede ser ahora definida en un marco conceptual distinto al que ofrecía la dialéctica; en este sentido, la fenomenología husserliana ha permitido la introducción de una pasividad *ética*. Pero, ¿por qué llamar “ética” a la pasividad? Este es el punto de inflexión entre el Lévinas de los años cuarenta y el de los años cincuenta. La ética es el ámbito de la pasividad irreductible a la subjetividad; las figuras de la muerte y de lo femenino son sustituidas por la figura, mucho más sugerente, del “rostro” (*visage*) del otro; la alteridad del otro es la trascendencia del otro hombre. Este cambio de perspectiva implica modificar los conceptos utilizados; así, la pasividad de Lévinas en los años cincuenta ya no será la misma que la de Husserl —aunque parte de ella—. La pasividad es algo más que un índice de nuestra finitud, una pura receptividad: indica la oculta tendencia de la fenomenología hacia el problema de la relación con los demás, hacia la ética, la verdadera trascendencia.⁴³ Es necesario ejecutar una *εποχή* respecto a nuestra propia comprensión de lo humano para reencontrar esa parte que, contra toda teoría o reflexión, me ata 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”.⁴⁴ El concepto de “horizonte” explica “negativamente”, en términos fenomenológicos y no éticos, el pasaje de la fenomenología a la ética; pues es la ausencia o ruptura de horizonte la que permite a Lévinas introducir la ética como una alteridad intematizable, sin contexto.⁴⁵

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*). La relación con el otro es, esencialmente, 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 Lévinas no constituye una metafísica de la alteridad, sino una teoría de la comunicación”.⁴⁶ Lo extraordinario del planteamiento levinasiano sobre la alteridad, radica en que la relación ética demuestra que la estructura básica de la

⁴³ “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. LÉVINAS, “La philosophie et l'éveil”, en *Entre Nous. Essais sur le penser-à l'autre*, p. 112. Cursivas mías.

⁴⁴ “La Réduction comme explosion de l'Autre dans le Même, vers l'insomnie absolue, est une catégorie sous laquelle le sujet perd la consistance atomique de l'aperception transcendante”, E. LÉVINAS, “De la conscience à la veille. A partir de Husserl”, en *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 63.

⁴⁵ Véase al respecto J. DE GREEF, “Lévinas et la phénoménologie”, p. 463.

⁴⁶ J. LIBERTSON, “La recurrence chez Lévinas”, p. 224.

subjetividad humana se define por la responsabilidad. En este punto, Lévinas 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.*⁴⁷

La puesta en cuestión de la ontología, incluyendo la que había elaborado en *De l'existence à l'existant* y en *Le temps et l'autre*, se efectúa concretamente en 1951 con el artículo "L'ontologie est-elle fondamentale?"; aquí Lévinas recupera la oposición entre lo teórico y lo práctico a la que Cassirer había recurrido en 1931 para criticar la reconducción de la problemática kantiana a términos ontológicos realizada por Heidegger.⁴⁸ Es el rostro del otro, fenómeno irreductible a los esquemas de la tematización dóxica o de la comprensión, el que indica el límite de la ontología. Según Heidegger, la cuestión del ser no determina únicamente la actitud teórica, mi intencionalidad hacia las cosas, "sino la totalidad del comportamiento humano. El hombre todo es ontología".⁴⁹ La inteligibilidad de las cosas sólo es posible en la medida en que hay apertura de ser, es decir, en tanto que el ser humano es el lugar (*Da*) de la comprensión del ser; "hay humanidad porque el ser es inteligible".⁵⁰

Lévinas recurre nuevamente a los argumentos que ya había utilizado desde 1935 (*De l'évasion*) para criticar a la ontología de Heidegger; la diferencia ontológica más que ser invertida es situada ahora en un espacio ético. La estructura de la pre-comprensión, 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 desordena la comprensión. No solamente porque el conocimiento del otro exige, además de curiosidad, simpatía o amor, maneras de ser distintas de la contemplación impasible, sino porque, en nuestra relación con otro, él no nos afecta a partir de un concepto".⁵¹ La

⁴⁷ E. LÉVINAS, "Réflexions sur la 'technique' phénoménologique", "Discusión", p. 107. *Cursivas mías.*

⁴⁸ Véase el § 13 de la presente investigación.

⁴⁹ E. LÉVINAS, "L'ontologie est-elle fondamentale?", en *Entre Nous. Essais pour penser-à-l'autre*, p. 14.

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 17. Este argumento va ser común en Lévinas a partir de los años cincuenta. El otro no puede ser comprendido, no es objeto de un saber: la inspiración kantiana es evidente y Lévinas no duda el recurrir a sus conceptos para tratar de

relación con el otro difiere de la relación que tenemos con las cosas del mundo; la comprensión no basta para acceder a él, existe un margen de alteridad irreductible a mi saber. ¿Cómo se accede al otro? La respuesta de Lévinas es contundente: por medio del *lenguaje*.

El descubrimiento 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 Lévinas, tanto así que una no se puede pensar sin el otro; y b) el problema del lenguaje como esencialmente ético se elabora al interior de la cuestión de la "alteridad trascendente", es decir, de la crítica a la concepción clásica del sujeto como ser autónomo, soberano y constituyente. Lévinas 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 veinte en la Universidad de Friburgo.⁵² 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 Lévinas esta cuestión: "La transcendance des Mots. À propos des *Biffures* de Michel Leiris".⁵³ La "trascendencia de las palabras", es decir, la capacidad del lenguaje para crear una relación no violenta con el otro.⁵⁴ El *surplus* de sentido que Lévinas cree encontrar en el rostro del otro —"excede" los esquemas

explicar cómo acceder al otro desde una vía distinta a la ofrecida por la comprensión ontológica o la tematización. A esto nos referíamos en la nota 12 del primer capítulo: en los años cincuenta Lévinas 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 de los cincuenta; 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 noumènica del otro es lo único que hace posible el cara a cara*", E. LÉVINAS, "Le moi et la totalité", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 59 (1954), n° 4, octubre-diciembre, pp. 353-373; reproducido en *Entre Nous. Essais pour penser-à l'autre*, pp. 25-51; aquí: p. 48. *Cursivas mías*.

⁵² "Durante un año fui oyente suyo [de Husserl] en Friburgo. Acababa de jubilarse, pero continuaba enseñando. Pude acercarme a él y me recibió con amabilidad. En esa época, la conversación con él, después de algunas cuestiones o réplicas de estudiante, era el monólogo del maestro preocupado por recordar los elementos fundamentales de su pensamiento. Pero a veces se dejaba ir también hasta análisis fenomenológicos particulares inéditos, referidos a los numerosos manuscritos no publicados. Los *Archivos Husserl* de Lovaina, organizados y dirigidos por mi añorado y eminente amigo el padre Van Breda, han hecho legibles y accesibles numerosos trabajos de esas páginas. 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. LÉVINAS, *Éthique et infini*, p. 34.

⁵³ En *Le Temps Modernes*, (1949) n° 44, pp. 1090-1095; reproducido en E. LÉVINAS, *L'intrigue de l'infini*, pp. 91-97. Los escritos de Lévinas sobre arte y literatura son pocos; por ello mismo se me antoja sospechoso el hilo conductor de la obra ya citada de DOMÍGUEZ REY: a partir de algunas indicaciones sobre la obra de arte que escribe en un artículo titulado "La réalité et son ombre" (*Les Temps Modernes*, n° 38 [1948], pp. 771-789), trata de explicar *la totalidad del pensamiento de Lévinas* (!). Un intento más coherente por situar el lugar del arte y la literatura en la filosofía levinasiana se encuentra en el artículo de FABIO CIARAMELLI, "L'appel infini à l'interprétation. Remarques sur Lévinas et l'art", en *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 92 (1994), n° 1, pp. 32-52.

⁵⁴ "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 ets plus qu'un accoucheur des esprits [...] *Le sujet qui parle en situe pas le monde par rapport à lui-même, en se situant pas purement et simplement au sein de son propre spectacle, comme l'artiste, mais par rapport à l'Autre*", E. LÉVINAS, "La transcendance des Mots. À propos des *Biffures* de Michel Leiris", pp. 96-97. *Cursivas mías*.

explicativos de la comprensión y la tematización—, es compensado por el lenguaje. “En nuestra relación con el otro, ¿se trata de *dejarle ser*? ¿No es su papel de *interpelado* donde se cumple la independencia del otro? Aquel a quién hablamos, ¿es previamente comprendido en su ser? De ningún modo. El otro no es primero objeto de comprensión y después interlocutor. Las dos relaciones se confunden. En otras palabras, la invocación del otro es inseparable de su comprensión”.⁵⁵ 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”.⁵⁶ La relación con los demás no es, pues, co-existencia, ni empatía, es algo mucho más originario que el lenguaje nos permite alcanzar: el diálogo es, en última instancia, la esencia misma de lo humano.

El lenguaje es el acceso a la trascendencia, a la alteridad del otro sin ejecutar una tematización. Todo diálogo se define como un “hablar a...”, es decir, la estructura del lenguaje es dialógica. 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 Ricœur. El lenguaje sería la estructura misma de la alteridad. Esta función comunicativa que se encuentra por encima de toda tematización, es descrita por Lévinas con el término “invocación”, según señalábamos arriba. “La palabra designa una relación original”,⁵⁷ ciertamente estas afirmaciones de Lévinas no dejan de recordarnos temas propios de la religión, y a nuestro autor no parece importarle: “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”.⁵⁸ Esta afirmación se debe comprender desde la intención que motiva a Lévinas a poner en cuestión el primado de la ontología: como ya lo había hecho en *De l'existence à l'existant* y en *Le temps et l'autre*, Lévinas recurre, de manera implícita, a su comprensión de la ontología como la elaboración de ciertos marcos conceptuales a partir de las

⁵⁵ E. LÉVINAS, “L'ontologie est-elle fondamentale?”, p. 18.

⁵⁶ E. LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, p. 67.

⁵⁷ E. LÉVINAS, “L'ontologie est-elle fondamentale?”, p. 18.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 19.

formas gramáticas del verbo "ser". Todas las filosofías clásicas del sujeto se basan en una interpretación nominativa de la primera persona del singular, o en el caso de Heidegger, en su estricta verbalidad; la interpretación existencialista de la ontología puso énfasis en la sustantivación y en la transitividad de dicho verbo. A Lévinas 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.⁵⁹ Que Lévinas recurra a nociones propias de un discurso religioso es indicación de que en éste se ha pensado una relación con la trascendencia del otro sin recurrir a nociones teoréticas.⁶⁰ De aquí el rechazo de todo tipo de teología: ésta pretende tematizar lo intematzable.

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 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.⁶¹

La dimensión "religiosa" de las relaciones humanas remite al hecho originario del lenguaje como la 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".⁶² Es por esto que el lenguaje establece, por encima de la tematización, una relación de comunicación. Pese a todo, en el lenguaje ambos confluyen, es decir, uno y otro se dan simultáneamente: a través de la tematización el yo interioriza su relación con el otro, pero la dimensión comunicativa y trascendente del lenguaje deja un margen de alteridad irreductible. "El lenguaje es, de alguna manera, el punto de reencuentro de un movimiento centrípeto y de un movimiento centrífugo, el núcleo mismo de la subjetividad".⁶³ La concepción levinasiana del lenguaje se opone a aquellas posturas que ven en el lenguaje únicamente

⁵⁹ La subjetividad, para Lévinas, 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.

⁶⁰ Por supuesto que existe una "teología especulativa", pero Lévinas 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 Lévinas*, pp. 79-98, 291-300.

⁶¹ E. LÉVINAS, "L'ontologie est-elle fondamentale?", p. 20.

⁶² E. LÉVINAS, "Éthique et esprit", *Evidences* (1952), n° 27, septiembre-octubre, pp. 1-4, 39; reproducido en E. LÉVINAS, *Difficile Liberté*, pp. 13-23; aquí: p. 19.

⁶³ E. FERON, *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*, p.49.

como un medio para adquirir conocimiento; el lenguaje también es el medio por el cual nos damos a entender 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 Lévinas como una relación problemática entre una idea de “fenómeno” y la manera en que decimos este fenómeno. Según Lévinas, el concepto de fenómeno tal y como se desarrolla en la fenomenología clásica no permite introducir la idea de trascendencia, pues el fenómeno es definido a partir de la donación de sentido, la famosa *Sinngebung*. En este caso, Lévinas se encuentra más cercano a la definición de fenómeno ofrecida por Heidegger en el § 7 A de *Sein und Zeit*: fenómeno “es lo que se muestra a sí mismo”.⁶⁴ La independencia de la manifestación del fenómeno con respecto al sujeto en la definición heideggeriana, le permite a Lévinas considerar al rostro como un fenómeno *sui generis*; si el rostro se ofrece en sí mismo, antes de cualquier *Sinngebung*, ello es indicación de su “naturaleza” pre-temática, aunque posteriormente sea tematizado. La ambigüedad del rostro, como una “ausencia presente”, remite a la noción kantiana de nóumeno, aquello que se encuentra fuera del alcance de los procesos de objetivación. Así, Lévinas recupera un planteamiento que ya había utilizado Cassirer en contra de la interpretación heideggeriana de Kant: la diferencia entre fenómeno y nóumeno negada por Heidegger, debido a su reducción de toda problemática ontológica a la cuestión del tiempo y de la finitud, es restituida por Lévinas: la oposición entre lo teórico y lo práctico es insalvable, y de ello es muestra la misma subjetividad; 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 Lévinas: “¿Cómo es que el rostro no puede ser simplemente *representación verdadera* en la que el Otro renuncia a su alteridad?”.⁶⁵ Para Lévinas 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 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.⁶⁶

El pensamiento de Lévinas se define como un intento por romper con la inmanencia, con el primado de la identidad, que caracteriza a la llamada “metafísica de la subjetividad”. Sin embargo,

⁶⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 7 A, p. 41.

⁶⁵ E. LÉVINAS, “La signification et le sens”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 69 (1964), n° 2, abril-junio, pp. 125-156; reproducido en E. LÉVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, pp. 17-83; aquí: p. 60.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 62.

¿no debería ser llamada una “metafísica del sujeto”? Frente a la alteridad del otro, ¿puedo decir *Cogito ergo sum*, y con ello haber dado cuenta de mí mismo? Lévinas, durante su primer periodo, trató de mostrar que la humanidad del hombre no se define por su capacidad teórica o reflexiva; la definición del hombre como “animal racional” es una deformación del verdadero sentido de lo humano. La modernidad nos ha acostumbrado a pensar en el sujeto como aquella entidad capaz de autonomía, voluntad, acción racional que puede y debe conducirse por la razón, El sujeto cerrado sobre sí, monológico, que pervive aún en la fenomenología husserliana, es un sujeto sin trascendencia verdadera. Lévinas, siguiendo en esto a un Husserl que se tiene todavía que redescubrir, cree que si la inmanencia del sujeto puede ser rota es porque en ella misma están dadas las condiciones para ello.⁶⁷ Así, la afirmación de Husserl que define lo propio de la subjetividad trascendental como “inmanencia en la trascendencia”, no estaría errada del todo: se trata de fecundar la herencia husserliana, radicalizándola hasta hacer explotar la identidad del sujeto y mostrar que antes de todo *cogito*, de todo *Ich denke*, ya está ahí el otro, pues sin duda “la ética es la ruina de todo solipsismo”.⁶⁸ 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*.

Que el método fenomenológico pueda ser llevado a los ámbitos pre-temáticos en donde se constituye la subjetividad del sujeto, a esa radical pasividad para la cual “carecemos de nombres”,⁶⁹ y pueda seguir siendo “fenomenológico”, es un problema que el presente trabajo a dado una respuesta positiva. El itinerario recorrido por Lévinas de la ontología fundamental a una fenomenología de la pasividad durante los años treinta y cuarenta, 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 Lévinas 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 intercambiable, soy yo en la sola medida en que soy responsable. Yo puedo

⁶⁷ Quien ponga en duda nuestra interpretación de la fenomenología se enfrentará con el propio Husserl; 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 inédita 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* [El otro es el primer hombre, no yo]”. E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, Husserliana, tomo XIV, p. 418. Cursivas mías. El acceso a la alteridad se logra, según Lévinas, gracias a la *εποχή*; ella nos permite descubrir lo otro como constitutivo de la identidad del sujeto; véase al respecto ROBERT D. WALSH, “Husserl and Lévinas: Transformations of the Epoché”, en *Analecta Husserliana*, vol. 36 (1991), pp. 283-296.

⁶⁸ J. V. IRIBARNE. *La intersubjetividad en Husserl*, tomo I, p.11.

⁶⁹ E. HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 124.

sustituir a todos, pero nadie puede sustituirme a mí. Tal es mi identidad inalienable de sujeto. En ese sentido preciso es en el que Dostoievski dice: '*Todos somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que todos los otros*'.⁷⁰ La ética, según Lévinas, no tiene que ver con la razón, con lo temático, se vincula más bien a aquellas situaciones relacionadas con lo afectivo. ¿Es esto todavía fenomenología? Lévinas piensa que sí. La descripción de la subjetividad como pasividad "ética" es la originalidad de su propuesta. Pero, ¿cómo se justifica este cambio de sentido que va de lo descriptivo a lo normativo? Lévinas transforma la pasividad física en pasividad ética, la sensibilidad corporal en sensibilidad moral (responsabilidad hacia el otro). Demostrar la legitimidad de este procedimiento será la finalidad de otra investigación, pues estos temas pertenecen ya al segundo periodo (1950-1961) de la obra de nuestro autor.

⁷⁰ E. LÉVINAS, *Éthique et infini*, pp. 95-96.

BIBLIOGRAFÍA

Se indican las obras y artículos consultados para la presente investigación, aunque algunos de ellos no aparezcan citados en pie de página.

1. Emmanuel Lévinas.

"Sur les *Ideen* de M. E. Husserl" (1929), (recensión de E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Ertes Buch*, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Max Niemeyer, 1913, I. Band, VII-323, pp.), en *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, CVII, marzo-abril, pp. 230-265. Ahora en Lévinas (1994b)

Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl (1930), Alcan, Paris. 3ª edición, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1970.

"Friburgo, Husserl et la phénoménologie" (1931), en *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande* 5, nº 43, mayo, pp. 402-414. Ahora en Lévinas (1994a).

"Martin Heidegger et l'ontologie" (1932), en *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, CXIII, vol. 57, nº 5-6, mayo-junio, pp. 395-431. Modificado y abreviado en Lévinas (1949).

"Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme" (1934), en *Esprit* 2, nº 26, noviembre, pp. 199-208. Traducción C. Castillo Peraza: "La filosofía del hitlerismo", en *Nexos*, nº 245 (1998), pp. 43-49.

"Phénoménologie" (1934) (recensión de *Jahrbuch für philosophie und phänomenologische Forschung*, Max Niemeyer, Halle, XI, Band, 1930, con contribuciones de H. Spiegelberg, E. Fink, H. Mörchen, O. Becker, E. Husserl), en *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, CXVIII, vol. 59, nº 11-12, noviembre-diciembre, pp. 414-420. Ahora en Lévinas (1994b), pp. 75-85.

"De l'évasion" (1935), en *Recherches Philosophiques*, V (1935/36), pp. 373-392. Reeditado por Fata Morgana, Montpellier, 1982; notas e introducción de J. Rolland y con una carta de Lévinas a éste (pp. 7-8).

"L'actualité de Maïmonide"(1935), en *Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle*, vol. 15, nº 4, pp. 6-7.

"Recensión" (1937) a L. Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle. Voix clamantis in deserto*, traducción del ruso de T. Rageot y B. de Schloezer, Librairie Philosophique J. Vrin . Paris, 1936, en *Revue des Études Juives*, nueva serie, tomo II, CII, nº 1-2, julio-diciembre, pp. 139-141. Ahora en Lévinas (1994b), pp. 87-90.

"Spinoza. Philosophe médiéval" (1937), en *Revue des Études Juives*, nueva série, tomo I (CI), nº 1-2, pp. 114-119.

"L'œuvre d'Edmond Husserl" (1940), en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, CXXIX, vol. 65, n° 1-2, enero-febrero, pp. 33-85. Ahora en Lévinas (1949a), pp. 7-52.

"Il y a" (1946), en *Deucalion* (Cahiers de Philosophie), 1, pp. 141-154. Incorporado en Lévinas (1947a), pp. 15-18 y pp. 93-105. Ahora en Lévinas (1994b), pp. 101-113.

De l'existence à l'existant (1947a) (Colección "Exercice de la pensée", n° 2), Éditions de la Revue Fontaine, Paris; 2ª edición: Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1981.

"L'existentialisme, l'angoisse et la mort" (1947b), en J. Wahl, *Petite histoire de l'existentialisme*, seguido de *Kafka et Kierkegaard. Commentaires*, Éditions Club Maintenant, Paris, 1947- pp. 81-89. Ahora en Lévinas (1994b), pp. 115-119.

Le temps et l'autre (1948a), en J. Wahl (*et al*). *Le Choix - Le Monde - L'Existence*, Cahiers du Collège Philosophique. Arthaud, Grenoble-Paris, 1948, pp. 125-196; 3ª edición: Presses Universitaires de France (Colección "Quadrige"), Paris, 1983. Traducción de J.L. Pardo: *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona, 1993.

"La réalité et son ombre", en *Les Temps Modernes*, n° 38 (1948b), pp. 771-789.

"La ontologia en lo temporal según Heidegger" (1948), en *Sur* (Argentina), n° 167, septiembre, pp. 50-64. Reproducido en francés con el título de "L'ontologie dan le temporel", en Lévinas (1949a), pp. 77-89.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (1949a), Librairie Philosophique J. Vrin (Colección "Bibliothèque d'histoire de la philosophie"), Paris. Contiene un ensayo inédito: "De la description à l'existence", pp. 91-107.

"Pluralisme et transcendance" (1949b), en *Actes du Xme Congrès International de Philosophie/Proceeding of the tenth International Congress of Philosophy* (Amsterdam, 11-18 août/august, 1948; publicadas por E.W. Beth, H.J. Pos, J.II.A. Hollak, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, vol. 1. 1949, pp. 381-383. Reproducido en Lévinas (1961), pp. 282-285.

"La transcendance des mots. A propos des 'Biffures' de Michel Leiris" (1949c), en *Les Temps Modernes*, vol. 4, n° 44, junio, pp. 1090-1095. Ahora en Lévinas (1994b), pp. 91-97.

"L'ontologie est-elle fondamentale?" (1951), en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56, n° 1, enero-marzo, pp. 88-89. Ahora en Lévinas (1991), pp. 12-23.

"Éthique et esprit" (1952), en *Evidences*, n° 27, septiembre-octubre, p. 1-4, 39. Ahora en Lévinas (1963c), pp. 13-23.

"Liberté et Commandement" (1953), en *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 58, n° 3, julio-septiembre, pp. 264-272.

"Le moi et la totalité" (1954), en *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 59, n° 4, octubre-diciembre, pp. 353-373. Ahora en Lévinas (1991), pp. 25-51.

"La philosophie et l'idée de l'Infini" (1957a), en *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 62, n° 3, julio-septiembre, pp. 241-253. Reproducido en Lévinas (1967), pp. 165-178.

"Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine" (1957b), en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, CXLVII, vol. 82, n° 4, octubre-diciembre, pp. 556-569. Ahora en Lévinas (1991), pp. 53-68.

"La ruine de la représentation" (1959a), en *Edmond Husserl 1859-1959*, Martinus Nijhoff (Colección "Phaenomenologica", n° 4), La Haya, pp. 73-85. Reproducido en Lévinas (1967), pp. 125-135.

"Réflexions sur la 'technique' phénoménologique" (1959b), en *Husserl* (Cahiers de Royaumont, Philosophie, n° III, Troisième Colloque Philosophique de Royaumont, 23-30 de abril, 1957, bajo el tema: "L'œuvre et la pensée de Husserl"), Éditions de Minuit, Paris, pp. 95-107. Discusión (con la participación de L. Goldmann, S. Strasser, A. De Waelhens, H.L. Van Breda, J. Wahl, E. Minkowski, R. Boehm), pp.108-118. Reproducido sin la discusión en Lévinas (1967), pp. 111-123. Traducción de A. Podetti: "Reflexiones sobre la 'técnica' fenomenológica", en *Husserl. Cahiers de Royaumont*, Paidós, Buenos Aires, 1968, pp. 88-109.

"Intentionalité et métaphysique" (1959c), en *Revue Philosophique de la France et l'Étranger*, CXLIX, vol. 84, n° 4, octubre-diciembre, pp. 471-479. Ahora en Lévinas (1967), pp. 137-144.

Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité (1961a), Martinus Nihoff (Colección "Phaenomenologica", n° 8), La Haya. Traducción de D.E. Guilloit: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1976.

"Transcendance et hauteur" (1961b), en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, vol. 56, n° 3, pp. 89-101.

"Emmanuel Lévinas (né en 1906)" (1963a), en *Les Philosophes français d'aujourd'hui par eux-mêmes. Autobiographie de la philosophie française contemporaine*, textos reunidos y presentados por G. Deledalle y D. Huisman, Centre de Documentation Universitaire, Paris, 1963, pp. 325-328. Ahora en Lévinas (1963d), pp. 405-412.

"La trace de l'autre" (1963b), en *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 25, n° 3, septiembre, pp. 605-623. Ahora en Lévinas (1967), pp. 187-202.

Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme (1963c), Albin Michel (Colección "Présences du Judaïsme"), Paris; 3ª edición revisada y corregida: *Le Livre de Poche* (Serie Biblio-essais), 1984.

"La signification et le sens" (1964), en *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 69, n° 2, abril-junio, pp. 125-156. Ahora en Lévinas (1972a), pp. 17-83.

"Intentionalité et sensation" (1965a), en *Revue de Internationale de Philosophie*, vol. 19, n° 71-72, pp. 34-54. Reproducido en Lévinas (1967), pp. 144-162.

"Enigme et phénomène" (1965b), en *Esprit*, vol. 33, n° 6, junio, pp. 1128-1142. Ahora en Lévinas (1967), pp. 203-217.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (1967), Librairie Philosophique J. Vrin (Colección "Bibliothèque d'histoire de la philosophie", Paris; reimpresión conforme a la primera edición seguida "commentaires nouveaux", pp. 111-164 y "raccourcis", pp. 165-217. Contiene un ensayo inédito: "L'langage et proximité", pp. 218-236; 3ª edición, 1982.

Quatre lectures talmudiques (1968), Éditions de Minuit, Paris.

"Au-delà de l'essence" (1970a), en *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 75, n° 3, julio-septiembre, pp. 265-283. Reproducido en Lévinas (1974), pp. 45-66.

"Sans identité" (1970b), en *L'Éphémère*, n° 13, pp. 27-44. Ahora en Lévinas (1972a), pp. 112-136.

"Le Dit et le Dire" (1971a), en *Le Nouveau Commerce*, cuaderno 18-19, pp. 19-48. Reproducido con modificaciones en Lévinas (1974), pp. 69-116

"La proximité" (1971b), en *Archives de Philosophie*, 34, cuaderno, 3, octubre, pp. 373-391. Incorporado con modificaciones en Lévinas (1974), pp. 117-162.

Humanisme de l'autre homme (1972a), Fata Morgana, Montpellier. Traducción de D.E. Guillot: *Humanismo del otro hombre*. Siglo XXI Editores, México, 1974.

"Verité du dévoilement et verité du témoignage" (1972b), en Actas del Coloquio organizado en Roma del 5 al 11 de enero dedicado al "Testimonio", bajo la dirección de E. Castelli, Aubier-Montaigne, París, pp. 101-110. Edición italiana en *Archivio de Filosofia*, Cedam, Padova, n° 1-2, pp. 101-110.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (1974a), Martinus Nijhoff (Colección "Phaenomenologica", n° 54), La Haya. Traducción de A. Pintor-Ramos: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígame, Salamanca, 1987.

"De la conscience à la veille. A partir de Husserl" (1974b), en *Bijdragen*, 35, n° 3-4, julio-diciembre. Reproducido en Lévinas (1982a), pp. 41-68.

"Dieu et la philosophie" (1975), en *Le Nouveau Commerce*, cuaderno 30-31, pp. 97-128. Ahora en Lévinas (1982a), pp. 101-137.

Noms propres (1976a), Fata Morgana, Montpellier; reeditado en *Le Livre de Poche* (Serie Biblio-essais), París, 1987.

"De la déficience sans souci au sens nouveau" (1976b), en *Concilium*, vol. 113, n° 3, marzo, pp. 85-93. Reproducido en Lévinas (1982a), pp. 85-98.

"Herméneutique et Au-delà" (1977a), en *L'herméneutique de la philosophie de la religion* (Actas del 17º Coloquio Internacional sobre la problemática de la demitización, organizado por el Centro Internacional de Estudios Humanistas y el Istituto di Studi Filosofici de Roma, del 4 al 8 de enero), Aubier-Montaigne, París, pp. 11-20. Reproducido en Lévinas (1991a), pp. 85-97.

"La philosophie et l'éveil" (1977b), en *Les Études Philosophiques*, n° 3, julio-septiembre, pp. 307-317. Reproducido en Lévinas (1991a), pp. 99-112.

"Questions et réponses" (1977c), en *Le Nouveau Commerce*, cuaderno 36-37, pp. 61-86. Ahora en Lévinas (1982a), pp. 138-168.

"La pensée de l'Être et la question de l'Autre" (1978a), en *Critique*, XXXIV, vol. 29, n° 369, febrero, 187-197. Reproducido en Lévinas (1982a), pp. 184-219.

"Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie" (1978b), en *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 32, n° 126, pp. 492-511. Ahora en Lévinas (1987), pp. 35-54.

"Transcendance et Mal" (1978c), texto presentado en el VII Congreso Mundial de Fenomenología, en *Le Nouveau Commerce*, 41, pp. 55-75. Reproducido en Lévinas (1982a), pp. 201-219.

"Notes sur le sens" (1981), en *Le Nouveau Commerce*, cuaderno 49, pp. 99-127. Reproducido con modificaciones en Lévinas (1982a), pp. 244-271.

De Dieu que vient à la idée (1982a), Librairie Philosophique J. Vrin (Colección "Problèmes et Controverses"), París. Traducción de G. González R. Arnaiz y J.M. Ayuso Díez: *De Dios que viene a la idea*, Caparrós (Colección "Esprit", n° 11) Madrid, 1995.

Ethique et Infini. Dialogues avec P. Nemo (1982b), Librairie Arthème Fayard et Radio France, París. Traducción de J.M. Ayuso Diez: *Ética e infinito*, Visor (Colección "La Balsa de Medusa", nº 41), Madrid, 1991.

"La conscience non-intentionnelle/Das nicht-intentionale-Bewusstsein" (1983a), en A. Mercer y M. Svilar (editores), *Philosophes critiques d'eux-mêmes. Philosophers on their own work. Philosophischen Selbstbetrachtungen*, Série publicada por la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía, vol. 10, Bern/Frankfurt am Main/New York, pp. 143-171; reproducido en Lévinas (1991), pp. 149-160.

"De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty" (1983b), en O. Hoeffe y R. Imbach (editores), *Paradigmes de théologie philosophique. En hommage à Marie-Dominique Philippe O.P.*, Éditions Universitaires, Friburgo, pp. 143-172. Ahora en Lévinas (1987), pp. 111-117.

"De l'un à l'autre. Transcendance et temps" (1983c), en *Archivio de Filosofia*, vol. 51, nº 1-3, pp. 21-38. Ahora en Lévinas (1991), pp. 161-183.

Transcendance et intelligibilité (1984a), Labor et Fides, Genève.

"De la sensibilité" (1984b), en *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 46, nº 3, pp. 409-417. Reproducido en Lévinas (1987), pp. 122-130.

"Diachronie et représentation" (1985), Actas del Coloquio en honor de Paul Ricœur, en *Revue de l'Université d'Ottawa*, nº 4, octubre-diciembre, pp. 85-98. Reproducido en Lévinas (1991), pp. 185-205.

"Phenomenology and the non-Theoretical" (1986a), en M.C. Doerer y J.N. Kraay (editores), *Facts and values. Philosophical Reflections from Western and Non-Western Perspectives*, Martinus Nijhoff Publishers (Colección Library, nº 19), Dordrecht, pp. 109-119.

"De l'unicité" (1986b), en *Archivio de Filosofia*, vol. 54, nº 1-3, pp. 201-307. Reproducido en Lévinas (1991), pp. 119-228.

Hors sujet (1987), Fata Morgana, Montpellier. Traducción de R. Ranz Torrejón y C. Jarillot Rodal, Caparrós Editores (Colección "Esprit", nº 27), Madrid, 1997.

"Comme un consentement à l'horrible" (1988), en *Le Nouvel Observateur*, 22-28 de enero.

"Philosophie et transcendance" (1989), en André Jacob (director), *Encyclopédie Philosophique Universelle. I: L'Univers Philosophique*, Presses Universitaires de France, París, pp. 38-46. Reproducido en Lévinas (1995), pp. 27-56.

Entre Nous. Essais sur le penser-a-l'autre (1991), Bernard Grasset, París. Traducción de de J.L. Pardo: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-Textos, Valencia, 1993.

Dieu, la Mort et le Temps (1993), "advertencia" y "epilogo" de J. Rolland, Grasset & Fasquelle, París. Traducción de M.L. Rodríguez: *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, (Colección Teorema), Madrid, 1994.

Les Imprévus de l'Histoire (1994a), Fata Morgana, Montpellier.

L'intrigue de l'infini (1994b), textos reunidos y presentados por M.-A. Lescourret, Flammarion (Colección "Champs/l'Essentiel", nº 296), París.

Alterité et transcendance (1995), Fata Morgana, Montpellier.

2. Edmund Husserl

Cito sus obras según la edición de la *Edmund Husserl Wesammelte Werke-Husserliana* (Hua.), Martinus Nijhoff, Den Haag, indicando, si es el caso, la traducción a utilizar.

Cartesianische Meditationen (1931) und *Pariser Vorträge* (1929a), edición de S. Strasser, 1950; 2ª edición a cargo de R. Boehm, Hua., tomo I, 1973. Traducción de M.A. Presas: *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 1986. Las *Pariser Vorträge* han sido traducidas por A. Ziri6n: *Las Conferencias de Par6s. Introducci6n a la fenomenologia trascendental*, Instituto de Investigaciones Filos6ficas (Colecci6n "Cuadernos", n° 48), Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, M6xico, 1988.

Der Idee der Phänomenologie Fünf Vorlesungen. (1907), edición de W. Biemel, Hua., tomo II, 1950. Traducción de M. García-Baró: *La idea de la fenomenologia*, Fondo de Cultura Econ6mica, Madrid, 1982.

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. (1913), edición de K. Schuhmann, Hua., tomo III/1, 3ª edición, 1976. Traducción de J. Gaos: *Ideas relativas a una fenomenologia pura y una filosofia fenomenol6gica*, Fondo de Cultura Econ6mica, M6xico, 2ª edición, 1962.

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. (1912), edición de M. Biemel, Hua., tomo IV, 1952. Traducción de A. Ziri6n, *Ideas relativas a una fenomenologia pura y una filosofia fenomenol6gica. Libro segundo: investigaciones fenomenol6gicas sobre la constituci6n*, Instituto de Investigaciones Filos6ficas (Colecci6n "Filosofia Contemporánea"), Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, M6xico, 1997.

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologische Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die fundamente der Wissenschaften (1916), edición de M. Biemel, Hua., tomo V, 1952. Traducción francesa de D. Tiffeneau: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologie pures. Livre Troisième: La phénoménologie et les fondements des sciences*, Presses Universitaires de Frances (Colecci6n "Épithémée"), Paris, 1993.

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. (1936), edición de W. Biemel, Hua., tomo VI, 2ª edición, 1976. Traducción de J. Mu6noz y S. Mas: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenologia trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991.

Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. (1923a), edición de R. Bohem, Hua., tomo VII, 1956. Traducción francesa de A. L. Kelkel: *Philosophie première. Première partie: Historie critique des idées*, Presses Universitaires de France, Paris, 1972.

Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologische Reduktion. (1923b), edición de R. Bohem, Hua., tomo VIII, 1959. Traducción francesa de A.L. Kelkel: *Philosophie première. Deuxième partie: Théorie de la réduction phénoménologique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1972.

Der Encyclopaedia Britannica Artikel (1927), en *Phänomenologische Psychologie*, edición de W. Biemel, Hua., tomo IX, pp. 237-526. Traducción de A. Ziri6n: *El articulo de la "Encyclopaedia Britannica"*, Instituto de Investigaciones Filos6ficas (Colecci6n "Cuadernos", n° 52), Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, M6xico, 1990.

Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins.(1904/5), edición de R. Bohem, Hua., tomo X, 1966. Traducción de E. Landfelder: *Fenomenologia de la conciencia del tiempo inmanente*, Nova, Buenos Aires, 1959.

Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten (1918-1926), edición de M. Fleischer, *Hua.*, tomo XI, 1966.

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erstes Teil: 1905-1920, edición de I. Kern, *Hua.*, tomo XIII, 1973.

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928, edición de I. Kern, *Hua.*, tomo XIV, 1973.

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935, edición de I. Kern, *Hua.*, tomo XV, 1973.

Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft. (1929b), edición de P. Jansen, *Hua.*, tomo XVII, 1974. Traducción de L. Villoro: *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1962.

Logische Untersuchungen. (1900/1), edición de E. Helesten y U. Panzer, *Hua.*, tomos XVIII, XIX/1, XIX/2, 1975, 1984 y 1984 respectivamente. Traducción de J. Gaos y M. García Morente: *Investigaciones Lógicas*, Alianza Editorial 2 vol., Madrid, 1985.

Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie (1906-1907), edición de U. Melle, *Hua.*, tomo XXIV, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1984.

Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908, edición de U. Panzer, *Hua.*, tomo XXVI, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1987.

Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. (1948), edición de L. Landgrebe, Felix Meiner, Hamburgo, 6ª edición, 1985. Traducción de J. Reuter: *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, Instituto de Investigaciones Filosóficas (Colección "Filosofía Contemporánea"), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1980.

Philosophie als strenge Wissenschaft. (1911), en *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, *Hua.*, tomo XXV, 1987, pp. 3-62. Traducción de E. Tabering: *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 1951.

Grundprobleme der Phänomenologie. Wintersemester 1910/1911, en *Hua.*, tomo XIII, pp. 111-230. Traducción de C. Moreno: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza, Madrid, 1994.

Nachwort zu meinen Ideen. (1930), en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, tomo IX; reproducido en *Hua.*, tomo V, pp. 138-162. Traducción de J. Gaos en Husserl (1913), pp. 372-395.

Phénoménologie et anthropologie. (1931), en *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, *Hua.*, tomo XXVII, 1989, pp. 164-181. Reproducido en francés en Husserl (1993).

Notes sur Heidegger. (1993). Traducción de D. Franck, Les Éditions de Minuit, Paris.

3. Martin Heidegger

Cito sus obras según la *Gesamtausgabe (Ga.)*, publicada por la editorial Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, indicando, si es el caso, la traducción a utilizar. Las *Frühe Freiburger Vorlesungen*

corresponde a los años de 1919-1923; las *Marburger Vorlesungen* a los años de 1923-1928; y las *Freiburger Vorlesungen* a los años de 1928-1944.

Neure Forschungen über Logik. (1912), en *Frühe Schriften (1912-1916)*, edición de F.W.v. Herrmann, *Ga.*, tomo 1, 1978, pp. 17-44.

Die Lehre von Urteil im Psychologismus. (1913), en *Ga.*, tomo 1, pp. 58-187.

Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus. (1915), en *Ga.*, tomo 1, pp. 189-412. Traducción francesa de F. Gaboriau: *Traité des catégories et la de la signification chez Duns Scot.* Gallimard, París, 1970.

Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft. (1916), en *Ga.*, tomo 1, pp. 413-434.

Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. (1919), Krieginotsemester, 1919, en *Ga.*, tomo 56/57.

Phänomenologie und Transzendente Wertphilosophie. (1919), Sommersemester, 1919, en *Zur Bestimmung der Philosophie*, edición de B. Heimbüchel, *Ga.*, tomo 56/57, 1987.

Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung. (1920), Sommersemester 1920, edición de C. Strube, *Ga.*, tomo 59, 1993.

Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. (1921/22), Wintersemester 1921/22, edición W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns, *Ga.*, tomo 61, 1985.

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. (1922), en *Dilthey Jahrbuch für philosophische und Geschichte der Geisteswissenschaft*, vol. 6, 1989, pp. 234-274. Traducción francesa de J.-F. Courtine: *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* (edición bilingüe alemán-francés; contiene un "préface" de H.-G. Gadamer: "Un écrit théologique de jeunesse de Heidegger", pp. 9-15, y un "postface" del editor alemán H.U. Lessing, pp.54-59.), Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1992.

Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. (1923), Sommersemester 1923, edición de K. Bröcker-Oltmanns, *Ga.*, tomo 63, 1988.

Le concept du temps. (1924), conferencia inédita (Marburgo, julio de 1924), traducción francesa de M. Haar y M. de Launy, en M. Haar (editor). (1983), pp. 27-37.

Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff. (1925), Sommersemester 1925, edición de P. Jaeger, *Ga.*, tomo 20, 1979. Traducción inglesa de T. Kisiel: *History of Concept of Time. Prolegomena.* Indiana University Press, Blomington, 1985.

Logik. Die Frage nach der Wahrheit. (1925/26), Wintersemester 1925/26, edición de W. Biemel, *Ga.*, tomo 21, 1976.

Sein und Zeit. (1927), edición de F.W.v. Herrmann, *Ga.*, tomo 2, 1977. Traducción de J. Gaos: *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

"Carta a Edmund Husserl del 22 de octubre de 1927", en E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Volesungen Sommersemester 1925*, edición de W. Biemel, Husserliana, tomo IX, Martinus Nijhoff, Den Haag, 2ª edición, 1968, pp. 600-602. Traducción de A. Ziri6n en E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, Instituto de Investigaciones Filos6ficas (Colecci6n "Cuadernos", n6 52), Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, 1990, pp. 109-112.

Die Grundprobleme der Phänomenologie. (1927), Sommersemester, 1927, edición de F.W.v. Herrmann, *Ga.*, tomo 24, 1975. Traducción francesa de J.-F. Courtine: *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, París, 1985.

Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. (1927/28), Wintersemester, 1927/28, edición de I. Görland, *Ga.*, tomo 25, 1977. Traducción francesa de E. Martineau: *Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure de Kant*, Gallimard, París, 1982.

Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. (1928), Sommersemester, 1928, edición de K. Held, *Ga.*, 26, 1976.

Einleitung in die Philosophie. (1928/29), Wintersemester 1928/29, edición de O. Saame e I. Saame-Spielde, *Ga.*, tomo 27, 1996.

Kant und das Problem der Metaphysik. (1929), edición de F.W.v. Herrmann, *Ga.*, tomo 3, 1991. Traducción de G. Ibscher Roth: *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

Debat sur le kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931. (1929/31). Presentados por P. Aubenque; traducción de P. Aubenque, J.-M. Fataudy y P. Quillet, Beauchesne, París, 1972.

Was ist Metaphysik? (1929), lección inaugural en Friburgo (24 de julio de 1929), edición de F.W.v. Herrmann, en *Wegmarken*, *Ga.*, tomo 9, 1976, pp. 103-122. Traducción de X. Zubiri en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Ediciones Fausto, Buenos Aires, 1996, pp. 37-56.

Von Wesen des Grundes. (1929), escrito en honor de los setenta años de Edmund Husserl, en *Wegmarken*, *Ga.*, 9, pp. 123-176. Traducción en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Ediciones Fausto, Buenos Aires, 1996, pp. 57-108.

Die Grundbegriff der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit. (1929/30), Wintersemester 1929/30, edición de F.W.v. Herrmann, *Ga.*, tomo 29/30, 1983. Traducción francesa de D. Panis: *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, Gallimard, París, 1992.

Von Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (1930), Sommersemester 1930, edición de H. Tietjen, *Ga.*, tomo 31. Traducción francesa de E. Martineau: *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, Gallimard, París, 1996.

Hegels Phänomenologie des Geistes. (1930/31), Wintersemester 1930/31, edición de I. Görland, *Ga.*, tomo 32, 1980. Traducción de M. E. Vázquez y K. Wrehde: *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

Einführung in die Metaphysik, Sommersemester 1935, edición de P. Jaeger, *Ga.*, tomo 40. Traducción de A. Ackermann Pilári: *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1993.

Vorträge und Aufsätze, Günter Neske, Pfullingen, 1954. Traducción de E. Barjau: *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Madrid, 1994.

Questions III, IV (1990), contiene: *Le Chemin de campagne, L'expérience de la pensée, Hebel, Lettre sur l'humanisme, Sérénité, Temps et être, Protocole d'un séminaire sur la conférence "Temps et être", L'art et l'espace, La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, Le tournant, Mon chemin de pensée et la phénoménologie, Lettre à Richardson, De la compréhension du temps dans la phénoménologie et dans la pensée de la question de l'être, Les séminaires du Thor, Le séminaire de Zähringen*, Gallimard, París.

Holzwege (1935-1946), edición de F.W.v. Herrmann, *Ga.*, tomo 5, 1977. Traducción de J. Rovira Armengol: *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires. 2ª edición, 1969.

La autoafirmación de la Universidad Alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista de Spiegel. (1989). Traducción de R. Rodríguez, Tecnos (Colección "Clásicos del Pensamiento", nº 61), Madrid.

4. Bibliografía complementaria

AGUIRRE, A. (1970), *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letzbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken Husserl*, Martinus Nijhoff (Colección "Phaenomenologica", nº 38), Den Haag.

ALMEIDA, G.A. de. (1972), *Sinn und Gehalt in der genetischen Phänomenologie Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff (Colección "Phaenomenologica", nº 47), Den Haag.

APEL, K.O. (1993), "Constitución de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía trascendental", en J. M. Navarro Cerdón y R. Rodríguez (compiladores), *Heidegger o el final de la filosofía*, Editorial Complutense, Madrid, pp. 11-48.

ARMENGAUD, F. "Entretien avec Emmanuel Lévinas" (1985), en *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 90, nº 3, julio-septiembre, pp. 296-310.

BAILHACHE, G. (1994), *Le sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et subjectivité*, Presses Universitaires de France (Colección "Philosophie d'aujourd'hui"), Paris.

BATAILLE, G. (1947/48), "De l'existencialisme au primat de l'économie" (sobre E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*), en *Critique*, III, nº 19, pp. 515-526; IV, nº 21, pp. 126-141.

BEAUFRET, J. (1974), *Dialogue avec Heidegger*, Les Éditions de Minuit, tomo III, Paris.

BECKER, J. (1981), *Begegnung - Gadamer und Lévinas. Der hermeneutische Zirkel und die Alteritas, ein ethisches Geschehen*, Peter D. Lang, Frankfurt am Main/Berna.

BENOIST, J. (1991), "Husserl: au-delà de l'onto-théologie", en *Les Études Philosophiques*, nº 4, pp. 433-458.

BERNET, R. (1991), "Le concept husserlien de noème", en *Les Études Philosophiques*, nº 1, pp. 79-100.

BIEMEL, W. (1950), "Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu", en *Tijdschrift voor Philosophie*, 12, pp. 246-280. Traducción de A. Ziriñ en E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, Instituto de Investigaciones Filosóficas (Colección "Cuadernos", nº 52), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990, pp.147-179.

BIEMEL, W. (1987), *Le concept de Monde chez Heidegger*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1987.

BOER, T. de. (1985), "Judaism and Hellenism in the Philosophy of Lévinas and Heidegger", en *Archivio di Filosofia*, LIII, nº 2-3, pp. 197-216.

BOSIO, F. (1960), "Costituzione statica e costituzione genetica", en *Tempo e intenzionalità*, Casa Editrice Dott. A. Milandi, Padua.

BRISART, R. (1990), "Nature et liberté dans l'ontologie fondamentale de Heidegger. De la radicalisation d'une antinomie moderne", en *Revue Philosophique de Louvain* 88, n° 80, pp. 524-552.

BRISART, R. (1991). *La phénoménologie de Marbourg ou la résurgence métaphysique chez Heidegger à l'époque de Sein und Zeit*, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruselas.

BUBER, M. (1959), *¿Qué es el hombre?* Traducción de E. Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México.

CABADA, M. (1975), *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

CAIRNS, D. (1997), *Conversation with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976. Traducción francesa de J.-M. Mouillie: *Conversations avec Husserl et Fink*, Éditions Jérôme Millon (Colección "Krisis"), Grenoble.

CARBALLADA, R. de L. (1994), "Ser y trascendencia en Emmanuel Lévinas. Un estudio del primer periodo de su obra", en *Estudios Filosóficos*, vol. 122, pp. 7-27.

CASSIRER, E. (1975), *Las ciencias de la cultura*. Traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México.

CASSIRER, E. y M. HEIDEGGER. (1929/31), *Débat sur le kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, presentados por P. Aubenque, traducción francesa de P. Aubenque, J.-M. Fataud y P. Quillet, Beauchesne, París, 1972.

CHOPLIN, H. (1997), *De la phénoménologie à la non-philosophie. Lévinas et Lauruelle*, Éditions Kimé (Colección "Bibliothèque de Non-philosophie"), París.

CIARAMELLI, F. (1982), "De l'évasion à l'exode. Subjectivité et existence chez le jeune Lévinas", en *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 80, n° 48, pp. 555-578.

CIARAMELLI, F. (1994). "L'appel infini à l'interprétation. Remarques sur Lévinas et l'art", en *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 92, n° 1, pp. 32-52.

CIGLIA, F.P. (1983), "Emmanuel Lévinas interprete di Husserl e di Heidegger nel primo decennio della sua speculazione", en *Filosofia*, vol. 34, pp. 211-242.

CIGLIA, F.P. (1985), "Creazione e differenza ontologica nel pensiero di Emmanuel Lévinas", en *Archivio di Filosofia*, LIII, n° 2-3, pp. 217-244.

CLAESGES, U. (1964), *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Martinus Nijhoff (Colección "Phaenomenologica", n° 19), Den Haag.

COBB-STEVENS, R. (1990), *Husserl and the Analytic Philosophy*, Kluwer Academic Publishers (Colección "Phaenomenologica", n° 134), Dordrecht.

COHEN SOAL, A. (1985), *Sartre*, Gallimard, París.

COHEN, R.A. (1988), "Lévinas, Rosenzweig and the phenomenologies of Husserl and Heidegger", en *Philosophy Today*, vol. 32, n° 2, pp. 165-178.

COHEN, H. (1990), *Kants Theorie der Erfahrung*. Traducción italiana de Luisa Bertolini: *La teoria kantiana dell'esperienza*, Franco Angeli Libri, Milán.

- COLLADO, A. (1962), *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Gredos, Madrid.
- COLLÉONY, J. (1990), "Heidegger et Lévinas: la question du *Dasein*", en *Les Études Philosophiques*, n° 3, pp. 313-331.
- COLLETE, J. (1984), "Lévinas et la phénoménologie husserlienne", en J. ROLLAND (compilador), *Emmanuel Lévinas*, Les Cahiers de la nuit surveillée, n° 3, Verdier, Paris, pp. 19-36.
- COSTA, M. (1996), *La ética como filosofía primera en Emmanuel Lévinas*. Tesis de Maestría en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- COURTINE, J.-F. (1990), *Heidegger et la phénoménologie*, Librairie Philosophique J. Vrin (Colección "Bibliothèque d'Historie de la Philosophie"), Paris.
- CRUZ VÉLEZ, D. (1970), *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*, Editorial Sudamericana (Colección "Biblioteca de Filosofía"), Buenos Aires.
- DAVID, A. (1984), "Le nom de la finitude. De Lévinas à Kant", en J. ROLLAND (compilador), *Emmanuel Lévinas*, Les cahiers de la nuit surveillée, Verdier, Paris, pp. 246-281.
- DEPRAZ, N. (1992), "Les figures de l'intersubjectivité. Étude des *Husserliana* XIII-XIV-XV. Zur Intersubjektivität". en *Archives de Philosophie* 55, pp. 479-498.
- DERRIDA, J. (1967), *La escritura y la diferencia*. Traducción de P. Peñalver, Anthropos (Colección "Pensamiento crítico/Pensamiento utópico", n° 38), Barcelona, 1989.
- DERRIDA, J. (1972), *Márgenes de la filosofía*. Traducción de C. González Marin, Cátedra, Madrid, 1989.
- DERRIDA, J. (1983), "Difference sexuelle, difference ontologique", en M. Haar (editor), *Heidegger. Cahiers de l'Herne*, Éditions de l'Herne, Paris.
- DERRIDA, J. (1990), *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France (Colección "Épiméthée"), Paris.
- DILTHEY, W. (1978), *Introducción a las ciencias del espíritu*. Traducción de E. Ímaz, Fondo de Cultura Económica, Obras de Dilthey, tomo I, México.
- DOMÍNGUEZ REY, A. (1997), *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Lévinas. Eros, Gnosis, Poiesis*, Trotta, Universidad Nacional de educación a Distancia, Madrid.
- DRAKE, S. (1983), *Galileo*, Alianza Editorial, Madrid.
- DREYFUS, HUBERT, L. y H. HALL (editores). (1987), *Husserl. Intentionality and Cognitive Science*, The M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts, 3ª edición.
- DUSSEL, E. (1974), *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires.
- DUSSORT, H. (1963), *L'École de Marbourg*, edición de J. Vuillemin y prefacio de P.-M. Schuhl, Presses Universitaires de France, Paris.
- FAY, T.A. (1977), *Heidegger: the Critique of Logic*, Martinus Nijhoff, The Hague.

- FEUERBACH, L. (1976), *Principios de la filosofía del futuro*. Traducción de E. Subirats, Editorial Labor, Barcelona.
- FERON, E. (1992). *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*. Jérôme Millon, Grenoble.
- FINK, E. (1966), *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*, Martinus Nijhoff (Colección "Phänomenologica", n° 21), Den Haag. Traducción francesa de D. Franck: *De la phénoménologie*, Les Éditions de Minuit, París, 1994.
- FINKIELKRAUT, A. (1993), *La sabiduría del amor*. Traducción de A. Báez, Gedisa, Barcelona.
- FRANCK, D. (1981). *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Les Éditions de Minuit, París, 1981.
- GADAMER, H.-G. (1963), "Die phänomenologische Bewegung", en *Hegel-Husserl-Heidegger, Gesammelte Werke, Band 3*, 1987, J.C.B. Mohr, Tübinga. pp. 105-146. Traducción inglesa: *Philosophical Hermeneutics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, pp. 130-181
- GADAMER, H.-G. (1983), "Heidegger et l'histoire de la philosophie", en M. Haar (editor), (1983), pp. 115-130.
- GADAMER, H.-G. (1991). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Traducción de A. A. Aparicio y R. de Agapito, Sigume, Salamanca, 4ª edición.
- GADAMER, H.-G. (1995), *Hermeneutik im Rückblick*, J.C.B. Mohr, Tübinga. Traducción de A. Parada: *El giro hermenéutico*, Cátedra (Colección "Teorema"), Madrid, 1998.
- GALT CROWELL, S. (1990), "Husserl, Heidegger and the Transcendental Philosophy", en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 50, n° 3, pp. 501-518.
- GARCÍA-BARÓ, M. (1993), *La verdad y el tiempo*, Sigume, Salamanca.
- GARCÍA GAINZA, J. (1997), *Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de juventud (1912-1927)*. Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, Newbook Ediciones, Pamplona.
- GAVIRIA ÁLVAREZ, O. (1974). "L'idée de création chez Lévinas: une archéologie du sens", en *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 72, n° 15, pp. 509-538.
- GILSON, E. (1975), *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Librairie Philosophique J. Vrin, 4ª edición, París.
- GONZÁLEZ R. ARNAIZ, G. (1988), *Emmanuel Lévinas: humanismo y ética*, Cincel (Colección "Historia de la Filosofía, n° 50), Madrid.
- GRANEL, G. (1970), "Remarques sur le rapport de *Sein und Zeit* et de la phénoménologie husserlienne", en Vittorio Klostermann (director), *Durhblicke: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Maim, pp. 350-368.
- GREEF, J. de. (1970), "Empirisme et éthique chez Lévinas", en *Archives de Philosophie*, vol. 33, pp. 223-241.
- GREEF, J. de. (1971), "Lévinas et la phénoménologie", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 76, pp. 448-465.

GREISCH, J. (1993), "Éthique et ontologie. Quelques considérations 'hypocritiques'", en J. Greisch y J. Rolland (directores), *Emmanuel Lévinas, L'éthique comme philosophie première*, Actes du Colloque de Ceresy-la-Salle, 23 août-2 septembre 1986, Les Éditions du Cerf, Paris, pp. 15-45.

GUILEAD, R. (1977), "Le concept du monde selon Husserl", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3, julio-septiembre, pp. 345-364.

GUILLOT, D.E. (1975), "Emmanuel Lévinas, evolución de su pensamiento", en E. DUSSEL, *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Editorial Bonum, Buenos Aires.

HAAR, M. (editor) (1983), *Heidegger, Cahier de l'Herne*, Éditions de l'Herne, Paris.

HAAR, M. (1988), "Stimmung et pensée", en Franco Volpi (editor), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers (Colección "Phaenomenologica", n° 108), Dordrecht, pp. 265-283.

HEGEL, G.W.F. (1976), *Ciencia de la lógica*. Traducción de A. y R. Mondolfo, Solar/Hachette, Buenos Aires, 4ª edición.

HEGEL, G.W.F. (1977), *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Traducción de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, tomo III, México.

HEGEL, G.W.F. (1980), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Traducción de E. Ovejero y Maury, Porrúa, México.

HENRY, M. (1965), *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Presses Universitaires de France, Paris.

HENRY, M. (1989), "Philosophie et subjectivité", en André Jacob (director), *Encyclopédie Philosophique Universelle. I: L'Univers Philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 46-56.

HENRY, M. (1990), *Phénoménologie matérielle*, Presses Universitaires de France (Colección "Épiméthée"), Paris.

HERING, J. (1932), "Recensión": E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, en *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, CXIII, pp. 474-481.

HERRMANN, F.W.v. (1974), *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit"*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Maim.

HERRMANN, F.W.v. (1987), *Hermeneutische phänomenologie des Daseins: eine Erläuterung von "Sein und Zeit". Band I. Einleitung: die exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Maim.

HERRMANN, F.W.v. (1988), *Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Maim, 2ª edición.

HERRMANN, F.W.v. (1991), *La segunda mitad de "Ser y tiempo". Sobre los problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción de I. Borges-Duarte, Trotta, Madrid, 1994.

HOLZEY, H. (1986), *Cohen und Natorp. I. Ursprung und einheit: Die Geschichte der Marburger Schule als Auseinandersetzung um die Logik des Denkes*, Schwabe, Basel.

IRIBARNE, J.V. (1987), *La intersubjetividad en Husserl*, Carlos Lohlé, tomo I, Buenos Aires.

- KANT, I. (1961), *Crítica de la razón práctica*. Traducción de J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires.
- KANT, I. (1981), *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*. Traducción de J. Besteiro, Porrúa, México.
- KANT, I. (1988), *Crítica de la razón pura*. Traducción de P. Ribas, Alfaguara, Madrid.
- KELKEL, A.L. (1988), "Immanence de la conscience intentionnelle et transcendance du *Dasein*", en Franco Volpi (*et al*), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers (Colección "Phaenomenologica", n° 108), Dordrecht, pp. 165-193.
- KERN, I. (1964), *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Martinus Nijhoff (Colección "Phaenomenológica", n° 16), Den Haag.
- KELLNER, D. (1984), *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles.
- KSIEL, T. (1984), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- KISIEL, T. (1988), "The Missing Link in the Early Heidegger", en J. J. Kockelmans (editor), *Hermeneutic Phenomenology: Lectures and Essays*. University Press of America, Washington, D.C., pp. 1-40.
- KRELL, D.F. (1983), "Heidegger/Nietzsche", en M. Haar (editor) (1983), pp. 161-180.
- KREWANI, W. (1981), "Le temps comme transcendance vers l'autrui. La notion du temps dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas", en *Archives de Philosophie*, vol. 44, pp. 529-560.
- LAFONT, C. (1993), *La razón como lenguaje. Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana*, Visor (Colección "Lingüística y conocimiento", n° 18), Madrid.
- LAFONT, C. (1997), *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Traducción de P. Fabra y Abat, Alianza (Colección "Alianza Universidad", n° 892), Madrid.
- LANDGREBE, L. (1968), *El camino de la fenomenología*. Traducción de M.A. Presas, Editorial Sudamericana (Colección "Biblioteca de Filosofía"), Buenos Aires.
- LANDGREBE, L. (1975), *Fenomenología e historia*. Traducción de M. A. Presas, Monte Avila Editores, Caracas.
- LANDGREBE, L. *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Felix Meiner, Hamburgo, 1982.
- LANGE, F.A. (1974), *Historia del materialismo*. Traducción de V. Colorado, Juan Pablos Editor, tomo II, México.
- LANNON, J.-L. (1990), "'Il y a' et phénoménologie dans la pensée de jeune Lévinas", en *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 88, n° 79, pp. 369-394.
- LAUER, Q. (1955), *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité*, Presses Universitaires de France (Colección "Epiméthée"), Paris.
- LESCOURRET, M.-A. (1996), *Emmanuel Lévinas*, Flammarion (Colección "Champs" n° 367), Paris.

- LIBERTSON, J. (1981), "La recurrence chez Lévinas", en *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 79, n° 42, pp. 212-251.
- LIBERTSON, J. (1981), "La Séparation chez Lévinas", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, pp. 433-451.
- LÖWITH, K. (1942), "Martin Heidegger and Franz Rosenzweig, or Temporality and Eternity", en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 3.
- LÖWITH, K. (1993), *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*. Traducción de R. Zauner y revisión de A. Lotha, Visor (Colección "La Balsa de Medusa", n° 61), Madrid.
- LUKÁCS, G. (1976), *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Traducción de W. Roces, Grijalbo, Barcelona.
- LYNCH, D. (1990), "Ernst Cassirer and Martin Heidegger: the Davos Debate", en *Kantstudien*, LXXXI, pp. 360-369.
- MARCUSE, H. (1978), *Schriften*, Suhrkamp, tomo I, Frankfurt am Maim.
- MARION, J.-L. (1989), *Reduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Presses Universitaires de France (Colección "Epiméthée"), París.
- McINTYRE, R. (1987), "Husserl and Frege", en *Journal of Philosophy*, LVXXXIV/10, octubre, pp. 521-528.
- MERKER, B. (1988). *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Maim.
- MERLEAU-PONTY, M. (1964), *Signos*, traducción de C. Martínez y G. Olivier, Seix Barral (Colección "Biblioteca breve"), Barcelona.
- MERLEAU-PONTY, M. (1985), *Fenomenología de la percepción*. Traducción de J. Cabanes, Península, Barcelona.
- MISCH, G. (1967), *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*. B.G. Teubner, Stuttgart.
- MOHANTY, J.N. (1982), *Husserl and Frege*, Indiana University Press, Bloomington.
- MOSÈS, S. (1976). "La critique de la totalité dans la philosophie de Franz Rosenzweig", en *Les Études Philosophiques*, n° 3, pp. 351-366.
- MOSÈS, S. (1982), *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*. Prefacio de Emmanuel Lévinas, Édition du Seuil, París.
- MÜLLER, M. (1964). *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, 3ª edición.
- MURPHY, R.T. (1965), "Husserl and the Pre-reflexive Constitution", en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XXVI, n° 1, pp. 100-105.
- MURPHY, R.T. (1980), *Hume and Husserl. Towards Radical Subjectivism*, Kluwer Academic Publishers (Colección "Phaenomenologica", n° 79), Dordrecht.
- NATORP, P. (1973), *Kant y la Escuela de Marburgo*. Traducción de F. Larroyo, Porrúa, México.

- NIETZSCHE, F. (1980), *La voluntad de poder. Ensayo de una transmutación de todos los valores*. Traducción de A. Froufe. EDAF, Madrid.
- OLIVETTI, M. (1985), "Intersoggettività, alterità, etica. Domande filosofiche a E. Lévinas", en *Archivio di Filosofia*, LIII, nº 2-3. pp. 265-288.
- OLIVIER, P. (1983), "L'Être et le temps chez Emmanuel Lévinas", en *Recherches de Science Religieuse*, vol. 71, pp. 337-380.
- PEPERZAK, A. (1983), "Phenomenology-Ontology-Metaphysics: Lévinas' Perspective on Husserl and Heidegger", en *Man and World*, vol. 16, nº 2. pp. 113-127.
- PICHÉ, C. (1986), "Le schématisme de la raison pure. Contribution au dossier Heidegger-Kant", en *Les Études Philosophiques*, nº 1, pp. 79-99.
- PÖGGELER, O. (1986), *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Traducción de F. Duque. Alianza, Madrid.
- POIRIÉ, F. (1987), *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?* La Manufacture. Lyon.
- POWELL, J. (1995), "Lévinas Representing Husserl. An Ethics Beyond Representation", en *Philosophy Today*, verano, pp. 185-197.
- REITER, J. (1985), "Differenz und Entsprechung. Überlegungen zum Verhältnis von biblischen Anspruch und Griechischer Denkform bei E. Lévinas", en *Archivio di Filosofia*, LIII, nº 2-3, pp. 245-264.
- REQUENA TORRES, I. (1975), "Sensibilidad y alteridad en Emmanuel Lévinas", en *Pensamiento*, vol. 31, pp. 125-149.
- RICŒUR, P. (1952), "Analyses et problèmes dans *Ideen II*", en *Revue de Métaphysique et de Morale*. vol. 56, nº 4, octubre-diciembre (1951) y vol. 57, nº 1, enero-marzo. Ahora en Ricœur (1986), pp. 87-140.
- RICŒUR, P. (1953), "Sur la phénoménologie", en *Esprit*, vol. 21, pp. 821-839. Ahora en Ricœur (1986), pp. 141-160.
- RICŒUR, P. (1974), "Phénoménologie et herméneutique", en *Man and World*, Martinus Nijhoff. La Haya, vol. 7, nº 3; reproducido en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, Paris, 1986, pp. 39-73.
- RICŒUR, P. (1980), "L'originairre et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl", en F. Laruelle (editor), *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Jean-Michel Place Éditeur, Paris, pp. 167-177. Reproducido en Ricœur (1986), pp. 285-295.
- RICŒUR, P. (1986), *A l'École de la Phénoménologie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- RICŒUR, P. (1996), *Si mismo como otro*. Traducción de A. Neira Calvo con la colaboración de M.C. Alas Tovar. Siglo XXI Editores, Madrid.
- RODRÍGUEZ, R. (1996), "El problema del ser en la fenomenología de Husserl", en *Pensamiento* vol. 52, nº 202, pp. 21-48.
- RODRÍGUEZ, R. (1997), *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid.

- RENAUT, A. (1993), *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad*, Ediciones Destino, Barcelona.
- ROSALES, A. (1970), *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der Ontologischen Differenz bei frühen Heidegger*, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- ROSENZEWIG, F. (1997), *La estrella de la redención*. Traducción de M. García-Baró, Sigueme, Salamanca.
- ROVATTI, P. A. (1987), "Lévinas interprete di Husserl e di Heidegger", en P.A. ROVATTI (editor), *In torno a Lévinas*, Edizioni Unicopli, Milán.
- ROVATTI, P.A. (1990), *Como la luz tenue. Metáfora y saber*, traducción de C. Catropi, Gedisa, Barcelona.
- SAGOLS, L. (1997), *¿Ética en Nietzsche?* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- SAN MARTÍN, J. (1986), *La estructura del método fenomenológico*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid.
- SARTRE, J.-P. (1976), *La náusea*. Traducción de A. Bernárdez, Editorial Época, México.
- SCHALOW, F. (1992), *The Renewal of The Heidegger-Kant Dialogue. Action, Thought and Responsibility*, State University of New York Press, Albany.
- SCHNÄDELBACH, H. (1991), *Filosofía en Alemania (1831/1933)*. Traducción de P. Linares, Cátedra, Madrid.
- SCHUHMAN, K. (1977), *Husserl-Chronik. Denk und Lebensweg Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- SCHUTZ, A. (1962), (1964), (1966), *Collected Papers. I: The Problem of Social Reality. II: Studies in Social Theory. III: Studies in Phenomenological Philosophy*, Martinus Nijhoff, The Hague.
- SHEEHAN, T. (1981), "Heidegger's Early Years: Fragments for a Philosophical Biography", en T. SHEEHAN (editor), *Heidegger: The Man and the Thinker*, Precedent, Chicago, pp. 3-19.
- SEEBURGER, F.F. (1975), "Heidegger and the phenomenological Reduction", en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XXXVI, n° 2, pp. 212-221.
- SOKOLOWSKI, R. (1964), *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, Martinus Nijhoff (Colección "Phaenomenologica", n° 18), The Hague.
- SOKOLOWSKI, R. (1987), "Husserl and Frege", en *Journal of Philosophy*, LVXXXIV/10, octubre, pp. 529-535.
- SOUCHE-DAGUES, D. (1972), *Le Développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, Martinus Nijhoff (Colección "Phaenomenologica", n° 52), La Haya.
- SPIGELBERG, H. (1971), *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Martinus Nijhoff (Colección "Phaenomenologica", n° 5), tomo I, The Hague. 2ª edición.
- SPIEGELBERG, H. (1981), *The Context of the Phenomenological Movement*, Martinus Nijhoff, The Hague.

SPIEGELBERG, H. y K. SCHUHMAN. (1982), *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Martinus Nijhoff (Colección "Phaenomenológica", nº 5/6), The Hague, 3ª edición.

SPINOZA, B. (1929), *Éthique. Démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*, texto bilingüe frances-latín, traducción de C. Appuhn, Librairie Garnier Frères, París.

STRASSER, S. (1968), *The Idea of Dialogical Phenomenology*, Duquesne University Press, Lovaina.

STRASSER, S. (1977), "Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas", en *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 75, nº 25, pp.101-125.

STRASSER, S. (1978), *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, Martinus Nijhoff (Colección "Phaenomenologica", nº 78), Den Haag.

SUCASAS PEÓN, J. A. (1998), "La subjetivación. Hipóstasis y gozo", en A.A.V.V., *Emmanuel Lévinas. Un compromiso con la otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad*, Anthropos, nº 176 (Madrid), pp. 38-43.

TAMINIAUX, J. (1995), *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Jérôme Millon, París, 2ª edición.

THEUNISSEN, M. (1984), *The Other. Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts and London.

TOULEMONT, R. (1962), *L'essence de la société selon Husserl*, Presses Universitaires de France, París.

TRAWNY, P. (1997), *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, Karl Albert, Friburgo/München.

TRESMONTANT, C. (1961), *Estudios de metafísica bíblica*, Gredos, Madrid.

TUDELA, J. A. (1978), "Finitud humana y vida sensible en E. Lévinas", en *Escritos del Vedat*, vol. VIII, pp. 305-355.

TUGENDHAT, E. (1993), *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*. Traducción de R.H. Santos-Ihlaui, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

VAIL, L.M. (1972), *Heidegger and the Ontological Difference*, Pennsylvania State University, London, 1972.

VASEY, C.R. (1980), "Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie de E. Lévinas", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 85, nº 2, pp. 224-239.

VÁZQUEZ MORO, U. (1982), *El discurso sobre Dios en la obra de Emmanuel Lévinas*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid.

VILLORO, L. (1975), *Estudios sobre Husserl*, Facultad de Filosofía y Letras (Colección "Opúsculos" nº 83/serie investigación), Universidad Nacional Autónoma de México, México.

VOLPI, F. (1976), *Heidegger et Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'«univocità» dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, Quaderni di Storia della Filosofia, nº 7. Pubblicazioni della Scuola di Perfezionamento in Filosofia dell'Università di Padova, Casa Editrice Dott. Antonio Milani, Padua.

VOLPI, F. (1988). "*Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote", en F. Volpi (*et al.*) (1988), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers (Colección "Phaenomenologica", n° 108), Dordrecht, 1988.

VOLPI, F. (1996). "La question du $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d'Aristote", en J.-F. Courtine (editor), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Librairie Philosophique J. Vrin (Colección "Problèmes et Controverses"), Paris, pp. 33-66.

WAELEHNS, A. de. (1986), *La filosofía de Martin Heidegger*. Traducción de R. Ceñal, Universidad Autónoma de Puebla (Colección Filosófica, nueva serie, n° 3), México.

WALSH, ROBERT D. (1991), "Husserl and Lévinas: Transformations of the Epoché", en *Analecta Husserliana*, vol. 36, pp. 283-296.

WILLIAMS, ROBERT T. (1985), *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, State University of New York Press.

WYSCHOGROD, E. (1974), *Emmanuel Lévinas. The Problem of the Ethical Metaphysics*, Martinus Nijhoff, The Hague.

YAMAGUCHI, I. (1982), *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Martinus Nijhoff (Colección "Phaenomenologica", n° 86), The Hague.