



**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**

**LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO EN LAS OBRAS TEMPRANAS DE EMMANUEL  
LEVINAS**

Tesis para obtener el grado de:

**MAESTRO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:**

**ARI LÁZARO MAYA DÁVILA**

Director de tesis:

**Dr. Ricardo Antonio Gibu Shimabukuro**

**PUEBLA, PUE. MÉXICO**

**ENERO 2021**

## ÍNDICE

• Índice.....	1
• Introducción.....	2
• Capítulo 1: La fenomenología de Husserl como nueva posibilidad del pensamiento y punto de partida de la filosofía de Levinas.....	6
1.1 La fenomenología como ciencia estricta.....	9
1.2 La conciencia intencional.....	18
1.3 La intuición.....	25
• Capítulo 2: La apropiación levinasiana de la fenomenología: De la actividad teórica a la pasividad originaria.....	30
2.1 La temprana reinterpretación levinasiana de la fenomenología.....	33
2.2 La reinterpretación levinasiana de la intencionalidad en <i>Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger</i> .....	40
• Capítulo 3: La pre-estructura ética del sujeto levinasiano a la luz de sus obras tempranas y sus <i>Escritos Inéditos</i> .....	51
3.1 La dialéctica pre-objetivante del sujeto ético.....	53
3.2 Fenomenología de la enseñanza.....	66
3.3 El sujeto y el Eros.....	72
• Conclusión.....	80
• Bibliografía.....	83

## INTRODUCCIÓN

Aunque la introducción va al comienzo de un texto, en realidad suele ser la última parte que el autor escribe. Se trata del momento en el que es posible recapitular todo lo leído, meditado, discutido, comprendido y aprendido. Es también el momento en el que nuevas preguntas surgen, porque, como sabemos, en filosofía y, en general, en todas las ciencias, toda respuesta no es más que la antesala a un nuevo campo de preguntas.

Dejado asentado lo anterior, es momento de que pasemos a la primera cuestión: ¿Por qué hacer una tesis sobre el pensamiento Emmanuel Levinas? Y más directamente: ¿Por qué hacer una tesis sobre la concepción del sujeto en las obras tempranas de Emmanuel Levinas?

Levinas es un filósofo peculiar, no sólo por su clarividencia fenomenológica, sino antes bien, y quizá ante todo, debido a los estragos existenciales que nutrieron y conformaron su vida. Pasando desde la literatura rusa, la Biblia y la filosofía, hasta la experiencia vital de ser prisionero de guerra en Alemania y haber perdido a sus padres y a sus dos hermanos en manos de los nazis, es evidente que las vivencias del propio Levinas fueron sus más duras y preclaras lecciones de filosofía. De ahí que el sentido del quehacer filosófico del pensador judío se tornara en una cada vez más intensa “defensa de lo humano que critica toda forma de pensamiento incapaz de reconocer y destacar el significado procedente del otro al acallarlo y neutralizarlo en la homogeneidad del ser”<sup>1</sup>, al punto que, a lo largo de sus escritos, el *otro* se convertirá en el centro y punto de partida de la reflexión filosófica misma.

---

<sup>1</sup> Gibu, R., *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*, Ed. Itaca, México, 2011, p. 13.

Es sabido que, en filosofía, la centralización del sujeto se consolida en la modernidad con Descartes. La concepción moderna del «yo» comparece con el descubrimiento cartesiano del *cogito*. Y, como sabemos, este «yo» de la expresión “yo pienso” terminó por convertirse en el fundamento y principio último de todo. Muestra de ello es que, de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes (1641) a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (1807) hay tan sólo 166 años de diferencia: en 166 años se pasó del *cogito* de Descartes –pasando por el «Yo puro» de Kant– al «Yo Absoluto» de Hegel. Podemos decir, éticamente, que estas posturas filosóficas entran en lo que podría denominarse como “filosofías de la inmanencia”, inmanencia que Levinas verá consumada en su peor expresión en la dominación imperialista y los conflictos bélicos de su época. Con Hegel y Levinas nos encontramos, por un lado, ante el optimismo de una filosofía esperanzadora del desarrollo del espíritu, con sus promesas de un cada vez mayor grado de libertad y realización del sujeto en la historia; y, por el otro, ante el doloroso juicio de un filósofo contemporáneo para el que la Shoá o «La Catástrofe» vivida por millones de personas inocentes, y también en carne propia, significó inequívocamente el desencanto y el fracaso de esta promesa dialéctica de libertad y realización humana. La desilusión por parte del filósofo judío llegó a tal grado que, a su juicio, la metafísica hegeliana representaba una amenaza a la singularidad de los individuos, singularidad que quedaba absorbida y aniquilada dentro del despliegue del Espíritu que se autodetermina a sí mismo hacia el saber absoluto. Para Levinas, una metafísica de dinámica totalizante deviene no sólo una superación de las contradicciones, sino una aniquilación de la diferencia (diferencia que bien puede ser otro que yo); puesto que, en una metafísica de la homogeneidad de lo Uno, no puede coexistir la heterogeneidad de lo Múltiple.

A Levinas le preocupaba que cierta concepción ontológica terminara disolviendo la singularidad de cada persona en el horizonte universal e indeterminado del ser. Y es en este punto donde podemos situar también la crítica que Levinas hace a sus dos mayores maestros e influencias filosóficas: Husserl y Heidegger.

Como sabemos, Levinas critica a la fenomenología husserliana debido a que considera que la alteridad no puede tener como punto de partida un acto intencional ni puede ser constituida por la conciencia, puesto que es algo trascendente, independiente y previo al sujeto: con el otro no hay relación intencional, sino ética. Para Levinas el sujeto no es constituyente de sentido, sino que es constituido como sujeto responsable por el acontecimiento del otro.

En cuanto a Heidegger, Levinas señalará que a partir de la analítica existencial del *Dasein* no es posible dar cuenta del acontecimiento por el que se interrumpe el carácter anónimo del ser y surge el sujeto como interioridad. Para Levinas el momento de la constitución del sujeto sucede antes de la comprensión del ser, esto es: en la relación ética con el otro. Y en este sentido podemos decir que hay un intento en Lévinas por considerar al sujeto como capaz de *salir del ser*, de definirse no en función de la comprensión del ser, sino a partir precisamente de *lo otro que ser*, lo que está *más allá* del ser, o más bien, *más acá* del ser.

Básicamente, el problema de fondo que ve Levinas tanto en Husserl como en Heidegger en cuanto al tema del sujeto es que considera que en ambas propuestas no es posible dar cuenta de la experiencia fundamental de la alteridad. A Levinas le interesa dar cuenta del hecho pre-objetivante de ser despertado y conmovido éticamente por el otro, esto es, de ser llamado a una existencia responsable. Pero en Husserl el otro es pensado siempre ya dentro de una reducción trascendental; es decir, el otro es pensado siempre dentro de un acto que yo he constituido y que ha tenido como punto de partida al propio yo. Si la estructura trascendental egoica es la que está a

la base de la comparecencia de los otros, se pierde el dato de esta trascendencia de una alteridad que es capaz de conmoverme, pues la alteridad debe de tener como característica el *ser siempre otro*, es decir, el que yo nunca pueda entender esa alteridad como resultado de un proceso constitutivo.

Estos son algunos de los motivos principales por los que Lévinas se vio forzado a replantear la idea de sujeto frente a las concepciones de los grandes fenomenólogos de su tiempo. De ahí que Levinas se pregunte si el sujeto puede ser definido no ya en términos ontológicos, sino en términos éticos.

En los últimos años ha habido una recuperación del pensamiento levinasiano a raíz de la publicación que ha habido de sus obras inéditas. Del 2009 a la fecha se han publicado 3 tomos de sus obras completas inéditas, las cuales pertenecen justamente a la etapa temprana de su pensamiento. Por su gran variedad, su lenguaje críptico, y su diversidad de temas tanto literarios, como filosóficos y religiosos, a pesar de tratarse de una producción filosófica de mediados del siglo XX, la obra levinasiana sigue siendo todavía difícil de captar e interpretar en su conjunto. Y es justamente gracias a la reciente publicación de sus *Escritos Inéditos* que se ha abierto la posibilidad de una comprensión más cabal del pensamiento del filósofo de la alteridad.

Bajo este estado de la cuestión, la particularidad, la originalidad y el propósito del presente trabajo de investigación consiste en ofrecer una reinterpretación de la constitución del sujeto en las obras tempranas de Emmanuel Levinas, con una incidencia especial en los textos, apuntes y conferencias que podemos encontrar en sus muy recientes *Escritos Inéditos I y II*.

## **CAPÍTULO PRIMERO**

### **LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL COMO NUEVA POSIBILIDAD DEL PENSAMIENTO Y PUNTO DE PARTIDA DE LA FILOSOFÍA DE LEVINAS**

Situados en la época de juventud del filósofo lituano, hay una experiencia de carácter intelectual que destaca por la importancia que significó para el propio Levinas en la configuración de su pensamiento: el contacto con la filosofía de Edmund Husserl. Es de notar que el primer acercamiento que tuvo Levinas con la fenomenología de Husserl se llevó a cabo gracias al consejo de su entonces compañera de estudio en Estrasburgo, la filósofa Gabrielle Peiffer, con quien más tarde se dio a la tarea de traducir al francés las *Meditaciones Cartesianas*, tiempo antes de su aparición en alemán. Peiffer recomendó a su joven compañero leer las *Investigaciones Lógicas*, y el propio Levinas, sin ninguna guía, se dio a esta tarea: “Entré en esa lectura, muy difícil al principio, con mucha aplicación, pero también con mucha constancia, y sin guía”<sup>2</sup>.

Fue a raíz del gran impacto que produjo en Levinas este primer descubrimiento de la fenomenología que el joven judío, con el apoyo de su maestro Jean Hering —quien fuera discípulo de Husserl y estudiante en la Universidad de Gotinga desde 1909 hasta 1913—, se trasladó a Friburgo para poder estudiar directamente con el fundador de esta nueva manera de hacer filosofía: Edmund Husserl. Ya en Friburgo Levinas tuvo la oportunidad de estar en dos cursos de Husserl: “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”<sup>3</sup>. Un dato bastante interesante que nos brinda Levinas sobre su gran experiencia académica en Friburgo fue que él tuvo la oportunidad de realizar una exposición en la última sesión del último seminario de la carrera académica de Husserl:

---

<sup>2</sup> Levinas, E., *Ética e infinito*, [Trad. Jesús María Ayuso Díez], Ed. La balsa de la Medusa, Madrid, 2000, p. 30.

<sup>3</sup> Levinas, E., *Ética e infinito*, *op. cit.*, p. 33.

A finales de julio de 1928 yo había hecho una exposición en el seminario de Husserl. Fue la última sesión del último seminario de su carrera. De esta exposición no se habló, lógicamente, en la alocución de despedida que siguió; Husserl dijo que por fin los problemas filosóficos se le aparecían con toda su claridad, justamente ahora que la edad le escatimaba el tiempo para resolverlos.<sup>4</sup>

El fruto más destacado de esta estancia en Alemania fue su tesis doctoral, titulada *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, publicada en 1930, en París. La publicación de esta obra significaría un hito para la recepción de la fenomenología en Francia. Incluso podemos decir que se trata de una obra que, en la actualidad, a casi 90 años de su primera publicación en el original francés, sigue siendo quizá una de las mejores introducciones al pensamiento de Husserl que se haya escrito. El valor de esta obra radica en gran medida por la manera de su exposición del pensamiento fenomenológico: “Queríamos estudiar y exponer la filosofía de Husserl tal como se estudia y expone una filosofía viva. No se trata, pues, de un código de proposiciones estáticas de las que sólo restaría exponer sus rígidas formas, sino de un pensamiento que vive y se transforma”<sup>5</sup>.

Lo anterior es otra manera de decir que Levinas fue sumamente consciente de que la fenomenología era (y sigue siendo) una árida labor, un trabajo por hacer.<sup>6</sup> Sin embargo, en la

---

<sup>4</sup> Levinas, E., “La ruina de la representación” en: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, [Trad. Manuel E. Vázquez], Ed. Síntesis, Madrid, 2005, p. 182.

<sup>5</sup> Levinas, E., *La teoría fenomenológica de la Intuición*, [Trad. Tania Checchi], Ediciones Sígueme, Ciudad de México, 2017, p. 23.

<sup>6</sup> “Pero el mundo, lo mismo que el templo, no se destruye ni se reconstruye en tres días. «Trabajar» es la consigna cotidiana en Friburgo. Un sabor especial se añade a esta palabra cuando la aplicamos a la filosofía, sobre todo, cuando entendemos por trabajo algo distinto de un estudio histórico de todas las sutilezas aristotélicas o kantianas. Los jóvenes fenomenólogos, discípulos de Husserl, creen que su trabajo puede hacer por la filosofía lo mismo que el

introducción de su tesis doctoral, Levinas también nos dice: “La evolución constante de la filosofía de Husserl no nos impide aprehender su inspiración primera y simple, la cual hizo posible esta evolución misma”<sup>7</sup>.

Fueron los sólidos conocimientos en fenomenología que desde muy joven pudo forjar Levinas los que le permitieron vislumbrar el poder de un pensamiento que más tarde se convertiría en la base y el método para la elaboración de su propia propuesta filosófica.

### **1.1 La fenomenología como ciencia estricta**

Existen muchas formas de aproximarse a la fenomenología, y cada una se inscribe en un contexto particular dentro del desarrollo y la madurez intelectual de Husserl. Por lo que lograr unificar y resumir lo esencial que hay en esta multiplicidad de aproximaciones es una labor que requiere, además una amplia extensión, un nivel de erudición que pocos tienen. Sin embargo, para los fines de esta investigación, intentaremos exponer *algunos elementos* que permitan introducir, de forma bastante genérica, de qué trata la fenomenología, con el fin de poder comprender a grandes rasgos la relevancia e influencia que tuvo en el camino intelectual y filosófico de Emmanuel Levinas.

---

trabajo de los sabios hace por las ciencias. Despejan el atestado terreno de la construcción científica, modelan la arcilla filosófica y ponen lenta y laboriosamente los cimientos. Buscan hacer realidad el sueño de Husserl, su maestro: una filosofía científica, obra de trabajadores, que de generación en generación, añadiría algo al edificio que los filósofos de la tradición, rivalizando con los gnomos de los cuentos de hadas, soñaban con levantar en una noche.”, Levinas, E., “Friburgo, Husserl y la fenomenología” en: *Los imprevistos de la historia*, [Trad. Tania Checchi], Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 97-98.

<sup>7</sup> Levinas, E., *La teoría fenomenológica de la Intuición*, op. cit., p. 23.

Quizá sea buena idea exponer la lectura que el propio Levinas ofrece del contexto intelectual y filosófico alrededor del cual surgió la fenomenología.

Ya desde la introducción de su tesis doctoral, Levinas comienza por plantear el contexto filosófico ante el cual se vio enfrentado Husserl, caracterizado por la extendida creencia de que las ciencias positivas y naturales agotaban la totalidad de lo cognoscible, de tal suerte que, bajo este presupuesto, la filosofía quedaría sin objeto de estudio<sup>8</sup>. Siendo esto así, a la filosofía sólo podría quedarle el papel de ser una reflexión sobre las ciencias; es decir, la filosofía se vería así reducida en su estatuto a ser solamente una *teoría del conocimiento científico*. En la época de Husserl las ciencias positivas y naturales ocupaban un lugar fundamental en la reflexión sobre la realidad gracias al positivismo en boga. La filosofía de finales del siglo XIX y principios del siglo XX se encontraba siendo desplazada por propuestas científicas que pretendían interpretar la realidad exclusivamente como un *conjunto de hechos explicables de forma empírica*. Husserl se percató de que esta forma de proceder de las ciencias ante sus respectivos objetos de estudio obviaba el problema del conocimiento, debido a que: “El pensamiento natural, que se ejerce con fecundidad ilimitada y progresa, en ciencias siempre nuevas, de descubrimiento en descubrimiento, no tiene motivo alguno para plantear la pregunta por la posibilidad del conocimiento en general”.<sup>9</sup>

Como explica el joven Levinas en su artículo *Sobre Ideas de Edmund Husserl*, publicado un año antes de su tesis doctoral:

---

<sup>8</sup> Cf. Levinas, E., *La teoría fenomenológica de la Intuición*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>9</sup> Husserl, E., *La idea de la fenomenología*, [Trad. Miguel García-Baró], FCE, Ciudad de México, 2015, p. 27.

La actitud natural en la que vivimos y en la que permanecemos al hacer ciencia no se plantea el problema del sentido del conocimiento y de la trascendencia. En esta actitud, encontramos un mundo existente ante nosotros, un mundo al cual pertenecemos junto con los demás hombres y junto con toda la naturaleza animada. En cada uno de nuestros actos que tienen al mundo por objeto, su existencia está supuesta. *La existencia del mundo es la tesis general que caracteriza a la actitud natural.*<sup>10</sup>

Las ciencias, en general, proceden de forma acrítica en cuanto a la determinación de sus presupuestos ontológicos: la biología presupone un concepto de vida para operar; la física presupone un concepto de tiempo; la psicología presupone un concepto de conciencia; las matemáticas presuponen un concepto de número; la geometría presupone un concepto de espacio; etcétera:

El ser es, de entrada, objeto de las ciencias —sea la física, la biología, la psicología, etc. —. Sin embargo, estas ciencias operan con la ayuda de cierto número de nociones cuya significación permanece implícita. Por ejemplo, el recuerdo, la percepción, el espacio, el tiempo, etc. Estas nociones determinan la estructura necesaria de los distintos dominios del ser y constituyen su esencia.<sup>11</sup>

Las ciencias se han movido en la *actitud natural*, porque han presupuesto un acrítico concepto de existencia y se han conformado con atribuir al espacio, al tiempo, a la conciencia, a una imagen mental, o a cualquier otra cosa, el mismo concepto de existencia, como si «existir»

---

<sup>10</sup> Levinas, E., “Sobre *Ideas* de Edmund Husserl” en: *Los imprevistos de la historia*, [Trad. Tania Checchi], Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006, p. 55.

<sup>11</sup> Levinas, E., *La teoría fenomenológica de la Intuición*, *op. cit.*, p. 29.

significara lo mismo en cada uno de los casos, siendo que *cada una de estas realidades que se presentan ante la conciencia posee una forma particular de encontrarse ante ella*. Es debido a este proceder de las ciencias particulares en el que se da por sentada la existencia y la forma de existencia de determinados conceptos u objetos — y que para ellas es necesario presuponer de manera acrítica para poder efectuar su labor—, por lo que para Husserl éstas no nos podían brindar una reflexión y respuesta última o suficientemente originaria acerca del ser de la realidad y de todo aquello que la compone. Y es que *existir no significa siempre la misma cosa*, debido a que a cada región del ser debe corresponder una determinada *ontología regional*. Como bien explica Levinas:

[...] las regiones del ser difieren entre sí, no solamente por sus esencias y las categorías que las determinan, sino también por su existencia. El hecho mismo de *ser*, de *encontrarse ahí*, no es una característica vacía y uniforme que se superpondría a unas esencias que gozarían del privilegio exclusivo de diferir entre sí. *Existir no significa siempre la misma cosa*.<sup>12</sup>

De ahí que Husserl, en su insistencia de que el problema del sentido del conocimiento era gravemente omitido por las ciencias de la actitud natural<sup>13</sup>, viera la necesidad de un proyecto de

---

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 30.

<sup>13</sup> “El conocimiento, en todas sus formas, es una vivencia psíquica; es conocimiento del sujeto que conoce. Frente a él están los objetos conocidos. Pero ¿cómo puede el conocimiento estar cierto de su adecuación a los objetos conocidos? ¿Cómo puede trascenderse y alcanzar fidedignamente los objetos? Se vuelve un enigma el darse de los objetos de conocimiento en el conocimiento, que era cosa consabida para el pensamiento natural. En la percepción, la cosa percibida pasa por estar dada inmediatamente. Ahí, ante mis ojos que la perciben, se alza la cosa; la veo; la palpo. Pero la percepción es meramente vivencia de mi sujeto, del sujeto que percibe. Igualmente son vivencias subjetivas el recuerdo y la expectativa y todos los actos intelectuales edificados sobre ellos gracias a los cuales llegamos a la tesis mediata de la existencia de seres reales y al establecimiento de las *verdades* de toda índole sobre

fundamentación radical que posibilitara el desarrollo de una *ciencia estricta* a partir de datos indubitables: “La idea directriz de nuestras meditaciones será, como para Descartes, la de una ciencia que hay que fundamentar con radical autenticidad, y últimamente la de una ciencia universal”<sup>14</sup>. Para el maestro de Friburgo, el papel y el método de la filosofía como ciencia estricta es algo que va mucho más allá y debe significar algo mucho más radical que una epistemología. Se trata de un cambio de actitud que posibilite pasar de la actitud natural a la actitud filosófica. Esta ciencia estricta, libre de presupuestos y capaz de acceder al suelo originario de las cosas, será la *fenomenología*.

Para comenzar, veamos la siguiente definición:

«Fenomenología» designa un nuevo método descriptivo que hizo su aparición en la filosofía a principios del siglo [XX] y una ciencia apriórica que se desprende de él y que está destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica y a posibilitar, en un desarrollo consecuente, una reforma metódica de todas las ciencias.<sup>15</sup>

De esta forma Edmund Husserl, en un trabajo conjunto con su alumno más sobresaliente, Martin Heidegger, define la obra intelectual de su vida. En este caso, se trata del comienzo del

---

el ser. ¿De dónde sé, o de dónde puedo saber a ciencia cierta yo, el que conoce, que no sólo existen mis vivencias, estos actos cognoscitivos, sino que también existe lo que ellas conocen, o que en general existe algo que hay que poner frente al conocimiento como objeto suyo?”, Husserl, E., *La idea de la fenomenología*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>14</sup> Husserl, E., “§ 3. La revolución cartesiana y la idea directriz de una fundamentación absoluta de la ciencia” en: *Meditaciones cartesianas*, [Trad. José Gaos y Miguel García-Baró], FCE, Ciudad de México, 2005, p. 47.

<sup>15</sup> Husserl, E., “El artículo «fenomenología» de la enciclopedia británica” en: *Invitación a la fenomenología*, [Trad. Antonio Zirió], Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2001.

texto que corresponde a la entrada “fenomenología” de la *Encyclopædia Britannica*, publicado en 1927.

Podemos comenzar diciendo que el suelo común a toda fenomenología es *la experiencia*. La fenomenología se encarga de explicitar las estructuras esenciales que posibilitan la experiencia, el aparecer de las cosas. La fenomenología no busca el *qué* de las cosas, sino el *cómo es posible que las cosas aparezcan*. Según su etimología, “El término «fenomenología» es un compuesto de las palabras griegas *phainomenon* y *logos*. Significa la actividad de dar cuenta de diversos fenómenos, [esto es,] de los diversos modos en que las cosas pueden aparecer.”<sup>16</sup>

Ahora bien, para Husserl el modo como aparecen las cosas está directamente relacionado con lo que llama *a priori de correlación*: “La primera vez que surgió este a priori de correlación entre objeto de experiencia y modos de darse (durante la elaboración de mis *Investigaciones Lógicas* alrededor del año 1898) me conmovió tan profundamente que desde entonces todo el trabajo de mi vida fue dominado por la tarea de una elaboración sistemática de este a priori de correlación”<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Sokolowski, R., “¿Qué es la intencionalidad y por qué es importante?” en: *Introducción a la fenomenología*, [Trad. Esteban Marín Ávila], Jitanjáfora Morelia Editorial, Morelia, 2012, p. 23.

<sup>17</sup> Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, [Trad. Julia V. Iribarne], Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008, p. 207. El texto continúa así: “La primera irrupción, todavía muy necesitada de clarificación, de la reducción fenomenológica sucedió unos años después de la aparición de las *Investigaciones lógicas* (1900-1901). El primer ensayo de una introducción sistemática a la nueva filosofía dentro de la reducción trascendental apareció como un fragmento en 1913 (*Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*, tomo I). La filosofía contemporánea de los decenios siguientes —también la de la llamada Escuela Fenomenológica— prefirió permanecer en la vieja ingenuidad filosófica. Ciertamente las primeras irrupciones de un cambio tan radical, de una transformación total de todo el modo natural de vida, eran difíciles de llevar a una presentación bien motivada, tanto más cuanto que en este tema existen especiales malinterpretaciones [...] por recaídas en la actitud natural”.

Es parte de la estructura esencial del aparecer de las cosas que aparezcan ante alguien, ante un *quién*; si no, no aparecen. No habría aparecer de sonidos si no hubiera seres que pudieran escuchar sonidos, no habría aparecer de colores si no hubiera seres capaces de verlos, de percibirlos. Esto es, muy brevemente, lo que muestra el a priori de correlación, porque para que aparezcan las cosas siempre tiene que haber: 1) alguien ante quien éstas aparecen, y 2) la cosa que se da y se muestra a sí misma desde sí misma tal cual es. Es la correlación ineludible que hay entre la conciencia y el objeto al que esa conciencia está dirigida. Así, la fenomenología busca *describir la experiencia conciencia* en sus relaciones (actos) con cada fenómeno que se le aparece *de acuerdo con su modo o forma de aparición*. Y esta descripción la hace a partir de la «reducción fenomenológica».

En lugar, pues, de vivir ingenuamente en la experiencia y de explorar teóricamente lo experimentado, la naturaleza trascendente, ejecutamos la "reducción fenomenológica". En otras palabras: en lugar de EJECUTAR de manera ingenua los actos inherentes a la conciencia constituyente de la naturaleza con sus tesis trascendentes, y de dejarnos determinar por las motivaciones implícitas en esos actos hacia tesis trascendentes siempre nuevas, ponemos todas estas tesis "fuera de acción", no tomamos parte en ellas; dirigimos la mirada de nuestra captación e indagación teórica a la CONCIENCIA PURA EN su ABSOLUTO SER PROPIO. Así, pues, esto es lo que queda como el buscado "RESIDUO FENOMENOLÓGICO", lo que queda a pesar de que hemos "desconectado" el mundo entero con todas las cosas. [...] No hemos perdido propiamente nada, sino ganado el ser absoluto en su totalidad.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Husserl, E., "§ 50. La actitud fenomenológica y la conciencia pura como el campo de la fenomenología" en: *Ideas I*, [Trad. José Gaos y Antonio Ziri6n], UNAM/FCE, Ciudad de M6xico, 2013, pp. 190-191.

Como habíamos adelantado anteriormente, la actitud natural consiste en el estar simple y directamente abocado a la cosa en cuestión, sin atender la dimensión subjetiva que la hace posible: “En la actitud natural EJECUTAMOS pura y simplemente todos los actos mediante los cuales está ahí para nosotros el mundo. Vivimos ingenuamente en el percibir y experimentar, en estos actos téticos en que se nos aparecen unidades de *cosas*, y no sólo aparecen, sino que se dan con el carácter de lo "ahí delante", de lo "real"”<sup>19</sup>. En la actitud natural nos encontramos tan inmersos en nuestra relación con las cosas que su riqueza ontológica *se nos escapa*, esto es, nos pasa inadvertida, como si de una especie de adormecimiento existencial se tratase. La actitud natural es la actitud de la vida cotidiana, en la cual nos encontramos siempre lidiando con las cosas, pero sin atender realmente a su valor y dimensión ontológica.<sup>20</sup>

Eugen Fink, quien fuera durante varios años asistente principal de Husserl, nos dice en su artículo *¿Qué se propone la fenomenología?* lo siguiente:

La apropiación de su verdadero sentido [de la fenomenología] no puede verificarse dentro del horizonte de nuestra actitud natural ante el conocimiento. El acceso a la fenomenología requiere una inversión radical y profunda de nuestra existencia entera. [...] la idea fenomenológica de la filosofía no se hace visible elevando las direcciones de la investigación teórica seguidas ya por la vida o radicalizando problemas ya puestos en marcha, sino mediante un giro en la actitud

---

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 191.

<sup>20</sup> “If the natural attitude is in one way or another a title for our everyday life, and if thematizing this attitude already means being in another attitude, then it can be said that the natural attitude is constituted precisely by the fact that it is not thematical in or by the natural attitude. In other words, being in the natural attitude, I am unaware of being in this attitude. Hence, this is exactly the reason why this attitude is called natural. The natural attitude is hidden to itself; thematizing this attitude – discovering it, as the title of this paper says – means already being in another attitude, namely, the philosophical attitude”, Luft, S., “Husserl’s phenomenological discovery of the natural attitude”, en: *Continental Philosophy Review*, 1998, 31 (2), p. 155.

fundamental permanente de la vida humana que determina toda dirección en la investigación teórica.<sup>21</sup>

¿Qué quiere decir Fink con esta «inversión radical y profunda de nuestra existencia entera»? Que para hacer fenomenología no se requiere solamente de un «cambio intelectual de la mirada», sino sobre todo y principalmente de *un cambio radical de actitud*. ¿En qué consiste este cambio de actitud? En *el paso de la actitud natural a la actitud propiamente fenomenológica*. En otras palabras: en la ejecución de la reducción fenomenológica.

La reducción fenomenológica es, en este sentido, aquello que nos permite *desconectar* los presupuestos que tenemos sobre las cosas; esto es, poner *entre paréntesis* las tesis que tenemos sobre el mundo. Consiste *suspender* la actitud natural para así entrar en la *actitud fenomenológica*. Cuando ejecutamos la reducción fenomenológica, aquello que aparece ante nosotros nos aparece libre de supuestos, y lo que nos queda es, por tanto, *el fenómeno tal y como es en sí mismo: las cosas mismas*. Al realizar esta *epojé*, el fenomenólogo accede a un campo trascendental puro de aparición de fenómenos a partir del cual puede realizar una descripción estrictamente originaria de las cosas.

Finalmente, no está de más decir que, cuando nos aproximamos por primera vez a la fenomenología, es fundamental evitar y eliminar los prejuicios filosóficos y conceptuales que pueden venir a nosotros al momento de estudiarla. Respecto a esto, el fenomenólogo Sebastian Luft nos dice:

---

<sup>21</sup> Fink, E., “¿Qué se propone la fenomenología de Edmund Husserl?”, [Trad. Raúl Iturrino Montes], en: *Diálogos*, Año XXV. Universidad de Puerto Rico, 1990, San Juan, pp. 167-168.

Resulta muy fácil no entender los propósitos fundamentales de la fenomenología si uno se aferra a términos o tradiciones filosóficas a las que Husserl no puede ser reducido, a pesar de que él estaba vinculado a ellas de una u otra manera. Así que, tomando en cuenta algunos errores clásicos de comprensión, podemos decir que Husserl no es un cartesiano, [...] tampoco un idealista ingenuo, ni un solipsista, ni un “filósofo de la conciencia” con una dudosa ontología substancial del sujeto, aunque, en contraposición a esto, Husserl tampoco es un realista ingenuo, ni un existencialista, ni un nuevo metafísico.<sup>22</sup>

En resumen: la fenomenología no busca comprender las cosas desde las alturas de los grandes sistemas metafísicos, sino que busca comprender las vivencias a partir de las vivencias mismas, esto es, *en su modo de darse a la conciencia*.

## 1.2 La conciencia intencional

Hemos llegado a un punto clave de la fenomenología husserliana: la intencionalidad de la conciencia. Y es que el poder remontarnos hacia una ciencia del origen nos remite al problema del acceso hacia ese origen. En la fenomenología es fundamental que *tal acceso corresponda con aquello a lo que accede*. Es decir, una ciencia originaria debe corresponder a una tematización del origen, pero para poder lograr esta tematización originaria es necesario partir de un acceso

---

<sup>22</sup> Luft, S., “Sobre los múltiples significados de la reducción según Husserl. Reflexiones acerca del significado fundamental del concepto central de la fenomenología trascendental” [Trad. Luis Ignacio Rojas Godina], en: *La lámpara de Diógenes*, Vol. 15, Año 15, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, enero-junio 2017/julio-diciembre 2017, Nros. 28 y 29, Puebla, p. 9.

que sea igualmente originario a los fenómenos que aparecen la conciencia. Pues bien, esta forma de acceso hacia el origen es lo que en fenomenología se llama «intencionalidad».

La intencionalidad husserliana supera los polos clásicos y modernos entre sujeto-objeto, para ir hacia *las cosas mismas*. La intencionalidad significa que *la conciencia está dirigida a su objeto de acuerdo con el modo de dación de éste. Toda conciencia es conciencia de algo*, pero ese «de algo» depende del modo de darse del objeto, es decir, de la manera en que aparece ese objeto a la conciencia. Como dirá el maestro de Friburgo en sus *Meditaciones cartesianas*: “Las vivencias de la conciencia llámense también *intencionales*, pero a condición de que el término intencionalidad no signifique otra cosa que esta propiedad fundamental y universal de la conciencia, consistente en ser ésta conciencia *de algo*, en llevar la conciencia en sí, en cuanto *cogito*, su *cogitatum*.”<sup>23</sup>

Ahora bien, la intencionalidad es una de las estructuras esenciales a priori de la conciencia: toda conciencia es *conciencia de*. Y es fundamental dejar claro que la conciencia no es sólo *conciencia de* (algo), sino que este estar ‘*dirigido a*’ que le es propio, *lo es siempre desde un modo de conciencia concreto que corresponde al modo de darse de la cosa misma*. Hay codependencia tanto del modo de darse de la cosa como del modo de conciencia en el que ésta aparece. Es decir, cada cosa se da dentro de los límites de su propio modo de ser. Por eso la intencionalidad no se debe entender separada del a priori de correlación.

Pero podríamos legítimamente preguntar, ¿qué tiene de especial o de fundamental decir que toda conciencia es conciencia de algo? ¿No es esto algo demasiado obvio? Pues bien, esta

---

<sup>23</sup> Husserl, E., “§ 14. La corriente de las Cogitaciones. Cogito y cogitatum” en: *Meditaciones cartesianas, op. cit.*, p. 80.

sentencia fenomenológica tiene repercusiones e implicaciones que a primera vista no pueden ser fáciles ni totalmente captadas.

Primeramente, el que la conciencia siempre sea conciencia de algo, esto es, que ésta sea una conciencia *intencional*, nos revela que no nos encontramos atrapados en nuestra subjetividad, *que hay un afuera por el que somos afectados*; en pocas palabras, la fenomenología nos permite salir de la egología del *cogito* y de todo idealismo derivado del mismo. Aunque, por otro lado, tampoco se trata de un realismo ingenuo; es más bien una forma correlativa de pensar, en donde:

El hombre no hace los pensamientos de substancia, mundo. Dios y verdad, pero tampoco los recolecta como si fueran cosas existentes. [...] El carácter creador del pensar ontológico conceptual no está sujeto al contraste entre "hacer" y "encontrar"; el ser del ente ni puede ser simplemente "encontrado", ni "hecho"; sólo puede ser alcanzado por el *pensar*.<sup>24</sup>

En otras palabras, pensar para alcanzar las cosas es algo que se tiene que *hacer*, pero sólo es posible hacerlo en virtud de que efectivamente hay algo que *encontrar*. Como bien señala el profesor Sokolowski: “La fenomenología muestra que la mente es una cosa pública, que actúa y se manifiesta en campo abierto, no sólo dentro de sus propios confines. Todo está fuera. Las nociones mismas de un «mundo intramental» y un «mundo extramental» son incoherentes”<sup>25</sup>. Es importante dejar en claro que, para Husserl, la intencionalidad no es una característica, entre otras, de la conciencia, sino que la intencionalidad *es el modo propio de ser de la conciencia*:

---

<sup>24</sup> Fink, E., “El problema de la experiencia ontológica”, en: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Cuyo, 1949, tomo 2, Mendoza, pp. 746-747.

<sup>25</sup> Sokolowski, R., “¿Qué es la intencionalidad y por qué es importante?” en: *Introducción a la fenomenología*, [Trad. Esteban Marín Ávila], *op. cit.*, p. 21.

Pasamos ahora a una peculiaridad de las vivencias que puede francamente designarse como el tema general de la fenomenología "*objetivamente*" orientada: la intencionalidad. Ella es una peculiaridad esencial de la esfera de las vivencias en general, en la medida en que todas las vivencias participan de alguna manera en la intencionalidad [...] La intencionalidad es lo que caracteriza la CONCIENCIA en sentido estricto y lo que justifica que se designe la corriente entera de las vivencias a la vez como corriente de conciencia y como unidad de UNA conciencia.<sup>26</sup>

¿Qué quiere decir que la intencionalidad es el modo propio de ser de la conciencia? Que, desde la concepción fenomenológica, la intencionalidad no es un puente entre una cosa (la conciencia), y otra cosa (un mundo): “cuando hablamos de intencionalidad no se trata de una relación entre un cierto evento psicológico, denominado ‘estado de conciencia’, y otro ser real, denominado objeto”<sup>27</sup>, ya que esta manera de entender la intencionalidad de la conciencia nos conduciría a conceptualizar la conciencia como una sustancia, sustancia que poseería la intencionalidad como un mero *atributo* en virtud del cual ésta entraría en contacto con otra realidad, lo cual nos situaría nuevamente en el nivel epistemológico del realismo ingenuo de las ciencias de la actitud natural.

Por eso, para Husserl, la conciencia no es una sustancia, no es un «en-sí». Y será bastante claro Levinas al decir que: “*La intencionalidad constituye la subjetividad misma del sujeto. Su sustancialidad misma consiste en trascenderse*”<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Husserl, E., “§ 84. La intencionalidad como tema fenomenológico principal” en: *Ideas I*, [Trad. José Gaos y Antonio Ziri6n], UNAM/FCE, Ciudad de M6xico, 2013, p. 277.

<sup>27</sup> Levinas, E., *La teor6a fenomenol6gica de la Intuici6n*, *op. cit.*, p. 69.

<sup>28</sup> *6dem.*

Decir que la intencionalidad es la “sustancialidad” de la conciencia es otra forma de decir que la conciencia es una conciencia *abierta*. De ahí que, justo por ello, no se trate de una sustancia cerrada (un “en-sí”), sino precisamente de una realidad intencional.<sup>29</sup> La conciencia es, en otras palabras, la relación del *cogito* con su *cogitatum*.

Como es sabido, Husserl ve en la intencionalidad la esencia misma de la conciencia. La novedad de este punto de vista no ha consistido simplemente en afirmar que toda conciencia es conciencia de algo, sino que esta tensión hacia algo diferente constituía la naturaleza íntegra de la conciencia; que no era necesario representarse a la conciencia como algo que primeramente *es* y que con posterioridad se trasciende, sino que la conciencia ya se trasciende en virtud de su existencia.<sup>30</sup>

De esta manera, como dijimos, Husserl evita caer en un idealismo, pues aquello hacia lo cual se dirige la conciencia en la intencionalidad, no es un objeto puesto por ella misma (como si la intencionalidad fuera en el fondo una ilusión) sino que efectivamente es algo trascendente a ella misma que, sin embargo, *no puede al mismo tiempo ser constituido sin ella*.

---

<sup>29</sup> “Bajo el título de conciencia, Husserl abarca la esfera entera del «cogito» en el sentido cartesiano del término: yo pienso, yo entiendo, yo concibo, yo niego, yo quiero, yo no quiero, yo imagino, yo siento, etcétera. El carácter que pertenece necesariamente a toda la esfera de la conciencia —*actual* (atenta) y *potencial* (esfera que comprende la totalidad de *actos posibles* de la conciencia y sin la cual la conciencia actual sería inconcebible) — es el de ser siempre «conciencia de algo»: toda percepción es percepción de un «percibido», todo deseo es deseo de algo «deseado», etcétera. Husserl llama a esta propiedad fundamental de la conciencia *intencionalidad*. Pero la intencionalidad —y esto debe quedar bien claro— no es un vínculo entre dos estados psicológicos, de los que uno sería el acto y otro el objeto, ni un vínculo entre la conciencia por una parte y el objeto real por otra. La gran originalidad de Husserl consiste en haber visto que la «*relación con el objeto*» es la conciencia misma. *El fenómeno primitivo es esta relación con el objeto y no un sujeto y un objeto separados que deban ponerse en contacto.*”, Levinas, E., “Sobre *Ideas* de Edmund Husserl” en: *Los imprevistos de la historia*, *op. cit.*, p. 57.

<sup>30</sup> Levinas, E., “Martin Heidegger y la ontología” en: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, [Trad. Manuel E. Vázquez], Ed. Síntesis, Madrid, 2005, p. 102.

Ahora bien, todo aquello que aparezca o pueda aparecer ante la conciencia será llamado «vivencia», como explica el filósofo Juan Aguirre García: “Para Husserl, vivencia se entiende como todo lo que se encuentra en el flujo de la conciencia, por lo que no sólo se cuentan las vivencias actuales, las vivencias que yo tengo en el presente, sino también las pasadas y las potenciales”<sup>31</sup>. La conciencia *intenciona* todo aquello que puede ser objeto de una vivencia. De esta manera, la percepción es una vivencia, la imaginación es una vivencia, el deseo es una vivencia, la belleza es una vivencia, el recuerdo es una vivencia, etcétera.

En suma, todo aquello que aparezca ante la conciencia, independientemente de la región ontológica a la que pertenezca, será una vivencia; y, como tal, tendrá un tipo de existencia: percepción es «percepción de algo»; imaginación es «imaginación de algo»; deseo es «deseo de algo»; recuerdo es «recuerdo de algo»; amor es «amor hacia un objeto amado»; etc.<sup>32</sup> Así, las vivencias intencionales tienen la peculiaridad de referirse de diverso modo a los objetos representados.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Aguirre García, J. y Jaramillo, L., “Críticas de Levinas al primado husserliano de la conciencia intencional” en: *Revista de Filosofía*, Universidad de Zulia, 2010, No. 66, Venezuela, p. 55.

<sup>32</sup> Cf. Husserl, E., “§ 84. La intencionalidad como tema fenomenológico principal” en: *Ideas I*, *op. cit.*, p. 278.

<sup>33</sup> “Importará luego sacar a luz los diferentes modos del auténtico darse (o, respectivamente, la constitución de los diferentes modos de objeto) y las relaciones de unos con otros: el darse de la *cogitatio*, el darse de la *cogitatio que sobrevive en el recuerdo fresco*, el darse de la *unidad fenoménica* que dura en el río de fenómenos, el darse de su *mutación*, el darse de la *cosa* en la percepción «externa», el de las diversas formas de la fantasía y la rememoración, así como el de las múltiples *percepciones* y demás *representaciones* que se unifican sintéticamente en los nexos que les son propios. También, desde luego, los *datos lógicos*, el darse del *universal*, del *predicado*, de la *situación objetiva*, etc.; y también el darse de un *contrasentido*, de una *contradicción*, de un *no-ser*, etc. Siempre, ya se manifieste en él algo meramente representado, o algo verdaderamente existente, algo real o algo ideal, algo posible o algo imposible, el darse es un *darse en el fenómeno de conocimiento*, en el fenómeno de un pensamiento en el sentido más amplio de la palabra; y en la consideración de esencias hay por todas partes que perseguir esta correlación al pronto tan asombrosa.”, Husserl, E., *La idea de la fenomenología*, *op. cit.*, p. 73.

De ahí que podamos referirnos a la fenomenología precisamente como la ciencia originaria (*Urwissenschaft*) que tiene por objeto principal la elaboración de una explicitación de la vida (*Leben*) en su sentido más genuino. Finalmente, para ilustrar este último punto, tomemos un bello ejemplo que nos brinda el joven Heidegger en sus lecciones de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*:

Yo veo la cátedra desde la que debo hablar, ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, en la que yo he hablado ya. En la vivencia pura no se da ningún nexo de fundamentación, como suele decirse. Esto es, no es que yo vea primero superficies marrones que se entrecortan, y que luego se me presentan como caja, después como pupitre, y más tarde como pupitre académico, como cátedra, de tal manera que yo pegara en la caja las propiedades de la cátedra como si se tratara de una etiqueta. Todo esto es una interpretación mala y tergiversada, un cambio de dirección en la pura mirada al interior de la vivencia. Yo veo la cátedra de golpe, por así decirlo; no la veo aislada, yo veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí. Yo veo un libro sobre el pupitre, como algo que inmediatamente me molesta (un libro, y no un número de hojas estratificadas y salpicadas de manchas negras); yo veo la cátedra en una orientación, en una iluminación, en un trasfondo.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Heidegger, M., *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, [Trad. Jesús Adrián Escudero], Herder Editorial, Barcelona, 2005, p. 86.

### 1.3 La intuición

La metafísica clásica solía partir de preguntas generales, con lo cual la referencia al objeto concreto en cada caso se perdía. Husserl romperá fuertemente con la forma clásica y moderna de hacer filosofía, esto es, romperá con la manera en la que hasta entonces había procedido la metafísica. Esa metafísica en la que la pregunta por la esencia pretende ser la pregunta más originaria, y en la que se buscan géneros lo suficientemente superiores en los que quepan todas las diferencias de los entes particulares; esa forma tan abstracta de hacer filosofía es algo que debía ser cuestionado radicalmente, puesto que tematizar desde la esencia es tematizar desde la generalidad en donde la vida no juega ningún papel. Es por eso por lo que la fenomenología de Husserl repensará la experiencia, pero *a partir de la vida*.

El procedimiento característico de la fenomenología consiste en conceder a la sensibilidad un lugar primordial en la constitución. Incluso cuando afirma la idealidad de los conceptos y de las relaciones sintácticas, Husserl la hace descansar sobre lo sensible. [...] Toda construcción intelectual conservará de la experiencia sensible que pretende superar el estilo y la dimensión misma de su arquitectura. La sensibilidad no graba simplemente el hecho. Teje un mundo al cual pertenecen, y del que no podrán evadirse, las más altas obras del espíritu.<sup>35</sup>

Como vimos, la intencionalidad no implica una recaída en el empirismo humeano. Con el concepto de intencionalidad Husserl busca recuperar la *experiencia* para no recaer así en el error de los idealismos epistemológicos y ontológicos del pasado; pero lo hace en el sentido de

---

<sup>35</sup> Levinas, E., “Reflexiones sobre la técnica fenomenológica” en: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, [Trad. Manuel E. Vázquez], Ed. Síntesis, Madrid, 2005, pp. 172-173.

establecer que justamente se dé una correlación originaria —sin intermediarios— entre el acceso y aquello a lo que se accede. La pregunta fundamental de la fenomenología es: ¿De qué manera es posible acceder a un punto de partida sin supuestos?

En *Ideas I* Husserl nos lo dice:

Vemos con intelección, en efecto, que ninguna teoría podría a su vez sacar ella misma su propia verdad sino de las daciones originarias. Toda enunciación que no hace más que prestar expresión a tales daciones mediante mera explicitación y significaciones fielmente ajustadas a ellas, es entonces realmente, como hemos dicho en las palabras iniciales de este capítulo, un COMIENZO ABSOLUTO, destinado a la fundamentación en el genuino sentido, *PRINCIPIUM*.<sup>36</sup>

La fenomenología como ciencia estricta, en virtud de su rigurosidad, establece que el principio de todos los principios, que nos ofrece los objetos con evidencia y nos permite acceder a la verdad, será la «intuición». De ahí que podamos afirmar que *toda vivencia se encuentra acompañada de una intención con su correspondiente objeto intencional*.

La intención significativa sólo apunta hacia su objeto y por lo tanto ésta requiere de un acto complementario que la llene, que es la función que Husserl dará a la intuición: “Hay una diferencia entre meramente apuntar algo y alcanzarlo. La intención significativa no posee nada de su objeto, tan sólo lo piensa”.<sup>37</sup> De hecho, más allá de ser solamente un modo de conocimiento; *la intuición es el acto originario que posibilita el acceso al ser*, ya que se constituye como un acto que confirma lo que el pensamiento simplemente mentaba con la intención vacía (no plena),

---

<sup>36</sup> Husserl, E., “§ 24. El principio de todos los principios” en: *Ideas I, op. cit.*, pp. 129-130.

<sup>37</sup> Levinas, E., *La teoría fenomenológica de la Intuición, op. cit.*, p. 95.

al actualizar esta intención y darle cumplimiento: “Decir que la intuición actualiza la pura y simple intención que tiende hacia su objeto, equivale a decir que es en la intuición donde nos relacionamos directamente con el objeto, donde lo alcanzamos”<sup>38</sup>.

Por eso, para Husserl, la intuición originariamente dadora será el «principio de todos los principios»:

Pero basta de teorías equivocadas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en cuanto al PRINCIPIO DE TODOS LOS PRINCIPIOS: que TODA INTUICIÓN ORIGINARIAMENTE DADORA ES UNA FUENTE LEGÍTIMA DE CONOCIMIENTO; que TODO lo que se nos OFRECE EN LA "INTUICIÓN" ORIGINARIAMENTE (por decirlo así, en su realidad en persona) HAY QUE ACEPTARLO SIMPLEMENTE COMO LO QUE SE DA, pero también SÓLO EN LOS LÍMITES I EN QUE EN ELLA SE DA.<sup>39</sup>

Complementando la cita anterior, Levinas nos explica que:

Bajo el título de actos intuitivos, Husserl engloba, por una parte, la percepción (presentación, *Gegenwärtigung*) y, por otra, la imaginación y la memoria (la re-presentación, *Vergegenwärtigung*). Estas nociones tienen en común que sus objetos no sólo quedan significados, sino que se dan en sí mismos. Se trata de actos en los cuales los objetos se dan en persona (*zur Selbstgegenheit kommen*).<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 94-95.

<sup>39</sup> Husserl, E., “§ 24. El principio de todos los principios” en: *Ideas I, op. cit.*, p. 129.

<sup>40</sup> Levinas, E., *La teoría fenomenológica de la Intuición, op. cit.*, p. 97.

Es así como la forma de acceder originariamente a los fenómenos será *intuyéndolos* tal como se dan para la conciencia.<sup>41</sup> Por ejemplo, la casa de enfrente se me da en su modo de aparecer a la *percepción*. Si no corresponde la conciencia con el modo de darse del objeto, no puede haber *intuición*; esto es, no puede haber verdad. La verdad del recuerdo depende del modo de darse del recuerdo; es decir que el modo de *intencionar* está regido por el modo de darse del objeto. Así, todo objeto tiene un modo de darse y toda conciencia tiene un modo de captar, aunque *los modos de darse no se reducen necesariamente a los modos de conciencia*. Expliquemos brevemente esto con un ejemplo: yo no puedo captar térmicamente un objeto, pero un murciélago, sí. Esto significa que el objeto ya es térmico en sí mismo, es decir, que el ser-térmico es una propiedad hylética de él, y es justo debido a esa propiedad material del objeto que

---

<sup>41</sup> Un bello ejemplo de la forma en que opera la intuición en la fenomenología lo encontramos en la descripción que hace Husserl en sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* sobre la forma en la que en nuestra experiencia intuimos una melodía. Pregunta Husserl: ¿cómo se constituye un objeto temporal como lo es una melodía? Es evidente que mientras escucho una melodía, suena una nota después de otra, y que la anterior se incorpora en el pasado mientras comienza otra nueva. La melodía comienza, continúa y se extiende en el tiempo, hasta que termina. Pero centrémonos en esta pregunta: ¿Cómo se da la melodía en su aparecer ante la conciencia, como objeto temporal particular? Cuando escucho una melodía, no escucho sonidos aislados unos de otros ni los escucho tampoco de manera simultánea, lo cual se tendría que afirmar si se aceptara la tesis de que el tiempo es una pura sucesión diacrónica de ahora, pues de ser así no podríamos percibir una melodía, sino solamente una serie de tonos inconexos, unos yuxtapuestos a otros. Si así fuera, a cada momento escucharía sólo una nota aislada, una por otra, pero la realidad es que la conciencia realiza una síntesis mediante la cual identifica las notas anteriores y posteriores, haciendo que las identifiquemos como perteneciendo a una misma melodía; es decir, el tiempo no es una mera sucesión mecánica-diacrónica de vivencias, sino también la síntesis sincrónica de las mismas. No sólo hay sucesión, sino conciencia de sucesión. Por eso es que percibimos una melodía y no una disarmonía de sonidos. En palabras de Husserl: “el sonido comienza y termina, y a su fin hay unidad de toda su duración [...] «retrocede» a un pasado cada vez más y más lejano. En este hundimiento en el pasado yo lo «mantengo», lo tengo en una «retención» y, mientras ésta perdure, el sonido tiene su propia temporalidad.”, Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, [Trad. Agustín Serrano de Haro], Trotta, Madrid, 2002, p. 46. En suma, el fluir de la melodía es a su vez captado y conservado por la conciencia como un saber de este mismo fluir. Lo anterior sirva como un ejemplo claro de la forma en la que se lleva a cabo una descripción fenomenológica por medio de la intuición de un fenómeno, en este caso, el fenómeno de una melodía.

éste se le puede aparecer térmicamente a la conciencia que tiene la capacidad de captar esa parte de su forma fenomenológica de darse que a mi conciencia ‘se le escapa’.

Ahora bien, en el contexto de las *Investigaciones Lógicas* y las *Ideas*, —que fueron la fuente principal de acceso a la fenomenología con las que contó el joven Levinas— dentro de los distintos tipos de intuición que existen, Husserl privilegia la intuición *sensible*, debido a que es la intuición a partir de la cual se dan todas las demás, además de que es la única intuición en la que el objeto no se da sólo en persona, sino en carne y hueso:

En la percepción, la *plenitud* realiza para nosotros el objeto tal como es en sí mismo. La percepción se caracteriza por el hecho de tener delante de sí a su objeto «en carne y hueso» (*leibhaftiggeben*). Por esta razón, la percepción es un acto intuitivo privilegiado, una intuición originaria [...] La percepción nos ofrece el ser.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Levinas, E., *La teoría fenomenológica de la Intuición*, op. cit., p. 99.

## **CAPÍTULO SEGUNDO**

### **LA APROPIACIÓN LEVINASIANA DE LA FENOMENOLOGÍA: DE LA ACTIVIDAD TEÓRICA A LA PASIVIDAD ORIGINARIA**

Ya desde su tesis doctoral, Levinas, bajo una clara influencia de la filosofía de Heidegger<sup>43</sup>, criticó a la fenomenología husserliana de caer en un intelectualismo, o lo que es igual, de dar prioridad al aspecto teórico de la vida. Sin embargo, para ser académicamente sinceros, en este punto resulta de mucha utilidad evocar las palabras del brillante asistente directo de Husserl Eugen Fink: “El juicio contemporáneo sobre la filosofía fenomenológica de Husserl malinterpreta casi totalmente su verdadero sentido. Se interpreta, admira y reprende a Husserl ora como un eidético y un lógico, ora como un gnoseólogo, ora como un ontólogo que le da la palabra a "las cosas mismas", ora como un "idealista".”<sup>44</sup> ¿Por qué Husserl se “ganó” esta fama? ¿Por qué su fenomenología es tan frecuente y fácilmente malinterpretable? Pues bien, obviando las terribles dificultades de interpretación de la crítica y nada amable escritura de Husserl, Sebastian Luft nos brinda una respuesta clara a esta interrogante:

Para Husserl es muy claro que incluso una teoría del acceso emotivo, volitivo y finalmente pragmático al mundo sólo puede surgir de la teoría de la constitución, incluso cuando él no hizo accesibles al público las investigaciones correspondientes, con lo cual se consolidó —lamentablemente— la imagen del fundador de la fenomenología como alguien interesado exclusivamente en los actos teóricos.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> “[...] podríamos reprochar a Husserl su intelectualismo. Si bien llega a la idea, verdaderamente profunda, de que en el orden ontológico la ciencia es posterior al mundo concreto y vago de la percepción y depende de él, nuestro autor podría haberse equivocado al ver dicho mundo ante todo como un mundo de objetos percibidos. ¿Es acaso nuestra primera actitud ante lo real, la de una contemplación teórica? ¿No se presenta el mundo, en su ser mismo, como un centro de acción, como un campo de actividad o de solicitud, por usar el término de Martin Heidegger?”, Levinas, E., *La teoría fenomenológica de la Intuición*, *op. cit.*, pp. 151-152.

<sup>44</sup> Fink, E., “¿Qué se propone la fenomenología de Edmund Husserl?”, [Trad. Raúl Iturrino Montes], en: *Diálogos*, *op. cit.*, p. 167.

<sup>45</sup> Luft, S., “Sobre los múltiples significados de la reducción según Husserl. Reflexiones acerca del significado fundamental del concepto central de la fenomenología trascendental” [Trad. Luis Ignacio Rojas Godina], en: *La lámpara de Diógenes*, *op. cit.*, p. 20.

Por lo tanto, aunque la finalidad de la presente sección de este trabajo de investigación es exponer la manera en la que Levinas reinterpretó algunos aspectos de la fenomenología de su maestro; con todo y a pesar de sus limitaciones particulares, debe quedar claro que en realidad Husserl no fue ajeno a los problemas concernientes a la afectividad, a la emotividad y a la ética, a los que dio igual importancia, dentro del papel esencial que juegan en la constitución de la conciencia del sujeto fenomenológico, que los temas puramente lógico-formales que podemos encontrar en las *Investigaciones Lógicas* y en las *Ideas*.

Y es que será el mismo Levinas quien, ya a una edad avanzada, reconocerá abiertamente la influencia que la filosofía heideggeriana tuvo en la elaboración de su tesis doctoral: “El trabajo que entonces realice, sobre la *Teoría fenomenológica de la intuición* en Husserl estuvo así influido por *Sein und Zeit*, en la medida en que yo buscaba presentar a Husserl como habiéndose percatado del problema ontológico del ser, la cuestión del *estatuto* más bien que de la *quiddidad* de los seres”<sup>46</sup>. De manera más explícita aún, dirá en una entrevista con Francois Poirié: “En mi primer libro, que se publicó hace cincuenta años, en 1930 —exactamente cincuenta y siete años— me esforcé por presentar la doctrina de Husserl tratando de hallar elementos heideggerianos, como si la filosofía de Husserl propusiera ya el problema heideggeriano del ser y lo ente”<sup>47</sup>.

Podemos decir que, en este sentido, *La teoría fenomenológica de la intuición* pretende reflejar ‘el paso’ o ‘el desarrollo’ que habría entre la fenomenología de Husserl y la ontología hermenéutica de Heidegger. Se puede decir que el “fantasma” heideggeriano ronda cada una de las páginas en las que Levinas se esforzó por presentar al público algunos aspectos generales de

---

<sup>46</sup> Levinas, E., *Ética e infinito*, op. cit., p. 37.

<sup>47</sup> Poirié, F. y Levinas, E., *Ensayo y conversaciones*, [Trad. Miguel Lancho], Ed. Arena libros, Madrid, 2009, pp. 65-66.

la fenomenología de Husserl. Después de la irrupción de *Ser y Tiempo* en Alemania, la filosofía y, específicamente, la fenomenología, no volvieron nunca a ser las mismas.

## 2.1 La temprana reinterpretación levinasiana de la fenomenología

En *La teoría fenomenológica de la intuición* Levinas comienza su apartado sobre “La conciencia Teórica” haciendo explícita la crítica y el señalamiento al intelectualismo que percibe, debido a la influencia heideggeriana, en la obra de Husserl:

En su filosofía (y aquí es donde nos separamos de su propuesta), el conocimiento y la representación no son modos de vida en el mismo grado que los otros; tampoco son un modo secundario. La teoría y la representación juegan un papel preponderante en la vida; sirven de base a toda la vida consciente, son la forma de intencionalidad que asegura el fundamento de todas las demás. [...] Husserl afirma el primado de la conciencia teórica desde el principio de su filosofía, desde la elaboración del concepto de intencionalidad.<sup>48</sup>

¿En qué se basó Levinas para afirmar que, en Husserl, la teoría y la representación son la base de toda la vida consciente y el fundamento de todas las demás formas de vida no-teórica? Si atendemos a la influencia que la filosofía de Heidegger ejerció sobre el pensador judío, de manera bastante genérica podemos señalar que ésta se debe al hecho de que —para Heidegger— la fenomenología es entendida como fenomenología *hermenéutica*, donde el fenomenólogo que

---

<sup>48</sup> Levinas, E., *La teoría fenomenológica de la Intuición*, *op. cit.*, p. 81.

hace epojé no es un sujeto neutro y atemporal, capaz de ver los fenómenos de forma aislada, sino uno histórico que interpreta aquello que se le aparece de acuerdo con su «ahí» concreto. Por eso Levinas dirá que: “De la misma manera que en Husserl no cabe separar ninguna noción de su descripción ni de su génesis, en Heidegger ningún procedimiento del pensamiento se separa de la condición humana”<sup>49</sup> Y es que, ¿cómo sería posible llegar a una interpretación que pueda ser definitiva independiente de las preconcepciones del intérprete? Esto sólo podría darse si hubiera una comprensión que no brotara de la existencia. Pero inevitablemente todo querer-comprender (determinada cosa o asunto) es motivado por expectativas o necesidades específicas de la existencia. No se pueden tener motivaciones totalmente encarnadas, y luego pretender tener un acercamiento a los fenómenos puramente objetivo. En las motivaciones de la reducción se encuentra un inevitable halo de personalidad del fenomenólogo que permea a todos los fenómenos descritos por él.

Como Levinas pudo advertir en sus intensas lecturas de *Ser y tiempo*, los existenciaris son los distintos modos de comportarse del *Dasein*, lo que significa que para Heidegger la fenomenología no puede considerarse como una fenomenología *reflexiva* cuyo punto de partida sea la conciencia. Será en esta analítica de *Dasein* u «ontología fundamental», en donde se alzarán una reinterpretación y una profunda configuración heideggeriana de la fenomenología, cuya función ahora sería la descripción de la *vida fáctica*. Sin embargo, debido a que para Heidegger el *Dasein* es «el ente que *comprende* al ser», la ontología es «la comprensión del ser», y la tarea originaria de la filosofía debe ser «la explicitación del sentido del ser»; la gran simpatía hacia la figura de Martin Heidegger por parte del filósofo judío se desvanecerá con la misma velocidad con que llegó:

---

<sup>49</sup> Levinas, E., “De la descripción a la existencia” en: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, [Trad. Manuel E. Vázquez], Ed. Síntesis, Madrid, 2005, p. 145.

¿Pero la relación del hombre con el ser es sólo ontología? ¿Comprensión o comprensión inextricablemente mezclada con la incomprensión, dominación del ser sobre nosotros en el interior mismo de nuestra dominación sobre el ser? Para decirlo de otra manera, ¿la existencia se cumple en términos de dominación? [...] ¿El hombre en tanto que criatura o en tanto que ser sexuado no mantiene con el ser una relación diferente a la del amo o a la del esclavo [...]?

Podemos indicar muy sucintamente que el problema con Martin Heidegger, según Levinas, es que, si bien su filosofía busca pasar de una forma de filosofar teórica a una existencial, el filósofo alemán se sigue moviendo en el ámbito de la *comprensión* y, por tanto, de la aprehensión por parte del sujeto de dicha existencia y de todos los elementos que la conforman. Levinas considerará esto como una continuación y recaída en la forma abstracta e intelectualista de hacer filosofía, en el sentido de que toda pretensión de comprensión de la existencia conduce finalmente a la reafirmación del yo. Como explica en uno de sus artículos de juventud, titulado *Martin Heidegger y la ontología*:

El tránsito de la comprensión implícita y no auténtica a la comprensión explícita y auténtica, con sus esperanzas y fracasos, constituye el drama de la existencia humana. Pasar de la comprensión implícita del ser a la comprensión explícita significa proponerse una tarea de dominio y de dominación en el seno de la ingenua familiaridad con la existencia que quizá hará saltar la seguridad misma de esta familiaridad. Sea lo que fuera, retengamos por el momento la característica del hombre establecida al comienzo: *ente* que comprende al ser implícitamente (de manera pre-ontológica según la expresión heideggeriana) o explícitamente (de manera ontológica).

---

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 159.

Y si el hombre interesa a la ontología es porque comprende el ser. El estudio del hombre va a descubrirnos el horizonte en el interior del cual el problema del ser se plantea, pues en él *se lleva a cabo la comprensión del ser*.<sup>51</sup>

Y, sin embargo, en *La huella del Otro*, leemos: “Pero la relación con el otro como no aprehendida, como yo la hago aparecer fenomenológicamente, conmueve por eso, porque esta relación no es ningún momento del saber. La otredad en la que acontece el otro acontece como orden. [...] Esta orden es una llamada, una llamada a la responsabilidad”<sup>52</sup>

Fueron estas importantes diferencias con el pensamiento de Husserl y de Heidegger las que produjeron en el filósofo lituano la convicción de que las posibilidades de lo pre-teórico en la fenomenología no habían sido todavía suficientemente exploradas ni tematizadas.

Otro elemento que podemos señalar que influyó fuertemente en la comprensión levinasiana de la fenomenología como primariamente teórica, se debe al hecho de que Husserl comparte, de manera general, aunque con algunas diferencias<sup>53</sup>, la afirmación de su maestro Brentano, según la cual “todo acto es o bien una representación, o está fundado en una representación. Nada puede ser querido, nada puede ser esperado... si no es primero representado”<sup>54</sup>. Lo anterior significa que, “en la vida consciente, o bien tenemos simples representaciones, o bien, cuando tenemos

---

<sup>51</sup> Levinas, E., “Martin Heidegger y la ontología” en: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, op. cit., p. 99.

<sup>52</sup> Levinas, E., *La huella del otro*, [Trad. Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero], Ed. Taurus, Ciudad de México, 2001, p. 107.

<sup>53</sup> En efecto, Husserl rechaza la división de su maestro Brentano entre actos psíquicos y actos físicos, ya que, desde esta concepción, se siguen manteniendo dos ámbitos separados: un ámbito físico y un ámbito psíquico. Recordemos que para Husserl la relación con el mundo no es una relación causal entre dos sustancias separadas (yo-mundo), sino que la relación es una relación intencional (la relación es la esencia misma de la conciencia).

<sup>54</sup> Levinas, E., *La teoría fenomenológica de la Intuición*, op. cit., p. 85.

otros actos como juicios, esperanzas, deseos, etc., sus objetos sólo pueden ser dados en una pura representación que presta a estos actos su objeto, representación a la cual deben vincularse para dirigirse a su objeto”<sup>55</sup>.

Por lo que, según Levinas:

[...] la afirmación del papel preponderante que la teoría, la percepción y el juicio juegan en la vida en la que el mundo es constituido, nunca fue definitivamente abandonada por Husserl. La representación seguirá siendo el fundamento de todos los actos. Y si los objetos de actos complejos, como la voluntad, el deseo, etc., existen de un modo distinto al de los objetos de las simples representaciones, deben tener aún, hasta cierto punto, el modo de existencia del objeto teórico.<sup>56</sup>

Entonces, cuando intuimos objetos en la percepción tenemos una representación de éstos en nuestra conciencia; y cuando intuimos objetos en la imaginación, el recuerdo, la fantasía —o cualquier otra forma ideal—, la representación es también lo que hace posible que tengamos objetos sobre los cuales poder imaginar, recordar, fantasear, etcétera. Sin embargo, Levinas, siguiendo a Heidegger, insistirá en la importancia de que la vida consciente sea considerada en *todas sus formas* y no sólo en la forma de la vida teórica, puesto que:

El mundo real no es simplemente un *mundo de cosas* relativas al acto perceptivo (acto de pura teoría). El mundo real es un mundo de objetos de uso práctico y de valores. Las cualidades

---

<sup>55</sup> *Ídem.*

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 91.

inherentes a las cosas que hacen que estas nos importen [...], que hacen que nos sean entrañables, que las temamos, que las queramos, etc., no deben ser excluidas de la constitución del mundo [...]. Entendámonos bien: la pertenencia de «valor», de lo «querido», de lo «útil» a la esfera objetiva, no significa que estos se den en una representación teórica. [La intencionalidad] expresa únicamente el hecho general de que la conciencia se trasciende, de que se dirige a algo que no es ella, y que, por ello, posee un sentido.<sup>57</sup>

Esta crítica de Levinas al privilegio de la vida teórica como modo de relación con el mundo se entiende mejor si pensamos, por ejemplo, en el acto de amor. Éste posee un sentido, pero no se trata de un sentido teórico: “Lo propio del objeto amado consiste precisamente en darse en una *intención de amor*, intención irreductible a la representación puramente teórica”<sup>58</sup>. En otra parte Levinas expresa esta misma idea con las siguientes palabras:

También el sentimiento *mienta* algo, algo que no es un objeto teórico, sino únicamente adecuado y accesible al sentimiento. La “intencionalidad” del sentimiento no significa que el calor afectivo del mismo —y todo lo que constituye su contenido— sólo sea un núcleo al cual se añade una intención dirigida a un objeto sentido; este calor afectivo mismo, como tal, está abierto a algo y a algo a lo cual, en virtud de una necesidad esencial, sólo se accede mediante este calor afectivo, de la misma manera que sólo por la visión se accede al color.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> *Ibíd.*, pp. 72-73.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 73.

<sup>59</sup> Levinas, E., “Martin Heidegger y la ontología” en: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, op. cit., p. 103.

Sin embargo, es importante matizar un poco más lo que Levinas nos está queriendo decir exactamente con todas estas consideraciones acerca del carácter teórico de la intencionalidad. Básicamente lo que Levinas está cuestionando es el hecho de que toda forma de vivencia no-teórica o pre-objetivante se encuentre dominada por un principio teórico. Es decir, Levinas no está confrontando simplemente teoría vs. sentimiento, teoría vs. voluntad, teoría vs. belleza, etc., sino problematizando el hecho de que, a nivel del sentimiento, voluntad, belleza, temporalidad, etc., se dé una primacía de la forma de aprehensión procedente del sujeto que determina significativamente su objeto. Siendo que, bajo esta dinámica, las vivencias no-teóricas o pre-objetivas quedarían dominadas por un principio teórico en el momento en el que su objeto queda revestido significativamente por el acto intencional.

Ahora bien, hay que decir que esta inquietud filosófica no corresponde únicamente a la influencia que sobre el pensador judío haya podido ejercer el pensamiento de Heidegger. En realidad, *hallamos ya aquí inquietudes propiamente levinasianas* que se mantendrán y se desarrollarán, ya sea de manera implícita o explícita, a lo largo de su propia propuesta filosófica. Podemos ver incluso en algunos pasajes de su artículo *Sobre Ideas de Edmund Husserl*, publicado cuando Levinas sólo contaba con veintitrés años, que ya desde ese momento de su vida comenzaban a germinar algunas de las ideas que más tarde darían forma a la propuesta filosófica propiamente levinasiana. Por ejemplo:

Si entonces la fenomenología quiere auténticamente estudiar el sentido de la verdad y del ser, si quiere agotar su contenido, debe superar la actitud cuasi-solipsista a la que nos conduce la reducción fenomenológica y que puede ser llamada «reducción egológica». [...] todas las investigaciones de la fenomenología egológica deben estar subordinadas a la «fenomenología»

intersubjetiva, la única que podría agotar el sentido de la verdad y de la realidad. [...] Una teoría de la *Einfühlung* (empatía), prometida en el primer volumen de *Ideas* y desarrollada en obras aún inéditas, presenta cómo la conciencia individual, el ego, la mónada que se conoce a sí misma en la reflexión, sale de sí para constatar, de un modo absolutamente cierto, un mundo intersubjetivo de mónadas en torno suyo.<sup>60</sup>

No es cosa nada menor que Levinas afirme que el verdadero sentido y potencial de la fenomenología sólo podrá ser alcanzado superando la actitud egológica de la reducción fenomenológica. Su idea acerca de que todas las investigaciones (actuales y futuras) de la fenomenología deberían estar subordinadas a la fenomenología intersubjetiva como forma de salida de la egología del yo bien podría ser interpretada —a la luz de sus obras posteriores— como una manera de expresar que el sentido primero de esta ciencia originaria se sitúa en el ámbito ético de la relación con el Otro.

En este mismo tenor de incipientes inquietudes ya propias del pensador judío, en otro pasaje de *La teoría fenomenológica de la intuición*, podemos leer:

Las obras de Husserl publicadas hasta el momento tan sólo hacen breves alusiones al problema de la reducción intersubjetiva y no es nuestro propósito reproducirlas aquí. De cualquier modo, creemos firmemente que la reducción intersubjetiva y todos los problemas que plantea han preocupado seriamente a Husserl. Nuestro autor ha emprendido el estudio de la empatía, intuición por la cual accedemos a la intersubjetividad; ha descrito el papel que en ella juegan la percepción de nuestro cuerpo y su analogía con el cuerpo del otro; ha realizado también el análisis de la vida que se manifiesta en otro cuerpo —un tipo de existencia análogo al mío—. En fin, Husserl se ha

---

<sup>60</sup> Levinas, E., “Sobre *Ideas* de Edmund Husserl” en: *Los imprevistos de la historia*, op. cit., pp. 87-88.

ocupado de manera importante del carácter mismo de la constitución propia de esta intersubjetividad —realidad consciente sin la cual ningún tipo de existencia sería siquiera pensable—. <sup>61</sup>

A partir de todo lo expuesto anteriormente, podemos corroborar entonces que ya desde la publicación del artículo *Sobre Ideas de Edmund Husserl y La teoría fenomenológica de la intuición*, Levinas veía y expresaba la necesidad de insistir en la primacía de un ámbito previo a la conciencia teórica, esto es, un suelo más originario previo a la actitud teórica ante los objetos por parte del sujeto. Será la *sensibilidad* la categoría originaria que le permitirá a Levinas rastrear el camino que conduzca hacia la constitución pre-teórica del sujeto.

## **2.2 La reinterpretación levinasiana de la intencionalidad en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger***

Ya vimos cómo y por qué motivos Levinas, ya desde su tesis de 1930, así como en otros textos tempranos, cuestionó la idea de que las vivencias no-teóricas o pre-objetivas se encuentren dominadas por un principio teórico o forma de aprehensión por parte del sujeto. Así que, para continuar analizando la forma en la que Levinas fue reinterpretando, profundizando, y apropiándose de la fenomenología, será preciso abordar el novedoso y revolucionario tratamiento que el filósofo judío le dio al concepto husserliano de «intencionalidad». Estas reflexiones en particular las hallaremos en algunos pasajes clave de *Descubriendo la existencia con Husserl y*

---

<sup>61</sup> Levinas, E., *La teoría fenomenológica de la Intuición*, *op. cit.*, p. 185.

*Heidegger*. Ya veremos más adelante en el tercer capítulo cómo la concepción levinasiana del sujeto ético, «más pasivo que toda pasividad», como dirá en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, se basará en gran medida justo en este *otro modo* de entender la intencionalidad. Serán los conceptos de *sensibilidad* y *pasividad* los que configurarán esta nueva manera no-teórica o, más precisamente, pre-teórica de comprender la intencionalidad.

En el primer capítulo dejamos sentado que, para la fenomenología, en su pretensión de ser ciencia originaria, es fundamental partir de un acceso que sea igualmente originario a los fenómenos que aparecen la conciencia, así como que tal acceso corresponda a aquello a lo que accede; sólo así será posible una originaria correlación entre los objetos y la conciencia. Dijimos también que esta forma de acceso hacia el origen es precisamente lo que en fenomenología se llama la *intencionalidad*. La intencionalidad significa que la conciencia está dirigida a su objeto de acuerdo con el modo de dación de éste. *Toda conciencia es conciencia de algo*, y ese «de algo» depende del modo de darse del objeto, es decir, de la manera en que aparece ese objeto a la conciencia.

En la percepción, la conciencia capta los datos materiales o hyléticos que le presentan los objetos, y son estos datos sensitivos los que son constituidos y representados en la conciencia que los capta. Pues bien, es este movimiento de la conciencia por el que ésta se dirige hacia los datos hyléticos que le son datos *desde fuera* por parte de los objetos, y que la impulsan a trascenderse a sí misma, lo que hace justamente que la conciencia sea esencialmente intencional. *La esencia de la conciencia es su carácter de intencional*.

Es precisamente en este punto donde es necesario detenerse para vislumbrar, en un primer momento, de qué manera el carácter intencional de la conciencia será para Levinas la clave para poder abordar aquellas realidades previas y refractarias a una reducción por parte de la conciencia

constitutiva de los fenómenos. Todo esto a partir de una radicalización y una reinterpretación del aspecto receptivo o pasivo de la conciencia intencional husserliana. Como dirá en *Intencionalidad y metafísica*:

Lo sensible, el *datum* hylético, es un datum absoluto. Las intenciones lo animan, ciertamente, para hacer de él una experiencia de objeto, pero lo sensible es dado de golpe antes de ser buscado. El sujeto está inmerso en ello antes de pensar o percibir objetos. Ciertamente Husserl de nuevo distingue en lo sensible entre sentir y sentido, pero lo sentido, en este nivel, no es cualidad de un objeto que responde como el objeto —para cumplirla o frustrarla— a una intención vacía. El sentir de lo sentido no consiste aquí en igualar una anticipación. Los “horizontes” se dibujan sin que el sujeto los haya dibujado como “proyectos”.<sup>62</sup>

Quizá lo primero que hay que precisar es que para el filósofo lituano el lugar donde se da la relación primera entre el sujeto y su mismidad es en su materialidad. Así leemos en *El tiempo y el otro*: “esta manera de estar ocupado consigo mismo es la materialidad del sujeto”<sup>63</sup>. Y cuando hablamos de la materialidad del sujeto, nos referimos a su cuerpo: “El cuerpo es el acontecimiento en el que yo coincido totalmente conmigo mismo: el presente absoluto del sujeto. [...] En mi posición sobre la tierra no hay sólo una conciencia de localización, sino una localización de la conciencia”<sup>64</sup>. Esta corporalidad del sujeto, que es pasividad, se encuentra inmersa en una dinámica de afectación por el afuera, lo cual significa que existe una relación entre corporalidad y trascendencia. Asimismo, es en este ‘momento’ de sensibilidad prereflexiva

---

<sup>62</sup> Levinas, E., “Intencionalidad y metafísica” en: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, [Trad. Manuel E. Vázquez], Ed. Síntesis, Madrid, 2005, p. 201.

<sup>63</sup> Levinas, E., *El tiempo y el otro*, [Trad. José Luis Pardo], Ed. Paidós, Barcelona, 1993, p. 93.

<sup>64</sup> Levinas, E., *Escritos inéditos II*, [Trad. Miguel García-Baró y Mercedes Huarte], Ed. Trotta, Madrid, 2015, p. 115.

donde el sujeto encarnado se sitúa en un *aquí y ahora* determinados, en un *punto cero* de localización, a partir del cual se orientará en el mundo.

La sensibilidad no es, pues, simplemente un contenido amorfo, un hecho, en el sentido de la psicología empirista. El “intencional” en el sentido de que *sitúa* a todo contenido y, a su vez, ella no se sitúa por relación a objetos, sino respecto *de sí*. Es el *punto cero* de la situación, el origen del hecho de situarse. Las relaciones pre-predicativas o vividas se cumplen como actitudes iniciales tomadas a partir de este punto cero. [...] Resulta difícil no ver en esta descripción de la sensibilidad a lo sensible vivido en el nivel del *cuerpo propio* cuyo acontecimiento fundamental radica en el hecho de *tenerse* —es decir, de tenerse a sí mismo como el cuerpo que se sostiene sobre sus piernas.<sup>65</sup>

Habíamos dicho antes que, según la descripción fenomenológica de la intencionalidad, toda cogitación se apropia de un *cogitatum*. En ese momento, la conciencia se encuentra dirigida hacia ese objeto (conciencia activa) en particular, y todo lo demás cae en el trasfondo (conciencia marginal) sin desaparecer totalmente del campo de conciencia: “En un *cogito* nuevo, el *cogito* precedente cesa de brillar, cae en la sombra, pero se mantiene vivo, aunque de un modo diferente. Puede permanecer, en algunos casos, como mera posibilidad a la cual volver, posibilidad implícitamente contenida en la vida actual”<sup>66</sup>. Veamos cómo lo explica el mismo Husserl:

---

<sup>65</sup> Levinas, E., “Reflexiones sobre la técnica fenomenológica” en: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, op. cit., pp. 174-175.

<sup>66</sup> Levinas, E., *La teoría fenomenológica de la Intuición*, op. cit., p. 46.

Pero tampoco con el círculo de esta COPRESENCIA, intuitivamente clara u oscura, distinta o indistinta, que constituye un constante contorno del campo de percepción actual, se agota el mundo que para mí está concientemente "ahí delante" en cada momento de la vigilia. Este mundo se extiende, antes bien, en un fijo orden del ser, hasta lo ilimitado. Lo actualmente percibido, lo más o menos claramente copresente y determinado (o determinado hasta cierto punto, al menos), está en parte atravesado, en parte rodeado por un HORIZONTE OSCURAMENTE CONCIENTE DE REALIDAD INDETERMINADA. Puedo lanzar hacia éste rayos de la mirada iluminadora de la atención, con variable resultado.<sup>67</sup>

Aquí se alude a las modificaciones atencionales de la propia mirada, o lo que Husserl llama «rayos de la mirada iluminadora». Ilustremos este concepto de «atención» con el ejemplo de una mancha roja sobre un fondo blanco. En este caso, ¿qué es lo propiamente atendido en mi acto de percepción actual? La mancha sobre un fondo indefinido, un horizonte de percepción a partir del cual se destaca, por decir, la mancha roja. En este fenómeno (una mancha sobre un fondo blanco) se están dando una serie de fenómenos co-originarios, lo que propiamente podríamos denominar, por un lado, el ‘contraste’ y, por el otro, la ‘fusión’. Es decir, la mancha roja contrasta con el fondo blanco a la vez que se dan innumerables partes rojas fusionándose entre sí produciendo justo lo que vemos como una ‘extensión’: la mancha roja; y lo mismo sucede con el blanco si dirigiese mi atención sobre el fondo blanco. Es así como, dependiendo de la modificación atencional de mi propia mirada, puedo percibir la mancha roja que aparece en primer plano, y al blanco como en el fondo; o viceversa.

---

<sup>67</sup> Husserl, E., “§ 27. El mundo de la actitud natural: yo y mi mundo circundante” en: *Ideas I, op. cit.*, p. 136.

Ahora bien, lo mismo sucede al percibir, por ejemplo, las distintas partes de una mesa: el reverso de la mesa será el «horizonte oscuramente consciente» de mi mirada mientras mi atención se encuentra dirigida hacia el anverso o parte frontal; y lo mismo será con todas las combinaciones angulares perceptivas posibles. De esta manera, afirma Levinas que:

Con la noción de conciencia actual y potencial, podemos comprender la independencia que el mundo material muestra con respecto a la subjetividad. *No se trata más que de una independencia de cara a la conciencia actual*, El objeto que perdemos de vista *actualmente* no desaparece de la conciencia, sino que se ofrece bajo su forma potencial, como objeto de una conciencia actual posible [...] *El carácter «en sí» del mundo de las cosas no significa más que la posibilidad de volver sobre el mismo objeto e identificarlo.*<sup>68</sup>

La aparición de la cosa material se da a través de una multiplicidad de *Abschattungen*, escorzos, aspectos, lados. La cosa se da aspectualmente, mas no de manera absoluta a la conciencia. A este respecto, Levinas va a decir que “dichos *aspectos* no agotan nunca a la cosa: por derecho, su número es infinito. Los *aspectos* que vemos en un momento dado apuntan siempre a otros aspectos por venir, y así sucesivamente. La cosa nunca es totalmente conocida: su percepción se caracteriza esencialmente por el hecho de ser *inadecuada*”<sup>69</sup>.

Es importante no confundir lo anterior con una especie de tesis escéptica de parte de la fenomenología, pues no se está negando el valor de la percepción, sino que sólo se está afirmando el carácter de horizonte indeterminado que acompaña a toda percepción.

---

<sup>68</sup> Levinas, E., *La teoría fenomenológica de la Intuición*, op. cit., pp. 48-49.

<sup>69</sup> *Ibíd.*, p. 50.

Pues bien, Levinas retomará la noción husserliana de «conciencia potencial» para establecer que el movimiento de la conciencia que se dirige hacia su objeto encubre otro movimiento *más originario*, movimiento que *no es iniciativa* de la intencionalidad del sujeto, sino que *es regido por el carácter de horizonte indeterminado que poseen los objetos*; es decir, hay intencionalidad *no objetivante*. Es el horizonte de los objetos, su trasfondo, aquello que anima a la conciencia intencional, la cual se encuentra subordinada en su movimiento por la condición trascendental del objeto. Movimiento, repetimos, que, aunque no sea objetivante, es motivado por la sensibilidad y sigue siendo intencional, pues la intencionalidad se da también en el plano potencial de la conciencia:

La intencionalidad significa que toda conciencia es conciencia de algo, pero, sobre todo, que *todo objeto llama y suscita a la conciencia por la cual su ser resplandece y, por ello, aparece*. La experiencia sensible es privilegiada porque en ella está en juego la ambigüedad de la constitución donde el nóema condiciona y alberga a la nóesis que lo constituye.<sup>70</sup>

Resulta evidente que, desde el criterio de la pura representación, no nos podemos remitir a otro ámbito que no sea el del objeto tal y como se nos presenta en el momento del ejercicio representacional. Pero con la intencionalidad se vislumbra un ámbito pre-constitutivo que sería propio de la sensibilidad que rige como *principio guía de dirección del movimiento de la conciencia actual hacia los datos contenidos en la esfera de la conciencia potencial*. Es así como

---

<sup>70</sup> Levinas, E., “La ruina de la representación” en: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger, op. cit.*, p. 193.

Levinas describe la necesidad del paso de la conciencia actual a la conciencia potencial, y de la conciencia potencial a la primacía de la sensibilidad.

Lo dicho hasta este momento nos permite comprender la manera en la que Levinas elaboró su propio camino en la fenomenología, si bien heterodoxo, camino que podría entenderse como una relectura de la fenomenología en clave ética, lo cual no habría sido posible si el pensador francés no hubiera encontrado en la noción husserliana de intencionalidad el concepto central que le permitiera expresar, desarrollar y justificar filosóficamente sus intuiciones más profundas. En *La ruina de la representación* Levinas sostendrá que:

La intencionalidad [...] lleva en ella los horizontes innombrables de sus implicaciones y piensa en infinitamente más “cosas” que en el objeto al cual se fija. Afirmar la intencionalidad significa percibir al pensamiento en tanto que ligado a lo implícito en donde no cae accidentalmente, sino donde, por esencia, está. De ahí que el pensamiento no sea ni puro presente ni pura representación. [...] Que este pensamiento sea deudor de una vida anónima y oscura, de paisajes olvidados que es necesario restituir al objeto mismo que la conciencia cree poseer plenamente, es lo que indudablemente lo aproxima a las concepciones modernas del inconsciente y de las profundidades. Pero de ello no resulta únicamente una nueva psicología. Comienza una nueva ontología: el ser no se pone únicamente como correlato de un pensamiento, sino como lo que ya funda al pensamiento mismo que, sin embargo, lo constituye.<sup>71</sup>

El mundo sensible precede al sujeto, y Levinas partirá justamente de la noción de sensibilidad para fundamentar, en un primer momento, el hecho de que existe un plano ante el cual el sujeto juega un papel pasivo en su rol de sujeto ‘constituyente’ del mundo.

---

<sup>71</sup> *Ibíd.*, pp. 188-189.

La sensibilidad y las cualidades sensibles no son el material del que está hecha la forma categorial o la esencia ideal, sino la situación en la que el sujeto ya se ubica para cumplir una intención categorial; mi cuerpo no es únicamente un objeto percibido, sino un sujeto que percibe; la tierra no es la base en la que aparecen las cosas, sino la condición que el sujeto requiere para su percepción.<sup>72</sup>

Por lo tanto, la sensibilidad se alzaría como aquello que está a la base de la conciencia y que, por tanto, escapa al señorío de la actitud teórica: “La nueva manera de tratar la sensibilidad consiste en conferirle, en su cerrazón y en su espesor, una significación y una sabiduría propias, así como una especie de intencionalidad. Los sentidos tienen sentido”<sup>73</sup>.

Este tratamiento de la sensibilidad por parte de Levinas nos sitúa ante un plano irreductible y previo a la mismidad del sujeto; que lo trasciende y le hace volcarse hacia algo que se sitúa *más allá de su ser*. Podemos decir que esta primera constatación de la sensibilidad preyoica sitúa ya al sujeto en una disposición de apertura y receptividad ante la trascendencia. Así, leemos en *Intencionalidad y metafísica*:

*De ahí la idea de una exterioridad que no es objetiva. Las operaciones trascendentales constituyen un afuera pero no constituyen a este afuera (o este otro que yo) por un movimiento semejante al del ojo que percibe su objeto: lo Otro guía el movimiento trascendental sin ofrecerse a la visión, la cual*

---

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 191.

<sup>73</sup> Levinas, E., “Reflexiones sobre la técnica fenomenológica” en: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger, op. cit.*, p. 173.

siempre estaría desbordada por el movimiento trascendental mismo que, precisamente, ella debería definir.<sup>74</sup>

Es así como para Levinas la sensibilidad podrá entenderse como esta relación pasiva con lo exterior, haciendo de esta trascendencia el acontecimiento originario y fundante de la constitución del sujeto. De esta manera se comprende en qué sentido el surgimiento del sujeto, su constitución, sólo será posible dentro del contexto de esta relación íntima que hay entre su origen y aquello que lo trasciende, y que en el contexto del joven Levinas será expresado bajo el término «excedencia». De ahí que, en el modelo filosófico levinasiano, el sujeto no será constituyente del sentido, sino que será constituido como sujeto por el acontecimiento del Otro, previo a toda ontología.

Es, pues, en virtud de esta tematización y reinterpretación de la intencionalidad no objetivante por parte de Levinas como se configurará su concepción del sujeto ético como *más pasivo que toda pasividad*.

Poner fin a la coextensión del pensamiento y de la relación sujeto-objeto permite atisbar una relación con lo otro que no sería ni una limitación intolerable del pensante, ni una simple absorción de este otro en un yo, con la forma del contenido. Allí donde toda *Sinngebung* era obra de un yo soberano, lo otro, en efecto, sólo podía absorberse en una representación. Pero en una fenomenología donde la actividad de la representación totalizante y totalitaria ya está superada en su propia intención, donde la representación ya se encuentra situada en horizontes que, de alguna manera, no había querido, pero que no le resultan indiferentes —se hace posible una *Sinngebung*

---

<sup>74</sup> Levinas, E., “Intencionalidad y metafísica” en: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, op. cit., p. 200.

ética, es decir, esencialmente respetuosa del Otro. En Husserl mismo, en la constitución de la intersubjetividad acometida a partir de actos objetivantes, despiertan bruscamente relaciones sociales irreductibles a la constitución objetivante que pretendía arrullarlas con su cadencia.<sup>75</sup>

Se trata de una relación no intencional sino ética con Otro, es decir, pre-objetivante, al reconocer la alteridad del Otro como algo éticamente irreductible a la estructura trascendental egoica. Para Levinas será justamente este reconocimiento ético el que procure que la alteridad no sea comprendida por el yo como resultado de un proceso constitutivo. La alteridad debe tener como característica el *ser siempre Otro*.

---

<sup>75</sup> Levinas, E., “La ruina de la representación” en: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, op. cit., p. 195.

### **CAPÍTULO TERCERO**

#### **LA PRE-ESTRUCTURA ÉTICA DEL SUJETO LEVINASIANO A LA LUZ DE SUS OBRAS TEMPRANAS Y SUS *ESCRITOS INÉDITOS***

Después de haber emprendido en el primer capítulo de este trabajo de investigación una aproximación general a los virajes de la fenomenología que suscitaron en Levinas el interés y el deseo por profundizar seriamente en esta manera particular de hacer filosofía, la cual en sus primeros años de juventud se le presentaba como totalmente innovadora y llena de posibilidades; y después de haber analizado lo que podemos considerar como los fundamentos ontológico-fenomenológicos de la filosofía temprana del pensador judío, derivados principalmente de su

particular reinterpretación y apropiación del concepto husserliano de intencionalidad; nos encontramos ahora en condiciones suficientes de abordar la expresión más significativa en la que todo esto habrá de desembocar: la concepción y constitución del sujeto en Levinas.

Es sabido que la filosofía de Levinas es una filosofía de la *otredad*, es decir, de la trascendencia. Partiendo de esta afirmación, a lo largo de este tercer capítulo se buscará responder a la pregunta: ¿En qué sentido la trascendencia del sujeto es asimismo su origen (principio) y su sentido (finalidad)? Para lograr este cometido, abordaremos las categorías levinasianas de: *Il y a*, *hipóstasis*, *falsa evasión*, *goce o vivir-de*, *enseñanza*, *eros*, *fecundidad*, entre otras; las cuales podemos encontrar en el conjunto de sus obras tempranas. Sin embargo, la particularidad y originalidad del presente abordaje es que estas categorías levinasianas serán interpretadas a la luz de los textos, apuntes y conferencias que podemos encontrar en sus muy recientes *Escritos Inéditos I y II*. Esto nos permitirá complementar de forma novedosa el estudio del sujeto levinasiano dentro del, hasta hace poco, periodo oscuro de su pensamiento que va de 1935 hasta 1961<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> A este respecto vale la pena reproducir las palabras de Rodolphe Calin, editor de los *Escritos Inéditos I y II*: “Ni este volumen ni el siguiente pretenden dar a leer todos los numerosos inéditos que están en los fondos de los Archivos Emmanuel Levinas, conservados en depósito en el IMEC. Hay que justificar, pues, la selección que se ha hecho. El presente volumen, que está compuesto principalmente por fragmentos redactados desde mitad de los años treinta a mitad de los sesenta, obedece a dos criterios, uno temporal y otro estilístico. Temporal, más que cronológico, ya que contiene una parte de los inéditos que cubren el periodo que va desde, *grosso modo*, *De la evasión* (1935) a *Totalidad e infinito* (1961). De modo que los inéditos anteriores a este periodo (en realidad, pocos) no están. No es nada arbitraria la elección de este periodo (que es la larga fase que va desde el primer ensayo de Emmanuel Levinas a su primera gran obra filosófica). Pero aun siendo significativo, no es menos oscuro. Es verdad que Levinas publicó en este intervalo obras importantes: *De la existencia al existente* (1947), *El tiempo y el otro* (1948) y *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (1949). Pero estas obras son del final de los años cuarenta, y sabemos poco de su actividad filosófica en los doce años que precedieron a *De la existencia al existente* y los doce que siguieron a *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Levinas publicó poquísimos entre 1935

### 3.1 La dialéctica pre-objetivante del sujeto ético

Uno de los aspectos más llamativos al abordar la propuesta filosófica de Emmanuel Levinas es que los ‘momentos’ de la pre-estructura ética del sujeto levinasiano se constituyen en un ámbito «más acá de la ontología». Para Levinas, el sujeto se encuentra constituido por un ámbito previo a su conciencia constituyente de sentido. Se trata de un *suelo originario* en donde aún no es posible articular ningún pensamiento; de ahí el significado de este «más acá» de la ontología.

Levinas llama «dialéctica»<sup>77</sup> a los momentos o fases que atraviesa el yo hacia su liberación o *salida* de sí mismo. Es esta salida la única capaz de concederle al yo un auténtico “retorno no

---

1947, y pocos textos filosóficos entre 1949 y 1961 (en este segundo periodo, lo esencial se refería al judaísmo). Sobre estos años de génesis es sobre los que la mayoría de estos inéditos levantan parcialmente el velo”, Levinas, E., *Escritos inéditos I*, [Trad. Miguel García-Baró, Mercedes Huarte y Javier Ramos], Ed. Trotta, Madrid, 2013, p. 13.

Asimismo, en los *Escritos Inéditos II*, nos dice: “En primer lugar, el periodo que abarca, 1948-1962, es importante, porque estos años corresponden principalmente a la génesis de *Totalidad e infinito* (1961), génesis de la que estas conferencias ofrecen precisamente huellas relevantes. [...] Estas huellas son tanto más preciosas cuanto que estas conferencias son inéditas y Levinas, entre 1949 y 1961, no publicó libros y sólo pocos artículos de filosofía, ya que lo esencial de sus publicaciones estuvo consagrado al judaísmo. Sin embargo, no podemos leerlas exclusivamente en el horizonte de la obra de 1961. En efecto, si las conferencias 3 a 8 de la presente recopilación caminan resueltamente hacia *Totalidad e infinito*, las dos primeras siguen aún conectadas con el tema de *De la existencia al existente* y *El tiempo y el otro*”, Levinas, E., *Escritos inéditos II*, *op. cit.*, pp. 9-10.

<sup>77</sup> En este contexto, es importante desligar al concepto «dialéctica» de su eminente connotación hegeliana. En términos bastante generales y escuetos, Hegel entiende la dialéctica como el proceso por el que la conciencia avanza hacia un estadio cada vez mayor de racionalidad, libertad y autodeterminación. La dialéctica mienta así a todo el conjunto de relaciones y contradicciones que existen en un determinado momento histórico, que el sujeto se encuentra como límites a su libertad y que será necesario superar para que el *Espíritu* avance en la *realización* histórica de su libertad. Levinas, en cambio, utilizará este término para expresar los distintos ‘momentos’ que atraviesa el sujeto en el proceso ético de su configuración y constitución originaria, con miras a la eventual *salida* de sí mismo en el cada vez mayor reconocimiento de la primacía del Otro. Como podemos apreciar, se trata éste de un sentido incluso antihegeliano, en cuanto a que lo que describe la dialéctica levinasiana es precisamente el proceso de

fatal” a sí mismo. Podemos decir, por tanto, que se trata de una «dialéctica ética», una «dialéctica pre-objetivante».

Entonces, ¿en qué consiste la dialéctica ética del sujeto levinasiano? ¿Cómo se da? Veámoslo a continuación.

El primer momento dialéctico de constitución del sujeto se presenta con la *experiencia del ser*. El ser, para Levinas, se caracteriza por su impersonalidad, totalización, indeterminación, absolutez y homogeneidad. Es ser es totalmente indiferente al sujeto, y en él no hay cabida para la multiplicidad y la singularidad. El ser todo lo abarca, todo lo envuelve y todo lo cubre con su cariz impersonal y violentamente homogéneo. En *De la existencia al existente*, Levinas se refiere al ser mediante el término *Il y a (hay)*, y lo describe bajo los siguientes términos:

Imaginemos la vuelta a la nada de todos los seres: cosas y personas. Resulta imposible situar esa vuelta a la nada fuera de todo acontecimiento. Pero ¿y esa nada misma? Algo pasa, aunque no sea más que la noche y el silencio de la nada. La indeterminación de ese «algo pasa» no es la indeterminación del sujeto, no se refiere a un sustantivo. [...] Esa «consumación» impersonal, anónima, pero inextinguible del ser, esa que murmura en el fondo de la nada misma, la fijamos mediante el término *hay*. El *hay*, en su rehusarse a tomar una forma personal, es el «ser en general».<sup>78</sup>

---

desegologización del yo, en el que la afirmación recaerá más bien, y cada vez en mayor medida, sobre la alteridad del Otro. Cf. Levinas, E., *El tiempo y el otro*, *op. cit.*

<sup>78</sup> Levinas, E., *De la existencia al existente*, [Trad. Patricio Peñalver], Ed. Arena libros, Madrid, 2016, p. 69.

Esta experiencia asfixiante y abrumadora de despersonalización universal es el mar infinito en el que al principio se encuentra sumergido el sujeto. El ser, que es existir puro, existencia sin existente, provoca en el sujeto una experiencia de horror: el *horror de ser*<sup>79</sup>.

Podemos sin duda preguntarnos ¿por qué Levinas tiene esta forma tan trágica de interpretar al ser? ¿Por qué este combate tan férreo por parte de Levinas contra la ontología? Más directamente: ¿Por qué las razones filosóficas que defiende Levinas devienen antiheideggerianas? La filósofa Silvana Rabinovich nos lo explica de forma magistral: “Esta afirmación de la prioridad del ser —neutro— con relación al ente —persona— que realiza la ontología heideggeriana opaca la relación ética primera —intersubjetiva—, transformándola en una relación de saber y posesión, de sujeto a objeto, he aquí la violencia a partir de la objetivación del ser”<sup>80</sup>. Podemos decir que, básicamente, todas las reflexiones sobre la primacía de la sensibilidad y la trascendencia reflejan el intento de Levinas por combatir fenomenológicamente la ontología del Mismo que, desde la experiencia del pensador judío, está en el corazón de todo sistema totalitario.

Así, leemos en *Totalidad e Infinito*:

La relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresarlo. No es pues una relación con lo Otro como tal, sino la reducción de

---

<sup>79</sup> Cf. *Ibíd.*, pp. 74-75.

<sup>80</sup> Rabinovich, S., *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, UNAM, Ciudad de México, 2005, p. 100.

lo Otro al Mismo. Tal es la definición de la libertad: mantenerse contra lo Otro a pesar de la relación con lo Otro, asegurar la autarquía de un Yo.<sup>81</sup>

El ser es una suerte de Gran Tirano metafísico<sup>82</sup>. Esta presencia absoluta, este *ello* general del que parece imposible escapar y en el que los existentes han sido a-sustantivados, despersonalizados y desexistencializados, produce en el sujeto un impulso por surgir en medio de esta noche impersonal del *hay*, plenitud de verbo<sup>83</sup> y vacío.

En este dominio radical del verbo sobre el sustantivo, del ser sobre el existente, surge la pregunta: ¿Es posible pasar del ser impersonal anónimo al existente personal? Para Levinas entre el ser y el ente no sólo debe haber *distinción*, sino *separación*: para el pensador judío la distinción ontológica devendrá separación y liberación ontológica. Será precisamente este *horror de ser*, esta insoportabilidad del ser indeterminado, una condición necesaria para que el existente se sustraiga del anonimato de la existencia pura y se afirme en su sustantividad como existente. Este

---

<sup>81</sup> Levinas, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, [Trad. Daniel E. Guillot], Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, pp. 69-70.

<sup>82</sup> En *El tiempo y el otro*, Levinas describe el *hay* de esta otra forma: “¿Cómo aproximarnos a este existir sin existente? Imaginemos el retorno a la nada de todas las cosas, seres y personas. ¿Nos encontramos entonces con pura nada? Tras esta destrucción imaginaria de todas las cosas no queda ninguna cosa, sino sólo el hecho de que *hay*. La ausencia de todas las cosas se convierte en una suerte de presencia: como el lugar en el que todo se ha hundido, como una atmósfera densa, plenitud del vacío o murmullo del silencio. Tras esta destrucción de las cosas y los seres, queda el «campo de fuerzas» del existir impersonal”, Levinas, E., *El tiempo y el otro*, *op. cit.*, p. 84.

<sup>83</sup> “Al evocar el anonimato de este existir, no pienso en absoluto en ese fondo indeterminado a partir del cual la percepción separa las cosas, del que hablan los manuales de filosofía. Tal fondo indeterminado es ya un ser —un ente—, algo. Cae bajo la categoría de lo sustantivo. Posee ya esa personalidad elemental que caracteriza a todo lo existente. El existir al que intentamos aproximarnos es la acción misma de ser, que no puede expresarse mediante ningún sustantivo, que es verbo”, *Ibid.*, pp. 84-85.

momento de liberación del ente respecto al ser, de afirmación del sustantivo respecto al verbo, es lo que Levinas denominará «hipóstasis»:

La hipóstasis, la aparición del sustantivo, no es sólo la aparición de una categoría gramatical nueva; significa la suspensión del *hay* anónimo, la aparición de un dominio privado, de un nombre. Sobre el fondo del *hay* surge un ente. [...] Por la hipóstasis el ser anónimo pierde su carácter de *hay*. El ente —lo que es— es sujeto del verbo *ser* y, por eso, ejerce un dominio sobre la fatalidad del ser, convertido en su atributo. Existe alguien, que asume el ser, en adelante *su ser*.<sup>84</sup>

Por medio de la hipóstasis, el *ser* pierde su *señorío metafísico* y pasa a convertirse en un *atributo* del sujeto. El ser ya no solamente «es», sino que, de ahora en adelante, por medio de la apropiación de la existencia por parte del existente, el ente se adueña de su propio ser. Por medio de la hipóstasis, el ente se sustrae del dominio eleático originario e instaura la potestad de *su* propio ser como existente.

Pasemos ahora a la siguiente cuestión: ¿Existe alguna forma de explicitar el acontecer de la *hipóstasis*? En *El tiempo y el otro* Levinas plantea en unas cuantas líneas una crítica, en sentido kantiano, de los propios alcances y límites de sus descripciones pre-objetivas. Nos dice: “Evidentemente, no podemos explicar *por qué* se produce: no hay una física de la metafísica. Simplemente mostrar el significado de la hipóstasis”<sup>85</sup>. Sin embargo, al realizar un cuidadoso rastreo por *De la existencia al existente*, *El tiempo y el otro*, y en sus iluminadores *Escritos*

---

<sup>84</sup> Levinas, E., *De la existencia al existente*, *op. cit.*, p. 101.

<sup>85</sup> Levinas, E., *El tiempo y el otro*, *op. cit.*, p. 88.

*Inéditos I* y *Escritos Inéditos II*, podemos encontrar elementos que nos permiten comprender de forma más orgánica la explicitación levinasiana del acontecer e irrupción de la hipóstasis.

A partir de un análisis de los cuatro textos arriba mencionados, podemos decir que para Levinas la hipóstasis acontece, básicamente, de tres formas: a) por medio del acontecimiento del *presente*; b) en la localización de la *corporalidad*; y c) a partir del poder de la *conciencia*. Estos tres acontecimientos no se dan de forma separada, aunque pareciera que sí ocurren en ‘momentos’ ontológicamente sucesivos (no queda muy claro hasta qué punto esta distinción pueda sea analítica y hasta qué punto sea real, sobre todo tomando en cuenta que nos encontramos en un terreno previo a la objetivación de la conciencia). Lo ‘primero’ sería el acontecer del presente, ‘después’ estaría el *suelo originario* de lo corpóreo y, a partir de esta base, la conciencia como *poder fundamental*.

Comencemos por la primera forma de irrupción. En *El tiempo y el otro* nos dice Levinas:

El acontecimiento de la hipóstasis es el presente. El presente parte de sí mismo [...]. Implica un desgarramiento en la trama infinita —sin comienzo ni fin— del existir. Considerar la hipóstasis como presente no significa todavía introducir el tiempo en el ser. Al darnos el presente, no nos damos una extensión del tiempo contemplada en una serie lineal de duración, ni tampoco un punto de esta serie. No se trata de un presente extraído de un tiempo constituido de antemano, no es un elemento del tiempo sino la *función* del presente.<sup>86</sup>

Según esta primera descripción, el *presente* no debe ser entendido en el sentido físico, ni en el sentido fenomenológico del término (protoimpresión). Levinas no puede estar refiriendo a un sentido corriente del tiempo porque nos encontramos en un ámbito previo al sujeto constituido

---

<sup>86</sup> *Ibíd.*, p. 89.

como tal; y tampoco puede estarse refiriendo al presente entendido como protoimpresión, porque, en este momento del análisis, la conciencia todavía no está constituida, puesto que nos encontramos en un ámbito previo a la *corriente de las vivencias*, propio de la «conciencia de tiempo» husserliana. Por eso Levinas especifica que no se trata de un “tiempo constituido de antemano” sino de una *función* del tiempo. No es una introducción del tiempo en el ser, ni un átomo dentro de una serie lineal de duración, porque todas estas expresiones mientan a la esfera de la conciencia constituyente. Se trata de un presente que *parte de sí mismo*, puesto que no proviene del sujeto. Se sitúa en los márgenes entre el existir y el existente, porque no es una cosa, sino un *acontecimiento*<sup>87</sup>. Se trata, pues, “del tiempo en su función esquemática entre el existir y el existente”<sup>88</sup>.

El segundo ‘momento’ en la irrupción de la hipóstasis se presenta bajo el acontecimiento de la corporalidad: la materialidad del sujeto. El cuerpo es el punto cero de localización, esto es, la *situación* originaria del yo: “El cuerpo es el acontecimiento en el que yo coincido totalmente conmigo mismo: el presente absoluto del sujeto. Es también el *aquí* absoluto, la referencia de sí a sí”<sup>89</sup>. El cuerpo es el acontecimiento de la singularidad, la materia prima trascendental del yo, el núcleo material de nuestro ser, el suelo que sostiene y posibilita toda experiencia particular<sup>90</sup> y la condición de posibilidad de la conciencia: “El lugar es una base. De ahí que el cuerpo sea el advenimiento mismo de la conciencia. No es cosa, de ninguna manera. Porque su ser pertenece al

---

<sup>87</sup> Cf. *Ídem*.

<sup>88</sup> Levinas, E., *El tiempo y el otro*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>89</sup> Levinas, E., *Escritos inéditos II*, *op. cit.*, p. 115.

<sup>90</sup> “Ponerse sobre la tierra precede a toda relación con el objeto. La relación con la tierra es por sí misma originaria: en mi relación con la tierra, el hecho de «sentir el contacto», la tensión muscular de la posición no es solamente un «objeto» del que tengo conciencia, sino aquello a partir de lo cual se recibe esta experiencia misma”, Levinas, E., *Escritos inéditos I*, *op. cit.*, p. 157.

orden del acontecimiento, no al del sustantivo. No se sitúa en un espacio dado previamente —es la irrupción en el ser anónimo del hecho mismo de la localización”<sup>91</sup>. El cuerpo pertenece al orden del acontecimiento porque precisamente es aquello a partir de lo cual el yo (sustantivo) aparece. En medio del ser anónimo, el ente que soy yo aparece primero bajo este cariz material.

Finalmente, el tercer ‘momento’ que bien podríamos denominar de *consolidación* de la hipóstasis, se refiere a la aparición de la conciencia como punto de referencia de toda vivencia posible. No se trata aún de la conciencia en su rol activo y constituyente de objetos, sino del surgir de la conciencia como poder fundamental. Veamos la siguiente descripción que nos ofrece Levinas:

El poder fundamental, aquel por el que un sujeto se afirma como señor antes de ejercer ningún poder, es la conciencia, es el saber. Por el saber, el sujeto es centro del mundo. Por el saber, el flujo anónimo del ser se convierte en objeto, es decir, en una exterioridad que, a la vez que está fuera, es como si viniera de un interior; el elemento en el que semejante situación es posible es la luz. Al mundo nocturno del *hay* se opone el mundo de la luz, el de la hipóstasis o el sujeto. La conciencia y la razón no son, pues, ya al nivel del análisis que capta el ser en términos de poderes, un don misterioso que el sujeto recibe además de su existencia. Por el contrario, *constituyen el hecho mismo de la hipóstasis*, el giro del existir anónimo en ente, en un algo, en un sustantivo. Por la conciencia, el sujeto se pone y comienza: no tiene nada antes de sí, lo saca todo de sí, es señor.<sup>92</sup>

La conciencia representa, por tanto, el punto culmen de instauración de la subjetividad, puesto que es la función del *saberse* siendo, que de ahora en adelante inaugura un centro de gravedad capaz de atraer toda experiencia posible hacia un mismo punto concéntrico denominado

---

<sup>91</sup> Levinas, E., *De la existencia al existente*, op. cit., p. 89.

<sup>92</sup> Levinas, E., *Escritos inéditos II*, op. cit., pp. 58-59.

«yo». Sin embargo, como mencionamos al principio acerca de la hipóstasis, Levinas subordina la aparición de la conciencia a la aparición del cuerpo. Sin cuerpo no puede haber conciencia. La conciencia no es algo que parta de sí misma, sino que surge siempre desde un determinado sustrato material del que depende en su ser. Levinas complementa esta última idea de forma asombrosa en un pasaje de sus *Escritos Inéditos II*:

La hipóstasis, en efecto, instaura en cierto sentido el poder; el poder mismo de un existente sobre su existir. La conciencia de sí es este dominio inicial. Pero ya este poder no es sin condiciones. El pensamiento y la conciencia, que el idealismo nos ha acostumbrado a situar fuera del espacio, están, esencialmente y no por efecto de una caída o una degradación, aquí. El pensamiento tiene un punto de partida. No se trata sólo de una conciencia de localización, sino de una localización de la conciencia, de una localización que no se reabsorbe, a su vez, en conciencia. Mi posición sobre el suelo no es un pensamiento ni un sentimiento, pero tampoco es un acto, ya que todo acto supone mi posición. El saber del saber está igualmente aquí, procede de alguna manera de un espesor material, de una protuberancia, de una cabeza.<sup>93</sup>

En este momento de la dialéctica ética, el yo que ha ganado su sustantividad por medio de la apropiación de su propia existencia, hipóstasis, se encuentra sorpresivamente con que, lo que antes era el *horror de ser* se ha tornado ahora en una especie de *tragedia del yo*. El yo, encerrado en su propia entidad, se descubre envuelto por una soledad metafísica agobiante, producto de ese estado de única conformidad consigo mismo. El yo, que es ese *serse* constante e inevitable, termina por experimentar su propia materialidad como un encadenamiento que lo mantiene atado

---

<sup>93</sup> *Ibíd.*, p. 96.

siempre a sí mismo<sup>94</sup>, y del cual parece no haber salida: “El precio que se paga por la posición de existente es el hecho mismo de no poder separarse de sí. El existente se ocupa de sí mismo. Esta manera de estar ocupado consigo mismo es la materialidad del sujeto. La identidad no es una relación inofensiva consigo mismo, sino un estar encadenado a sí mismo”<sup>95</sup>.

Levinas encuentra la expresión de este malestar metafísico de soledad en dos estados, que podríamos denominar, de «pre-disposición afectiva» —a propósito de la expresión heideggeriana— bastante particulares: la *pereza* y el *cansancio*. En *De la existencia al existente*, el filósofo franco-lituano nos dice: “El cansancio y la pereza, en los que nunca se ha fijado un análisis filosófico puro, ajeno a toda preocupación moral, son posiciones en relación con la existencia a causa de su simple llevarse a cabo”<sup>96</sup>.

Levinas describirá la pereza como “una imposibilidad de comenzar o, si se prefiere, de un llevar a cabo el comienzo”<sup>97</sup>. Y unas líneas más adelante, describirá al cansancio como “una imposibilidad de seguir”<sup>98</sup>. La soledad de la existencia vivida como tragedia, termina por producir en el sujeto aislado un estado de malestar generalizado, que hace del *vivirse* una situación desgastante. La existencia se convierte en algo tedioso y pesado<sup>99</sup>. El existente

---

<sup>94</sup> En *De la existencia al existente*, Levinas expresa este encadenamiento en los siguientes términos: “Exterior con respecto a todo, es interior con respecto a sí mismo, está ligado a sí mismo. La existencia que ha asumido está encadenada a él para siempre. Esta imposibilidad que tiene el yo de no ser sí mismo es la marca de lo radicalmente trágico del yo, el hecho de que está clavado a su ser”, Levinas, E., *De la existencia al existente*, *op. cit.*, p. 102.

<sup>95</sup> Levinas, E., *El tiempo y el otro*, *op. cit.*, p. 93.

<sup>96</sup> Levinas, E., *De la existencia al existente*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, p. 28.

<sup>98</sup> *Ibíd.*, p. 33.

<sup>99</sup> “La existencia acarrea un peso —aunque no sea más que ella misma— que complica su viaje de existencia. [...] No existe pura y simplemente. Su movimiento de existencia, que podría ser puro y recto, se curva y se empantana en él mismo, revelando en el verbo *ser* su carácter de verbo reflexivo: uno no es, uno *se es*. [...] El esfuerzo del acto, del

desmotivado, cual Sísifo rendido, termina por caer en una suerte de *depresión metafísica*. No hay motivos para emprender ni para seguir. No hay un *por qué* ni un *para qué* de la acción si no hay trascendencia, si no es posible arribar a un punto distinto del que la acción ha partido; si yo, que soy el punto de partida de todo, soy asimismo el punto de llegada. Es aquí donde nace la necesidad de *evasión*: “En la identidad del yo, la identidad del ser revela su naturaleza de encadenamiento ya que aparece en forma de sufrimiento e invita a la evasión. También la evasión es la necesidad de salir de uno mismo, es decir, *de romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es sí mismo*”<sup>100</sup>.

¿De qué forma buscará inicialmente el existente evadirse, escapar de sí mismo? El joven Levinas nos da la respuesta: “Comprobamos en el placer un abandono, una pérdida de uno mismo, una salida fuera de sí, un éxtasis, otros tantos rasgos que describen la promesa de evasión que su esencia contiene. [...] La necesidad no es entonces nostalgia de ser; es su liberación, puesto que el movimiento del placer es precisamente la solución del malestar”<sup>101</sup>. El placer es la búsqueda fallida por salir de sí mismo, por romper el círculo eleático del ineludible *serse*, prisión de la mismidad del yo. El placer es un intento de escape, de violenta fuga, pero que termina por retornar siempre al mismo punto de inicio: el yo. El placer, por tanto, es una falsa promesa, una *falsa evasión*, porque su naturaleza es el engaño:

[El placer es] proceso de salida del ser. [...] Pero es una evasión engañosa. Porque es una evasión que fracasa. Si, como en un proceso que está lejos de cerrarse sobre sí, se manifiesta en una constante superación de sí mismo, se quiebra en el instante en que parece salir absolutamente. Se desarrolla con un acrecentamiento de promesas que se vuelven cada vez más ricas a medida que él

---

que el perezoso se abstiene, no es cualquier contenido psicológico de dolor, sino un rechazo a emprender, a poseer, a ocuparse”, *Ibíd.*, p. 31.

<sup>100</sup> Levinas, E., *De la evasión*, [Trad. Isidro Herrera], Ed. Arena libros, Madrid, 2011, pp. 59-60.

<sup>101</sup> *Ibíd.*, p. 67.

alcanza el paroxismo, pero estas promesas no se mantienen nunca. [...] En sí mismo, en el plano estrictamente afectivo, el placer es decepción y engaño. [...] Y en el momento de su decepción, que debía ser el de su triunfo, el sentido de su fracaso viene subrayado por la vergüenza.<sup>102</sup>

Se hace menester para el existente romper con la totalización parmenídea que le representa su propia existencia. El tedio de sí mismo se torna cada vez más asfixiante, y la necesidad metafísica de evasión se manifiesta como un rechazo del existente a su forma unilateral y monadológica de existencia. Por lo que, en un primer intento por ir *más allá* de sí, el existente recurre al placer como intento de escape y salida. El placer tiene la capacidad de producir un temporal *olvido del yo*, y nos abstrae por un momento del *peso del ser*; en este caso, del *peso de mi propio ser*. El placer promete bienestar, pero su carácter explosivo es asimismo la causa de su evanescencia: el momento de su culmen es el momento de su desaparición. El yo se vuelve a encontrar trágicamente clavado a sí mismo.

Sin embargo, la necesidad que acompaña al deseo termina por revelar algo hasta el momento inusitado: el objeto de mi deseo existe de forma previa a mi deseo; es algo exterior y anterior a mi necesidad<sup>103</sup>. En palabras de Levinas: “El deseo en cuanto relación con el mundo comporta a la vez una distancia entre mí y lo deseable y, por consiguiente, comporta una posesión de lo deseable anterior al deseo. Esta posesión de lo deseable antes y después del deseo es el hecho de que está dado”<sup>104</sup>.

---

<sup>102</sup> *Ibíd.*, p. 68.

<sup>103</sup> “La exterioridad de las cosas depende del hecho de que accedemos a ellas, de que tenemos que llegar a ellas —de que el objeto se da, pero nos espera”, Levinas, E., *De la existencia al existente*, *op. cit.*, p. 54.

<sup>104</sup> Cf. *Ibíd.*, pp. 45-46.

La necesidad nos revela la existencia de un *afuera* del sujeto. Podemos decir que es la manifestación originaria de la trascendencia, la situación primera de *remisión hacia algo distinto y externo a nosotros*. Entramos ahora a una nueva categoría dentro de la dialéctica del sujeto ético: “La relación con las cosas se refiere a la necesidad. Las cosas son necesarias para ser. [...] Hay múltiples necesidades: habitar, comer, beber, calentarse, respirar, etc. Pero entonces la necesidad corresponde a la *relación con lo exterior*. Quiero decir con esto que es una categoría especial de lo exterior. [...] La necesidad es la categoría primera de lo exterior”<sup>105</sup>.

Levinas llamará a esta relación originaria con las cosas el «mundo de los alimentos», «vivir-de» o «goce». El sujeto que goza es un sujeto que está siendo constituido a partir de la *asimilación* del alimento. No se basta a sí mismo, sino que requiere ontológicamente de algo *exterior y distinto a él* para mantenerse en el ser, para vivir. En los alimentos, bajo todas sus expresiones y variantes, encontramos la primera manifestación de la exterioridad constituyente del sujeto, y, con ella, a la primera toma de distancia respecto de sí mismo: “En el mismo instante de la trascendencia de la necesidad, que coloca al sujeto frente a los alimentos, frente al mundo como alimento, éste le ofrece una liberación respecto de sí mismo. El mundo le ofrece al sujeto la participación en el existir bajo la forma del goce, le permite en consecuencia existir a distancia de sí mismo”<sup>106</sup>.

Esta primera experiencia de trascendencia apuntará en la filosofía de Levinas hacia una cada vez mayor radicalidad del carácter pasivo y constituido del sujeto. El siguiente paso de la dialéctica del sujeto levinasiano consistirá en el reconocimiento de la primacía del Otro. A

---

<sup>105</sup> Levinas, E., *Escritos inéditos I, op. cit.*, pp. 65-66.

<sup>106</sup> Levinas, E., *El tiempo y el otro, op. cit.*, p. 107.

diferencia del alimento que produce gozo al ser consumido, el Otro no es algo de lo cual viva, más bien es algo *por lo* cual vivo.

De esta manera, entramos en el terreno de la *alteridad*, que jugará el papel más importante en la filosofía de Levinas. Para el filósofo judío, la alteridad no puede tener como punto de partida un acto intencional; es decir, no puede ser constituida por la conciencia, puesto que es algo totalmente previo, trascendente e independiente de todo acto de conciencia. El Otro es previo a la ontología, pues ésta mienta ya a la esfera de la conciencia activa y constituyente. A continuación, veremos en qué sentido el Otro es la condición de mi existencia y de mi saber. El Otro es mi origen y mi sentido.

### **3.2 Fenomenología de la enseñanza**

En el primer capítulo vimos, de manera general, que la fenomenología busca explicitar y describir las estructuras esenciales que posibilitan la experiencia, el aparecer de las cosas. Más adelante, en el segundo capítulo, analizamos las razones que llevaron a Levinas a la necesidad de postular la existencia de realidades refractarias y previas a la conciencia intencional, tales como la corporalidad y la sensibilidad. Finalmente, al revisar la dialéctica ética del sujeto, el mundo del gozo se manifestó como constituyente del sujeto por medio del *vivir-de* los alimentos. Si bien, a primera vista, este proceder de Levinas pudiera parecer exceder los dominios propios de la fenomenología, no obstante, lo cierto es que toda esta forma de hacer filosofía ha sido posible precisamente gracias a la riqueza y fecundidad del método fenomenológico.

Ahora toca el turno de revisar la insólita e innovadora exposición que Levinas nos ofrece —y de la que nos ha podido quedar testimonio gracias a sus *Escritos Inéditos II*— acerca de lo que el pensador judío denomina como una «fenomenología del sonido». ¿Qué importancia tiene el sonido en sentido ético-fenomenológico? ¿Cómo podemos describir la experiencia del sonido? ¿Cuál es la relación entre la cosa y el sonido propio que emite al ser alterada? ¿Qué nos devela fenomenológicamente el sonido? La respuesta a estas cuestiones será la vía que nos conducirá a la relación primera con la sonoridad de la palabra del Otro, esto es, de las enseñanzas del Otro como maestro.

Queremos aún abordar por otro lado la fenomenología del sonido. El sonido no es una cualidad de la cosa como el color o como la forma, como el olor, el sabor o el contacto. Es como una cualidad superflua, como una cualidad de lujo. Es preciso perturbar la cosa para que emita un sonido. El sonido duplica todas las manifestaciones de la cosa. El cañón dispara, el cepillo cepilla, el viento sopla, el hombre camina, y todas estas manifestaciones se duplican con ruidos que en relación con el acto no son sino epifenómenos, pero que anuncian precisamente lo que hay de acontecimiento en todas las manifestaciones del ser. Resonar es imponernos lo que hay de verbo en todos los sustantivos.<sup>107</sup>

El sonido no es algo que se manifieste *per se* en las cosas, sino que es necesario el *accionar* de los sustantivos para que el sonido se produzca. Incluso, en muchos casos podemos saber qué es una cosa con el solo hecho de escuchar a lo lejos el sonido que emite. El sonido es una forma de duplicar el mostrar del ser de las cosas; es un medio de acceso al acontecimiento de la cosa por medio de su resonar. El sonido *anuncia* a la cosa y nos revela la otredad irreductible del

---

<sup>107</sup> Levinas, E., *Escritos inéditos II*, op. cit., p. 67.

sustantivo por medio del llevarse a cabo de su *verbalidad sonorizadora*<sup>108</sup>. Yo puedo pisar las hojas secas, dominarlas con mi paso firme, pero al escuchar el crujir de su sonido me percató de que me encuentro *sobre* algo externo. La verbalidad de las hojas, su *alteridad*, se muestra en su crujir. Mi conciencia puede aprehender con su visión totalizadora la naturaleza de las hojas, pero el sonido que éstas emiten me es algo impuesto *desde fuera*, mi oído percibe su *otredad*. Un mundo sin sonidos sería un mundo sin expresión: el sonido es el «aquí-estoy» de las cosas.

En este análisis del sonido Levinas descubre un campo nuevo de posibilidades fenomenológicas. En uno de sus pasajes más intelectualmente atrevidos, nos dice:

Hay en esto la indicación de una fenomenología de las «cualidades sensibles» que se abre en cuanto abandonamos la noción de la conciencia reducida a la intuición. Las sensaciones, en lugar de diferir por las cualidades que presentan a la conciencia, indicarían otras tantas maneras diferentes de tomar conciencia; realizarían otras tantas situaciones originales en la economía general del ser. El sonido nos sitúa en relación con el origen.<sup>109</sup>

En este pasaje Levinas eleva las cualidades sensibles al rango de modos de ser y de tomar conciencia. Así como hay una conciencia intuitiva, eminentemente visual, existirían otras tantas formas primarias de *ser conciencia*, capaces de colocarnos en un aspecto dentro del ámbito

---

<sup>108</sup> “¿En qué consiste la sonoridad del sonido? En su resonancia, en su vibración. En su producción misma, el sonido es estallido. Mientras que ver es revestir la realidad con una forma por la que la realidad adquiere sentido —se vuelve asimilable, se vuelve fenómeno—, oír es entrar en una relación tan que el punto de contacto es inmediatamente un estallido, como si la forma de esta experiencia quedara desbordada por su contenido, refractario a la forma. Este desbordamiento de una experiencia por ella misma, incapaz de mantener su contenido, es la sonoridad misma del sonido”, *Ibid.*, p. 103.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 105.

originario de los acontecimientos. De esta forma, la conciencia auditiva o sonora sería capaz de remitirnos al origen pre-constitutivo de los entes, al ámbito verbal de los sustantivos, a la esfera ética de la conciencia:

Si la conciencia es audición y no sólo visión, en el saber mismo se afirma el papel fundamental del Otro: del Otro como maestro. *Tener conciencia es ser enseñado*. El conocimiento concebido sobre el modelo de la visión en Platón lleva a la imposibilidad de la enseñanza. El maestro no es más que el partero de la idea, cuya madre es el alma misma. Yo no puedo recibir nada. Por el contrario, el análisis de la audición que acabamos de llevar a cabo debe mostrar que el conocimiento comporta un recibir tan inseparable de su origen que el maestro tiene que hablarme para que yo piense.<sup>110</sup>

El sonido nos hace entrar en una relación de no-poder con la otredad. Y la forma por antonomasia de la otredad es el Otro. Los términos de esta relación no se rigen por el poder, porque el poder es una categoría propia de la esfera ontológica, y el Otro pertenece a un ámbito refractario y previo a la conciencia constitutiva, puesto que es origen: “El sonido como símbolo hace entrar en una relación con aquello que definitivamente está oculto al conocimiento, no porque el conocimiento sea limitado e impotente, sino precisamente porque es potencia y poder y porque no todo está al alcance del poder”<sup>111</sup>. Con el Otro no puede haber relación intencional, sino *ética*. Antes del «ser en cuanto ser» está el «Otro en cuanto Otro». Antes del pensar está el escuchar: “Aprender no es comunicación de un pensamiento, sino relación primera: hallarse ante

---

<sup>110</sup> *Ídem*.

<sup>111</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 104.

otra razón. El pensamiento no precede, pues, al lenguaje, sino que no es posible más que por el lenguaje, es decir, por la enseñanza y por el reconocimiento del otro como maestro”<sup>112</sup>.

Parece que el excesivo sufrimiento y estado de orfandad espiritual que manifiestan los discípulos de Sócrates en el *Fedón* tras la incipiente muerte de su maestro contradiría su enseñanza acerca de que el maestro no es más que un “despertador de almas”. Y es que, en realidad, su misión de maestro sobrepasa por mucho su papel de “obstetra de la verdad”<sup>113</sup>. ¿Por qué ese acongojo si los discípulos ya han aprendido la técnica de la mayéutica del maestro, si su alma ya sabe por sí misma cómo parir la verdad? Esto es porque el origen del saber no soy yo, sino el Otro. El Otro no sólo es partero, sino también el origen mismo de mis ideas. El conocimiento no es posible sin el Otro. El maestro tiene que enseñarme para que yo pueda pensar<sup>114</sup>. El Otro es la condición de posibilidad de lo que sé:

El maestro nos proporciona el principio. No es que Otro «sepa más que yo». El maestro no aporta un plus de contenido, sino *un punto de partida*. No lo aporta porque sepa más que yo, sino porque es el Otro. Su alteridad es su maestría. El hecho de que tengamos necesidad de un maestro para aprender y para pensar sitúa a la conciencia fuera del poder. *Yo no tengo la iniciativa de mi saber: algo le es anterior en la conciencia misma.*<sup>115</sup>

---

<sup>112</sup> *Ibíd.*, p. 69.

<sup>113</sup> “El acontecimiento de creación precede a la libertad. [...] A la forma en que este pasado absoluto de mi creación puede serme dado, la llamo enseñanza. [...] Al recibir la enseñanza no se trata, como para el alumno platónico, de hallar en sí el recuerdo de lo que ya sabía. El maestro que enseña al discípulo no es sólo el partero del espíritu del alumno. Le proporciona un vínculo con un punto que el alumno no puede encontrar, pero a partir del cual puede pensar”, *Ibíd.*, p. 128.

<sup>114</sup> Cf. *Ibíd.*, pp. 105-106.

<sup>115</sup> *Ibíd.*, p. 106.

La maestría del Otro consiste en su alteridad; en el hecho de que es la condición trascendental de mi razón, de todo mi *logos*. Nunca estamos “*a priori* ante las ideas, sino frente a un maestro”<sup>116</sup>. El maestro no sólo es la fuente de mis saberes, sino que inclusive es la causa de mi saber *saber*, esto es, de mi capacidad de pensar. De hecho, decimos o afirmamos que una idea es verdadera siempre en referencia a lo que nos ha sido enseñado por la razón del Otro: “Es por el maestro por lo que un pensamiento puede ser verdad; es gracias al maestro como las cosas pueden ser ellas mismas. [...] El origen de la verdad está en la enseñanza. La razón es el maestro”<sup>117</sup>. Identificamos verdades, falsedades, errores, evidencias, contradicciones, etcétera, como resultado de confrontar la cuestión o situación que se nos presenta con las enseñanzas del Otro. *La verdad es, en este sentido ético, la adecuación de mis ideas con el entendimiento del maestro.*

Las enseñanzas del maestro constatan la exterioridad y anterioridad pre-objetivante del Otro porque, como señala Levinas: “La enseñanza supone la idea de lo infinito en nosotros: la posibilidad, para un espíritu, de tener más de lo que puede venir de él. Es lo que dice Descartes: Dios ha puesto en nosotros la idea de lo infinito”<sup>118</sup>.

---

<sup>116</sup> *Ibíd.*, p. 153.

<sup>117</sup> *Ibíd.*, p. 152.

<sup>118</sup> Levinas, E., *Escritos inéditos I, op. cit.*, p. 257.

### 3.3 El sujeto y el Eros

Con la relación entre el sujeto y el Eros hemos llegado al último estadio de la dialéctica ética del sujeto levinasiano dentro del periodo que corresponde a sus obras tempranas (1930-1961), al cual, como habíamos mencionado, pertenecen sus catalogados *Escritos Inéditos I* (1935-1961) y *Escritos Inéditos II* (1948-1962). En este momento del análisis levinasiano, el sujeto ha descubierto la primacía absoluta de la alteridad. El Otro, reconocido como maestro, se encuentra más allá, o, mejor dicho, *más acá* de la ontología. Antes de la pregunta por el sentido del ser, el Otro tuvo que enseñarme a pensar, a preguntar. Ahora es momento de revisar la relación originaria entre el sujeto, el Otro y el tiempo.

Evidentemente, el sujeto no ha existido desde siempre. Sabe que su existencia no es eterna y que, por tanto, ésta tuvo que haber tenido algún inicio. En otras palabras, el sujeto no es *causa sui*, sino que su existencia le viene dada por Otro. En consecuencia, si el hombre no tiene el poder de darse a sí mismo la existencia, ¿qué relación hay entre el tiempo y el origen del sujeto?, ¿qué papel juega la alteridad en la temporalidad del sujeto? Será el análisis de estas cuestiones lo que nos conducirá, finalmente, a la noción levinasiana del «tiempo ético»: el tiempo del Otro.

Comencemos por situar brevemente en contexto fenomenológico de la cuestión.

En la fenomenología husserliana el pasado no fue, sino que sigue siendo; el futuro no será, sino que de algún modo ya está siendo; lo que implica que, en cierto sentido, pasado y futuro son presentes y, a la vez, que el presente tiene algo de pasado y de futuro. El problema, entonces, es saber cómo se entrelazan estos tiempos. En sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Husserl dirá que este entrelazamiento es posible gracias a lo que llama «conciencia de tiempo» (*Zeitbewusstsein*):

Como modos de la conciencia de tiempo que hace presente, se toman en cuenta, pues, únicamente las diferencias entre presentación-ahora y presentación-recién sido; ambos modos forman parte conjunta de la conciencia concreta que es presentación. Contamos además con la diferencia entre la presentación que tiene consigo su fase de presentación- ahora y la retención independiente que está en relación con el ahora actual pero que no contiene en sí un punto de presentación-ahora; por ejemplo, la conciencia de un sonido que acaba de enmudecer.<sup>119</sup>

Veamos en un ejemplo cómo es que la conciencia va reteniendo todo lo sido y anticipando todo lo porvenir:

En el momento  $a_1$  del tiempo (mi adolescencia, por ejemplo), se retiene sincrónicamente el momento  $a_0$  (mi infancia), y se protiene el momento  $a_2$  (mi adultez). El momento  $a_1$  me permite reinterpretar lo vivido en el momento  $a_0$ , produciendo que el momento  $a_0$  inicial, se torne en una  $a'_0$  modificada. La niñez sigue de alguna manera presente como horizonte de retención en la adolescencia, y las experiencias de la adolescencia permiten que las vivencias de la infancia se puedan resignificar en virtud de las nuevas experiencias vividas, haciendo que, con esto, cada momento vivido se encuentre interconectado e interinfluyendo el uno en el otro, en una relación diacrónico-sincrónica del todo de mis vivencias. En mi niñez se protiene al adolescente, pero también al adulto (en  $a_0$  se protiene a  $a_1$  y a  $a_2$ ); en mi adultez retengo mi adolescencia y a mi niñez modificadas ( $a_2$  retiene un  $a'_1$  y a un  $a''_0$ ). ¿Por qué « $a''_0$ » tiene un doble signo prima «''»? Porque como  $a_1$  ya había hecho que el momento inicial  $a_0$  se tornara en una  $a'_0$  modificada en virtud de la reinterpretación del pasado que produce el nuevo momento vivido (en este caso « $a_1$ »

---

<sup>119</sup> Husserl, E. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, [Trad. Agustín Serrano de Haro], Ed. Trotta, Madrid, 2002, pp. 128-129.

o adolescencia como nuevo momento vivido); como el nuevo momento «a<sub>2</sub>» o adultez ha modificado ahora a «a<sub>1</sub>» haciendo que ahora se torne en a'<sub>1</sub> en virtud de las nuevas experiencias vividas que la adultez permite resignificar de la adolescencia; podemos decir que la adultez, al resignificar las vivencias de la adolescencia, re-resignifica la niñez, porque la adultez ha resignificado a aquello que había resignificado la niñez, haciendo que la niñez ahora se presente como una vivencia «a''<sub>0</sub>» o re-resignificada. Lo cierto es que cada momento influye en el otro, permitiendo con esto una combinación infinita de influencias entre toda la interconexión de vivencias. Cada momento influye en el todo, y en cada momento está, de alguna manera, el todo. En resumen, como dice Husserl:

Tenemos, en suma, como modos esenciales de la conciencia de tiempo, los siguientes:

1. «Sensación» como presentación (como traer a presencia) y la retención y protención que se entretejen esencialmente con ella, aunque también puedan independizarse. (La esfera originaria en un sentido más amplio.)
2. La re-presentación ponente (el recuerdo), coevocación y revocación (expectativa).<sup>120</sup>

Ante este estado fenomenológico de la cuestión, ya en las primeras líneas de *El tiempo y el otro*, Levinas aclara el objeto de sus disertaciones: “El objetivo de estas conferencias consiste en mostrar que el tiempo no remite a un sujeto aislado y solitario, sino que se trata de la relación misma del sujeto con los demás”<sup>121</sup>. Y es que, para Levinas, el tiempo no puede entenderse exclusiva ni primariamente en términos de una «conciencia re-presentativa». Para el filósofo

---

<sup>120</sup> *Ibíd.*, p. 129.

<sup>121</sup> Levinas, E., *El tiempo y el otro*, *op. cit.*, p. 77.

lituano la primacía ética de la alteridad, esto es, la exterioridad y anterioridad pre-objetivante del Otro, se sitúa en el ámbito del origen. *El yo no es capaz de temporalizar su propio origen, por lo que este origen le tiene que venir dado por Otro.* Entramos así en el terreno del *tiempo diacrónico*:

La anticipación al porvenir, la proyección al futuro, no constituyen más que el presente del porvenir, no el porvenir auténtico; el porvenir es aquello que no se capta, aquello que cae sobre nosotros y se apodera de nosotros. El porvenir es lo otro. La relación con el porvenir es la relación misma con otro. Hablar de tiempo a partir de un sujeto solo, de una duración puramente personal, es algo que nos parece imposible.<sup>122</sup>

El tiempo del Otro excede los dominios de la conciencia de tiempo husserliana. El pasado trasciende mi retención, y el futuro sobrepasa mi capacidad de protención de vivencias. El pasado es *inmemorial* porque no ha sido constituido por mi conciencia, sino que ha sido vivido por el Otro. El futuro es *mesiánico* porque no puede ser proyectado por mí, sino que será vivido por Otro que no soy yo; se trata de un futuro prometido del cual yo no participaré. En una entrevista de 1982 que fue titulada *Filosofía, justicia y amor*, Levinas complementa esta vieja idea suya de forma brillante:

Existe un tiempo que puede entenderse a partir de la presencia y del presente y en el que el pasado no es más que un presente retenido y el futuro un presente por venir. La re-presentación sería la modalidad fundamental de la vida mental. Pero, a partir de la relación ética con otro, se entreabre

---

<sup>122</sup> *Ibíd.*, pp. 117-118.

una temporalidad cuyas dimensiones de pasado y futuro tienen una significación propia. En mi responsabilidad respecto del otro, el pasado de los demás, que jamás ha sido mi presente, «tiene que ver conmigo», no es para mí una re-presentación. El pasado de los demás y, en cierto modo, la historia de la humanidad en la que nunca he participado, en la que nunca he estado presente, es mi pasado. En cuanto al futuro, no se trata de mi anticipación a un presente que me espera ya preparado y semejante al orden imperturbable del ser, «como si ya hubiese llegado», como si la temporalidad fuese una sincronía.<sup>123</sup>

Por tanto, “la condición del tiempo es la relación entre seres humanos, la historia”<sup>124</sup>. El Otro es la condición del tiempo. Sin el Otro no hay pasado, y sin pasado no hay yo. Sin el Otro no hay futuro, y sin futuro el yo se extinguirá en el olvido. El Otro, pues, es base y trascendencia del yo: “El yo no se prolonga, en efecto, mediante poderes (científicos, técnicos) que acrecientan el dominio de lo posible (el tiempo de su vida, por ejemplo), sino por el hecho de pasar al tiempo del Otro”<sup>125</sup>.

Ahora bien, ¿cuál es la condición de este paso del tiempo del yo al tiempo del Otro? ¿En virtud de qué se produce esta temporalidad ética? Sabemos que el encuentro con el Otro inaugura la temporalidad diacrónica, pero falta resaltar la modalidad ética de este encuentro: el Eros. La relación auténtica con el Otro es la relación *erótica*. El Eros es la garantía del “retorno no fatal a sí mismo” del sujeto levinasiano:

---

<sup>123</sup> Levinas, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, [Trad. José Luis Pardo], Ed. Pre-Textos, Valencia, 2001, p. 141.

<sup>124</sup> Levinas, E., *El tiempo y el otro*, *op. cit.*, p. 77.

<sup>125</sup> Levinas, E., *Escritos inéditos II*, *op. cit.*, p. 47.

Es en el eros donde la trascendencia puede pensarse de una manera radical, y aportar al yo, atrapado en el ser, y que retorna fatalmente a sí, otra cosa que ese retorno: desembarazarlo de su sombra. Decir simplemente que el yo sale de sí mismo es una contradicción, puesto que, al salir de sí, el yo se arrebatata, a no ser que se abisme en lo impersonal. La intersubjetividad asimétrica es el lugar de una trascendencia donde el sujeto, aun conservando su estructura de sujeto, tiene la posibilidad de no retornar fatalmente a sí mismo, de ser fecundo y, digamos la palabra adelantándonos, de tener un hijo.<sup>126</sup>

De esta forma, “la fecundidad es liberación de la hipóstasis respecto de su propia identidad, fundamento de la trascendencia”<sup>127</sup>. Hemos llegado al último punto de la dialéctica ética, en la que el sujeto ha conseguido finalmente su liberación por medio de la relación erótica.

En un apunte de sus *Escritos Inéditos I* Levinas dice de forma *aforística*: “El amor no es una elección dentro de una multiplicidad: él hace posible la multiplicidad. La precede”<sup>128</sup>. Es decir, que el amor no es el producto de la relación con el Otro, sino que *el amor es el modo mismo de la relación con la alteridad*. El amor es el acontecimiento ético de la salida de sí:

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*. [...] La paternidad no es una empatía mediante la cual pueda yo ponerme en el lugar del hijo. Si

---

<sup>126</sup> Levinas, E., *De la existencia al existente*, *op. cit.*, p. 117.

<sup>127</sup> Levinas, E., *Escritos inéditos II*, *op. cit.*, p. 100.

<sup>128</sup> Levinas, E., *Escritos inéditos I*, *op. cit.*, p. 43.

soy mi hijo es por mi ser, no por empatía. El retorno del yo sobre sí mismo que comienza con la hipóstasis no es, pues, irremediable, y si no lo es ello se debe a la perspectiva de porvenir abierta por el eros.<sup>129</sup>

Así, de forma asombrosa en un pasaje de los *Escritos Inéditos II* nos encontramos con que: “La paternidad no es simplemente una renovación del padre en el hijo y su confusión con él. Es también una exterioridad del padre respecto del hijo: un existir pluralista. Hay una multiplicidad en el verbo existir que falta en los análisis existencialistas más atrevidos”<sup>130</sup>. La fecundidad le revela al padre el carácter múltiple de su existencia; que su ser no es una mónada leibniziana, ni un círculo parmenídeo, sino *comunió n originaria*. La pluralidad es la marca de su existir: “Pluralidad no significa la existencia de numerosos seres, sino, previamente, una pluralidad en el *existir* mismo del ser determinado por la fecundidad. El individuo tiene una existencia marcada por la trascendencia total de la fecundidad, liberada respecto de su propia identidad”<sup>131</sup>.

El Eros, por tanto, es el paso del sujeto como «ser-para-mí-mismo» al sujeto como «ser-para-el-otro». Si la conciencia intencional estaba siempre referida al *afuera* del nóema, dado su carácter intencional, el Eros descentraliza la conciencia y reconoce al Otro como el auténtico punto concéntrico de gravedad y constitución del yo. Lo que opera aquí es un auténtico *giro ético copernicano*. De ahí que para Levinas la ética sea la verdadera *filosofía primera*. Cerramos esta reflexión con un bello pasaje del joven Levinas que encontramos en *De la existencia al existente*:

---

<sup>129</sup> Levinas, E., *El tiempo y el otro*, op. cit., p. 135.

<sup>130</sup> Levinas, E., *Escritos inéditos II*, op. cit., p. 73.

<sup>131</sup> *Ibíd.*, p. 107.

La fórmula platónica que sitúa el Bien más allá del ser es la indicación más general y la más vacía que guía estas investigaciones. Ella significa que el movimiento que conduce a un existente hacia el Bien no es una trascendencia por medio de la cual el existente se eleva a una existencia superior, sino una salida del ser y de las categorías que lo describen: una excedencia.<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> Levinas, E., *De la existencia al existente*, *op. cit.*, p. 11.

## CONCLUSIÓN

El objetivo de esta investigación fue presentar la constitución pre-objetivante del sujeto en las obras tempranas de Emmanuel Levinas, en cuyo periodo se inscriben sus recientemente publicados *Escritos Inéditos I* y *Escritos Inéditos II*. La empresa que realizamos nos permitió comprender por qué y cómo la fenomenología de Husserl influyó enormemente en la consolidación del pensamiento filosófico de Levinas. Vimos que, aunque el joven lituano llegó a recusar de la fenomenología de Husserl debido a la influencia que durante algún tiempo tuvo sobre él la filosofía de Heidegger, sería justamente el mismo Husserl en quien, pocos años después, encontraría las herramientas conceptuales que le permitirían elaborar y sustentar su propia concepción filosófica frente a la hegemonía de la ontología heideggeriana.

Levinas fue un filósofo que desde muy joven intuyó lo que aún no era capaz de expresar en lenguaje filosófico. Sus lecturas de los clásicos rusos y su formación en la Sagrada Escritura le dotaron de certezas éticas, pero no le ofrecían la manera de poder justificarlas. Fue la filosofía la traductora racional que le permitió expresar en lenguaje fenomenológico por qué «cada uno de nosotros es culpable ante todos y por todos, y yo más que todos». Y es justamente esta convicción la que hace de Levinas un filósofo tan particular: no se dejó llevar por la corriente existencialista de su época, ni por el posmodernismo que se gestó después; siempre se mantuvo fiel a sus convicciones sin importar que sus ideas se alejaran demasiado de las tendencias intelectuales del momento.

Incluso en la actualidad es común que en el ambiente académico Levinas sea percibido por muchos (y por eso mismo, rechazado) como un pensador religioso repleto de aforismos místicos más que como un filósofo. Pero me parece que esta investigación da muestra de que aquello no es

más que un prejuicio que quizá se debe al rechazo secular actual (o, por lo menos, a la sospecha) hacia todo filósofo que da muestras de ser profundamente religioso. Sin embargo, yo me atrevería a decir que Levinas es un ejemplo de que la rigurosidad en el pensamiento no es incompatible con la apertura existencial hacia realidades refractarias al dominio del *logos*. Y es que, si realmente tiene sentido la idea de una «vida filosófica», preguntémonos, ¿qué es aquello que distingue al filósofo de los demás? Se nos ha enseñado que el filósofo es el amante de la sabiduría y que, ante todo, es aquel que ama más a la verdad que a sí mismo; de ahí su diferencia con los *mercaderes del pensamiento* o sofistas. Siendo fieles a este sentido clásico de la filosofía, no podemos dudar de que Levinas cumple con este perfil.

Sin embargo, surge la siguiente cuestión: ¿Cuál es el sentido de la filosofía en la actualidad? Me parece que esta es la pregunta que subyace a toda investigación filosófica que nace de la convicción de que la metafísica y la ontología son más que conceptos. En realidad, toda acción humana nace del seno de un conjunto de presupuestos metafísicos, se sea consciente de ellos, o no. Y la filosofía es, en este sentido, la búsqueda de los presupuestos más sublimes y nobles para la vida en función de la consecución de la felicidad. ¿Para qué hacer filosofía si no es para buscar la felicidad en la virtud del conocimiento? La filosofía más genuina es, por tanto, aquella que responde directamente a nuestra búsqueda de sentido.

Dentro de esta concepción de la filosofía, Levinas es un pensador que nos puede ayudar a responder a la pregunta por el sentido: ¿Cuál es el sentido del sujeto? Hablamos aquí de «sentido» en el sentido más amplio. A este respecto, Levinas nos dirá que el sentido del sujeto es el Otro. Es decir, y con referencia a lo que mencionamos un poco más arriba, el Otro debe ser el presupuesto primero y último de mi acción: más (acá) que mi metafísica, mi ética. El bien del

Otro es la realidad más sublime y noble que puede regir la vida en función de la consecución de la felicidad. El Otro es, por tanto, la respuesta última a nuestra búsqueda de sentido.

Levinas lo tiene muy claro: antes de preguntarnos «¿Por qué hay ser en lugar de nada?», deberíamos de preguntarnos «¿Por qué elegir el bien en lugar del mal?». La ética es la *filosofía primera*. Y no estamos hablando aquí de ideas meramente románticas o de sentimentalismos teológicos, sino de la conclusión del arduo trabajo intelectual de toda la vida de un hombre brillante que estudió y tuvo contacto durante su vida con algunos de los filósofos más importantes del siglo XX. Las palabras de Levinas poseen todo el peso de la racionalidad más rigurosa, pero también toda la carga afectiva de un sobreviviente de las atrocidades de la guerra.

Con su concepción del sujeto, Levinas inaugura otra forma de hacer filosofía, pues apuesta por romper con la hegemonía metafísica del ser en aras de pensar las cosas de *otro modo que ser*; se trata del paso de la *actitud fenomenológica* a la *actitud ética*. Si la actitud fenomenológica consiste en *suspender* la actitud natural poniendo *entre paréntesis* las tesis que tenemos sobre el mundo para *desconectar* así los presupuestos acrílicos que tenemos y que no nos permiten pensar las cosas de forma originaria; la actitud ética consiste *suspender* el señorío ontológico del yo por medio del *reconocimiento* de la primacía, la anterioridad y la irreductibilidad del Otro; de tal forma que opere un auténtico *giro ético copernicano* que descentralice la conciencia y coloque al Otro como origen (principio) y sentido (finalidad) del yo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre García, J. y Jaramillo, L., “Críticas de Levinas al primado husserliano de la conciencia intencional”, en: *Revista de Filosofía*, Universidad de Zulia, 2010, No. 66, Venezuela, pp. 51-70.
- Fink, E., “El problema de la experiencia ontológica”, en: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Cuyo, 1949, tomo 2, Mendoza, pp. 741-747.
- Fink, E., “¿Qué se propone la fenomenología de Edmund Husserl?”, [Trad. Raúl Iturrino Montes], en: *Diálogos*, Año XXV. Universidad de Puerto Rico, 1990, San Juan, pp. 167-184.
- Gibu, R., *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*, Ed. Itaca, México, 2011.
- Heidegger, M., *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, [Trad. Jesús Adrián Escudero], Herder Editorial, Barcelona, 2005.
- Husserl, E., “El artículo «fenomenología» de la enciclopedia británica” en: *Invitación a la fenomenología*, [Trad. Antonio Zirión], Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2001.
- Husserl, E., *Ideas I*, [Trad. José Gaos y Antonio Zirión], UNAM/FCE, Ciudad de México, 2013.
- Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, [Trad. Julia V. Iribarne], Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008.
- Husserl, E., *La idea de la fenomenología*, [Trad. Miguel García-Baró], FCE, Ciudad de México, 2015.

Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, [Trad. Agustín Serrano de Haro], Trotta, Madrid, 2002.

Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, [Trad. José Gaos y Miguel García-Baró], FCE, Ciudad de México, 2005.

Levinas, E., *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, [Trad. Manuel E. Vázquez], Ed. Síntesis, Madrid, 2005.

Levinas, E., “De la descripción a la existencia” en: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, [Trad. Manuel E. Vázquez], Ed. Síntesis, Madrid, 2005.

Levinas, E., “Intencionalidad y metafísica” en: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, [Trad. Manuel E. Vázquez], Ed. Síntesis, Madrid, 2005.

Levinas, E., “La ruina de la representación” en: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, [Trad. Manuel E. Vázquez], Ed. Síntesis, Madrid, 2005.

Levinas, E., “Martin Heidegger y la ontología” en: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, [Trad. Manuel E. Vázquez], Ed. Síntesis, Madrid, 2005.

Levinas, E., “Reflexiones sobre la técnica fenomenológica” en: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, [Trad. Manuel E. Vázquez], Ed. Síntesis, Madrid, 2005.

Levinas, E., *De la existencia al existente*, [Trad. Patricio Peñalver], Ed. Arena libros, Madrid, 2016.

Levinas, E., *El tiempo y el otro*, [Trad. José Luis Pardo], Ed. Paidós, Barcelona, 1993.

Levinas, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, [Trad. José Luis Pardo], Ed. Pre-Textos, Valencia, 2001.

- Levinas, E., *Escritos inéditos I*, [Trad. Miguel García-Baró, Mercedes Huarte y Javier Ramos], Ed. Trotta, Madrid, 2013.
- Levinas, E., *Escritos inéditos II*, [Trad. Miguel García-Baró y Mercedes Huarte], Ed. Trotta, Madrid, 2015.
- Levinas, E., *Ética e infinito*, [Trad. Jesús María Ayuso Díez], Ed. La balsa de la Medusa, Madrid, 2000.
- Levinas, E., *La huella del otro*, [Trad. Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero], Ed. Taurus, Ciudad de México, 2001.
- Levinas, E., *La teoría fenomenológica de la Intuición*, [Trad. Tania Checchi], Ediciones Sígueme, Ciudad de México, 2017.
- Levinas, E., *Los imprevistos de la historia*, [Trad. Tania Checchi], Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006.
- Levinas, E., “Friburgo, Husserl y la fenomenología” en: *Los imprevistos de la historia*, [Trad. Tania Checchi], Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006.
- Levinas, E., “Sobre *Ideas* de Edmund Husserl” en: *Los imprevistos de la historia*, [Trad. Tania Checchi], Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006.
- Levinas, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, [Trad. Daniel E. Guilloit], Ed. Sígueme, Salamanca, 2002.
- Luft, S., “Husserl’s phenomenological discovery of the natural attitude”, en: *Continental Philosophy Review*, 1998, 31 (2), pp. 153-170.

Luft, S., “Sobre los múltiples significados de la reducción según Husserl. Reflexiones acerca del significado fundamental del concepto central de la fenomenología trascendental” [Trad. Luis Ignacio Rojas Godina], en: *La lámpara de Diógenes*, Vol. 15, Año 15, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, enero-junio 2017/julio-diciembre 2017, Nros. 28 y 29, Puebla, pp. 7-33.

Poirié, F. y Levinas, E., *Ensayo y conversaciones*, [Trad. Miguel Lancho], Ed. Arena libros, Madrid, 2009.

Rabinovich, S., *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, UNAM, Ciudad de México, 2005.

Sokolowski, R., “¿Qué es la intencionalidad y por qué es importante?” en: *Introducción a la fenomenología*, [Trad. Esteban Marín Ávila], Jitanjáfora Morelia Editorial, Morelia, 2012.