

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE FILOSOFÍA “DR. SAMUEL RAMOS”

EL PROBLEMA DE LA CULTURA EN LEVINAS

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA

PRESENTA

RAÚL NAVARRETE JACOBO

ASESOR

DR. EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

MORELIA, MICHOACAN, MARZO DE 2009

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer a mi familia el apoyo económico y moral durante la realización de este trabajo; así como a mi asesor, actual Director de la Facultad de Filosofía Dr. Eduardo González Di Pierro por su paciencia y comentarios al mismo. Me gustaría también agradecer el importante respaldo que me brindó la Coordinación de la Maestría en Filosofía de la Cultura; en especial el Dr. Jaime Vieyra y la Dra. Cristina Ramírez. Gracias a las Becas de Titulación que se otorgaron en concurso a fines del 2008 me fue posible a mí, como a otros estudiantes, dar término a las labores de investigación.

Las obras de Emmanuel Levinas serán citadas de acuerdo a las siguientes indicaciones:

- AE *De otro modo que ser o más allá de la esencia.* Trad. Antonio Pintor Ramos. 4ª edición. Salamanca, Sígueme, 2003. 269 p. [*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.* La Haya, Martinus Nijhoff, 1978 ; reed. Le Livre de Poche, Biblio Essais, 2006. 287 p.]
- AT *Altérité et transcendance.* Paris, Fata Morgana, 1995 ; reed. Le Livre de Poche, Biblio Essais, 2008. 189 p.
- Cités “L’asymetrie du visage” y “La comprensión de la spiritualité dans les cultures française et allemande” en *Cités. Philosophie, Politique Histoire. No. 25. Emmanuel Levinas, une philosophie de l'évasion.* Paris, PUF, 2006. 206 Pp. 115-124 y 126-137.
- CLT *Cuatro lecturas talmúdicas.* Trad. Miguel García-Baró. Barcelona, Rópiedras, 1996. 148 p.
- DDQVI *De Dios que viene a la idea.* Trad. Graciano González y Jesús María Ayuso. Madrid, Caparrós Editores, 2001. 234 p.
- DEV *De la evasión.* Trad. Isidro Herrera. Madrid, Arena Libros, 1999. 136 p.
- DEE *De l'existence à l'existant.* Paris, Vrin, 1990. 174 p.
- DEHH *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger.* Trad. Manuel E. Vázquez. Madrid, Síntesis, 2005. 334 p.
- DL *Difícil Libertad. Ensayos sobre el judaísmo.* Trad. Juan Haidar. Madrid, Caparrós Editores, 2004. 270 p.
- DMT *Dios, la muerte y el tiempo.* Trad. María Luisa Rodríguez. Madrid, Cátedra, 1998. 283 p.
- DO *De la obliteración. Entrevista con Françoise Armengaud a propósito de la obra de Sacha Sosno.* Paris, Éditions de la Différence, 1988. (Versión electrónica castellana <http://www.levinas.cl>)
- EFP “Ética como Filosofía Primera” en *Revista de Filosofía A Parte Rei. No. 43.* Enero 2006. (Versión electrónica castellana por Oscar Lorca <http://serbal.pntic.mec.es>)
- EI *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo.* Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982. 121 p.
- EN *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro.* Trad. José Luis Pardo. Valencia, Pre-textos, 1991. 289 p.
- FH *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo.* Trad. Ricardo Ibarlucía y Beatriz Horrac. (Seguido de un ensayo de Miguel Abensour “El Mal Elemental”) México, FCE, 2001. 111 p.
- FP *François Poirè. Emmanuel Levinas Essai et entretiens.* Arles, Actes Sud, 2006. 210 p.

- FS *Fuera del sujeto*. Trad. Roberto Ranz y Cristina Jarillot. Madrid, Caparrós Editores, 2002. 172 p.
- HO *La huella del otro*. Trad. Silvana Rabinovich et al. México, Taurus, 2001. 117 p.
- HOH *Humanismo del otro hombre*. Trad. Daniel Enrique Guillot. 4ª edición. México, Siglo XXI, 2003. 136 p.
- IH *Los imprevistos de la historia*. Trad. Tania Checchi. Salamanca, Sígueme, 2006. 206 p.
- JA “Jean Atlan y la tensión del arte” en *Jean Atlan, primeros periodos 1940-1954*. Museo de Beaux-Arts de Nanates, 1986, Pp. 19-21. (Versión electrónica castellana por Juan José Fuentes <http://www.levinas.cl>)
- NLT *Nouvelles lectures talmudiques*. Paris, Les Éditions de Minuit, 2005. 96 p.
- NP *Noms Propres*. Fata Morgana, 1976; reed. Le Livre de Poché, Biblio Essais, 1987. 154 p.
- RS *La realidad y su sombra./Libertad y mandato/Trascendencia y altura*. Trad. Antonio Domínguez. Madrid, Trotta, 2001. 125 p.
- SMB *Sobre Maurice Blanchot*. Trad. José Cuesta Abad. Madrid, Trotta, 2005. 94 p.
- TFIH *La teoría fenomenológica de la intuición*. Trad. Tania Checchi. Salamanca, Sígueme, 2004.
- TI *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Trad. Daniel E. Guillot. Salamanca, Sígueme, 1999. 315 p. [*Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haya, Martinus Nijhoff, 1971 ; reed. Le Livre de Poche, Biblio Essais, 2008. 348 p.]
- TO *El Tiempo y el Otro*. Trad. José Luis Pardo Torío. Barcelona, Paidós, 1993. 139 p.
- TRI *Trascendencia e inteligibilidad*. Trad. Jesús María Ayuso. Madrid, Ediciones Encuentro, 2006. 66 p.

***« A vrai dire, depuis que l'eschatologie a opposé la paix à la guerre,
l'évidence de la guerre se maintient dans une civilisation essentiellement hypocrite,
c'est-à-dire attachée à la fois au Vrai et au Bien »***

Totalité et infini, 1968

***« Là, je ne suis plus dans le sermon, je suis dans la confession !
C'est un autre genre dont il faut se méfier... »***

FP, Entretiens, 1986

INTRODUCCIÓN

1.- Lituania, *Haskalá* y Estrasburgo

Más allá del componente geográfico, que sitúa como en un pliegue a Lituania con respecto a Rusia y Europa occidental, el judaísmo culturalmente abierto surgido a principios del siglo XX puede explicarse a partir de una especial gestación histórica. Desde los siglos XVIII y XIX un movimiento de ilustración judía también denominado “Era de las luces” o *Haskalá*, se extendió a través de eminentes rabinos en las comunidades judías de la Europa oriental. Su principio “Sé un judío en tu casa y un hombre fuera de ella”¹ dio entrada para que una tradición milenaria reconsiderara al mundo exterior como necesario en su consolidación vital. El judío de la *Haskalá* debía velar por su tradición, pero ese cuidado no debía impedirle ser instruido y racional para dialogar en todo momento a través de ella. La ilustración judía o *Haskalá* mantenía así en una atenta apertura cultural a la comunidad hebrea que habitaba el país lituano.

Un ilustrado, Rabí Eliahu, gaón de Vilna (1720-1797) intentó a su manera cultivar esta *Haskalá* judía. En su lucha contra los *tsadikim* o “rabinos milagrosos”, llegó a creer que los judíos no podían ser fieles a la tradición dialéctica del judaísmo, tradición reunida en el Talmud, siguiendo a tales personajes. El estudio de los libros y su discusión debía superar este enfoque meramente mágico y contemplativo que había sido alentado desde sus seguidores, los *jasidim*. Su alumno más destacado, Rabí Jaim de Volozin (1759-1821) habría incluso dedicado su vida a continuar la *Haskalá* de su maestro. Fundó en 1802 la primera academia o *Yeshiva* lituana. Su orientación estaba firmemente delineada: recuperar una religiosidad dialéctica, abierta y basada en el estudio de los libros. Pronto, el germen de esta academia se multiplicó en los *Yeshivot* y

¹ AV, *Asimiliación y nueva cultura*, 1980, p. 287.

finalmente se convirtió en un factor pedagógico de la comunidad judía que impulsaba también hacia el exterior.²

Para el 12 de enero de 1906 (o el 30 de diciembre de 1905, según el Calendario Juliano) día del nacimiento de Emmanuel Levinas, esta condición de apertura gestada dos siglos antes en Kaunas (Kovno) parecía haber tendido sus repercusiones. El ambiente multicultural entre judíos y no judíos, e incluso dentro de las diversas corrientes judaicas se vivía de una manera más o menos tolerante. Levinas al igual que sus dos hermanos Boris y Aminadab, creció en este clima hasta el inicio de la Primera Guerra Mundial en 1914. Aprendió hebreo gracias a las clases particulares que sus padres Yehiel Lévinas y Dvora Gurvitch le costearon. Los ingresos de una librería situada en el centro de la pequeña ciudad, le habrían permitido una iniciación temprana en este idioma; a pesar de que su lengua materna, en la que aprendió las labores propias de su tradición fue más bien el ruso.

Una vez iniciada la guerra en 1914, la familia Levinas se traslada a Ucrania. Desde entonces y hasta el final de sus días, las lecturas de la Biblia comienzan a alternarse con aquellas de los grandes novelistas rusos Puchkine, Gogol, Toutgueniev, Tolstoi, Dostoievski y los grandes escritores de la Europa occidental, Cervantes y Shakespeare sobre todo.

Hacia el final de la guerra, Levinas presencia en un segundo plano la Revolución Rusa de 1917 y regresa finalmente a Lituania en 1920. Luego, en 1923, ingresa a la Universidad de Estrasburgo en Francia donde tiene finalmente contacto con la filosofía académica, particularmente el pensamiento bergsoniano, en boga para ese entonces; aunque también las obras clásicas de filosofía y la sociología de Durkheim entre otros. Conocerá entonces aquí mismo a su amigo de toda la vida, al escritor Maurice Blanchot

² Cf. AV, "*A imagen de Dios*" según Rabí Jaim de Volozin, 1978, Pp. 227-248.

(en ese tiempo paradójicamente cercano a las nacientes políticas extremistas), quien lo guiará a través de algunos escritores románticos y poetas. De Estrasburgo, Levinas recordará también con un especial aprecio a sus profesores Charles Blondel, Henri Carteron, Maurice Halbwachs y Maurice Pradines. Con éste último vale decir que comenzará el descubrimiento de la aún desconocida manera de filosofar surgida en Alemania, la fenomenología. Su interés le llevará poco a poco en busca de Husserl hasta Friburgo los semestres de verano-invierno 1928-1929. Entonces iniciará el camino reflexivo, de un filósofo judío ó de un judío que filosofa.

2.- El problema de la cultura

Pero el principio de la *Haskalá*, según el cual un judío debía ser tal en su casa, y un hombre fuera de ella, ¿es verdaderamente posible?, ¿se puede mantener una relación semejante? ¿Qué tan viable es para un judío pensar fuera de esta tradición sin renegar de ella? ¿Qué papel jugaría entonces finalmente esta tradición judía? Preguntas sin duda importantes que de manera destacada deberían de concernir a cualquier judío por el hecho de serlo. En el caso de nuestro autor, tales preguntas recorren toda su obra de principio a fin. Particularmente podemos plantearlas de la siguiente manera: ¿Es capaz Levinas de pensar filosóficamente sin traicionar las creencias religiosas judías? Y de manera contraria, podemos también preguntarnos ¿Es capaz Levinas de ser judío sin traicionar la tradición occidental y racional?

Sin duda la cuestión más general que se nos presenta a través de estas interrogantes se refiere al esclarecimiento de la relación entre estas dos tradiciones. Levinas nos da pie para pensar que el significado de la palabra “cultura” toma en cada caso una significación propia, y que la cuestión puede señalar un problema mayúsculo, a través del cual Europa incluso, como desembocadura de ambas tradiciones, puede tomar su significado más concreto. “Cultura occidental” por un lado y “Cultura judaica” por el

otro, Grecia y Jerusalén, Griego y Hebreo, Roma y Judea, Politeísmo/Ateísmo y Monoteísmo, Filosofía y Religión, ¿Cómo se relacionan para dar cuenta de Europa? ¿Cómo pueden formar un solo concepto de Cultura?, y más aún, ¿será este concepto universalizable para cualquier cultura?

En la historia de la filosofía las respuestas a este problema ya han sido planteadas desde hace mucho tiempo a través de la incorporación cristiana del judaísmo.³ Recordemos por ejemplo, la cuestión entre fe y razón de la Edad Media; a Duns Scotto y a Guillermo de Okham y a tantos otros que intentaron establecer definitivamente las difíciles relaciones entre ambos. Imposible hacer aquí un inventario de todas estas respuestas. Sin embargo, quisiéramos señalar una postura radical de la modernidad que vio en esta cuestión, al igual que Levinas lo hizo, el problema fundamental de la Europa moderna. Le dio incluso una dimensión más profunda, ontológica y filosóficamente hablando imprescindible. Nos referimos desde luego a Nietzsche.

Para el filósofo alemán, la fuente judaica de la cultura europea habría sido sólo la respuesta ingeniosa de una voluntad de poder milenariamente sometida por otras más fuertes. El contenido concreto de tal respuesta, habría sido una moral de esclavos que tenía preferencia por lo débil, por lo sensible, y que a través de ello buscaba venganza. Con la introducción del cristianismo, tal moral hipócrita se habría expandido por todas partes y habría terminado por mermar el alma europea. El problema entonces de la cultura era el problema entre esta moral judeocristiana, moral de esclavos, y la razón occidental, que anunciaba una moral de hombres libres. En la *Genealogía de la moral* de 1887 encontramos por ejemplo esta cita:

³ También habría que mencionar el interés de Levinas por Maimónides, quien pretendió en su momento una reconciliación peculiar entre judaísmo y filosofía.

“Roma contra judea, Judea contra Roma”: -hasta ahora no ha habido acontecimiento más grande que esta lucha, que *este* planteamiento del problema, que *esta* contradicción de enemigos mortales.⁴

A través de sus escritos, Nietzsche pensaba que la única manera de superar la mediocridad de Europa era eliminando esta hipocresía judeocristiana que se había infiltrado engañosamente en la cultura. El “superhombre” debía ser aquel nuevo ser “inmoral” que olvidara esta herencia culpable de una Europa enferma. Vemos pues que el problema alcanza dimensiones profundas si se plantea de esta forma. Dimensiones que ciertamente pueden adquirir niveles universales, ya que aparentemente, las morales débiles de cualquier cultura deberían según esto ser eliminadas para evitar las sociedades enfermizas e hipócritas. Los criterios morales entre culturas, y particularmente la distinción entre civilización y barbarie deberían ser analizados bajo esta perspectiva.

A decir verdad, en este punto Nietzsche ha sido uno de los filósofos más convincentes en la historia de la filosofía. Sin embargo, nuestra investigación intentará mostrar que posiciones como estas, perfectamente coherentes, pueden ser problematizadas. Que la teoría levinasiana puede dar una respuesta contraria, y que puede plantear el problema de la cultura de una manera bien distinta.

3.- Plan de investigación

A simple vista, podríamos ciertamente pensar que Levinas no trató el problema de manera expresa en su obra salvo en contadas ocasiones. Pero creemos que éste siempre fue un trasfondo permanente sobre el cual giraron todos los otros grandes conceptos. Sostenemos que toda la obra levinasiana con sus inflexiones y dificultades puede ser leída de acuerdo al problema de la cultura tal y como lo hemos planteado. El desarrollo de nuestra investigación intentará demostrarlo.

⁴ Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 2000. I, p. 67.

Para ello, utilizaremos como guía un texto de 1986 titulado *Determinación filosófica de la idea de cultura*. Este texto, presentado inicialmente en el Congreso Mundial de Filosofía de Montreal hacia 1983 y publicado en Éditions du Beffroi/Éditions de Montmorency hacia 1986 contiene los lineamientos generales para plantear el problema. Escrito en plena madurez intelectual, nos dará la pauta sobre la cual podremos armar nuestra argumentación.

El artículo se dispone a analizar lo que la idea de cultura ha significado para la historia de la filosofía. Levinas nos presenta una distinción fundamental entre lo que denomina *cultura inmanente* y lo que denomina *cultura trascendente*. La primera corresponde a todo el desarrollo occidental; mientras que la segunda a algo que le escapa, y que, aunque no lo dice ahí explícitamente, se refiere a eso que aporta la tradición judía, pero que escapa a aquella. Así, en principio, el esqueleto argumental que seguiremos en nuestra investigación tomará esta división. La primera parte que desarrollaremos como *cultura inmanente* intentará precisar a la tradición filosófico racional o también existencial de occidente; mientras que la segunda parte que nombramos *cultura trascendente* procurará hacer lo mismo con la tradición judía y aquello que según Levinas aporta como criterio moral civilización/barbarie. Al final, solamente, habremos de añadir algo que no trata expresamente el artículo citado. La tercera parte, denominada *Ambivalencias, ambigüedades, equívocos* mostrará la manera en que se relacionan ambas instancias. Un doble movimiento que irá de lo trascendente a lo inmanente y luego de lo inmanente a lo trascendente será presentado. La relación compleja terminará así finalmente por determinarse bajo el concepto de ambigüedad, ambivalencia o equívoco. Esto nos dará, de acuerdo a lo que interpretamos de Levinas, el acercamiento más concreto a la cultura.

Obviamente, muchos de los elementos que aparecerán en nuestra investigación no estarán realmente contenidos en el texto base que hemos señalado. Procediendo así, correremos siempre el riesgo de malinterpretar al autor. Sin embargo, sólo de esta manera podremos llevar a cabo una exposición lo suficientemente completa para ser discutida. Por otro lado, tendremos también que recurrir a un orden más convencional comparado con el que Levinas utiliza en sus escritos. En sus obras, la escritura levinasiana tiene a menudo un peculiar modo de ordenarse, precisamente como si renegase del orden. Eso no quiere decir, desde luego, que no sea rigurosa ni sugerente por sí misma. De hecho, aún sus críticos más acérrimos no han sido capaces de negar la fuerza de su estilo y el poder que da a su argumentación.

Similarmente, remitiremos en el desarrollo a ciertos autores clave como Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty; pero también a algunos talmundistas que influyeron de manera notable en su pensamiento. La exposición de sus ideas nos ayudará a comprender muchos de sus conceptos, aún cuando corramos el peligro de la simplificación.

Queda aún algo más por decir. Intentaremos alejarnos de una comprensión meramente “piadosa” de Levinas sobre la cual sus mejores comentaristas nos han advertido. Desde François Poiré hasta Raphaël Lellouche han denunciado las lecturas excesivamente apresuradas de Levinas que no dejan tiempo para la problematización y convierten su filosofía en una moda, una nueva *vulgata moral* o incluso en un tipo de renovación de posturas religiosas extremas. Ya el propio autor nos había prevenido de los *bienpensantes*,⁵ de aquellos intelectuales que encuentran demasiado pronto en la filosofía una excusa para ser optimistas. Nosotros deberemos tener esto siempre en cuenta.

⁵ DL, *Antihumanismo y educación*, 1973, p. 354.

Por lo demás, sobra decir que para esta investigación los trabajos críticos serán fundamentales. Comenzando por *Violencia y Metafísica* de Jacques Derrida, pasando por Paul Ricoeur, Gianni Vattimo y Alain Badiou entre otros. Nuestra investigación tendrá una deuda especial con ellos.

4.- Perspectivas actuales del levinisismo.

Como ya se dijo, existe una cierta comprensión apresurada de Levinas. Ésta tomó su máximo esplendor durante las celebraciones del centenario de su natalicio en el 2006. Se ha visto mermada por la crítica, pero actualmente aún no desaparece del todo. Lo cual demuestra que Levinas es un autor sobre el que aún hay mucho por decir. Las problemáticas de sus obras lejos de estar agotadas por la cantidad de escritos, requieren una revisión detenida y paciente. Se ha leído a Levinas en el mundo sin duda, pero es posible que aún nos falte comprenderlo.

En lo que resta, es necesario repasar brevemente el panorama general del estudio de Levinas en el mundo. Actualmente, además de la crítica que es encabezada por el ya mencionado Raphaël Lellouche, en Francia existen grandes comentaristas como Catherine Chalié, Joëlle Hansel, François-David Sebbah, Joseph Cohen, Gérard Bensussan y la biógrafa Marie-Anne Lescourret entre otros. También encontramos en París *L'institute d'études levinassiennes* inaugurado por Benny Lévy, que a través de conferencias y publicaciones (el *Cahier d'études levinassiennes* sobre todo), sigue realizando labores de difusión. Mientras tanto, en España, podemos mencionar el trabajo de un grupo de investigadores cuyos principales exponentes son el profesor Juan Alberto Sucasas, Daniel E. Guillot y Francisco Javier Herrero. En Italia nos encontramos con las aportaciones de Fabio Ciaramelli, Daniel Salvatore Schiffer y desde luego, con las críticas esporádicas pero bien logradas de Gianni Vattimo. Además, en Holanda, que fue

el país donde primero comenzó a ser leído nuestro autor, tenemos que mencionar a la organización *De Nederlands-Vlaamse Levinas Stuideking* fundada por Adriaan Peperzak y otros.

Fuera de Europa, es importante no dejar pasar la peculiar repercusión de Levinas en Japón que Yasuhiko Murakami y Mao Naka nos relatan. Y en nuestro continente existen esfuerzos notables por parte de organizaciones como la *North American Levinas Society*, *The Levinas Center* del Prof. Richard A. Cohen y el *Grupo de Estudios Emmanuel Levinas* que hasta hace algunos años funcionaba con sede en Chile. Todo esto sin mencionar, aquellos investigadores de la talla de Martin Jay, quienes desde su cátedra en Berkely, siguen trabajando un punto de vista crítico la obra levinasiana.

Para terminar, sólo diremos que en nuestro país, el pensamiento levinasiano no ha tenido la misma repercusión que en el resto del mundo. La recuperación ha sido más bien dispersa y con pocas publicaciones. Sin embargo, debemos reconocer que a través de apropiaciones como las del pensador Enrique Dussel por ejemplo, esta filosofía ha llegado a ser tomada en cuenta. De hecho, el autor de esta tesis debe confesar que ha aprendido las primeras letras del alfabeto levinasiano en la *filosofía de la liberación* del autor de ascendencia argentina. Por lo demás, cabe destacar también los trabajos reconocidos internacionalmente de Silvana Ravinovich, quien ha realizado una lectura peculiar, cercana al postestructuralismo, de nuestro autor.

Así, ante todo esto solo nos queda advertir que la perspectiva que hemos presentado es bastante general y seguramente insuficiente. En realidad, hay muchos otros nombres y organizaciones que escapan a nuestra percepción, y que no son menos importantes. Pero un recuento más completo requeriría que nuestra investigación desviara su tema, que de momento sólo es analizar el problema de la cultura en Levinas.

PRIMERA PARTE
CULTURA INMANENTE

I. Cultura del saber

1.- Husserl, la apertura y el método

En los semestres de verano e invierno 1928-1929 Levinas asistió al último curso que impartió Husserl en Friburgo.⁶ Para ese entonces, el profesor de origen judío – convertido al protestantismo- había sentado ya las bases de un pensamiento novedoso que anunciaba toda una transformación en la manera de filosofar. La *fenomenología*, que desde las *Investigaciones Lógicas* de 1900-1901 se había presentado sobre la marcha como una “preparación y aclaración de la lógica pura, en el sentido de crítica del conocimiento”,⁷ se exponía ahora detalladamente.

El objetivo principal consistía en hacer de la filosofía una ciencia rigurosa que diera sustento a todas las demás ciencias, y en general a todo conocimiento teórico y práctico de la vida. Para ello, la fenomenología habría de fundamentar, aclarando descriptivamente, toda experiencia de la conciencia por medio de *reducciones* llevadas a cabo de manera sistemática. Por una parte, la *reducción trascendental o fenomenológica* debería despejar la experiencia, restringiendo todo juicio preconcebido sobre la existencia y demás atributos de lo experimentado. Y por la otra, la *reducción eidética* habría de encontrar en lo experimentado aquello que sería esencial para la conciencia; su estructura trascendental. A partir de aquí, la descripción de cada fenómeno en su propia

⁶ Se presume que este último seminario de Husserl antes de que lo sucediera su discípulo Martin Heidegger, estaba dedicado a la Endopatía (*Einföhlung*), concepto clave para la teoría de la intersubjetividad. Según Eugen Fink, Husserl habría hablado libremente durante este curso, sin ningún manuscrito a la vista. Cf. Francisco Javier Herrero Hernández. *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenología*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2005, p. 23; Por su parte, cabe añadir que el propio Levinas afirmó haber realizado la última exposición del seminario. Cf. DEHH, *La ruina de la representación*, 1959, nota 2, p. 182.

⁷ Edmund Husserl. *Investigaciones Lógicas I*, Tr. José Gaos y Manuel G. Morente. México, Alianza, 2006, §1, p. 216.

manera estructural de aparecer o experimentarse habría de conducir finalmente a la fundamentación de todo conocimiento.⁸

La tarea no se apreciaba sencilla. Pero Husserl confiaba en que la contribución de un equipo de investigadores dedicados a desarrollar esta fenomenología rigurosa -tal y como él la había concebido-, llevaría finalmente a la incipiente disciplina hacia su meta. Ya en la temprana obra citada de 1900-1901, Husserl vislumbraba así aquella prometedora labor:

La colaboración resuelta de una generación de investigadores, conscientes de su fin y entregados completamente a la gran tarea, conseguiría (me atrevo a esperarlo) resolver por completo las cuestiones más importantes de esta esfera, las cuestiones referentes a su constitución fundamental. He aquí un círculo de descubrimientos que es *accesible* y fundamental para una filosofía *científica*.⁹

De esta manera, el proyecto fenomenológico para hacer de la filosofía una ciencia estricta se mostraba desde su origen como factible y llamaba al trabajo. La nueva manera de filosofar parecía abrir por fin, no sólo un camino firme, sino además transitable para cualquiera que se comprometiese con su estudio. Husserl, profesor de sesenta años que preparaba en Friburgo la publicación de su *Lógica Formal y Transcendental* (1929), había cultivado en ese momento el germen de uno de los pensamientos filosóficos más fructíferos del siglo XX.

Por su parte Levinas, según su propia confesión, llegó a la ciudad alemana atraído inicialmente por esta invitación al trabajo.¹⁰ La primera noticia de la filosofía husserliana la había obtenido gracias a una compañera de estudios en Estrasburgo, Francia - con quien más tarde realizaría la traducción francesa de las *Meditaciones*

⁸ Más adelante se intentará ampliar esta perspectiva de la fenomenología como crítica del conocimiento a su significación cultural. Aunque con todo hay que advertir que restará mucho por precisar en un pensamiento tan rico y complejo como el de Husserl.

⁹ Edmund Husserl. *Investigaciones Lógicas I*, Op. Cit. Introducción a la primera investigación, §3, p. 222.

¹⁰ En la entrevista con Philippe Nemo para France-Culture, Febrero-Marzo 1981. EI, 1981, p. 18 y ss.

Cartesianas-,¹¹ G. Peiffer. Desde ese entonces y hasta la época de Friburgo, los escritos de Husserl despertaban su interés bajo una doble perspectiva. Por un lado, mostraban éstos una interesante libertad en la investigación; y por el otro, se destacaba en ellos aquella manera de filosofar rigurosa que prometía la consecución de resultados. Invitación a la libertad y al rigor, él nos lo cuenta con sus propias palabras:

Es con Husserl que yo descubría el sentido concreto de la posibilidad misma de ‘trabajar en filosofía’ sin encontrarse de entrada encerrado en un sistema de dogmas, pero al mismo tiempo sin correr el riesgo de proceder por intuiciones caóticas. Impresión a la vez de apertura y de método [*d’ouverture et de méthode*].¹²

Apertura y método, este primer testimonio de la filosofía husserliana es también en sentido amplio, una primera interpretación. Su despliegue, como es de esperar, estará inevitablemente marcado por diversas evoluciones. Sin embargo cabe preguntarnos - y esto es precisamente lo que nos interesa -, ¿podría ser que a pesar de todo, esta primera interpretación de la obra de Husserl fuese capaz de brindarnos una guía para entender las lecturas posteriores?, ¿y podría ser de paso, que su dirección nos señalase un camino posible en la definición de la idea de cultura buscado en este primer capítulo, como *cultura del saber*? Para averiguarlo será necesario comenzar revisando los trabajos elaborados durante aquella época de estancia en Friburgo. Observemos.

De entrada, digamos que el primer artículo dedicado a Husserl en 1929 *Sobre Ideas de Edmund Husserl* (y en general se trata del primer texto de Levinas),¹³ es literal y aunque bien logrado, no dice mucho por sí mismo. Sin embargo, la tesis publicada en

¹¹ Basadas en las conferencias dictadas por Husserl en la Sorbonne el 23 y 25 de febrero de 1929 y publicadas en 1931. Levinas tradujo al francés con especial cuidado la cuarta y quinta meditación, dedicada esta última al problema de la intersubjetividad. No obstante, hay que mencionar que el texto nunca agradó completamente a Husserl. Cf. Francisco Javier Herrero. Op. Cit., p. 65; Edmund Husserl. *Meditaciones Cartesianas*. Trad. José Gaos y Miguel García-Baró, México, FCE, 2005, 211 p. y la presentación que Antonio Ziri6n llevo a cabo de el texto base en Edmund Husserl. *Las Conferencias de París. Introducci6n a la fenomenologí a trascendental*. Trad. Antonio Ziri6n. México, UNAM, 1998, 103 p. [Existe una versi6n electr6nica en alemán www.fh-augsburg.de/]

¹² EI, 1981, p. 19.

¹³ IH, *Sobre “Ideas” de Edmund Husserl*, 1929, Pp. 39-88.

1930 y elaborada bajo la supervisión de Jean Hèring, revela importantes contrastes. Mientras que en aquel primer escrito Levinas se dedicaba exclusivamente a exponer lo más puntualmente posible la novedad de la filosofía husserliana contenida en el primer volumen de *Ideas* (1913); en su tesis *La teoría fenomenológica de la intuición*, es posible apreciar ya un distanciamiento.

A la letra, Levinas se da cuenta allí de que “la fenomenología de Husserl desborda los objetivos y problemas de una teoría del conocimiento que no busque más que esclarecer los métodos y asegurar la certeza de las ciencias”.¹⁴ Efectivamente, se percibe en esta cita una variación, un cambio en la relación de la apertura con el “método”¹⁵ de aquella primera impresión. La fenomenología misma en tanto investigación *sobrepasando o desbordando* al método riguroso que llevaría adelante al proyecto.

Habría que entender la razón de este desplazamiento. Quizás nos sea de gran ayuda revisar una crítica que en aquellos años Levinas comenzó a gestar contra Husserl. Ésta crítica que sólo matizará –sin abandonarla del todo –, tiempo después cuando la comprensión de su maestro adquiriera una mayor profundidad la llama *el intelectualismo*.

Nuestro autor entiende en su tesis por *intelectualismo* una preeminencia de lo teórico en la filosofía de Husserl.¹⁶ Al final del capítulo sexto Levinas se pregunta específicamente si “¿es acaso nuestra primera actitud ante lo real, la de una

¹⁴ TFIH, 1930, 7, p. 162.

¹⁵ Es necesario llamar la atención sobre la manera en que utilizamos esta palabra. El método fenomenológico no pareció ser para Levinas equivalente a lo que en la ciencia normal se conoce como método inductivo o deductivo. Más bien se trataría de un cierto rigor obtenido al realizar las reducciones que en Husserl –como veremos–, tienden a ligarse al Proyecto. De hecho, este “método” fenomenológico fundamentaría todos los demás métodos de las ciencias. En 1959 encontramos esta cita de Levinas: “La fenomenología es método de una manera destacada, pues está esencialmente abierta.” DEHH, *Reflexiones sobre la “técnica fenomenológica”*, 1959, p. 164. Véase también el §20 de las *Meditaciones* de Husserl.

¹⁶ “...el llamado intelectualismo de Husserl: una actitud primera y fundamental de cara a la realidad marcada por el desinterés, por la pura contemplación, que considera las cosas como ‘meras cosas’. Los predicados de valor, los caracteres que hacen de una cosa algo útil en tanto útil son posteriores. El mundo de la teoría es primero.” TFIH, 1930, p. 160-161. Véanse también: 5, p. 125; 6, p. 151-2

contemplación teórica?”.¹⁷ Y en las páginas finales, podemos encontrar este mismo cuestionamiento tomando muchas formas. Una de ellas nos parece relevante. Hacia la conclusión, el joven lituano afirma que “Husserl nunca plantea el problema metafísico de la situación del *homo philosophus*”.¹⁸ Debemos entender con esto aquella problemática del hombre mismo que reflexiona fenomenológicamente como tal, el hombre histórico, su socialidad y su destino. En la argumentación, este olvido constituye la consecuencia más grave del *intelectualismo* husserliano.

Pero es necesario destacar aquí por lo menos dos elementos imprescindibles en la elaboración de esta temprana crítica antes de emitir un juicio sobre su validez. En primer lugar, es fundamental considerar el encuentro imprevisto con el pensamiento de Heidegger, sucesor en la cátedra de Husserl. Y en segundo lugar, el desconocimiento por parte del joven Levinas de ciertos análisis husserlianos (algunos aún inéditos) que más tarde serán determinantes no sólo para las lecturas interpretativas, sino para su propia filosofía. Revisemos cada uno de estos elementos.

Con respecto al primero, el encuentro con Heidegger se produce -como ya se dijo-, de manera inopinada. Levinas habría ido a Friburgo para estudiar la filosofía de Husserl; pero descubrió a Heidegger como sucesor en el curso: “Para hablar un lenguaje de turista –recuerda Levinas en 1986- tuve la impresión de ir a Husserl [*chez Husserl*] y encontrarme con Heidegger [*chez Heidegger*].”¹⁹ Al joven Levinas le pareció que, al contrario de Husserl, todo en Heidegger era inesperado.²⁰ Sin embargo, dentro de lo inesperado, cabía también una línea de continuidad. Levinas tuvo la convicción casi inmediata de que “hasta cierto punto” éste no era sino una “continuación” de Husserl.

¹⁷ TFIH, 1930, 6, p. 152.

¹⁸ TFIH, 1930, 7, p. 176.

¹⁹ FP, *Entretien* 1986, p. 78.

²⁰ FP, *Entretien* 1986, p. 79. Aunque también se dice que la primera lectura que tuvo de *Ser y Tiempo* le fue proporcionada por Jean Héring. Lo que Levinas habría dicho a éste en un primer momento fue “nada de Husserl ahí adentro”, a lo que Héring habría a su vez respondido: “eso de ahí va más lejos que Husserl”. Cf. Francisco Javier Herrero. Op. Cit. p. 68.

Heidegger habría sido quien a través de la poderosa renovación de la fenomenología fue capaz de llevar “hasta sus últimas consecuencias” la filosofía de Husserl. Sobre este punto en particular vale decir que Levinas pareció mostrar siempre una cierta seguridad a lo largo de su vida.²¹

Así vemos pues que el origen de la crítica al *intelectualismo* de Husserl; y al mismo tiempo, del primer desbordamiento entre la apertura y el método fue Heidegger. Para Levinas Heidegger habría sido quien llevó sin más la apertura más allá del método; quien amplió los análisis teóricos de Husserl, los problemas de la fundamentación intelectual, hasta una analítica del ser como ser del ser-ahí (*Da-sein*). Con esto, Heidegger habría entonces tratado en su obra *Ser y Tiempo* (1927) al hombre, al *homo philosophus*, al ser que él es o *Da-sein*, como el primer problema que se plantea antes de toda actitud teórica y de todo proyecto epistemológico.²²

Pero es necesario introducir aquí el segundo elemento que hemos esbozado para entender la crítica del *intelectualismo*. En las páginas finales de su tesis, nuestro autor menciona otras obras aún inéditas que presume, tratarían los temas de lo que parecería ser una carencia en el pensamiento husserliano. Cuestiones como la intersubjetividad, el tiempo, la persona, la génesis de la conciencia, el destino y la historia, deberían encontrar en ellas su pleno desarrollo. Pero en la época de Friburgo, ciertamente, Levinas aún desconoce estos textos, y quizás por esta razón su precipitación hacia Heidegger es inminente. Sin embargo podemos adelantar que tiempo después, cuando nuestro autor se adentre en estos mismos temas, será capaz de ver en ellos un punto de

²¹ TFIH, 1930, *Introducción*, p. 24. Y sobre la convicción de la continuidad entre Husserl y Heidegger véanse las declaraciones del propio Levinas en EI, (1982), pp. 29-30 y FP, *Entretiens*, 1986, p. 87. Hay que señalar que el propio Husserl llegó a estar convencido de esta continuidad hasta 1931, cuando comenzó a darse cuenta –en el momento en que todos parecían ya saberlo–, de que aquello que su mejor alumno hacía no era precisamente lo que él entendía por fenomenología. Cf. “Letter to Pfänder (6 Jan 1931)” en *Husserliana*, 6. [Versión electrónica en <http://www.stanford.edu/dept/relstud/faculty/sheehan/bak/EHtrans/f-pfaend.pdf>]

²² Cf. Los trabajos recogidos en DEHH; particularmente de este periodo: DEHH, *Martin Heidegger y la ontología* 1932, Pp. 93-157. y después de los años 40’s DEHH, *De la descripción a la existencia*, Pp. 139-159. Vid infra, Cap. II, 1.

apoyo para oponerse al propio Heidegger. En especial, con respecto a todo lo que tiene que ver con la determinación del sentido de la historia y del destino humano en la cultura. Tendremos que decir pues, que las obras posteriores de Husserl tendrán un carácter imprescindible.²³

Por lo pronto cerremos esta primera intervención con algunas consideraciones. En primer lugar, observemos que la recepción de Husserl por parte de Levinas se lleva a cabo a través del esquema de la apertura y el método; que no es otra cosa más que aquello que el filósofo francés Jacques Derrida percibió en 1964 como “una oscilación constante entre el espíritu y la letra (discutiendo casi siempre aquélla en nombre de ésta)”²⁴. Digamos además que acordamos con él la posición según la cual tal oscilación estaría determinada desde un primer momento por la influencia de Heidegger; si bien que al respecto haya que tomar en cuenta también otras influencias, y otras circunstancias. De cualquier modo, es importante dejar en claro que nunca debe entenderse tal oscilación como una simple confusión; sino al contrario, como el incesante contrapunto de Levinas –y acaso de todo fenomenólogo- con la fenomenología husserliana. Este contrapunto será sin duda imprescindible para concebir más tarde la posibilidad de la suspensión de la fenomenología misma; esto es, para hablar de la cultura como *cultura trascendente*.

²³ Todo ello nos demuestra que la continuidad entre Husserl y Heidegger no ocurre sin sobresaltos. El concepto del *ser* en Husserl parece nunca adaptarse totalmente a lo que Heidegger concibe como tal. En principio porque Husserl dio a entender muchas veces, que la comprensión ontológica del ser y de la existencia no podía realizarse más que llevando a cabo el proyecto fenomenológico de la explicitación racional y sistemática de las estructuras trascendentales de la conciencia. Pero también, porque el ser en Heidegger es ya trascendente como *Dasein* antes que trascendente en la reflexión, y en términos generales, es él mismo su propio proyecto antes de tener que explicitarse en uno. Levinas se esforzará por precisar a lo largo de su vida, desde diversas perspectivas, esta compleja relación. Por nuestra parte, sólo nos queda advertir en ella el matiz principal que llevará –bajo el despliegue de la *cultura inmanente*-, desde la *cultura del saber* hasta la *cultura del habitar*.

²⁴ Jacques Derrida. “Violencia y Metafísica: Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas” en *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989, p. 117.

2.- La fenomenología y el espíritu de Europa

Pero a pesar de los fenomenólogos, Husserl nunca manifestó realmente la pretensión de separar la apertura del método. En sus obras, la investigación de los fenómenos venía siempre acompañada de una presentación del proyecto y de la forma precisa en que debería llevarse a cabo. Cuando hablaba por ejemplo de “cultura”, lo que Husserl esperaba ante todo era una descripción de la manera en que los fenómenos de esa *región* aparecían originariamente a la conciencia; es decir, de la manera en que tenían sentido o se encontraban, estructuralmente, al puro *darse* en la conciencia. Sin embargo, esta manera de aparecer originariamente, de experimentar o intuir fenomenológicamente la cultura no podía darse realmente sin remitir a otras estructuras y a sus respectivas reducciones sistemáticas. Aquí es donde en principio el proyecto y la rigurosidad metódica venían implicados.

Representémonos abreviadamente el caso de la cultura: Para Husserl, era necesario en primer lugar, pasar de la actitud natural o ingenua a la actitud fenomenológica (*phänomenologische Einstellung*). Esto se debería llevar a cabo por medio de la reducción trascendental (ἐποχή). Al poner al mundo en general y a toda tesis sobre su existencia entre paréntesis, se *abrirían* en su pureza los fenómenos de la experiencia. Una vez obtenido esto, en el terreno de las reducciones eidéticas, era necesario aclarar la estructura de la conciencia así reducida; lo primero que saltaría a la vista sería lo siguiente: el sentido de la conciencia es su intencionalidad o el ser *conciencia de* algo. Dado esto, la subjetividad reducida (trascendental, estructural, eidética) de la conciencia como un *yo* tendría que despejarse también a sí misma para mostrar que es la base de la intersubjetividad. A partir de allí, sería entonces posible explicar la objetividad de un mundo; luego podría distinguirse dentro de estas objetividades el tipo de objetividad correspondiente al mundo humano o cultural; pero

también habría que hacer notar la existencia de un horizonte de potencialidades culturales dando sentido a la experiencia cultural actual; igualmente, habría que indagar en la genética de todo lo anterior y la manera en que cada sentido particular de lo cultural es constituido, etc.²⁵

Así pues, no obstante la diversidad de los fenómenos, para Husserl los análisis tenían siempre la intención de involucrar al sistema en su conjunto. Pero además, desde que el sistema no estaba completo, era apenas un proyecto, la posibilidad para investigar quedaba siempre abierta al descubrimiento de nuevas estructuras eidéticas que tendrían que ir tomando su lugar con respecto a las otras ya descubiertas y así sucesivamente. De esta manera, la apertura y el método, el análisis fenomenológico y el proyecto riguroso de una filosofía como ciencia estricta en Husserl no podían encontrarse nunca separados.

Pero como puede adivinarse en lo expuesto hasta aquí, parece existir en el pensamiento husserliano un elemento central que no debemos dejar pasar ya que es la cohesión misma entre el proyecto fenomenológico, el método y la apertura. Se trata de la posibilidad efectiva de acceso a una estructura eidética, *a-priori* y universal de inteligibilidad última. La intuición, y propiamente hablando la intuición de esencias (*Wesenschau, Wesensanschauung*) que la tesis de Levinas (1930) había atinado en identificar como un elemento clave para la fenomenología de Husserl, es el acceso mismo a tal inteligibilidad. De modo que la experiencia como fenómeno esclarecido, el ir “a las cosas mismas”, pero sobretudo la posibilidad de reducirlas a su esencia, fue siempre además del término para una intuición verdadera, para una evidencia, también el punto de apoyo para un proyecto inteligible o racional con alcances universales.²⁶

²⁵ Véanse las *Meditaciones* cartesianas en especial IV, §58, Pp. 182-186. También las menciones de Levinas al respecto en su primer artículo IH, *Sobre “ideas” de Edmund Husserl*, 1929, p. 47 y 86-89.

²⁶ “No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da.” Edmund Husserl.

Ahora, todo esto hace sin duda pensar –con sus respectivas distancias-, en el proyecto ilustrado de la modernidad, según se planteaba en la Europa de los siglos XVII y XVIII. La palabra alemana “*Aufklärung*” de la que se ha traducido al castellano “ilustración”, significa precisamente la posibilidad de “aclaración” o “clarificación sobre” la base de algo. Y en la época ilustrada ese algo no podía ser otra cosa que la razón.²⁷ El proyecto entonces consistía para los ilustrados en trazar grandes lineamientos que fueran acordes con esta razón universal o inteligibilidad primera (y última). Ello explica que podamos ubicar más o menos en esos siglos algunos de los grandes programas que dieron forma a lo que aún hoy la palabra “cultura” significa en muchos contextos: formación humana universal (*Bildung*) o instituciones humanas universales (*Kultur*).

Desde este punto de vista, el proyecto ilustrado de los siglos XVII y XVIII trataría entonces, todo lo que Levinas había asegurado correspondería al *homo philosophus* y que Husserl desarrollaba en aquellos años de Friburgo: la historicidad, la socialidad, el destino del hombre; pero siempre a partir de la base racional. Como ejemplo de esta dirección en Husserl baste recordar la afirmación categórica de las *Meditaciones* de que los problemas “éticos-religiosos” sólo podrían venir después de que el fundamento del proyecto, la inteligibilidad misma, estuviera lo suficientemente elaborada.²⁸ Así, podríamos decir que para esta forma de ver las cosas, el *homo philosophus* sería tal si y sólo si fuese capaz primero de ser verdaderamente *homo sapiens*.

Ante tal panorama, no parece anacrónica la manera en que algunos autores hablan de Husserl -tal como lo hace Francisco Javier Herrero-, como “un hombre de la

Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Trad. José Gaos. 3ª edición. México, FCE, 1986; Cf. TIH, 1930, Cap. 5 y Ss. Pp. 93-185 además de la conclusión.

²⁷ Véase por ejemplo la célebre “respuesta a la pregunta ¿Qué es ilustración?” (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*) de Kant a Zöllner aparecida en el *Berlinischen Monatsschrift* de 1784.

²⁸ Cf. Edmund Husserl. *Meditaciones cartesianas*. Op. Cit. V, p. 210.

Aufklärung”,²⁹ como un heredero directo de aquella modernidad ilustrada de los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, es necesario recordar aquí que hacia el final de su vida el maestro de Friburgo en la búsqueda de las raíces del proyecto fenomenológico iría más atrás de lo que se hubiese pensado, llegaría al nacimiento mismo de la cultura europea, a la antigüedad griega. Vale la pena terminar revisando este giro que será fundamental para Levinas.

En mayo de 1935 Husserl dicta en Viena las conferencias conocidas como “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”.³⁰ En éstas, el maestro ya septuagenario elabora una impresionante genealogía del proyecto racional que se remonta hasta la Grecia antigua del siglo VII a.c. El objetivo principal consistía en encontrar las desviaciones concretas que dieron pie a la situación de penuria (*Notlage*) que azotaba a la Europa de los años 30’s. De acuerdo con el diagnóstico de Husserl, ésta podía ser identificada dentro de una serie de síntomas que apuntaban, -si queremos seguir sirviéndonos de esta metáfora-, a un sólo cuadro patológico: La pérdida del sentido (*τέλος*).

Según Husserl, en Grecia habría nacido un “espíritu de cultura universal”³¹ (*allgemeiner Kulturgeist*) que no tuvo lugar en ningún otro sitio. En principio, su particularidad consistía en el surgimiento de una actitud (*Einstellung*) puramente teórica hacia el mundo circundante (*Umwelt*) que se diferenciaba de la actitud natural y práctica. Esta nueva actitud permitió, entre otras cosas, la posibilidad de pasar de los actos simples de *identificación* que servían en la vida práctica, a la concepción de las ideas

²⁹ Francisco Javier Herrero, Op. Cit., p. 354

³⁰ Edmund Husserl. “La filosofía en la crisis de la humanidad europea” en *Invitación a la fenomenología*. Barcelona, Paidós, [S.A.]. II, Pp. 75-128 [*Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, Versión electrónica de Biblioteca Augustaza <http://www.fh-augsburg.de/>]. Aunque ciertamente estos temas habrían sido esbozados ya en 1922-3 Cf. Edmund Husserl. „Formale Typen der Kultur in der Menschheitsentwicklung“ en *Husserliana.. Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Thomas Neon y Hans Rainer Sepp (eds.), KAP- Springer, 1984.

³¹ Op. Cit., p. 88.

mismas como realidades *idénticas* en sí.³² A diferencia de las cosas del mundo físico, estas ideas no se desgastaban, carecían de temporalidad y podían ser utilizadas con la misma eficacia por cualquiera. De hecho, las ideas matemáticas habrían sido, conforme a esto, las primeras en aparecer con el sentido claro de infinitud universal.³³

A partir de aquí, los saberes, pero sobre todo la filosofía griega, engendradas bajo esta actitud puramente teórica, habrían crecido aprovechando las posibilidades que la infinitud ideal guardaba. El ser humano que vivía apesado por su finitud en el dejar-de-ser (*Entwerden*), se encontraba ahora frente a un panorama de posibilidades más elevado de cara a la infinitud, en la libertad del llegar-a-ser (*Werden*) con lo ideal.³⁴ Sin embargo, este-llegar-a-ser de la infinitud libre y recién abierta no era una cuestión simple; por lo que en este lugar, además de criterios conforme a esas ideas (*δόξα/ ἐπιστήμη*), una comunidad de científicos que los desarrollara se hizo indispensable. De aquí el origen del espíritu de cultura universal griego, de su ciencia primigenia y de su humanidad que habrían de estar dirigidos desde la primera luz de su nacimiento hacia este horizonte de tareas infinitas que no era otra cosa sino su sentido.

Pero, según Husserl, el problema surgió cuando al aplicar las ideas a los objetos físicos se obtuvieron tales resultados, que poco a poco la razón –y con ella el espíritu– se fue reduciendo a su modo técnico, causal, inductivo y limitado. Primero el materialismo de Demócrito, luego la Antigüedad (*Alttertum*) y después la Edad Moderna (*Neuzeit*). La evolución del método científico aplicado de esta manera a la naturaleza alcanzó niveles insospechados gracias a sus éxitos. Pronto, grandes expectativas fueron proyectadas para tratar de utilizar el mismo recurso en la parte humana y en las propias ideas que lo habían concebido. Nació entonces el naturalismo, el psicologismo, el objetivismo, y toda

³² Ibidem., p. 90-1.

³³ Ibid., p. 116.

³⁴ Ibid., p. 92.

una serie de corrientes vanguardistas que finalmente terminaron por retroceder ante la fragilidad de sus resultados.

Nos encontramos con el origen de la crisis de la humanidad europea. De acuerdo con Husserl, Europa habría sido la heredera directa del espíritu griego expresado en este proyecto de racionalidad universal. Pero una enajenación (*Veräußerlichung*) de su herencia espiritual, que se ha mostrado como la absorción de sí misma en uno de sus modos, habría provocado el extravío del sentido, su pérdida del *τέλος*, su desorientación. Por ello también la filosofía no había podido encontrarse, y por ello ya no cumplía su función como orientadora en la cultura. En esto encuentra Husserl la significación exacta de su proyecto fenomenológico de filosofía como ciencia estricta: reelaboración de la racionalidad griego-europea, recuperación del sentido de infinitud ideal universal para establecer de una vez por todas un verdadero autoconocimiento espiritual.³⁵

Terminemos con las últimas palabras de las conferencias de Viena que hemos seguido y que dentro de todo, a pesar de que Husserl no vivirá para ver lo impensable de los años 39-45, nos dejan un cierto aire, por qué no decirlo, profético:

La crisis de la existencia europea tiene solamente dos salidas: o la decadencia de Europa [*Den Untergang Europas*] en un distanciamiento de su propio sentido racional de la vida, el hundimiento en la hostilidad al espíritu y en la barbarie, o el renacimiento de Europa [*Die Wiedergeburt Europas*] por el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón que triunfe definitivamente sobre el naturalismo.³⁶

³⁵ Cf. Ibid, p. 123 y Ss.; Además, ya en 1929 Husserl había hablado de su filosofía como de un “idealismo trascendental” que –distinto al de Kant– no sería “nada más que autoexposición (*Selbstausslegung*) llevada consecuentemente a cabo de forma sistemática...”, *Las conferencias de París*, Op. Cit., III, p. 45; y añade en la última de estas conferencias: “Con otras palabras, el camino necesario hacia un conocimiento fundamentado en última instancia en el más alto sentido, o, lo que es lo mismo, hacia un conocimiento filosófico, es el de un autoconocimiento universal (*universalen Selbsterkenntnis*), inicialmente monádico y luego intermonádico. La sentencia délfica: *γνώθι σεαυτόν* ha cobrado un nuevo significado.” Ibidem, IV, p. 52.

³⁶ Edmund Husserl. “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”...Op. Cit., p. 127-8.

3.- El Saber en la cultura

Se vislumbra así a través de la fenomenología de Husserl una primera gran dirección interpretativa de la cultura en el pensamiento de Levinas que remonta a Grecia. Se trata de una manera de comprender a la cultura partiendo de la libertad que nos brinda la razón. Podemos llamar -de acuerdo con lo expresado en el artículo de 1986 que nos ha servido de guía-, a la cultura así entendida, *cultura del saber*.³⁷ Concretamente, la *cultura del saber* se podría definir como la posibilidad de elevarse por encima de cualquier determinación que no corresponda con la determinación de la evidencia racional. El saber, la razón, la inteligibilidad, la intuición esencial, etc., serían aquí entonces, en la *cultura del saber*, elementos clave a través de los cuales una cultura encontraría, o mejor dicho, aclararía su origen y su sentido universal de ser.

En el caso de Husserl sobra decir con lo que hemos expuesto hasta aquí, que tal evidencia racional -entendida en un sentido más amplio que el acostumbrado ciertamente-, ocupa un lugar destacado en su filosofía. Levinas nos lo muestra en su trabajo de 1940 *La obra de Edmund Husserl* publicado por la *Revue Philosophique*.³⁸ Al reelaborar allí un recuento detallado de las diversas problemáticas husserlianas – incluyendo ya las conferencias de Viena a que hemos hecho alusión-, percibe que “el tema de la libertad concebido a partir del modelo de la evidencia...[...]...domina toda su filosofía.”³⁹ De acuerdo con este texto, para Husserl, el yo, el mundo trascendente que le es dado, así como el tiempo en el que se desarrolla, serían comprensibles sólo en tanto que capaces de remitir a la evidencia esencial de su propia manera de aparecer. Pero simultáneamente, desde que esta evidencia no refiere en primera instancia más que a sí

³⁷ EN, *Determinación filosófica de la idea de cultura*, 1986, 1, Pp. 209-210.

³⁸ DEHH, *La obra de Edmund Husserl* 1940, Pp. 31-91.

³⁹ Op. Cit., p. 12.

misma en tanto que esencial, se desprende de aquí su *τέλος* en la cultura, su destino como libertad.

De ahí la interesante confrontación que elabora nuestro autor entre la filosofía de Husserl con la de Heidegger y que habrá de continuar en obras posteriores: Mientras que en Heidegger el ser no puede fundarse, pero determina al hombre como ser; en Husserl la evidencia de la conciencia funda al ser y lo libera. Dicho de otra forma: siempre que en Heidegger la libertad sea negativamente entendida como posibilidad auténtica, referida a sus posibilidades de ser existente; en Husserl la libertad será en cambio siempre positivamente entendida como autonomía con respecto a toda otra posibilidad que no sea la del sentido evidente.⁴⁰

Así que, retomando la problemática con que hemos iniciado esta investigación, podemos brevemente concluir lo que sigue de este enfrentamiento: Ocurre que aunque para Levinas la preeminencia de lo teórico o el *intelectualismo* husserliano no desaparezcan del todo,⁴¹ se da un espacio, en este tema específico de la libertad intelectual universal, de la *cultura del saber*, a Husserl sobre Heidegger. Nuestro autor reconocerá pues a partir de este texto el motivo por el que Husserl no separa la apertura del método y lo que ello significa para un *homo philosophus*.

Ahora bien, no sólo la fenomenología husserliana se presenta a través de un proyecto racional como *cultura del saber*. En la vida de nuestro autor, una serie de interpretaciones y momentos históricos van tomando forma sobre los contornos de esta gran orientación cultural. Es importante en lo que resta seguir los trazos de algunos de ellos.

⁴⁰ Ibid, p. 54-57.

⁴¹ “Quizá sea injusto tacharla de intelectualismo. Nos lo prohíbe la noción de objeto que caracteriza al pensamiento. La intención de un deseo, de un sentimiento —en tanto que deseo o sentimiento— entrañan un sentido original que no es objetivo en el sentido restringido del término. Husserl ha introducido en la filosofía la idea de que el pensamiento puede tener un sentido, puede mentar algo, incluso cuando este algo es absolutamente indeterminado, una cuasi-ausencia de objeto; y ya se sabe el papel que esta idea ha desempeñado en la fenomenología de Scheler y de Heidegger.” Ibid, p. 54.

En los años previos a la guerra, Levinas, profesor de la *Alliance Israélite Universelle* en París y casado con Raïssa Levi desde 1930 se nacionaliza francés. Publica ya textos en Francia, pero en su país de origen Lituania, aparece hacia 1933 un artículo titulado *La espiritualidad en las culturas francesa y alemana*.⁴² Aquí Levinas, después de haber vivido la experiencia de ambas culturas (Estrasburgo, Friburgo), ensaya una descripción de lo que por “espiritualidad” parece entenderse al interior de cada una de ellas.⁴³

Primero, según Levinas, la espiritualidad francesa desde Descartes, los enciclopedistas, el positivismo, etc. sería una espiritualidad formal, separada esencialmente de la materia como el alma del cuerpo y guiada por la razón. Y esto sería verdad –añade-, aún para el caso de los “discípulos de Marx”: “Un materialista francés del siglo XVIII cree en la capacidad de reformar a las personas actuando directamente en su psicología.”⁴⁴ Por su parte, la espiritualidad alemana desde el Romanticismo, Freud, Nietzsche, Simmel, Heidegger, Husserl,⁴⁵ etc., sería una espiritualidad concreta, relacionada esencialmente con la materia como el alma al cuerpo y dirigida por las pasiones, el caos, el drama de la existencia y de la muerte. Finalmente, Levinas

⁴² Cités, *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande*, 1933, Pp. 125-137.

⁴³ Levinas comienza con una acotación epistemológica: “En este estudio vamos a separar los puntos más significativos de la noción de espiritualidad en Francia y en Alemania. Esta noción no toma en todas partes la misma significación, pero ella ocupa en todas partes lo alto en la jerarquía de valores. Delimitar [cerner] precisamente y caracterizar las diferencias en la comprensión formal de la espiritualidad, es definir concretamente un ideal, entrever el secreto más íntimo de la persona individual o colectiva.”, *ibidem*, p. 126. Hay que añadir que de principio a fin, Levinas advierte los problemas de esta caracterología poniendo énfasis en su limitación.

⁴⁴ *Ibid*, p. 128.

⁴⁵ Con respecto a Husserl, este posicionamiento de 1933 parecería contradecir lo que venimos argumentando. En realidad, se trata únicamente de aquella visión heideggeriana no se toma en cuenta aún la amplitud del pensamiento husserliano como lo hará a partir de 1940. “Los fenomenólogos contemporáneos alemanes (Husserl, Scheler, Heidegger), en sus excelentes análisis, designan la intencionalidad del contenido de la conciencia, subrayando la espiritualidad de todos estos datos elementarios de la conciencia que Descartes y Spinoza colocaban solamente al nivel inferior de la psicología.” *Ibid*, Pp. 130-131. De cualquier modo, esto no sería más que un ejemplo (inapercibido) de las limitaciones de esta caracterología sobre las cuales Levinas no deja de advertir a lo largo del artículo.

concluye esta comparación advirtiéndolo que “cada noción tiene su parte de nobleza, pero puede degenerar tomando formas ridículas, incluso peligrosas.”⁴⁶

Es obvia aquí la semejanza entre esta determinación de la cultura francesa y lo que definimos más arriba como *cultura del saber*. Pero también parece obvia la degeneración de la que habla en el caso de la cultura alemana: el nacionalsocialismo. Este pasaje lo demuestra:

Es difícil no remarcar que los partidos políticos extremistas, potentes en Alemania hoy, están fascinados por esta noción de espiritualidad. Ellos no se fían de la razón, pues ella se opone a su vitalidad; ellos no escuchan la razón que dice “sí” al momento en que toda su existencia dice “no”.⁴⁷

La espiritualidad francesa que hemos equiparado con la *cultura del saber*, queda de este modo contrastada no sólo con la espiritualidad alemana; sino también y sobre todo con su degeneración: el nacionalsocialismo. En los textos posteriores del periodo previo a la guerra (1940-1945) este contraste se volverá cada vez más agudo.⁴⁸

En el conocido artículo de la revista *Espirit* de 1934 *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Levinas intentará organizar un frente común de la “civilización europea” contra la barbarie del nacionalsocialismo. El liberalismo, el idealismo y el marxismo de la filosofía clásica, e incluso el judeocristianismo se opondrán todos ellos a la “espiritualidad alemana” que ahora se llama solamente “filosofía moderna”, pero contradirán de manera fundamental al nacionalsocialismo. La radicalización del sentimiento de identidad o “sinceridad” del alma con el cuerpo proveniente de aquella “filosofía moderna” finalmente será elevada por el nazismo al

⁴⁶ Ibid, p. 137.

⁴⁷ Ibid, p. 132.

⁴⁸ Véase además del texto citado a continuación de la *Filosofía del hitlerismo*, el ensayo que le sigue de Miguel Abensour “El Mal elemental”, así como el libro *De la evasión* con el interesante estudio de Jacques Rolland DEV, 1935, 136 p. y el trabajo de Joëlle Hansel “*Paganisme et “philosophie de l’hitlerisme”*” en Cités, Pp. 25-39.

rango metafísico de encadenamiento con la carne y la sangre.⁴⁹ Su perversión contrastará así con el espíritu de civilización europea que tendrá a la libertad como principio. Y aunque en el nazismo también se trate de una búsqueda de la universalización, ésta será incapaz de llevarse a cabo por lo racional; la dominación y la fuerza serán sus medios universalizadores.⁵⁰ Por ello, la “filosofía del hitlerismo” representará en este artículo a la barbarie misma como contrapuesta a la civilización.

Situándonos en la argumentación que hemos desarrollado, podemos entender ahora con detalle la intención de Levinas. Se trata de formar una coalición en torno a la libertad entre la *cultura del saber* y otras corrientes para enfrentar a la “filosofía moderna”, pero sobretudo a su degeneración nacionalsocialista que busca un encadenamiento metafísico del cuerpo. El liberalismo y el idealismo correspondiendo a lo que hemos llamado *cultura del saber* buscarían así la libertad por la razón; se sintonizarían con el marxismo que busca la libertad a partir de la toma de conciencia;⁵¹ pero también con la religión judía que busca la libertad por el perdón y con el cristianismo que tiene el mismo objetivo a través de la eucaristía. Finalmente vale la pena citar aquello que respecto a la relación del judeocristianismo con la *cultura del*

⁴⁹ Al modo de ver de Joëlle Hansel, esta sería la principal preocupación de Levinas en los textos del periodo previo a la guerra: Mostrar que el hitlerismo no propone un simple racismo sino una metafísica, una “filosofía”, con todo lo contradictorio que el uso de esta palabra pudiera introducir. Cf. Joëlle Hansel. Op. Cit.

⁵⁰ FH, 1934, Pp. 19-21. Hay que hacer notar que no queda claro en estas páginas si la “voluntad de poder” de Nietzsche que Levinas toma para explicar esta idea formaría parte de la degeneración sólo como incompreensión o parte integral. Para el caso, ambas cosas serían discutibles.

⁵¹ Aunque Levinas se da cuenta de que en un primer momento “el marxismo marche a contrapelo de la cultura europea o al menos quiebre la curva armoniosa de su desarrollo.” FH, 1934, p. 13. Sin embargo, parece ser que para Marx, el momento de la *praxis* siempre vendrá, al menos aparejado con esta toma de conciencia. Como quiera que sea, la recepción más madura del marxismo no vendrá sino hasta los análisis sobre Ernst Bloch donde la cultura aparecerá con una significación humanista universal: “La propia cultura debe interpretarse como esperanza (¡no hay ‘revolución cultural’ en Bloch!).” DMT, 1975-6, p. 121; “La filosofía de Bloch, por tanto, quiere ignorar deliberadamente la ‘revolución cultural’; sobre este punto se sitúa ya en una era pos-revolucionaria. En la cultura –entendida como esperanza- la humanidad se reencuentra, por lo menos en la medida en la que se busca a pesar de la lucha de clases. No como especie de compromiso, ni para atenuar esta lucha, sino más bien para intensificarla, pues precisamente esta va a ser la única vía para la universalidad real, esperada por la cultura humana.” DDQVI, *Sobre la muerte en el pensamiento de Ernst Bloch* 1976, p. 58.

saber dirá Levinas: “En vez de la liberación por la gracia, hay autonomía, pero el *leitmotiv* judeocristiano de la libertad la penetra.”⁵²

Es importante tener en cuenta esta infiltración de la religión judeocristiana en la *cultura del saber*. Ella habrá de repetirse en muchas ocasiones y será, una vez profundizada, el tema central de su filosofía. Será el principio de la compleja relación entre la orientación de la sabiduría de origen griego y la orientación de la “sabiduría” de origen hebreo en la cultura. Más tarde lo veremos con más detalle. Por lo pronto, para terminar este apartado veamos cómo Levinas encuentra esta relación entre judaísmo y la *cultura del saber* bajo ciertas comparaciones con uno de los personajes más referidos en su obra: León Brunschvicg.

León Brunschvicg (1869-1964), matemático y filósofo de origen judío fue para Levinas el ejemplo de lo que significaría “ser occidental”. Desde la caracterología de la espiritualidad francesa y alemana de 1933 a que hemos hecho alusión, éste había quedado claramente en el lado de la primera: “La matemática para Brunschvicg –decía Levinas en aquel trabajo–, es una verdadera vida interior, más profunda que las intuiciones de los metafísicos o que las especulaciones iluminadas.”⁵³ Pero en los ensayos de mediados de siglo dedicados exclusivamente a él, se muestra cómo esta interioridad racional de la vida espiritual debería representar por extensión una vida sin egoísmo, alejada de la inmediatez biológica, de las mitologías de salvación y de las guerras.⁵⁴ Así, según Levinas, nada podía haber más cercano a lo que significaría “ser occidental”; pero también –y a pesar del ateísmo que finalmente llegó a profesar Brunschvicg–, nada podía haber tampoco tan cercano al principio de la religión judía preocupada por el prójimo. El racionalismo moral de Brunschvicg no podía dejar de mantener un cierto paralelismo con lo esencial de la ética judía. Por lo que haciendo

⁵² FH, (1934), p. 11.

⁵³ EN, (1986), 1, p. 210.

⁵⁴ Cf. DL, *La agenda de Léon Brunschvicg*, 1949, Pp. 63-70 y DL, *Ser occidental*, 1951, Pp. 75.

consonancia con esa religión judía de la que siempre quiso alejarse, Brunschvicg aparece en el pensamiento levinasiano como un claro exponente de la *cultura del saber*.

De esta manera, quedan señalados algunos de los momentos y figuras que dibujan en la obra de Levinas los contornos de la gran dirección cultural que es la *cultura del saber*. Queda aún, ciertamente, mucho por rastrear y precisar; pero nos interesa comenzar a cerrar esta aproximación. En lo que resta nos avocaremos a revisar los puntos críticos de ésta orientación cultural de origen griego que establece por sí misma (autónomamente) criterios racionales para distinguir civilización y barbarie.

4.- Presencia e inmanencia

La *cultura del saber* alcanza a lo largo de la obra levinasiana su máxima expresión bajo dos ideas fundamentales: la presencia y la inmanencia. En este último apartado intentaremos determinar ambas ideas y la manera en que finalmente llegan a su punto crítico.

De entrada, digamos que tanto los orígenes de la noción de presencia como los de la noción de inmanencia pueden ser localizados desde los primeros escritos. En *De la evasión* (1935) Levinas hablaba ya por ejemplo de un cierto “idealismo” que había dado a luz un “yo” librándose del “no-yo”, al cual “le está prometida la paz consigo mismo, y que se acaba, se cierra y descansa en él mismo.”⁵⁵ Y añadía: se trata, antes que nada de un “ideal de paz” en cuyas aspiraciones se apoya “el valor de la civilización europea”.⁵⁶

Observemos antes que nada en esta primera cita al supuesto “yo” del idealismo. No puede ser otra cosa sino un intento por superar la oposición de todo lo que no es él: naturaleza, otros yo, etc. Su esfuerzo se centra en encontrarse en su identidad como en un descanso. La igualdad consigo mismo es el descanso de las diferencias que

⁵⁵ DEV, 1935, p. 75.

⁵⁶ Op. Cit. p. 116.

constantemente se le oponen. Sin embargo hay que hacer una distinción importante. En el caso del “yo” del idealismo no se trata tanto, para Levinas, de la *identificación* del “yo” (*moi*) como “yo referido al ser” (*soi*); sino más bien de la *identidad* del “yo” (*moi*) como “yo conciencia” o “saber” (*je*).⁵⁷ Se trata de una identidad del saber.

Salta entonces a la vista uno de los conceptos levinasianos que nos propusimos analizar: la *inmanencia*. A pesar de que Levinas aún no le da este nombre en 1935, podemos apreciar ya su dinámica. La *inmanencia* es sin más, un movimiento de sí a sí, una referencia que busca la identificación superando lo diferente. En el caso del idealismo del que habla el texto, este movimiento se establecería como saber. El surgimiento de este “yo” (*moi*) referido a su “yo conciencia” o su “yo saber” (*je*) estaría precisamente marcado por la inmanencia. Todo acontecimiento interior o exterior vendría a ser una referencia a sí, un entendimiento de sí, un saber, una intención de cerrarse y descansar en la identidad de sí; Levinas dirá más tarde de “lo Mismo”. Podemos leer esta dinámica a través de toda la obra levinasiana. En el texto de 1986 que nos ha servido de guía dice por ejemplo:

El saber sería, de ese modo, la relación del hombre con la exterioridad, la relación de lo Mismo con lo Otro, una relación en la que lo Otro es finalmente despojado de su alteridad, en la que se hace interior a mi saber, en la que la trascendencia deviene inmanencia....[...]... Pensamiento de lo que es igual al pensamiento.⁵⁸

De ahí la expresión que sigue a esta cita: “El saber es la cultura de la inmanencia.”⁵⁹ Y la cultura así entendida es cultura de la autonomía, de la libertad, pero también, reconoce Levinas, “probablemente, en primera instancia, cultura profundamente atea.”⁶⁰ Brunschvicg, de quien habíamos hablado en el apartado anterior, nos ayudaría a ejemplificar muy bien esta “dimensión privilegiada por el Occidente

⁵⁷ Estas distinciones son en realidad sutiles y están tomadas de DEE, 1947, 3, Pp. 147-165.

⁵⁸ EN, *Determinación filosófica de la idea de cultura*, 1986, 1, p. 210.

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ Ibid, p. 210.

greco-romano”.⁶¹ Recordemos que él experimentaba en su adhesión a la autonomía del saber (a las matemáticas y el poder de lo racional) al mismo tiempo una ausencia de dogmas religiosos, un ateísmo.

Pero además de la inmanencia, podemos encontrar en la cita del texto de 1935 que hemos tomado como punto de partida el esbozo del segundo elemento fundamental para la *cultura del saber*: la *presencia*. Notemos que Levinas habla ahí de un cierto “ideal de paz” que estaría “prometido” en este movimiento inmanente. Al instante nos daremos cuenta que no se trata de un simple momento psicológico; la promesa de la que se habla es el proyecto mismo de la verdad. La paz del “yo” es la paz que nos daría la identificación última o la Verdad. Y si dentro de nuestra argumentación el proyecto de tal verdad es el saber, entonces la paz de ese “yo” no es otra cosa más que la *cultura del saber*.

La promesa que se nos presenta pues, es el antiguo conocimiento de sí mismo griego “γνώθι σεαυτόν” que tanto entusiasmó a Husserl.⁶² La posibilidad de una “autoexposición de sí mismo” (*Selbstausslegung*) que llevaría finalmente a cerrarse en la apertura inmanente del Mismo con toda evidencia. Según Levinas, Grecia, Europa, y en ciertos contextos Occidente, serían algunos de los nombres que este proyecto de la presencia habría adoptado.

Hegel ya lo había planteado con un idealismo absoluto que habría de ser nada menos que esta autocomprensión de la conciencia como totalidad en el saber. Para Hegel, esta promesa del “ideal de paz” estaría ya cumplida en un Espíritu universal que habría tomado conciencia de sí en un movimiento dialéctico a través de la historia. De hecho, lo que nosotros hemos llamado *cultura del saber* habría llegado con el filósofo de Jena al

⁶¹ Ibid, p. 209.

⁶² Vid supra, nota 29.

término en el que el proyecto como *saber absoluto* en sí y para sí se pensaba de manera total con la Filosofía.

Husserl sin embargo no se precipitó y pretendió en todo momento separarse de las “metafísicas especulativas”. Según Husserl, el proyecto fenomenológico debía tomar sus precauciones. Llevando a cabo una *εποχή* radical de todo juicio, el maestro habría comenzado con el pie derecho respecto a los idealismos ingenuos anteriores que no tomaban en serio una crítica radical de la experiencia. El idealismo trascendental de Husserl debería guiarse por los fenómenos mismos de manera *a-priori* y restringida, sin grandes sobresaltos. Sólo de esta manera es como validaría su pretensión de estar fuera de la metafísica tradicional sin traicionar al proyecto.

Pero en 1967 Jacques Derrida publica un desconcertante libro sobre Husserl titulado *La voz y el fenómeno*.⁶³ En éste, Derrida demuestra que la fenomenología, y con ella toda la tradición filosófica occidental, al intentar sostener este proyecto no habría hecho otra cosa sino mantener una “metafísica de la presencia”. En una serie de complejos movimientos argumentativos Derrida afirma que la búsqueda de una posibilidad de repetir indefinidamente los actos es lo que habría llevado al proyecto fenomenológico a postular un “presente vivo” (*lebendige Gegenwart*) de la experiencia. No obstante, en realidad el privilegio de este presente vivo tendría un carácter ideal, construido, y lo que habría dado la ilusión de permanencia sería el lenguaje hablado, la voz.

Además, en la fenomenología husserliana, según Derrida habrían tenido lugar dos pequeñas fracturas por las que el proyecto todo se perturbaría. De una parte, en la conciencia del tiempo, la *retención* del pasado dejaría algo fuera de la presencia en su manera de ser esencial como re-presentación (*Vergegenwärtigung*); y de la otra, la

⁶³ Jacques Derrida. *La voix et le phénomène* (1967), Paris, PUF, 2007. Véase también Jacques Derrida. “La forme et le vouloir dire” en *Revue Internationale de philosophie*, 1967-3, 81. [versión electrónica en www.jacquesderrida.com.ar]

relación de la intersubjetividad tampoco sería una presencia completa porque el *alter-ego* se daría siempre a la experiencia como a-presentación (*Appräsentation*). Ambas instancias, dirá Derrida, “no sobrevienen a la presencia, sino que la condicionan fisurándola *a-priori*.”⁶⁴

Levinas hablará de este ensayo en un breve artículo en 1973 titulado *Todo de otra manera*.⁶⁵ Nuestro autor afirmará allí un entrecruce de pensamientos, “un quiasmo” con Derrida en este punto.⁶⁶ La influencia que tendrá en las argumentaciones posteriores podemos verla ya señalada en la siguiente cita:

La metafísica occidental –y probablemente toda nuestra historia en Europa –habría sido, a través de un aparato conceptual que Derrida desmonta o deconstruye [*déconstruit*], la edificación y la preservación de esta presencia...[...]Presencia del presente, reensamblaje y sincronía. ¡No dejar arrastrar nada! ¡No dejar perder nada! ¡Guardar todo para sí! La seguridad de los pueblos europeos detrás de sus fronteras y los muros de sus casas, asegurados de su propiedad (*Eigenheit* que se hace *Eigentum*), no es la condición sociológica del pensamiento metafísico, sino el proyecto mismo de un tal pensamiento.⁶⁷

Ahora, no hemos dicho aún la parte más radical de Derrida en la que Levinas pareció no querer seguirlo del todo. De acuerdo con Derrida, Husserl no sólo no habría logrado darnos la certeza del proyecto fenomenológico alejando toda metafísica. No sólo habría con ello quedado en el nivel de la “clausura” (*clôture*) al que había llegado Hegel; sino que también el sistema fenomenológico mismo habría entrado en una especie de laberinto que se perdería hasta el infinito. El lenguaje, varado sobre las fisuras del proyecto, iría más lejos que las intuiciones esenciales. Los signos que se abrirían en la comunicación a los demás y en la escritura se encontrarían diseminados por la infinitud

⁶⁴ Op. Cit. p. 5.

⁶⁵ NP, *Tout Autrement*, 1973, Pp. 65-72. Cf. Stéphane Mosès. *Levinas lecteur de Derrida* en Cités. Pp. 77-85.

⁶⁶ “Señalando la importancia primordial de las cuestiones planteadas por Derrida, nosotros hemos querido decir el placer de un contacto al corazón de un quiasmo.” Op. Cit. p. 72.

⁶⁷ Ibidem, p. 67.

de relaciones semánticas. Finalmente, las cosas mismas se hundirían (*se dérobe*) en la presencia haciendo imposible toda verdad última. La cita de Husserl que Derrida toma de *Ideas I* para explicar y poner a la vez en cuestión al propio Husserl en *La voz y el fenómeno* es sumamente ilustrativa al respecto:

Un nombre pronunciado frente a nosotros nos hace pensar en la galería de Dresde y en la última visita que le acabamos de hacer: nosotros erramos a través de las salas y nos paramos frente a un cuadro de Téniers que representa una galería de cuadros. Supongamos además que los cuadros de esta galería representan a su vez cuadros, los cuales por su parte harían ver unas inscripciones que podemos descifrar, etc.⁶⁸

Ahora bien, de acuerdo con Stéphane Mosès, el distanciamiento de Levinas respecto a esta radicalización que lleva a cabo Derrida tendría que ver con el relativismo extremo que implica.⁶⁹ Según él, las tesis de Derrida irían en contra del movimiento de la verdad que parecía impulsar la ética, particularmente en *Totalidad e infinito* (1961).⁷⁰ Sin entrar en detalle, podemos afirmar la posibilidad de que tal cosa sea cierta. Y de hecho, a Levinas mismo se le ve un tanto desconcertado en el artículo dedicado a Derrida, cuando declara que al menos el escepticismo “se mantenía enamorado de la verdad a pesar de haber renunciado a estrecharla”.⁷¹

Sin embargo, quizás exista en Levinas una preocupación de mayor peso a la que en primera instancia percibe Mosès. Posiblemente lo que le preocupe sea encontrarse en la caída de la *cultura del saber* con el fin de las posibilidades orientadoras universales que implicaba. Si no existe verdad última, la ética de Levinas, como veremos, posiblemente puede subsistir ya que se trata de algo distinto a una verdad. Pero si no existe verdad

⁶⁸ Citado por Derrida como epígrafe al comienzo y en la conclusión. Op. Cit.

⁶⁹ Stéphane Mosès. Op. Cit. p. 82 y Ss. Y respecto a esta supuesta consecuencia relativista de la cultura en Husserl y la crítica de Derrida puede revisarse también el trabajo de Joseph Margolis. “El relativismo y el *Lebenswelt*” en *Relativismo cultural y Filosofía. Perspectivas norteamericana y latinoamericana*. Marcelo Dascal (Comp.) México, UNAM, 1992. Pp. 17-41.

⁷⁰ “La relación ética, opuesta a la filosofía primera de la identificación de la libertad y del poder no está contra la verdad, va hacia el ser en su exterioridad absoluta y lleva a cabo la intención misma que anima la marcha del ser” TI, 1961, p. 71.

⁷¹ NP, *Tout Autrement*, 1973, p. 68.

última, la tenue línea entre barbarie y civilización que guardaba la cultura del saber parece difuminarse. Y entonces, la ligereza del absurdo hace que el relativismo en la cultura tome toda su fuerza.

Fin de la *cultura del saber*, de la verdad universal, de la metafísica, de la filosofía... pero también, ¿fin de la moral? Está será la principal preocupación de Levinas que se mantendrá cuando enseguida veamos como la cultura, a través de un enfoque ontológico, se entiende como *cultura del habitar*.

II. Cultura del habitar

1.- Heidegger y el camino al ser.

Al aproximarnos a la *cultura del saber* hemos intentado conservar en un segundo plano al pensamiento de Heidegger. Sin embargo, este intento no ha sido del todo real. Desde la crítica al *intelectualismo* husserliano hasta la crítica de la *presencia* que hemos desarrollado, la referencia al pensador de Meßkirch es, confesada o no, irrecusable. En lo que sigue, se nos impone la tarea de sacar a la luz esta referencia de manera clara. La compleja polémica con Husserl trabada en ella constituirá el matiz que abrirá una nueva forma de entender lo que la idea de cultura puede significar. Así que, sin guardar una posición antitética con la *cultura del saber*, exploraremos un nuevo sendero en el pensamiento levinasiano que también remonta a Grecia bajo esta dirección de la cultura como *cultura del habitar*.

Comencemos diciendo que Heidegger para Levinas, siempre fue ante todo el Heidegger de *Ser y Tiempo*. Esto no quiere decir que Levinas desconociera el importante trabajo posterior del filósofo alemán. Pero la obra de 1927 publicada en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* de Husserl, había despertado en Levinas desde los años de Friburgo, una singular admiración. La diestra utilización de los conceptos fenomenológicos husserlianos, el potencial conceptual logrado y la originalidad de los resultados obtenidos hicieron que, aún en la crítica, Levinas considerara siempre a esta obra como uno de los libros fundamentales de la historia de la filosofía y a Heidegger, como uno de los más grandes filósofos.⁷²

El artículo de 1932 *Martín Heidegger y la ontología* nos da una muestra de esta apreciación.⁷³ Al igual que en otras remisiones, la reconstrucción argumental que

⁷² EI, 1986, Pp. 27-34.

⁷³ DEHH, *Martin Heidegger y la ontología*, 1932, Pp. 93-121. En realidad este artículo estaba destinado a ser un libro; pero fue abandonado por Levinas debido a las relaciones que Heidegger mantuvo con el

Levinas hace de Heidegger se apoya completamente en *Ser y Tiempo*. El esfuerzo se centra en presentar a esta nueva filosofía como un vuelco sobre la manera de concebir al sujeto.⁷⁴

Para nuestro autor judío, la tradición filosófica hasta ese momento había tenido la pretensión de pensar al sujeto en términos epistemológicos, como encontrándose detrás del ser para conocerlo. Su forma de referir al objeto era abstracta, mediada por imágenes y como separada del tiempo, que vivía de manera oscura, sin entenderlo. No obstante, a partir de la fenomenología, la posibilidad para pensar al sujeto ontológicamente se había abierto. De acuerdo con Levinas, la intencionalidad de la conciencia que Husserl planteó permitía desde un inicio poner al sujeto en relación directa con el objeto y como siendo ya en el tiempo. Con ello, el sujeto se encontraba en el ser mismo, y sus análisis epistemológicos pasaban ya por ontológicos. A pesar de esto, el verdadero paso a la ontología no llegaría sino hasta Heidegger.

Según Levinas, Heidegger yendo más lejos que Husserl, habría sido quien partiendo del sujeto o ente que filosofa (*Dasein*) dirigió la intencionalidad hacia su ser mismo (*Sein*). Lo que descubrió fue el hecho de que tal ser del *Dasein* no era un ente cualquiera (*Seiend*);⁷⁵ sino una *existencia*. La *existencia* en el *Dasein* es explicada por nuestro autor en el artículo parafraseando un pasaje de *Ser y Tiempo* “El hombre existe de tal manera que en su existencia le va su propia esencia”.⁷⁶ De acuerdo con Levinas,

nacionalsocialismo, “aún –dice Levinas en 1986- si estas relaciones fueron breves, son para siempre.” FP, *Entretien* 1986, p. 78.

⁷⁴ Hay que precisar que Heidegger no parece utilizar en *Ser y Tiempo* la palabra *Subjekt* para hacer referencia al *Dasein*; quizás por la carga semántica que da a entender aún la dualidad sujeto-objeto como fundamental.

⁷⁵ Ser (*Sein*) y ente (*Seiend*), esta es quizás la distinción más fundamental, pero también más sutil de *Ser y Tiempo*: “El ser de los entes no “es” él mismo un ente.” [“Das Sein des Seienden “ist” nicht selbst ein Seiendes.”] Martín Heidegger. *El Ser y el Tiempo*, Op. Cit. §2, p.15. [*Sein und Zeit*, p. 6] Sin embargo debemos advertir que la traducción del participio presente sustantivado *Seiend* por la palabra ‘ente’ hace perder esta relación sutil con respecto a *Sein*. En castellano, tal forma verbal no existe para el verbo ser, no hay algo así como un ‘siendente’.

⁷⁶ DEHH, *Martín Heidegger y la ontología*, 1932, p. 102. La fórmula repetida varias veces en *Ser y Tiempo* por Heidegger es “daß es diesem Seienden in seinem Sein dieses Sein selbst geht” *Sein und Zeit*, Op. Cit. §4, p. 12.

para Heidegger, tener una existencia significaría ya de entrada estar no sólo *en* el ser, epistemológicamente dirigido hacia él; sino *como* el ser, viviéndolo ontológicamente, habitándolo, arriesgándolo y cuidando de él (*Sorge*). Sin embargo, hay que añadir que esta referencia al ser, a pesar de no ser propiamente teórica, de no referir al saber, aparece en Heidegger inmediatamente como una previa comprensión (*Verstehen*) del ser. Antes de cualquier reflexión del *homo philosophus*, como Levinas llamó en su tesis al *Dasein*, esta primaria comprensión de que en su ser le va este su ser estaría dada de antemano. Por eso, a este nivel, la existencia y la comprensión de ésta serían lo mismo. Leamos este pasaje donde Levinas intenta explicarlo:

Ahora comprendemos en qué sentido la existencia del *Dasein*, caracterizada como una manera de existir tal “que en su existencia siempre le va esta existencia misma”, equivale aquí a la comprensión del ser por el *Dasein*. En efecto, el ser que se revela al *Dasein* no se le aparece con la forma de una noción teórica contemplada, sino en una tensión interior, en el cuidado con el que el *Dasein* toma su existencia misma. E, inversamente, esta manera de existir en la que “le va la existencia” no es un estado ciego al que debería añadirse el conocimiento de la naturaleza de la existencia, sino que ésta, al ocuparse de su propia existencia –y sólo de esta manera- se abre a la comprensión de la existencia.⁷⁷

Aunado a esto, Levinas nota que esta comprensión de la existencia sería ya temporal en Heidegger. Pero destaca igualmente que el tiempo en el que se llevaría a cabo lo temporal del existir no sería en modo alguno el tiempo de los relojes, ni el de las ciencias o el tiempo eterno de las religiones. Todos estos no podrían corresponder más que a interpretaciones del ser del tiempo, es decir a entes (*Seiendes*) y no al tiempo mismo. El tiempo concreto de esta comprensión de la existencia sería más bien el tiempo

⁷⁷ DEHH, Op. Cit., p. 103. En esta noción es posible apreciar ya en *Ser y Tiempo* una confrontación con Husserl al intentar situar todas sus nociones respecto a la estructura existencial de la comprensión (*Verstehen*). Primero contra la intuición eidética (*Wasensschau*) que como hemos visto ocupa un lugar destacado en el pensamiento Husserliano, y en seguida contra otras nociones como la exposición o interpretación (*Auslegung*). Martín Heidegger. Op. Cit. § 31, p. 161 y Ss.

del ser que se desarrolla de acuerdo a su propia manera de existir. Levinas apenas lo desarrolla en el artículo; pero está claro que esta manera de existir temporal se entiende siempre en *Ser y Tiempo* como posibilidad de ser; fundamentalmente, como posibilidad de tener una historicidad por un lado, y como la posibilidad de la muerte por el otro, la cual sería por cierto su posibilidad más propia.⁷⁸

Siguiendo con esto, hay que notar que el *Dasein*, como advierte Levinas, en lo más concreto nunca podría entenderse entre sus posibilidades si no estuviera también dentro de un mundo. El estado de *derelicción* (*Geworfenheit*) que caracteriza al ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) sería ante todo un modo en el que siempre se está entre elecciones posibles, en el que siempre se encuentra uno como proyecto esbozado (*Entwurf*). El mundo sería así un mundo sólo porque es comprendido existencialmente entre posibilidades: mundo de referencias, de útiles (*Zeuge*) que se manipulan y de otros *Dasein* con los que se vive.⁷⁹

Destaquemos un último punto fundamental que se sigue de la elección de posibilidades mundanas en el artículo levinasiano de 1932. Para Heidegger, la manera en que se relaciona cada *Dasein* con sus posibilidades verificaría la autenticidad (*Eigentlichkeit*) o inautenticidad (*Uneigentlichkeit*) de su existencia. Esto significa que cuando el *Dasein* se comprende auténticamente, su referencia al ser es explícita, ontológica y asume todo lo que la existencia comporta. Pero cuando dicha comprensión

⁷⁸ Aquí también se puede ver el origen de la crítica a la presencia que llevan a cabo Levinas y Derrida desarrollada al final del capítulo anterior. Dentro del proyecto heideggeriano de la destrucción (que es una des-estructuración) de la ontología tradicional, el concepto del tiempo como presencia es una interpretación del ser que debe ser puesta en relieve: “La destrucción se ve colocada ante el problema de la exégesis de la base de la ontología antigua a la luz de los problemas de la temporalidad [*Temporalität*]. [...] El ente se concibe, en cuanto a su ser, como ‘presencia’ [*Anwesenheit*], es decir, se le comprende por respecto a un determinado modo del tiempo, el ‘presente’ [*Gegenwart*]” Martin Heidegger, §6, p. 35-6. [p.25]

⁷⁹ Levinas no menciona –sorprendentemente– en este texto de 1932 la manera en la que los otros *Daseins* aparecen en *Ser y Tiempo*. Ciertamente la riqueza de los análisis heideggerianos es tal que casi podríamos comprender tal olvido. Nosotros mismos debemos excusarnos de antemano por dejar a un lado precisiones importantísimas en una obra de tal magnitud. Pero es difícil entender no obstante porqué Levinas no les dirigió un estudio detallado sino hasta el final de su vida. Nosotros solamente diremos ahora que la relación con los otros *Mitdasein* es también una estructura igual de fundamental en la existencia que cualquier otra. Más adelante veremos la crítica que Levinas realiza de ella.

es inauténtica, su referencia es implícita, pre-ontológica y cae (*Verfallen*) en la vida cotidiana para no asumir lo que su existencia comporta. Las elecciones que el sujeto o *Dasein* toma en su existencia, siempre sería posible encontrarlas bajo tales maneras de relacionarse con el ser.

Ahora bien, para finalizar debemos subrayar lo que es evidente a través de esta última disyuntiva que Levinas nos muestra: El criterio de referencia al ser –que se plantea desde la pregunta griega “¿qué es ser?”- constituye el eje fundamental de toda la filosofía heideggeriana. En los textos posteriores de Heidegger -en los que Levinas lamentará el abandono de la fenomenología husserliana-, las cosas no cambiarán; la explicitación de todo concepto estará supeditada a esta referencia.⁸⁰ En la *Carta sobre el humanismo* (1947) por ejemplo, el destino histórico de Occidente estará determinado por el criterio del ser como patria y apatricidad. Conforme a la primera posibilidad Heidegger dirá que “la patria de este habitar histórico es la cercanía del ser”;⁸¹ mientras que respecto a la segunda: “la apatridad [sic] así pensada... [...]...es la señal del olvido del ser”.⁸² Los poetas y los filósofos tendrían una misión excepcional en aquella, mientras que una penosa responsabilidad de la metafísica tradicional y del pensamiento técnico pesaría en ésta última. Concluyendo, podemos afirmar que el destino histórico de Occidente será para Heidegger, por sobre el lugar geográfico, la manera en que se toma al ser como habitándolo en su cercanía o en su olvido.⁸³ Y he aquí la razón por la que

⁸⁰ Dice Levinas a Philippe Nemo respecto a la última filosofía de Heidegger: “No es, usted lo sabe bien, que ella sea insignificante; pero es mucho menos convincente... [...]...Posiblemente por la desaparición en ella de la fenomenología propiamente dicha.” EI, 1982, p. 32.

⁸¹ Martin Heidegger en “Carta sobre el humanismo”. Martín Heidegger/Jean-Paul Sartre *El existencialismo es un humanismo/ Carta sobre el humanismo*. p. 94

⁸² Op. Cit. p. 95.

⁸³ En 1953 esta visión sufrirá algunos cambios. Heidegger, además de criticar –como en *Ser y Tiempo* - algunas acepciones cotidianas de la palabra “cultura” volverá a retomar el mismo problema del destino de Occidente. Pero en este texto habrá ahora una localización geográfica más o menos determinada con Estados Unidos, Rusia y Europa. Según Heidegger, en las dos primeras “encontramos la desolada furia de la desenfrenada técnica y de la excesiva organización del hombre”; mientras que en la segunda, encontramos al “pueblo metafísico” con la “misión histórica como centro de Occidente”. Martin Heidegger. *Introducción a la Metafísica*. Trad. Emilio Eistiú. Barcelona, Gedisa, 1993. p.42 y 53.

Heidegger se siente seguro al aconsejar a su amigo Jean Beaufret - a quien esta dirigida la carta-, estas palabras con las que nosotros terminamos:

Quedémonos aún en los próximos días en la senda como caminantes en la vecindad del ser.⁸⁴

La importancia de Heidegger y la admiración que pronto fueron despertadas en Levinas se comprenden ahora. Una nueva manera de concebir al Occidente y a la cultura se hará posible siguiendo este camino ontológico de referencia al ser. Precisamente como la pintura de Van Gogh a que Heidegger alguna vez hizo alusión donde las botas del campesino indican la necesidad del retorno hacia el hogar/patria (*Heimat*). Sin embargo, las adhesiones de Heidegger al nacionalsocialismo, y la polémica toma del rectorado de Friburgo en 1933 darán un tajante giro a esta apreciación. Serán un punto de toque a partir del cual la influencia de Heidegger en Levinas comience a respirar un aire crítico. El impulso terminará en los años de entre-guerra por generar una amplia gama de contrastes antes de intentar superar definitivamente el privilegio de esta referencia al ser.⁸⁵

2.- La habitación

Los textos realizados por Levinas entre el arribo del nazismo en 1933 y su caída en 1945 tienen una importancia fundamental. Expresan no sólo un proceso de madurez filosófica en el que importantes trazos argumentativos son esbozados; sino también, el ambiente de violencia, antisemitismo y desesperación que sacudía a la Europa de la Segunda Guerra Mundial. El libro *De la existencia al existente* escrito en cautividad de

⁸⁴ Martin Heidegger en “Carta sobre el humanismo...Op. Cit. p. 101.

⁸⁵ Aparentemente Levinas no tomó una postura que estableciera finalmente una igualdad entre el nazismo y la filosofía de Heidegger; más bien como se vio (Cap. I, 3), Heidegger y la filosofía moderna – conscientes o no de ello- habrían abierto un camino que podría conducir “en la buena lógica” por esa vía. Cf. FH, *Post scriptum*, 1990, Pp. 23-24. Recientemente Emmanuel Faye ha reabierto esta difícil polémica afirmando sin reservas tal equivalencia. Cf. Emmanuel Faye. *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933- 1935*. 2ª edición. Paris, Albin Michel – Le Livre de Poché, 2005. 767 p.

1940 a 1945 quizás sea el mejor ejemplo de ello. En él, la experiencia del confinamiento dentro de un campo de trabajos forzados subvierte las nociones aprendidas del pensamiento heideggeriano. Esto es verdad al punto en el que numerosos comentaristas de Levinas, entre ellos Jaques Taminiaux, no han dudado en interpretar incluso el título de éste libro como un camino inverso a la filosofía de Heidegger.⁸⁶ En lugar de partir del existente, del sujeto o *Dasein* para explicar la existencia, Levinas habría intentado partir de la existencia misma para explicar al *Dasein*. Un movimiento arriesgado en demasía, pero que comprendido a la luz de los acontecimientos podría resultar riguroso de una manera excepcional.

Para el Heidegger de *Ser y Tiempo*, la noción de existencia era -tal como hemos visto-, el ser mismo en tanto que poseído por el ente que él es, el *Dasein* o existente. El análisis de esta existencia como sumergida esencialmente en el mundo era el paso obligado para un posible análisis del sentido del “ser en general”. Un “ser en general” que por otra parte, siendo trascendente (*transcendens*), no podía darse (*Es gibt*) sino de manera silenciosa y a través del mundo concreto del existente o *Dasein*. Levinas sin embargo llega a apreciar las cosas de otra manera.

Para Levinas, la posibilidad que despiertan las situaciones límite nos acerca a una existencia que queda en el umbral del existente. “La antigua obsesión del fin del mundo”, el insomnio, la noche, la “materia”, “ciertas paradojas de la locura” e incluso el arte moderno, nos aproximarían a una “experiencia” donde no hay personas, donde la impersonalidad prima ante todo y donde no es exacto decir que el ser se da (*Es gibt*);

⁸⁶ Cf. Jacques Taminiaux. “Exotisme esthétique et ontologie” en *Cités*, Pp. 87-91 y *The presence of Being and Time in Totality and Infinity* [Versión electrónica <http://ghansel.free.fr>]. Sobre la época en que Levinas fue hecho prisionero cuando participaba como traductor en el ejército francés véase además de las diversas entrevistas y artículos donde él mismo narra su experiencia la obra de Salomon Malka. *Emmanuel Levinas. La vita e la traccia*. Trad. Claudia Polledri. Milán, Jaca Book, 2003, 5, Pp. 75-91. Al margen, cabría precisar que en realidad el manuscrito *De la existencia al existente* no se publicó sino hasta 1947 ya con adiciones por parte de Levinas.

sino más bien que hay ser (*Il y a*).⁸⁷ La diferencia entre los términos no es gratuita. El *il y a* francés que expresa una neutralidad es un anonimato de la existencia; mientras que por el contrario, el *Es gibt* alemán deja entrever una posibilidad que es más bien una bondad en el ser que se da. Esta diferencia en la apreciación -que el castellano ‘hay’ no deja percibir del todo-, es bajo diversas modalidades un trasfondo en todo el pensamiento levinasiano.⁸⁸ Acaba incluso, en la manera de concebirse, por alejarlo de Heidegger, y en general de toda fenomenología. Se trata de la frontera donde la apertura de la fenomenología se sobrepone al método de manera radical.⁸⁹ Pero para ver la importancia de esta radicalidad debemos examinar aún cómo es que este ser en general, esta existencia, se encuentra concretamente como existente; es decir, cómo es que se habita.

Digamos en principio que al contrario de lo que pudiera parecer a simple vista, el *il y a* en Levinas no desconoce la relación esencial entre la existencia y el existente, sino que la afirma. La “hipóstasis” (ser-bajo) o aparición de un existente -como diferente del “ec-stasis” (ser-fuera) heideggeriano-, es precisamente esta manera de relacionarse ineludiblemente con la existencia como ente para escamotear el anonimato del *il y a*. El existente comienza a ser a partir de la huida del *il y a* estableciendo un compromiso (*engagement*) ineludible con la existencia, quedando clavado (*rivé*) a ella.⁹⁰ La huída del anonimato del ser adquiere así, en este compromiso una personalidad, un yo (*moi*) que es

⁸⁷ Cf. DEE, 1947, introducción y Cap. 3 principalmente.

⁸⁸ Posiblemente esta diferencia haya sido sacada de Heidegger aunque no así la valoración. En 1947 leemos esto del filósofo alemán: “En *Sein und Zeit* (pag.212) se dice con intención y precaución: *il y a l’Etre*: “se da el ser (hay ser). El *il y a* (hay) traduce el “se da” en forma inexacta. Pues el “se” que aquí “da” es el ser mismo.” Martin Heidegger. *Carta sobre el humanismo...*, Op. Cit. p. 89. Cabe también mencionar la crítica de Lellouche que considera, desde la corriente de la filosofía del lenguaje francesa (Barthes), a estos usos de las palabras como inaceptables. Cf. Raphaël Lellouche. *Difficile Levinas. Peut-on ne pas être levinassien?*. Paris-Tel Aviv, Éditions de l’éclat, 2006. II, 5, p. 45.

⁸⁹ “La afirmación de la anónima vigilancia sobrepasa el fenómeno que supone ya un yo [*moi*], escapa por consecuencia a la fenomenología descriptiva. La descripción utiliza aquí términos en los que ella busca precisamente sobrepasar la consistencia, ésta pone en escena personajes, mientras que el *il y a* es su disipación. Índice de un método en el que el pensamiento esta invitado más allá de la intuición.” DEE, 1957, p. 112.

⁹⁰ Cf. DEV, Pp. 82-83 y Ss. Aún el suicidio será para Levinas un último intento de ser. Cf. TI, 1961, Pp. 164-168.; AE, 1968-1974, p. 260.

un yo (*soi*). El existente será desde este momento, o mejor dicho desde este *acontecimiento*, señor del ser; pero paradójicamente, no será nada más que éste. La hipóstasis, el nacimiento de un existente, aleja pues del anonimato crudo del ser, pero confina a esta referencia al ser, alrededor de la cual este mismo anonimato o *il y a* merodea.

Como vemos, la referencia al ser no aparece ya como en Heidegger, provista de un destino excepcional ni de una liberación (además de la que momentáneamente se hace del *il y a*). La referencia al ser en Levinas tiene más bien un carácter trágico que se vuelve cómico. El existente es toda plenitud, pero no le alcanza para ser más de lo que es. “Como sucede –dirá más tarde Levinas- en el cuento de Tolstoi en el que un encargo de botas para veinticinco años es dado por quien morirá la misma noche del encargo.”⁹¹ La tragedia y la comedia se unen de manera franca en la hipóstasis.

Es por ello que los análisis de los textos que van desde *De la evasión* (1935) a *De la existencia al existente* (1940-1945), subrayan -a la luz de las circunstancias históricas en las que fueron escritos-, este carácter trágico-cómico de la existencia. La noción misma de “evasión” tomada de la crítica literaria por Levinas, tiene en el primer texto el sentido de esta “imposibilidad de salir del juego” que impulsa hacia la necesidad de evadirse de él.⁹² “Un mal de la época” dice allí mismo; “el mal de ser” en el segundo texto escrito en el *Stalag XIB*. La pereza, la fatiga y la desazón serán en principio, algo así como “taras” del ser, su mal, maneras en las que de hecho se evade la existencia y donde el ruido del *il y a* resurge. Su carácter señalará el arribo del absurdo en la hipóstasis que debió haberlo liberado. El *il y a* hace así su aparición nuevamente en estas nociones para mermar al yo [*soi*] en que supuestamente se encontraría a resguardo.

⁹¹ AE, 1968-1974, p. 202.

⁹² DEV, 1935, p. 110, 78-9 y 82-83.

Ahora bien, en estos mismos textos la habitación del ser encontrará en Levinas dos posibilidades que intentarán retomar nuevamente el escamoteo del ser. Veamos la primera. Como en Heidegger, el mundo cotidiano en el cual vive el existente aparecerá como una opción para ocuparse del ser. Sin embargo, en Levinas éste no sólo será un mundo de referencias, de útiles y de otros *Dasein*; es decir de intencionalidades. El mundo cotidiano será para Levinas fundamentalmente un mundo de intenciones. La intención entendida en *De la existencia a el existente* será la sensibilidad misma, el gozo que se busca de manera primigenia. Precisamente, éste será el lugar al cual Heidegger y la fenomenología parecieron según Levinas no prestar la suficiente atención, pero que señalaría el núcleo mismo de la hipóstasis, la esencia del habitar. Veamos esta cita donde se critica a Heidegger:

En la tentativa de separar la noción de mundo de la noción de una suma de objetos, vemos fácilmente uno de los descubrimientos más profundos de la filosofía heideggeriana. Pero para describir el ser en el mundo, el filósofo alemán recurrió a una finalidad ontológica a la cual subordina los objetos en el mundo material –en el sentido en que hablamos de material de guerra–, los englobó en la preocupación de existir que para él, equivalen a la posición misma de problema ontológico. Desconoció por ello el carácter esencialmente laico en el mundo y la sinceridad de la intención. No todo lo que es dado en el mundo es utensilio. El alimento es para la Intendencia del abastecimiento...⁹³

Esto continuará durante toda su obra. El gozo que es la sensibilidad misma, aún cuando sea siempre ya interpretado, se *experimentará* como una excedencia en sí. En este punto, Levinas se llegó a sentir incluso más husserliano en cuanto que el profesor de Friburgo había dejado un lugar reservado para los “datos hyléticos”. Sin embargo, hay que tener en cuenta siempre que para Levinas, esta concepción de la sensibilidad del gozo se encontrará como un “más acá” (*en-deça*) de todo. Será una inmersión en la

⁹³ DEE, 1947, p. 64-5.

oscuridad del *il y a* en pleno mundo cotidiano, en su apropiación misma. Por ello, en *Totalidad e infinito* (1961) dirá que el “elemento se prolonga en el *il y a*”,⁹⁴ es decir, el elemento que es sensibilidad como el aire, el agua, y el propio uso del utensilio puede siempre ser tomado como gozo, dando así pie a la noción más básica de subjetividad, psiquismo o alma. Faltaría aquí especificar la manera como este sujeto convierte a través de la “preocupación por el mañana” y de la significación económica, su relación con tal elemento en *trabajo, técnica y saber* para asegurar el gozo. Por lo pronto pasemos a la segunda noción levinasiana que habrá de retomar este escamoteo del ser.

En este mismo texto *De la existencia al existente* Levinas menciona una segunda posibilidad para relacionarse con la existencia por parte del existente o habitante del ser. Se trata del arte. Sobre un movimiento que se prolongará hacia otros trabajos, Levinas piensa el arte como la capacidad de insertar en los objetos la alteridad misma del *il y a* para sumergirse en ella: “El arte, aún el más realista, comunica este carácter de *alteridad* a los objetos representados que forman sin embargo parte de nuestro mundo.”⁹⁵ El arte sería entonces la inmersión sagaz en la *aisthesis* que no es sino la sensibilidad. El *il y a*, la existencia sin existente serían lo otro que el mundo a través de estos objetos artísticos del mundo. En Rodin, Delacroix, Victor Hugo, etc. “El movimiento del arte consiste en quitar la percepción para rehabilitar la sensación”.⁹⁶ Por eso nuestro autor puede llegar a decir que el “exotismo estético” aligera al ser de su peso; esto es, le da una consistencia ligera y lúdica en tanto que se sumerge en el *il y a* buscando el gozo.

Sin embargo, la rehabilitación del gozo no será la única función del arte. A lo largo de la obra levinasiana es posible encontrar una diversificación de funciones

⁹⁴ TI, 1961, p. 161. Hay que añadir que en esta misma obra Levinas entiende al dolor a partir del gozo: “El dolor, lejos de cuestionar la vida sensible, se coloca en sus horizontes y se refiere al gozo de vivir. A partir de aquí la vida es amada.” Op. Cit, p. 163; “El sufrimiento, a la vez, desespera por estar anclado al ser, y ama al ser al que está anclado.” Ibidem, p. 164.

⁹⁵ DEE, 1947, p. 84.

⁹⁶ Op. Cit. p. 85

intrincadas en ésta búsqueda del gozo. Algunas de ellas, como las de su amigo y escritor Maurice Blanchot, las de Gogol, las del escultor Sacha Sosno o el pintor Jean Atlan serán particularmente interesantes en tanto que mostrarán precisamente el peso de la existencia y las “taras” o maneras en que la plenitud del ser se ve estropeada en el existente. A esto Levinas llamará “el arte de la obliteración”. Pero también, habrá otro tipo de arte que siguiendo el rastro del *il y a* llegará más lejos que él, estará dirigido hacia la trascendencia; mostrará cómo el camino del gozo en el “más acá” (*en-deçà*) se pierde en él mismo para sugerir la alteridad del otro, su trascendencia en el más allá (*au-delà*). Está será la interpretación que Levinas hará principalmente de la obra del poeta Paul Celan y de algunos pasajes del novelista ruso Vassili Grossman.⁹⁷

3.- Expresión y pluralismo cultural

De acuerdo a lo visto, acordemos lo siguiente: La habitación es para Levinas la acción de habitar al ser como existente. A partir de aquí, es necesario darse cuenta de que ninguna aspiración al saber podría ser posible fuera de esta acción de habitar. Decir que se sabe algo o que se tiene determinada intuición sólo puede tener sentido si ya se está habitando de alguna manera este ser para poder decirlo y saberlo. La estructura de la comprensión heideggeriana que hemos visto bajo la interpretación de Levinas y que sitúa al *homo philosophus* en lo concreto de la existencia no puede más que resaltar esta necesidad. La rúbrica de la hermenéutica moderna que parte de Heidegger diciendo “no hay saber sin comprensión”, finalmente debe significar que todo saber en tanto saber debe llevarse a cabo de manera fáctica en el habitar.

⁹⁷ Sobre el pensamiento estético en Levinas Cf. David Gritz. *Levinas. Face au beau*. Préface de Catherine Chaliier. Paris- Tel Aviv, Editions de l'éclat, 2004. 133 p. También puede verse un interesante estudio sobre el carácter poético de la oración religiosa en AV, *Del lenguaje religioso y del temor de Dios*, 1980, Pp. 135-154.

Esta remisión a lo concreto del habitar será retomada por Levinas a través de sus lecturas del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty. En un texto titulado *La significación y el sentido* de 1964 Levinas intentará seguir el movimiento por el que Merleau-Ponty concretiza la noción de cultura sobre este nivel ontológico de la comprensión.⁹⁸ Nosotros deberemos seguirle también en este movimiento, ya que constituye la última determinación de lo que nuestro pensador entiende en sus obras de madurez como *cultura del habitar*.

El itinerario de la reconstrucción de la filosofía de Merleau Ponty en *La significación y el sentido* es bastante claro: ir de la intuición a la expresión. De acuerdo con Levinas, la filosofía en general podría dividirse en dos maneras de interpretar la relación entre significación y realidad. La primera de ellas, intuitiva, remontaría a la filosofía clásica desde Platón, el empirismo y el positivismo lógico; mientras que la segunda de ellas, expresiva, a la ontología contemporánea y al propio Merleau-Ponty. Examinemos más detenidamente sus particularidades.

La primera postura estaría del lado de lo que Levinas denomina *intelectualismo*. Siguiendo la línea crítica desarrollada en la época de Friburgo, la pretensión del intelectualismo consistiría para Levinas en la posibilidad de establecer una relación directa entre la significación y la realidad. Tener una intuición única de los datos, que éstos en su pureza existan y que sólo después les sea conferida una significación sería lo fundamental de esta postura. La metáfora y la expresión vendrían a las cosas sólo posteriormente como por añadidura, para comunicarlas, explicarlas o adornarlas.

Por el contrario, la filosofía moderna de la significación habría comenzado con Husserl a entender las cosas de forma muy diferente. Con Husserl nuevamente continuador y destructor del *intelectualismo*, al postular una fenomenología estructural

⁹⁸ HOH, *La significación y el sentido*, 1964, Pp. 17-83.

para entender la relación entre las significaciones y las cosas, se habría *abierto* el panorama de esta relación. La estructura formada por la significación y la realidad quedaba supeditada al mero aparecer de la conciencia como horizonte. Sin embargo, según Levinas, al seguir Husserl creyendo en la posibilidad de una univocidad de las intuiciones esenciales no logró salir de la perspectiva intelectualista.⁹⁹

Como es de esperarse, para Levinas una vez más la verdadera inversión en esta relación entre la significación y la realidad no vendría sino hasta la ontología moderna (que casi siempre quiere decir heideggeriana) a través de Merleau-Ponty. Merleau-Ponty habría postulado la posibilidad de que la expresión tuviera una anterioridad con respecto a la intuición. Según esto, las significaciones no remitirían a los datos de manera directa, sino primariamente a otras significaciones; y de esta manera constituirían lo que se llama un *horizonte de comprensión* o mundo sin el cual los datos mismos no aparecerían. “La significación –dice Levinas– sería la iluminación misma de este horizonte.”¹⁰⁰ El horizonte de significaciones como un horizonte determinado históricamente sería pues lo previo de toda comprensión que comprende. Por ello afirma Levinas en el texto:

El dato se presenta desde un comienzo *en tanto que* esto o aquello, es decir, en tanto que significación. La experiencia es una lectura, la comprensión del sentido, una exégesis, una hermenéutica y no una intuición.¹⁰¹

La cultura en principio, podría entenderse también de esta manera. Sería una serie de significaciones relacionadas como horizonte histórico de comprensión, mundo o totalidad que darían sentido a los datos de manera previa. Pero esta noción de cultura

⁹⁹ “Husserl que, por otra parte, marca el fin de esta noción de significación, continúa –y está aquí una de las ambigüedades (tal vez fecunda) de su filosofía– el intelectualismo [...] La intuición categorial –noción por la cual rompe con el empirismo sensualista –prolonga, en realidad, el intuitivismo de la significación [...] Aún lo que sigue estando realizado es dado, de alguna manera, en falso, en una intención ‘signitiva’ abierta, y se certifica como ‘efecto impago’ en el noema de la noesis [...] La expresión de las significaciones sólo sirve para fijar o comunicar las significaciones justificadas en la intuición. La expresión no desempeña ningún papel ni en la constitución ni en la comprensión de estas significaciones.” Op. Cit. p. 19-20. Compárese también con la crítica de Derrida a Husserl que hemos mencionado en el Cap. I, 4.

¹⁰⁰ Ibid, p. 21.

¹⁰¹ Ibid, p. 24

como tal no nos daría completamente la preeminencia de la expresión si no fuera por su concreción ontológica. Esta se encontraría dada por la intervención del hombre:

La totalidad del ser, en la que el ser resplandece como significación, no es una entidad fijada eternamente, sino que requiere el ordenamiento y la reunión, el acto cultural del hombre.¹⁰²

“El hombre” aquí, hay que remarcarlo, es entendido ontológicamente. Según Levinas, para Merleau-Ponty el hombre -y este es el punto en el que parece ser más preciso que Heidegger-, sería ante todo el hombre de carne y hueso, la corporalidad. Despojado de sus determinaciones abstractas que bajo la luz de la fisiología lo harían ver como un objeto y sus determinaciones psíquicas que lo harían ver como un sujeto, la ambigüedad del cuerpo encarnaría las significaciones ontológicamente, y con ellas a la cultura. En la *Determinación filosófica de la idea de cultura* (1986) Levinas hablará incluso de un anacronismo del cuerpo postulado por Merleau-Ponty que escapará en principio esencialmente a todo saber inmanente:

Estado inmemorial de carne viva o de encarnación, concreción anterior a la pura espiritualidad del sujeto idealista y a la pura materialidad de la naturaleza, ambas constructos abstractos. En la sensibilidad concreta, la relación inicial entre el yo y lo ‘otro’ del yo no sería de oposición o de distinción radical, sino de *expresión*, expresión del uno en el otro, acontecimiento cultural, fuente de todo arte.¹⁰³

El cuerpo ya ontológicamente cultural estaría posibilitado así para expresar, para ser creador: “Las piernas que saben caminar saben ya bailar; las manos que tocan y cogen también palpan, peinan, esculpen y accionan un teclado.”¹⁰⁴ Por ello Levinas encuentra que Merleau-Ponty finalmente llega al mismo punto que Heidegger a pesar de parecer distanciarse por un momento. Los artistas y los filósofos serían para Merleau-

¹⁰² Ibid. P. 34

¹⁰³ EN, *Determinación filosófica de la idea de cultura*, 1986, p. 213. Cabe mencionar que Levinas ya había visto en DEE la importancia en el habitar del cuerpo como *posición* y posteriormente en sus referencias al mismo que aparecen en el segundo volumen de *Ideas* de Husserl; sin embargo la obra de Merleau-Ponty le habría despertado una admiración especial en la prolongación de todas estas ideas.

¹⁰⁴ Op. Cit. , p. 213.

Ponty quienes más originariamente estarían involucrados con esta esencia ontológica creadora inherente al cuerpo. El sentido que habrían de sacar a través de la creación cultural –sin hacerlo jamás del todo- del ser silencioso para mostrarlo y crear cultura (expresarlo) los certificaría en este privilegio.

Ahora bien, en ese mismo texto de 1964 Levinas asume que esta es la razón principal por la que no sólo existen objetos culturales diversos sino también diversas culturas. El ser que brilla en las obras de los poetas y de los artistas “brilla de diversas maneras en los diversos artistas de la misma cultura y se expresa diversamente en las culturas diversas”.¹⁰⁵ De aquí el origen de la pluralidad cultural, de los diversos sentidos y significaciones que pueden surgir libremente, pareciendo tan extraños unos a otros.

La estimación que hará Levinas de la pluralidad cultural será que ciertamente ésta, al contrario de la universalidad cultural a la que parecía conducir la primera postura del intelectualismo, liberaría por sí misma a las culturas de la dominación colonial. “Cultivar y colonizar se separarían fundamentalmente”¹⁰⁶ porque no habría privilegio de una cultura sobre otra por razón de su racionalidad o cualquier otra valoración. El pluralismo cultural nacido de la *cultura del habitar* daría al traste con las aspiraciones universalistas de occidente y lo que hasta aquí habíamos llamado la *cultura del saber*: Levinas lo dice de esta manera:

Era necesario que la filosofía denunciara el equívoco, mostrara las significaciones que apuntan al horizonte de las culturas y la excelencia misma de la cultura occidental, como cultural e históricamente condicionada. [...] Pero la danza de innumerables culturas equivalentes, en la [que] se justifica cada una en su propio contexto, crea un mundo, ciertamente, des-occidentalizado, pero también un mundo desorientado.¹⁰⁷

¹⁰⁵ HOH, *La significación y el sentido*, 1964, p. 34.

¹⁰⁶ Op. Cit. p. 69.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 70.

Finalmente, la pluralidad cultural surgida a partir de una interpretación de la cultura como *cultura del habitar* muestra la dificultad de un criterio único para la valoración entre culturas. Cada cultura crearía sus propias valoraciones y en principio no tendrían porque corresponderse. Nadie tendría porque aceptar el privilegio de la razón u otra instancia para calificar entre civilización y barbarie. Y aunque ciertamente siempre exista la posibilidad del diálogo entre culturas (intercultural) para ponerse de acuerdo en tales criterios, aún quedaría para Levinas la cuestión del porqué alguien tendría que entrar en tal dinámica, porqué alguien habría de aceptar el diálogo a la violencia para la resolución de los problemas. Para Levinas, a pesar de toda la originalidad y precisión que comporta, la filosofía de Merleau-Ponty habría dejado sin resolver esta difícil problemática:

En toda esta concepción, la penetración se efectuaría, según la expresión de Merleau-Ponty, lateralmente. Es posible para un francés, en efecto, aprender chino y pasar así de una cultura a otra, sin la mediación de un *esperanto* que falsearía las dos lenguas mediatizadas. Lo que queda fuera de consideración, sin embargo, en esta eventualidad, es que es necesaria una *orientación* que conduzca precisamente al francés a aprender chino en lugar de declararlo bárbaro (es decir, desprovisto de las verdaderas virtudes del lenguaje), que lo conduzca a preferir la palabra a la guerra.¹⁰⁸

4.- Esencia e inmanencia.

Hasta el momento nos hemos aproximado a la idea de cultura en Levinas a través de dos direcciones interpretativas. La primera de ellas, que hemos denominado *cultura del saber*, se podría definir –ahora utilizando una terminología levinasiana-, como una manera de relacionarse con la alteridad de acuerdo al esquema racional de lo idéntico y lo diferente: Lo mismo como diferente de lo otro, el yo (*je*) como diferente del no-yo, la barbarie como diferente de la civilización, la cultura como diferente de la naturaleza.

¹⁰⁸ Ibid, p. 43.

Todas estas dicotomías mantienen a la razón como el criterio unificador a través del cual se identifica lo idéntico y lo diferente. Por ello se corresponden definiéndose una por la diferencia de la otra y viceversa. De esta manera, lo que se llama saber, no puede aquí ser otra cosa más que la unidad, a distintos niveles, de tales determinaciones. Y la unidad final del saber sería –según hemos visto- el proyecto de autoconocimiento que desde Grecia se planteó como posibilidad última. Se trataría entonces del proyecto mismo de la presencia.

Por su parte, la segunda dirección interpretativa que hemos denominado *cultura del habitar* sería en realidad la concreción de la *cultura del saber*. Para Levinas la *habitación* es lo concreto del *saber*. La relación que guarda con la alteridad se mantiene en el nivel existencial. Distinciones del saber que identifican a lo mismo de lo otro, al yo (*je*) del no-yo, a la barbarie de la civilización y a la cultura de la naturaleza, no pueden ser hechas sino a partir del ser que es, de su previa historicidad, de su comprensión del sentido. Por ello, en la *cultura del habitar* una relación de identificación debajo de la de identidad preservaría aquí otra unidad más fundamental del existente con su existencia. El yo (*moi*) que se relaciona con la alteridad racionalmente como yo (*je*) estaría comprendido en un yo (*moi*) que es un yo (*soi*). El concepto de cultura sería entonces ampliado cuestionando su aspiración a una unidad absoluta y universal antes que particular y determinada históricamente. La pluralidad cultural y el arte nos habrían mostrado desde siempre cómo es que la razón occidental no agota las culturas encarnadas. El proyecto de la *cultura del habitar* sería pues, si es que existiera tal, la búsqueda de la autenticidad o sinceridad con el propio ser cultural asumiendo su diversidad expresiva, su relación de expresión con la alteridad y no más.

Todo esto pareciera marcar el fin del privilegio de la presencia, de una unidad presente del saber y de la cultura. Sin embargo, para Levinas esto no ocurrirá realmente.

El proyecto racional que en la *cultura del saber* se entendió epistemológicamente como *presencia*, en la *cultura del habitar* tomará una concreción ontológica con lo que denomina *esencia*. Pretendiendo ir más lejos que Husserl, Heidegger y el propio Merleau-Ponty, la noción de *esencia* será el punto central en el cual la idea de cultura, como *cultura inmanente* alcanzará su determinación más completa.

El término *esencia* es acuñado por Levinas diferenciándose de su significación tradicional o lógica como *eidos*. En *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1968-1974), libro fundamental en el pensamiento levinasiano, la *esencia* se define como “el proceso o acontecimiento de ser”.¹⁰⁹ Nada nuevo realmente respecto a lo que hemos descrito anteriormente como habitación. Sin embargo, Levinas resaltarán en la *esencia*, su preocupación por ser, su interés. La fórmula “*esse es interesse*”¹¹⁰ que constituye el punto de arranque para la obra citada pone de manifiesto este proceder ontológico por el que precisamente el ser *acontece* como una imperiosa necesidad que hace interesarse al existente por sobre cualquier otra cosa, en su propio ser. De ahí su esencialidad.

Pero esta propiedad de la esencia señalada por la palabra “interés” no se separa de sus connotaciones económicas. Ya lo hemos dicho antes, para Levinas el ser es también gozo, sensibilidad. Un gozo de ser en el relacionarse con lo otro, en gozar de él al apropiárselo avivaría el interés por ser. Perseverar en el ser tendría que entenderse a partir de aquí también como un encontrar el gozo en este perseverar. Inmersión sagaz en la alteridad del *il* y *a* para tomar y gozar de ella como objeto poseído en el más acá (*en-deça*), la *esencia* es en Levinas simultáneamente perseverancia y gozo del perseverar.

¹⁰⁹ “El término *esencia* –que no nos atrevemos a escribir *esancia*– designa el *esse* en cuanto distinto del *ens*- el proceso o el acontecimiento de ser-, el *Sein* distinto del *Seiendes*.” AE, 1968-1974, nota 1, p. 45. Además habría del carácter transitivo que etimológicamente Levinas quiere destacar de este sustantivo, habría también que hacer notar las connotaciones que el término francés tiene en la práctica como refiriendo al combustible mecánico.

¹¹⁰ Op. Cit, p. 46 y ss. Cf. El *conatus essendi* espinosista, la *voluntad de poder* nietzscheana, etc.

Vemos sin duda en todo esto el movimiento de sí a sí que habíamos denominado *inmanencia*. Una relación con la alteridad ahora a nivel ontológico donde lo otro es tomado a partir de lo mismo y apropiado como parte del mismo. Perseverancia en el ser y gozo de esta perseverancia son lo propio de un ser que se da a sí mismo, de una subjetividad, de una habitación, de una esencia, de un ser inmanente.

Ahora bien, Levinas pensará que la inmanencia así comprendida es el principio de la cultura como quiera que se la interprete. En *Determinación filosófica de la idea de cultura* (1986) Levinas entiende diversos grados a partir de los cuales ésta inmanencia es cultura. En el nivel aparentemente más abstracto de la *cultura del saber* las matemáticas de Bruschi¹¹¹ son un sistema inmanente que, referido a lo otro que son los entes numéricos tiende a cerrarse y a exponerse como parte de un sistema presente. Pero en el nivel más concreto, incluso en Husserl y Heidegger, la relación con lo otro como *aprehensión, com-prensión o manu-tención* no puede hacer olvidar en los mismos términos la idea de una inmanencia, de una manipulación anterior a la técnica y al trabajo práctico que ya los prepara. Dice Levinas en clara crítica a ambos que, como hemos visto, consideraban al pensamiento técnico responsable de los problemas de la cultura:

Antes de la tecnología de la era industrial y de la supuesta corrupción de la que se acusa a esta época, la cultura del saber y de la inmanencia es el esbozo de una práctica encarnada, de la dominación, de la apropiación y de la satisfacción. Las lecciones más abstractas de la ciencia posterior se apoyan en esta familiaridad manual con las cosas en la que la presencia de las cosas es, por así decirlo, “manutención”.¹¹¹

De esta manera, la *esencia* muestra su completud como una inmanencia que recorre toda determinación cultural. Desde lo más abstracto de la ciencia y la tecnología

¹¹¹ EN, *Determinación filosófica de la idea de cultura*, 1986, p. 210-211.

hasta lo concreto de un *ser-en-el-mundo* la inmanencia es para Levinas el movimiento propio de la cultura. Un movimiento que tiende a cerrarse, que busca regocijarse en “el ideal de paz” y que sería el trasfondo del proyecto de la presencia en la *cultura del saber*.

Así, lo que Levinas había estudiado en sus épocas de juventud a través de la obra de Louis Lavelle como “la presencia total” del ser y que después dio lugar al concepto de “totalidad” bajo la influencia de Hegel toma ahora su concreción ontológica más plena en la idea de una *esencia* que pretende abarcar todo en sí con este movimiento inmanente.¹¹² Lo mismo y lo otro, el ser y la nada, lo racional y lo irracional, el lenguaje y el no lenguaje, lo pasado, lo presente y lo futuro, todo buscaría ser retomado dentro de esta *esencia* presente. En la obra de Levinas, *Presencia total, totalidad, Dicho, Esencia* y muchos otros términos señalarían bajo diversos niveles esta determinación de la idea de cultura como *cultura inmanente*. A todo lo largo y ancho del pensamiento levinasiano estos nombres no serán otra cosa sino intentos por mostrar desde diversas perspectivas, esta relación inmanente que subyace y atraviesa todo el ser.

Ahora bien, hemos deliberadamente omitido la última vía ontológica de la *cultura del habitar* que abrió Merleau-Ponty. El cuerpo, al ser un anacronismo que se encuentra antes de toda aprehensión, ¿resistiría fundamentalmente a la inmanencia? ¿Y las culturas a su vez, se mantendrían dada su pluralidad lejos de esta inmanencia? Respecto a lo primero, tendremos que decir que para Levinas tal como hemos visto, la encarnación del cuerpo resistiría efectivamente de manera fundamental a la inmanencia de la fisiología y la psicología. Para Levinas, la ambigüedad de un “cuerpo encarnado” se resistiría ciertamente a ser comprendido en un saber cultural. El *existente* sería cuerpo antes del saber. Además, al final de su vida, Levinas hablará de cómo lo que se llama

¹¹² Cf. Joëlle Hansel. “Autrement que Heidegger : Levinas et l’ontologie à la française” en *Levinas. De l’Être à l’Autre*. Paris, PUF, 2006. Pp. 37-53. y sobre la noción de *totalidad* utilizada en los años 50’s y 60’s Cf. EN, *El yo y la totalidad*, 1954, Pp. 25-51; Los pasajes de *Totalidad e infinito* (1961), pero de manera especial se puede consultar el artículo de la Encyclopædia Universalis aparecido en AT, *Totalité et totalisation*, 1968, Pp. 57-68.

“conciencia del dolor físico” y “vejez” desafiarán notablemente al saber, a entrar en una *esencia*, a ser explicados culturalmente.¹¹³

Por otro lado, la relación de expresión con la alteridad a partir de la creación artística de cultura y sus múltiples posibilidades parecerían escapar por sí mismos también a la inmanencia. Sin embargo, Levinas piensa que finalmente todo vuelve a buscar su unicidad. En el caso del arte por la comunicación de los gustos y lo que llama “la soberbia autosuficiencia de lo bello”;¹¹⁴ en el caso de la pluralidad cultural, a través de una política, de un comercio y de un Estado propios de cada cultura. En este último caso nos veremos forzados a considerar las indicaciones de Levinas insuficientes para saber detalladamente de que manera la pluralidad cultural regresaría a la unidad. Lo que sí se puede señalar es que dadas las diferencias entre horizontes culturales e intereses, el principio de la guerra deambularía por todo pluralismo entre inmanencias (*inter-esses* llega a decir Levinas). Y podemos añadir que aunque ciertamente la guerra trastorna, como afirma en *Totalidad e infinito* (1961) a la totalidad en el nivel de la *cultura del saber*, la afirma en el nivel ontológico de la *cultura del habitar* como “la experiencia pura del ser puro”.¹¹⁵

Para acabar esta primera parte que hemos titulado “Cultura inmanente” sólo nos resta resumir lo visto de la siguiente manera. La *presencia* que era el punto crítico de la *cultura del saber* finalmente llega a su concreción en la *cultura del habitar* con la *esencia*. Y el movimiento propio de la *esencia* es la inmanencia. La recuperación en sí mismo de lo otro, su comprensión en una unidad para gozar de la paz es a lo que tiende

¹¹³ DDQVI, *Trascendencia y mal*, 1978, Pp. 165-180. y EN, *El sufrimiento inútil*, 1982, Pp. 113-126. Puede verse también al respecto el trabajo donde David Morris retoma esta perspectiva. David Morris. *La cultura del dolor*. Trad. Oscar Luis Molina. Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1996. 333 p.

¹¹⁴ EN, *Determinación filosófica de la idea de cultura*, 1986, p. 214.

¹¹⁵ TI, (1961), Prólogo, p. 47. Sobre el desarreglo de la totalidad podemos encontrar el siguiente pasaje: “En la guerra, los seres se niegan a pertenecer a una totalidad, rechazan la comunidad, rechazan la ley; ninguna frontera detiene el uno en el otro y lo define. Se afirman reascendiendo la totalidad [*Ils s'affirment comme transcendant la totalité*, p. 245-6], cada uno se identifica, no por su lugar en el todo, sino por su sí [*soi*].” Op. Cit, p. 235. Véase también el trabajo de François-David Sebbah. “C’est la guerre” en *Cités*, Op. Cit. Pp. 41-54.

toda inmanencia. Por ello, la inmanencia es finalmente en Levinas el principio y fin de toda cultura. Pero desde que este movimiento tuvo su origen, de acuerdo tanto con Husserl como con Heidegger en Grecia, el origen de la *cultura inmanente* es griego. Terminemos con el siguiente pasaje que demuestra esta manera en que la esencia y su inmanencia son el principio y fin de todo entendimiento de la cultura como *cultura inmanente*:

Existe una universalidad de la vida económica que abre el ser. Grecia es el lugar de esta unión y, pese a la diversidad de culturas, Messer Gaster [Sr. Hambre], compañero de Prometeo, es el primer maestro en artes del mundo. Nada es más comprensible, pues que la civilización europea con sus técnicas, su ciencia y su ateísmo. En este sentido, los valores europeos son absolutamente exportables.¹¹⁶

¹¹⁶ DMT, (1975-6), p. 1999.

SEGUNDA PARTE
CULTURA TRASCENDENTE

I. Judaísmo y trascendencia

1.- El judaísmo de posguerra

Durante la ocupación alemana en Francia Raïssa Levi, esposa de Emmanuel Levinas logró ocultarse gracias a la intervención entre otros, del escritor Maurice Blanchot, mientras que su hija Simmone fue enviada a un monasterio cerca de Orleáns. El resto de la familia en Lituania, al igual que seis millones de judíos en toda Europa no tuvo la misma suerte. Deportados a alguno de los campos de concentración o desaparecidos, formaron parte del oscuro y complicado suceso histórico que los judíos llaman *Shoah*.

Por su lado, Levinas es liberado del campo de trabajos forzados en Hannover el 18 de abril de 1945. La reunión con Raïsa y Simmone ocurre en París dentro del contexto de un hecho trascendental: Levinas es nombrado director de una de las instituciones de la *Alliance Israélite Universelle*: La *École Normale Israélite Orientale*. La ENIO (por sus siglas) tenía por misión educar a los estudiantes judíos del mediterráneo para la vida europea sin olvidar la tradición judía. ¿Pero qué podría ser esta tradición judía después de siglos de asimilación cultural, de antisemitismo y de la guerra? ¿Habría acaso con todo esto la necesidad de ser judíos? Sin duda, el desafío práctico al que nuestro autor se enfrentaba implicaba no solamente el aspecto administrativo y pedagógico, sino también conceptual. La necesidad de repensar al judaísmo a la luz de las nuevas circunstancias tenía proporciones históricas. Levinas llegó a expresarse, de manera un tanto informal sobre este hecho en 1986:

Al día siguiente de Auschwitz [de la liberación del campo de concentración], en la dirección de la *École Normale Israélite Orientale*, tenía la impresión de responder a

un llamado histórico. Es mi secreto... extravagancia de un hombre joven, probablemente. Pero de lo cual aún hoy me siento consciente y orgulloso.¹¹⁷

Asimismo, además de la *Shoah* y la asunción de la dirección en la ENIO, un tercer suceso histórico bajo ésta misma década obligará a nuestro autor al replanteamiento del judaísmo en la nueva realidad europea. La declaración del Estado de Israel que tuvo lugar el 14 de mayo de 1948 fue quizás para Levinas el evento político más significativo después de la guerra. Los judíos, comprendidos siempre a sí mismos en la visión del “judío errante” se encontraban con este suceso ante un nuevo panorama. Una vida desconocida comenzaba para un pueblo milenariamente disperso. En el caso de nuestro pensador, hay que decir que el Estado de Israel representó siempre “la ocasión ofrecida por fin de llevar a cumplimiento la Ley social del judaísmo”;¹¹⁸ aunque también por otro lado debemos darnos cuenta; tal acontecimiento comenzará uno de los conflictos armados más irresolubles con el pueblo árabe-palestino. Al respecto, es difícil saber si Levinas habría imaginado la dimensión que tomaría este conflicto, pero lo cierto es que desde los primeros desencuentros entre árabes e israelíes, nuestro autor siempre sostuvo una posición favorable al Estado de Israel. A esta posición dentro del judaísmo se le llama, conforme a su significación bíblica, “sionismo”.¹¹⁹ Se trata de una posición complicada donde la mayoría de sus críticos, al menos desde Derrida, se separan definitivamente de él. Nosotros también lo haremos.

Ahora bien, recurriendo a estos tres acontecimientos históricos tenemos que dejar en claro una cosa. Las preocupaciones levinasianas por el judaísmo no deben ser interpretadas como naciendo a partir de ellos. Desde su infancia, Levinas jamás abandonó realmente el estudio de los textos judíos y la lengua hebrea. Sin embargo, la

¹¹⁷ Durante una cena organizada en el Centro comunitario de París por su cumpleaños número 80. Relatado por Salomon Malka. *Emmanuel Levinas. La vita e la traccia*. Op. Cit. I, 6, p. 95.

¹¹⁸ DL, *El Estado de Israel y la religión de Israel*, 1951, p. 271.

¹¹⁹ Véase sobre todo el Salmo XLVIII además de las diversas alusiones al ascenso del monte Sión en el Pentateuco.

madurez intelectual alcanzada hacia el final de los años cuarenta y los nuevos retos aludidos sin duda dieron un nuevo impulso a su interés por profundizar en esta vía.

Particularmente en el renovado estudio de la fuente hebrea tendremos que mencionar aquí la influencia de un personaje enigmático, casi fantástico que Levinas y sus críticos señalan de manera recurrente: M. Chouchani.¹²⁰ Él era, de acuerdo a la descripción del propio Levinas “uno de los últimos genios del Talmud, probablemente el más grande desde hace mucho tiempo”.¹²¹ Su maestría le introdujo en una manera de estudiar los textos hebreos discursivamente, sin dogmatismos, precisamente como según Levinas se estudiaba desde sus orígenes y hasta las academias rabínicas del siglo XVIII en Lituania gracias a la *Haskalá*.¹²²

Así, junto con el médico Henri Nelson, Levinas habría aprendido de este Sócrates judío en primer lugar a reconocer la actualidad del Talmud, en segundo lugar a retomar su sentido crítico y por último a poner atención en su posibilidad de universalización. A través de pasajes dispersos entre conversaciones y referencias, esta herencia de M. Chouchani será reconocida por Levinas en cada oportunidad. Los cursos tomados con él de 1947 a 1952 aproximadamente, habrían sido de vital importancia para reencontrar un judaísmo capaz de enfrentar las nuevas problemáticas de posguerra.

¹²⁰ Difícilmente se puede decir algo sobre este personaje que no suene excéntrico. Según Levinas, era una especie de trotamundos que conocía el Talmud a la perfección. Vivía de sus clases hasta que inexplicablemente desaparecía y se mudaba a algún otro lugar del mundo. Murió en 1968 en Sudamérica (Montevideo), de acuerdo con Levinas, impartiendo cátedra de física nuclear (¡!). Podemos encontrar en varias partes del *corpus* levinasiano declaraciones como ésta: “Pero un prestigioso maestro, el señor Chouchani, la noticia de cuya muerte en suramérica nos llega durante la impresión misma de esta recopilación, nos ha mostrado de lo que es capaz el verdadero método. Él nos ha hecho imposible para siempre el acceso dogmático, puramente fideísta o incluso teológico, al Talmud”. CLT, *Introducción*, 1986, p. 20. Cf. Shmuel Wygoda. “Le maître et son disciple: Chouchani et Lévinas” en *Cahier d'études levinassiennes*. No. 1, 2003. [Versión electrónica www.levinas.fr]

¹²¹ FP, *Henri Nelson*, 1980, p. 193.

¹²² Vid supra, introducción.

2.- De la génesis a la exégesis

El Talmud, cuya significación hebra es precisamente “estudio”, consiste en la constatación escrita de una tradición oral que según Levinas tendría un origen sinaíco, es decir, sería contemporáneo a los acontecimientos que la Biblia narra con Moisés. Fijado en su primera parte (Mišná) hacia el año 170 d. c. y en su segunda parte (Guemará) hacia el siglo VI d.c., el Talmud es toda una complejidad de reglas morales y discusiones sobre estas reglas morales interpretadas de los pasajes bíblicos. Lo que se llama el carácter normativo del Talmud correspondería a los textos conocidos como la Halajá; mientras que el carácter teológico-filosófico estaría ligado a la Haggadá. Normalmente, Levinas se aventurará por este último tipo de textos en sus comentarios o lecciones talmúdicas.¹²³

Pero cabe precisar que las intervenciones de nuestro autor en los textos talmúdicos tendrán siempre a la vista una aproximación con la perspectiva de M. Chouchani. Según hemos mencionado, para éste, el peso del Talmud consistía entre otras cosas, en la discusión abierta, alejada de las simplificaciones y limitaciones dogmáticas, donde todo podía ser problematizado. Al respecto, Levinas gustaba de recordar a los fariseos, quienes lejos de representar el papel que los evangelios relegaron al de simples mercaderes del conocimiento, constituían el ejemplo más palpable de la actitud con que se debían enfrentar los textos bíblicos:

A la imagen de la fuente que brota, [vida, felicidad el ‘es grato ser judío’] el fariseo hubiera preferido el símbolo de la lucha, de la guerra a rostro descubierto que opone razones a las razones, de la guerra sin enojos ni envidias en la que se funda el pensamiento auténtico y que hace descender la paz sobre el mundo [...] Su palabra es breve y aguda, el pensamiento se centra en ejemplos, en los cuales conserva las

¹²³ “Me da, por otra parte, un poco de vergüenza comentar siempre los textos hagádicos del Talmud y no aventurarme nunca por la Halajá. ¡Qué le voy a hacer! La Halajá exige una musculatura espiritual que no a todos les es dado. Yo no llego a tanto.” QLT, *Segunda lección*, 1968, p. 59

posibilidades que pierde el concepto [...] El fariseo experimenta una Presencia que desborda los límites de la vida interior, indemne Presencia en el seno de los pensamientos que la sostienen [...] Pero el fariseo bebe de la fuente, no se confunde con ella.¹²⁴

En esta cita hay que subrayar la importancia del ejemplo concreto en las discusiones farisaicas. Para Levinas, lo importante de los textos bíblicos siempre fue que presentaban la posibilidad de ir del sentido obvio donde el folklore y lo pintoresco priman, a la apertura de las innumerables posibilidades que el caso concreto sugerido presenta. A partir de aquí, el pasaje bíblico tomaba un aire diferente y los conceptos podían redefinirse en función de su concreción a través de la discusión viva. Levinas llamó a este movimiento en donde lo concreto abre y redefine discursivamente a los problemas morales sugeridos en la Biblia “método paradigmático”.¹²⁵

Pero es necesario señalar también la particularidad del rigor en que esta discusión moral abierta por el método paradigmático debía desarrollarse. Para Levinas, el rigor en el estudio del Talmud estaría dado por la compleja hermenéutica judía a través de los tradicionales cuatro niveles de lectura, las trece figuras de la interpretación de Rabí Ismael, las parábolas, las homilías y ciertas maneras de interpretar llamadas *midrash*. No será este el lugar para exponer todo ello. Solamente diremos que respecto a los *midrash*, Levinas reconoce un paralelismo con lo que la tradición moderna —seguramente refiriéndose a Derrida— llama *diseminación*:

El *Midrash* se deja guiar por la forma física de los vocablos —modalidad de lectura que se asemeja a los procedimientos de la « diseminación » utilizada hoy en día en ciertos círculos de vanguardia...[Por ejemplo] ...El versículo Jeremías, L, 36, cuyo sentido obvio vendría a ser : « Espada (o guerra) a los traficantes de mentiras (a

¹²⁴ DL, *El fariseo está ausente*, 1959, p. 50.

¹²⁵ CLT, *Primera lección*, p. 20; “Es lo que denominamos la modalidad paradigmática de la reflexión talmúdica: las nociones permanecen continuamente en comunicación con los ejemplos a los que vuelven —mientras que deberían haberlos utilizado simplemente como trampolines para elevarse a la generalización.” AV, *De la lectura judía de las escrituras*, 1979, p. 160.

quienes inventan), pierden la cabeza », es leído –de acuerdo con esa modalidad que hemos denominado « diseminación » - de modo tal que en donde dice *badim* (traficantes de mentiras o inventores) se entienda *bodedim* (aislados) : « Espada (o guerra) a los aislados, se vuelven más tontos » (o pierden la cabeza)...[etc] ¹²⁶

De esta forma, el rigor de la interpretación judía de la Biblia estaría obligado al menos a dos cosas. En primer lugar, a reparar en el caso concreto como guía de todo concepto; y en segundo lugar, a tomar en cuenta la propia peculiaridad de la gramática hebrea distinta ya a su evolución actual y en ocasiones completamente ajena a la que nuestras lenguas romances se hallan habituadas¹²⁷ Teniendo esto en mente, podríamos conceder a Levinas que el rigor de la lectura judía de la Biblia pudiera ser distinto de la simple arbitrariedad o confluencia ventajosa de significados.

Pero también el principal desacuerdo de Levinas con las interpretaciones históricas o genealógicas (genéticas) de la Biblia viene en este sentido. La recopilación de textos *Difícil libertad* contiene una serie de artículos en los que Levinas lamenta una y otra vez el desconocimiento de esta manera de leer la Biblia por parte de muchos autores comenzando por un judío: Spinoza. Para Levinas, el desconocimiento de los elementos exegéticos contenidos en la tradición talmúdica fue el responsable de que Spinoza postulara en el *Tratado teológico-político* de 1670 las bases de una comprensión meramente genealógica o histórica-crítica de las Escrituras. A partir de Spinoza comenzará una curiosa lectura de la Biblia que se prolongará hasta Nietzsche y al propio Heidegger en donde de la poesía de Goethe y Hölderlin se hace la exégesis buscando un sentido actual; pero de la Biblia se hace la génesis tomándola como letra muerta.¹²⁸

¹²⁶ AV, *Ciudades refugio*, Pp. 84-6.

¹²⁷ “La vuelta desde las traducciones del texto hebreo, revela la extraña, la misteriosa ambigüedad o la polisemia que la sintaxis hebrea autoriza: las palabras coexisten en lugar de coordinarse o de subordinarse sin más las unas con las otras, las unas a las otras, contrariamente a lo que suele ocurrir en las lenguas llamadas evolucionadas o funcionales.” AV, *La revelación en la tradición judía*, 1977, p. 203.

¹²⁸ Sobre Spinoza Cf. DL, *El caso Spinoza*, 1955-6, Pp. 137-142; DL, *¿Habeís leído a Baruj?*, 1966, Pp. 143-152; AV, *El trasfondo de Spinoza*, 1979, Pp. 249-255. Y sobre la exégesis judía véase especialmente: CLT, Introducción, 1968, Pp. 11-23; FS, *Las cuerdas y la madera. Sobre la lectura judía de la Biblia*,

Levinas opondrá a estas corrientes modernas nacidas de Spinoza el hecho de que para la hermenéutica judía la exégesis bíblica es siempre anterior a su génesis. Sería posible suponer ciertamente que esta anterioridad pudiera sin embargo ser restrictiva con respecto a otro tipo de lecturas. Pero Levinas pensará más bien que el hecho de que la exégesis sea anterior a la génesis, abre de hecho el panorama hasta permitir leer lo que llama “literaturas nacionales” como textos sagrados. Para nuestro autor de origen lituano, en principio no tendría porque haber ninguna diferencia entre leer a Dostoievski, a Shakespeare o Victor Hugo y al Deuteronomio; ya que todos estos textos, a su manera, tienen la capacidad de abrir lo concreto de lo humano antes que el relato histórico o psicológico. Además, su escritura daría testimonio no sólo de un sistema de signos anónimos; sino también de una “otra voz”, de una alteridad que les da sentido. Las literaturas nacionales serían por ello para nuestro pensador judío, “textos sagrados” o “inspirados” en el mismo rango que la Escritura.

No obstante, debemos confesar que Levinas intentará establecer una diferencia entre la Biblia y toda literatura nacional además del acto de fe. En contraste con estas últimas, el tema de una trascendencia radicalmente entendida: Dios, Eternidad, Bondad, será siempre el fondo distintivo sobre el cual se traten los problemas humanos. Para Levinas la Biblia será el libro que inquiete por este hablar excesivo, por este uso de la palabra inaceptable; pero que cuestiona, invita a la exégesis, a su refutación o aceptación, en el contexto moral de un pueblo, el “pueblo del libro”.¹²⁹ De aquí también que la relación entre la Biblia y el pueblo judío tenga en realidad un carácter complejo. El pueblo sustentará la Escritura al estudiarla exegéticamente, pero también, inversamente, la Biblia sustentará al pueblo dándole identidad judía a través de esta Ley y de la

1972, Pp. 141-148; AV, *La revelación en la tradición judía*, 1977, Pp. 199-226. AV y AV, *De la lectura judía de las Escrituras*, 1979, Pp. 157-177;

¹²⁹ “El judaísmo, el ser del judaísmo que consiste en el cumplimiento de los mandamientos religiosos, me parece que es una forma de darle a este libro un contexto, una posibilidad de darle continuidad y de mantenerlo legible.” HO, *El rostro y la primera violencia*, 1987, p. 101.

trascendencia que implica. Precisamente es en este último sentido que Levinas gusta recordar al profeta Ezequiel, quien según el relato, habría literalmente tragado su rollo: “¡Singular digestión de alimentos celestiales!”, exclama Levinas.¹³⁰

3.- Ser judío

Nos encontramos así finalmente, con una particular asunción de lo que podríamos denominar “cultura judía”. Su peculiaridad sorprendió no solamente a los occidentales estudiosos de las religiones; sino también en su momento a muchos judíos que conocían muy bien su propia tradición.¹³¹ Al decidirse por el estudio exegético de la Ley bíblica antes que por el misticismo mágico o por la crítica histórica, Levinas dio al conjunto de creencias y costumbres milenarias la posibilidad de ser habitadas culturalmente en una Europa desencantada. Como director de la ENIO, esta hermenéutica que invitaba a los judíos a reinterpretar su tradición a la luz de las nuevas circunstancias abrió nuevamente la posibilidad de que cada quien se encontrase a sí mismo con su *ser judío*. Los ambiciosos programas culturales para los judíos presentados por Levinas a partir de la segunda mitad del siglo dan fe de este intento de rehabilitación.¹³²

Sin embargo, debemos darnos cuenta de que la renovación de este judaísmo por la hermenéutica o exégesis talmúdica únicamente fue para Levinas la dinámica en que podía volverse a comprender la tradición judía sin caer en un anacronismo. Ésta no parecía evitar por sí misma sin embargo que el judaísmo pudiera ser tomado como una

¹³⁰ AV, *La revelación en la tradición judía*, 1977, p. 211.

¹³¹ “Espero que nuestro amigo Rabí —advierte Levinas al comienzo de una de sus lecciones talmúdicas—, que ha sentido siempre una extraña simpatía por mis esfuerzos, pese a la decepción que la causan la oscuridad de mi método y sus resultados, me dispensará de consideraciones metodológicas que quizá irán precisándose en el uso que, una vez más, me dispongo a hacer de tal hermenéutica.” CLT, *Tercera lección*, 1968, p. 96. También, el rabino Daniel Epstein hablará de la “lectura fenomenológica del Talmud” que hacía Levinas. Salomón Malka, *Emmanuel Levinas...*, Op. Cit. 8, p. 129.

¹³² Véase por ejemplo DL, *¿Cómo es posible el judaísmo?*, 1959, Pp. 305-316.

manera más de habitar al ser entre otros. Si cada quien, pese al rigor, puede llegar a su propio judaísmo, éste se convierte en un acotamiento relativo y sin relevancia ni necesidad para el resto del mundo. Las recurrentes disputas entre los judíos ortodoxos y los judíos reformistas a lo largo de los siglos testimoniarían esta diversidad interpretativa. Ellos habrían aceptado desde siempre la Biblia, la Torá y en alguna medida el Talmud; se habrían confesado judíos; pero nunca de la misma manera. Por otra parte, individuos occidentalizados que nunca se han encontrado ellos mismos en los ritos, que difícilmente se han interesado por el arduo estudio del Talmud, pero que han seguido, con una identidad subyacente a la de la nación en la que continúan llamándose judíos, no hacen más sencillas las cosas. ¿Qué es finalmente lo que hace ser judíos a aquellos y a estos? ¿Existe verdaderamente algo así como un *ser judío* que guía a la tradición judía y a su hermenéutica?

La hipótesis de Levinas es que existe una identidad que guía toda exégesis talmúdica en la cultura. Esta identidad se entiende a partir del conocido pasaje bíblico en el que Dios “trascendente hasta la ausencia”¹³³ da la Ley moral a Moisés para que la Alianza con el pueblo judío se consolide. Para Levinas, esta Ley moral siempre se presentó como la única y posible relación con un Dios ausente. Su contenido es ciertamente diverso, pero Levinas siempre trató de simplificarlo a partir del mandamiento “no matarás” como una responsabilidad ética hacia el prójimo.¹³⁴ Según esto, el individuo que es capaz de sentir esta responsabilidad hacia el prójimo en su interior, más allá de la veracidad del propio relato religioso, puede pasar por judío. Veamos la siguiente cita:

¹³³ DDQVI, *Dios y la filosofía*, 1975, p. 103.

¹³⁴ Como ejemplo podemos leer el siguiente comentario: “A pesar del sentido obvio del versículo en cuestión ‘he aquí la Torá (he aquí la ley): el hombre que entra en una tienda y aquel que entra en esta tienda será impuro con todo lo que la tienda encierra, etc.’ El Midrasch se permite aislar y leer por sí mismas las seis primeras palabras: ‘he aquí la Torá: el hombre que muere.’ NLT, *Au-delà de l’État dans l’État*, 1998, p. 62.

El judaísmo se siente demasiado apretado dentro del concepto de religión...[...]. La pertenencia al judaísmo se revela como singularmente tenaz en aquellas personas que no otorgan ningún sentido religioso a esta pertenencia, y a veces ningún sentido en absoluto. Se trata de aquellos que, según Jérôme Lindon, no tienen otra cosa que decir respecto a esta cuestión sino “soy judío”.

Misteriosos regresos tras una prolongada ausencia tienen lugar en las conciencias más audaces: confiesan el judaísmo al tiempo que se muestran hostiles a toda manifestación confesional. Rechazan, asimismo identificar su judaísmo con una nacionalidad judía, un Estado judío y, más aún, con una raza judía. Buscan justificar su pertenencia con muchas excusas, pero viven, de hecho, de oscuras razones del corazón, en el que, privadas de todo alimento, buscan refugio y se inquietan.¹³⁵

Estas “oscuras razones del corazón” que como dirá en otro lugar “arden hacia el interior”¹³⁶ constituyen la verdadera identidad del “ser judío”. Sobre ellas se pueden constituir todos los ritos, las costumbres, las letras mismas de la Escritura y el recuento de una historia milenaria conocida como “Historia Santa”. Para Levinas todo remitirá a esta identidad subyacente más importante que Dios mismo.¹³⁷ Toda la cultura judía – como ya se ha sugerido antes- no sería otra cosa más que una manera de mantener legible esta identidad. Nosotros veremos más adelante cómo es que ésta es fundamental también para su desarrollo filosófico.¹³⁸

¹³⁵ Ibidem, Pp. 309-310.

¹³⁶ “En el judaísmo, la certeza del dominio de lo absoluto sobre el hombre –o religión- no se transforma en expansión imperialista que devore a cuantos la rechazan, pero sí que arde hacia el interior, como una exigencia infinita con respecto a sí mismo, como una infinita responsabilidad.” DL, *Religión y tolerancia*, 1960, p. 217. Sobre la identidad judía Levinas también llegó a decir que no podía reducirse al Carnet, sino que los verdaderos documentos de identidad eran los textos sagrados: “La identidad judía no es, por tanto, una dulce presencia de sí a sí, sino la paciencia, la fatiga y la carga de una responsabilidad, una nuca tensa que soporta el universo” DL, *Documentos de identidad*, 1963, p. 78.

¹³⁷ Este es el sentido que Levinas encuentra en la frase “Amar la Torá más que a Dios” de Yossel ben Yossel DL, *Amar la Torá más que a Dios*, 1955, Pp. 179-183. Por otro lado, Levinas confesará “Y en lo que respecta a la religión: yo no sé si creo en la existencia de Dios en este tradicional sentido teológico. Me parece más importante que la Biblia sea divina.” HO, *El rostro y la primera violencia*, 1987, p. 100.

¹³⁸ El ensayo de Benny Lévy intenta mostrarnos cómo esta identidad del “ser judío” se encontraba ya desde 1935 en la obra levinasiana. Benny Lévy. “être juif” en *Cahiers d'Études Lévinassennes*, No. 1. 2003. [www.levinas.fr/]

Por lo pronto tendremos que preguntarnos al respecto si es que esta identidad judía pertenece solamente al judaísmo ó puede ser válida para cualquier religión, e incluso para cualquier ateísmo; nos preguntamos entonces sin más sobre su posibilidad de universalización. Levinas sostiene de muchas maneras esta universalidad. En particular podemos retomar aquella a través de la cual es posible encontrar en el Talmud ciertas anotaciones sobre el estatus del extranjero (*guer*). Tanto el extranjero judaizado (*guer*) que no ha nacido en la cultura judía como el extranjero no judío (*guer tochav*) o descendiente de Noé (noéjita) serían judíos en tanto que aceptasen la Ley moral de responsabilidad con el otro. “Y Rabí Meir –uno de los principales doctores de la ley-, se ha atrevido a decir que un pagano que conoce la ley es equiparable al sumo sacerdote”.¹³⁹ Por ello, recordando a Chouchani Levinas llega a decir: “La noción de Israel en el Talmud, como me lo ha enseñado mi maestro, debe ser separada de todo particularismo, salvo el de la elección”.¹⁴⁰ Lo que no puede significar más que Israel o el pueblo judío, en el sentido de esta identidad de responsabilidad es universal, aunque ciertamente la elección del sujeto responsable sea particular, y aunque también en otro sentido, el pueblo judío concreto a través de su tradición y cultura sea el “pueblo elegido” para hacer resonar esta responsabilidad. Como consecuencia, Levinas siempre estuvo convencido de la necesidad de la cultura judía para el mundo de posguerra:

En el alba del nuevo mundo el judaísmo tiene la conciencia de poseer, por su permanencia, una función en la economía general del Ser: función en la que nadie puede reemplazarlo. Es necesario que exista en el mundo alguien que sea tan viejo como el mundo.¹⁴¹

¹³⁹ DL, *Una religión de adultos*, 1957, p. 42. Sobre el estatus del extranjero Cf. IH, *El laicismo y el pensamiento de Israel*, 1960, p. 179-180.

¹⁴⁰ AV, *El nombre de Dios según ciertos textos talmúdicos*, 1969, p. 190. Podríamos encontrar también muchas citas semejantes como ésta: “El pensamiento judío tradicional provee, por otra parte, el marco que permite concebir una sociedad humana universal, capaz de englobar a los justos de todas las naciones y de todas las creencias.” DL, *El pensamiento judío en nuestros días*, 1961, p. 203.

¹⁴¹ Ibidem, p. 207. Cf. CLT, *Cuarta lección: “Viejo como el mundo”*, 1968, Pp. 123-148.

Ante todo esto, es posible observar como para Levinas el judaísmo desborda su particularidad en tanto que religión y tradición. La posibilidad de vincularse con otras religiones como el islamismo y el cristianismo proviene de esta identidad universal del ser judío. Sin embargo, aún hará falta intentar decir esta universalidad judía o hebrea en griego. Aún hará falta su “traducción” para mostrar que la universalidad de la identidad judía es posible. Tendrá que decirse en términos de la *cultura inmanente* sin poder sin embargo decirse del todo o como diría Derrida “traicionándola”. Lo cual por otro lado no dejará de guardar, como bien lo ha notado Catherine Chaliel cierto misticismo pese al propio Levinas.¹⁴² Más tarde se irá viendo la manera en que éste se despliega desde la filosofía. Por lo pronto será importante terminar el apartado con esta cita de Levinas en donde se resume la posición de la trascendencia divina dentro de la cultura judía y de allí para toda cultura:

La Ley de Dios es Revelación porque se enuncia así: no matarás. Todo lo demás puede que no sea sino un intento de pensarlo: una ‘esenificación’ necesaria sin duda, una ‘cultura’ en la que eso ‘pueda oírse y entenderse’. Así es, al menos, como yo intento decírmelo. Por supuesto, ‘no matarás’ significa, entiéndase bien, ‘harás todo para que el otro viva’.¹⁴³

¹⁴² Cf. Catherine Chaliel. *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. Barcelona, Herder, 2004. P. 24 y ss.

¹⁴³ TRI, *Conversación*, 1983, p. 45.

II. Cultura trascendente

1.- Enigma y fenómeno

Pero si bien en el terreno religioso hablar de algo trascendente es perfectamente natural; en la historia de la filosofía occidental la trascendencia nunca ha sido vista, por decirlo de alguna manera, con buenos ojos. En un artículo escrito originalmente para la *Encyclopédie philosophique universelle* hacia 1989 Levinas intentará una recapitulación desde Platón hasta Heidegger en torno al concepto de trascendencia.¹⁴⁴ Se dará cuenta entonces de que la trascendencia pocas veces ha sido pensada de manera radical más allá de la inmanencia. Los tímidos intentos conocidos a lo largo de la historia, como es el caso del *demiurgo* platónico o el *Uno* de Plotino, habrían quedado siempre limitados a una promesa de goce y posesión que finalmente añoraba una unión inmanente. El itinerario seguido desde la antigüedad griega hasta la época moderna con todas sus inflexiones, sólo habría presentado a la trascendencia como un trascender en la inmanencia, como un retorno a lo Mismo, una vuelta a la *cultura inmanente*. Esta crítica, que es la crítica central de toda la obra levinasiana, había sido planteada ya en otro lugar con distintas palabras: “En la tradición occidental, toda filosofía, aún una filosofía de la trascendencia, se reduce, en tanto que *logos* filosófico, a la inmanencia.”¹⁴⁵

Pero pese a todo, Levinas llegó a pensar que con la fenomenología al menos una puerta de esta tradición filosófica inmanente había quedado entreabierta. Husserl, para quien ciertamente la trascendencia no debía ser más que “un sentido de realidad que se constituye dentro del ego”,¹⁴⁶ en la Quinta Meditación dejó el resquicio por el cual la trascendencia podía ser pensada de manera radical. Según Levinas, cuando su antiguo

¹⁴⁴ AT, *Philosophie et transcendance*, 1989, Pp. 27-56.

¹⁴⁵ NP, *Jean Lacroix. Philosophie et religion*, 1971, p. 94-5.

¹⁴⁶ Edmund Husserl. *Meditaciones Cartesianas*. México, FCE, II, §41, Pp. 129-130.

maestro de Friburgo se proponía dilucidar fenomenológicamente el *Enigma*¹⁴⁷ del sentido de “trascendencia” que tienen los otros sujetos para una conciencia, una observación fue realizada: La trascendencia de los otros sujetos trascendentales o *egos* no se constituye para mí sino por *apresentación* (*Appräsentation*) analogizante. ¿Qué podría querer decir esto?

Para Husserl, la *apresentación* que pertenece al tipo de fenómenos representativos (*Vergegenwärtigung*), posee la peculiaridad aparentemente paradójica de presentar algo en su ausencia. En el caso de los otros sujetos trascendentales que se manifiestan como trascendentes, esta ausencia significaría que, a pesar de constituirse para mí como *otros* de acuerdo a analogías corporales y psíquicas, la verificación efectiva de su *ego* estaría ya de entrada fuera de mi alcance. Su presencia se daría como ausentándose.

Intentemos explicar esta idea. El problema radica en revelar cómo es que aquello que se me presenta “en persona” como otro yo, que siente y piensa por sí mismo, se constituye como tal. Lo primero que veo es su cuerpo. Husserl piensa que al interpretar pasiva o activamente (a través de mi sistema cultural) su posición en el espacio, sus gestos y palabras, le confiero al cuerpo que veo el estatuto de alteridad. El cuerpo que veo es semejante a mí, es otro yo. “*Alter* –dice Husserl-, quiere decir *alter ego*, y el ego implicado soy yo mismo”.¹⁴⁸ Ahora bien, precisamente esta manera de referirme al otro no estando nunca en él, sino sólo interpretándolo a través de su cuerpo es lo distintivo de la *apresentación*. A esta interpretación de los otros a partir de mí como otros le llama también Husserl –en lo concerniente a su *psique* sobre todo- Endopatía (*Einfühlung*).

¹⁴⁷ Ibidem, V, §55, p. 170 y 176. Hay que destacar también una distinción terminológica fundamental. *Trascendental* es lo estructural, lo que se constituye sistemáticamente con horizontes. Es parte de la inmanencia. Mientras que lo *trascendente* atiende las más de las veces al sentido habitual de “lo que está más allá” o es independiente de mí.

¹⁴⁸ Ibid, V, §50, p. 158.

Pero a decir verdad, la presentación en Husserl parece no ser exclusiva de los otros egos. Observemos o imaginemos por ejemplo un objeto cubo. En él vemos uno o máximo tres lados, dependiendo de la perspectiva. ¿Pero vemos en realidad solamente esto?, ¿o se trata más bien de la descripción ya geométrica? En el fenómeno concreto el objeto “cubo” de cuatro lados realmente aparece “en carne y hueso”; el lado ausente también se encuentra implicado en su constitución. Más aún, viéndolo de cerca, parece serle implícito a este objeto “cubo” la posibilidad de verificar todos los ingredientes constitutivos. Parece ser siempre posible darle la vuelta para conocer todos sus otros lados ausentes y hacerlos así presentes. Sucede sin embargo otra cosa con los otros egos trascendentes. En ellos, la presentación “en persona”, “lo presentado gracias a esta “analogización” no puede jamás venir realmente a presencia, o sea, a percepción auténtica.”¹⁴⁹ Al contrario de las cosas trascendentes del mundo, a los otros egos nunca podré “darles la vuelta” para hacer presente su propia presencia; esto es su propio *ego*, su ausencia. Una vez más en Husserl, a los otros egos parece serles inherente el hecho de que lo único que tengo y podré tener de ellos serán siempre interpretaciones constitutivas pasiva o activamente generadas desde mi propio *ego*.

Levinas retomará toda esta teoría intersubjetiva, o mejor dicho, intercorporal como punto de partida. Pero la atención sobre la *apresentación* del otro *ego* estará centrada en el *rostro*. Para Levinas, el rostro del otro contiene toda esa ambigüedad de presencia-ausencia que Husserl había destacado.¹⁵⁰ Sin embargo, se negará a conceder

¹⁴⁹ Ibid, V, §51, p. 160.

¹⁵⁰ Aunque a decir verdad, hacia el final de su vida sobre todo, Levinas amplía la categoría del rostro hacia todo el cuerpo “Es esta radical separación –y todo el orden ético de la sociedad-, la que nos parece *significada* en la desnudez del rostro que ilumina la cara del hombre, pero también en la expresividad de todo su ser sensible, incluso la mano que estrechamos.” FS, *De la intersubjetividad, notas sobre Merleau-Ponty*, 1983, p. 116; También el rostro es ampliado algunas veces al arte que recuerda la trascendencia del otro (podría considerarse una respuesta a la pregunta hecha en 1951 “¿pueden las cosas adquirir un rostro?” EN, *¿Es fundamental la ontología?*, 1951, p. 22): “Vassili Grossman habla de una mujer quien, formándose en la fila, lee sobre la nuca de las personas las angustias de sus almas, de ahí que la nuca devenga rostro. Pasaje extraordinario...” FP, *Entretiens*, 1986, p. 166; “La cara no es el único rostro. Una mano de Rodin, eso es rostro.” HO, *El rostro y la primera violencia*, 1987, p. 111, etc.

que la ausencia del otro, el *Enigma*,¹⁵¹ sea solamente el producto deficiente del trabajo aperceptivo de una conciencia. La deficiencia de esta ausencia en el rostro señalará más que eso, será como una “huella” de su trascendencia.

Así, nos encontramos sin más con la base fenomenológica de la obra levinasiana. La problemática alrededor de la cual los análisis intentarán siempre gravitar será el *Enigma*. Esta gravitación entorno al *Enigma* se llevará a cabo a distintos niveles hasta terminar por arrojar a él en un movimiento que desbordará a la fenomenología misma. En lo que sigue, procuraremos introducirnos en la filosofía levinasiana profundizando algunos de los distintos niveles que conforman este *Enigma*. Comenzaremos por revisar un par de análisis que aún parecen mantenerse en el rango de lo fenomenológico-descriptivo.

Primeramente revisemos lo que Levinas dice de la concreción del rostro en la cultura. Si observamos un rostro, nos damos cuenta de que a pesar de los atributos culturales que se presentan para describirlo, éstos parecen nunca agotar su concreción: forma, piel, arrugas, nombres, pertenencias culturales, etc. dejan siempre escapar algo o alguien que los porta. El rostro puede ser ciertamente alguna de estas cualidades, y debe serlo para ser identificado como tal; pero su realidad en el más elemental sentido del término hace que inmediatamente se desprenda de ellas. Lo que Levinas llama *desnudez* no es simplemente la ausencia de ropas en este rostro, sino que señala precisamente ésta presencia-ausencia *apresentativa* impidiendo que los atributos culturales agoten su labor de identificación. Levinas llega a decir: “La desnudez del rostro es un despojo sin ningún ornamento cultural –una absolución-, un desapego en el seno de su misma producción.”¹⁵² A este tipo de análisis que muestran la manera en que el rostro se resiste

¹⁵¹ “...a esta manera de manifestarse sin manifestarse, nosotros la llamamos –remontándonos a la etimología de este término griego y por oposición al aparecer indiscreto y victorioso del *fenómeno* – *enigma*.” DEHH, *Enigma y fenómeno*, 1965. p. 297.

¹⁵² HO, 1963, p. 60.

o deconstruye sus atributos Levinas reserva algunas veces el término *des-encarar* (*dévisager*).¹⁵³

Pero hay también un segundo nivel donde nuestro autor avanza en la descripción del rostro. Esta desnudez del rostro que se me presenta ausentándose, es pura exposición de sí mismo. El rostro se expone a sí mismo. Pero en esta exposición parece haber también una dirección. El rostro que se me manifiesta a mí constituyéndose como *otro ego* es una “exposición dirigida a mí”. El rostro como fenómeno se me presenta a mí, sujeto trascendental que lo intento constituir inmanentemente como *otro*. Esta descripción da entrada a una serie de análisis que Levinas llama *encarar* (*en-visager*); y que habrán de prolongarse hasta lugares donde la trascendencia –según Levinas- tomará un sentido propio desbordando al análisis mismo.

Así, para concluir este apartado, digamos que es posible sostener que estos dos análisis presentados aún podrían pasar por fenomenológicos, aunque quizás no por estrictamente husserlianos. Pero sería difícil decir lo mismo de lo que sigue. La “interrupción de la fenomenología”¹⁵⁴ como la llama Derrida, operada por la ausencia del *otro ego*, hará que la *apertura* no sólo vaya más allá del método y del proyecto como en Heidegger, sino del propio lenguaje filosófico. Será un terreno complicado, pero sobre el que habremos de encaminarnos, pues en él se gesta verdaderamente toda la originalidad y toda la dificultad de la filosofía levinasiana. Tendrá que ser como el propio autor judío lo dijo alguna vez, “una oreja al acecho, una oreja pegada a la puerta del lenguaje”.¹⁵⁵

¹⁵³ FP, 1986, p. 107. Advertimos dos cosas. En primer lugar, que hemos hecho esta distinción un tanto abstracta para su explicación. Y en segundo lugar que la traducción al castellano es compleja y hace que se pierda la conotación francesa ‘*visager-viser*’=cara/ver.

¹⁵⁴ “Una cierta interrupción de la fenomenología por sí misma se le había impuesto ya a Husserl sin que el hubiese tomado nota de ello, es verdad, como de una necesidad ética, cuando fue preciso renunciar al principio de los principios de la intuición originaria o de la presentación en persona, ‘en carne y hueso’...” Jacques Derrida. *Adiós Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*. Trad. Julián Santos. Madrid, Mínima Trotta, 1997. II, p. 73.

¹⁵⁵ DEHH, *Enigma y fenómeno*, 1965, p. 302.

2.- La muerte en el rostro

Intentemos continuar los análisis de Levinas en torno al rostro. En principio, para Levinas, éstos pueden ser prolongados de acuerdo a una doble analítica que intentará descubrir nuevas vías en las que el *otro ego* se *apresenta* al sujeto trascendental.

Por un lado en lo que podríamos llamar *descripción negativa*,¹⁵⁶ la desnudez del rostro que se me presenta ausentándose, se expone completamente a su muerte. Hemos dicho que el rostro es pura exposición a mí. Pero esta exposición que se despoja de cualquier atributo cultural, deja ver su falibilidad. Veo el rostro del otro y veo su debilidad, la posibilidad de que muera. Ante esto, Levinas pensará que esta posibilidad no quedará indiferente para mí. La muerte del otro llama a mi inmanencia a tomarla. La muerte me invita a desplegar mi poder, para como quizás diría Hegel “hacer de él”.¹⁵⁷

Veamos esta cita de Levinas donde la *descripción negativa* del rostro se lleva a cabo:

Expresión tentadora y guía de la violencia del primer crimen: su rectitud asesina está ya singularmente ajustada en su mira o mención a la exposición o a la expresión del rostro. El primer asesino quizás ignore el resultado del golpe que va a descargar, pero su intención violenta le lleva a encontrar la línea conforme a la cual la muerte afecta al rostro del prójimo con una puntería imparable trazada como trayectoria del golpe asestado y de la flecha que mata.¹⁵⁸

Así la muerte, que en Levinas no es como en Heidegger “la posibilidad de la imposibilidad”, es decir una nada; sino más bien como en Jankélévitch o Rozenzweig “la imposibilidad de la posibilidad” o misterio, me llama desde el rostro del otro.¹⁵⁹ Me

¹⁵⁶ La idea de esta distinción nos surgió de una respuesta que Levinas da Philippe Nemo, pero que puede interpretarse en muchas otras partes de su obra. Aquí nos hemos tomado la libertad de aplicarla para fines expositivos. Cf. EI, 1982, p. 92.

¹⁵⁷ Cf. G.F.W. Hegel. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México, FCE, 1998. B, IV, A, 1, p. 114 y Ss.

¹⁵⁸ DDQVI, *Notas sobre el sentido*, 1981, p. 212.

¹⁵⁹ Cf. TO, 1948, III, Pp. 106- 121.; DMT, 1975-6, Pp. 17-139. Específicamente, con referencia a la fenomenología llega a decir: ““La muerte es el derrumbamiento de la apariencia. Es, al contrario de la apariencia, como una vuelta del ser en sí mismo de manera que lo que comunicaba se encierra en sí, no puede ya responder. Es un movimiento opuesto a la fenomenología. [...] La muerte es el fenómeno del fin

llama en un llamado donde no hay palabras, donde su *ser muerte posible* incita al despliegue inmanente de mi goce. La muerte del otro, no podría pues ser una muerte que pasara indiferente, no podría ser sólo una abstracta negación, sino algo así como una invitación dirigida a mi egoísmo.

Pero por otro lado, en una *descripción positiva*, “el homicidio ejerce un poder sobre aquello que escapa al poder”.¹⁶⁰ El *Enigma*, la ausencia del otro, eso inverificable en él sería lo que no puedo aprehender a pesar de quitarle la vida. “Todavía sigue siendo poder porque el rostro se expresa en lo sensible; pero ya impotente, porque el rostro desgarrar lo sensible”.¹⁶¹ Como vemos, no se trata aquí de una imposibilidad fáctica, sino precisamente de una incapacidad, la inmanencia del yo no alcanza a tomar con el asesinato lo ausente del rostro. En *Totalidad e infinito*, esta incapacidad se traduce como cuestionamiento. Aquellas frases en las que Levinas ve en él el principio de toda Ética pueden ser aclaradas desde este punto de vista. Por ejemplo: “A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética.”¹⁶²

Sin embargo, la *descripción positiva* habrá de avanzar aún más en una prolongación que intentará remontar más allá del fenómeno. Al igual que en el caso de la *descripción negativa* en donde la muerte del otro llamaría a la inmanencia en un llamado que surge de sí mismo; en el caso de la *descripción positiva* la muerte del otro llamará a la trascendencia en un llamado que surge desde su ausencia.

al mismo tiempo que es el final del fenómeno.” DMT, 1975-6, p. 64; Véase también la obra de Vladimir Jankélévitch. *La muerte*. Trad. Manuel Arranz. Valencia, Pre-textos, 2002.

¹⁶⁰ TI, 1961, p. 212.

¹⁶¹ Idem.

¹⁶² Ibidem, p. 67. Aquí también vemos el principio de las diferencias con las “filosofías del diálogo”: Buber y Gabriel Marcel, para quienes las relaciones con el otro eran de entrada recíprocas. A pesar de considerarlos pioneros, Levinas pensará que este cuestionamiento marca una “asimetría” de principio entre yo y el otro que más adelante tendrá importantes consecuencias antes de entrar en la reciprocidad. Cf. NP, *Martin Buber et la théorie de la connaissance*, 1963, p. 23-43; NP, *Dialogue avec Martin Buber*, 1965, p. 44-48; AT, *Par-delà le dialogue*, 1967, Pp. 97-102; EN, *Una nueva racionalidad. Sobre Gabriel Marcel*, 1975. Pp. 79-83; AT, *Le mot je, le mot tu, le mot Dieu*, 1978, Pp. 103-107 ; FS, *Martin Buber, Gabriel Marcel y la filosofía*, 1978. Pp. 35-54; DDQVI, *El diálogo, conciencia de sí y proximidad del prójimo*, 1980, Pp. 183-199; AT, *La proximité de l'autre*, 1986, Pp. 108-118; AT, *Preface a “Utopie et socialisme” de Martin Buber*, 1977, Pp. 119-124.

Debemos señalar aquí que ambos movimientos serán difícilmente comprensibles desde el punto de vista convencional, ya que no parecen implicar en Levinas un acto de voluntad asumida. Sin embargo, en el primer caso podemos darnos una idea de este llamado si revisamos lo que ya hemos expuesto sobre la *cultura inmanente*. Recordemos que habitar al ser es encontrarse ya en el principio del gozo, de la inmanencia. No se trata ciertamente de un acto de voluntad, sino de la voluntad existencial misma, de la *esencia* inmanente, o también, del ser y su modo distintivo de procurarse ser. En las obras cercanas a *Totalidad e infinito* Levinas hablará de esta voluntad de la voluntad sirviéndose del término *deseo*. El *deseo* será este impulso originario que da lugar a todo acto y a la inmanencia misma. ¿Pero cómo podríamos darnos una idea del llamado que surge del cuestionamiento del otro?

Para nuestro autor, en principio el llamado del otro surgirá en un movimiento contrario al de la inmanencia. En *Totalidad e infinito* lo llama *Deseo*. A diferencia del *deseo* que surge del *Dasein*, que hace regresar todo a sí y que va hacia lo visible, el *Deseo* viene del otro, de su ausencia que llama a ir hacia él, a salir de mi ser hacia lo invisible de su trascendencia. “El deseo metafísico [*Deseo*] no aspira al retorno, puesto que es deseo de un país en el que no nacimos. De un país completamente extraño y al que no iremos nunca”¹⁶³ Levinas gusta ejemplificar este movimiento de oposición a la inmanencia y su voluntad de muchas maneras. Las más célebres son aquellas sugeridas en la Biblia como el pasaje de Moisés a quien no le fue permitido ver la *tierra prometida*, o como la figura de Abraham el hebreo, quien oponiéndose a Ulises el griego sigue un camino opuesto en su *aventura del ser*:

Al mito de Ulises que regresa a Ítaca, quisiéramos contraponer la historia de Abraham que abandona para siempre su patria por una tierra aún desconocida y que

¹⁶³ TI, 1961, p. 58.

prohíbe a su siervo, incluso, conducir nuevamente y de regreso a su hijo a ese punto de partida.¹⁶⁴

Además, contrario a las teorías psicoanalíticas modernas que parecen partir de una comprensión del deseo sólo como una falta; Levinas dice al respecto que el Deseo es abundancia: “desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. Es como la bondad: lo Deseado no lo calma, lo profundiza”, y añade, “el Deseo es deseo de un ser ya feliz; el *deseo* es la desdicha del dichoso, una necesidad de lujo.”¹⁶⁵

Así, tenemos finalmente que en Levinas el *Deseo* se separa radicalmente del *deseo*. Pero hay que precisar que esto ocurre únicamente en el caso de que los otros puedan tener una ausencia; es decir, que no se trate solamente de otros (*autres*), sino también de Otros (*autrui*). Por ello, afirma nuestro autor, el *Deseo* es tal “sólo si lo deseable me ordena lo que no es deseable, si me ordena hacia lo indeseable por excelencia: hacia los demás”.¹⁶⁶ En conclusión, el Deseo se despierta con este *Enigma* de la trascendencia que no corresponde a las cosas culturales como a los otros trascendentes, se despierta en este encarar (*en-visager*) al otro como otro.

Pero también hay un elemento que no debemos dejar pasar y que muestra una complejidad extrema en todo este pensamiento hasta donde lo hemos expuesto. Levinas habla de los otros como “lo indeseable por excelencia”. ¿Debemos entender por ello que a pesar de todo, aquel factor que me hace ver su rostro y como se dice comúnmente “desearles la muerte” no se elimina completamente? De ser así, la contrariedad de la inmanencia que llama a matar y la trascendencia que llama al *Deseo* entrarían en una

¹⁶⁴ HO, 1963, p. 54; QLT, *Tercera lección*, p. 98.

¹⁶⁵ TI, 1961, p. 86.

¹⁶⁶ DMT, 1975-6, p. 262. El argumento según el cual Adriaan Peperzak intenta ampliar el pensamiento levinasiano hasta una teoría “franciscana” de todos los seres naturales no se sostiene. Levinas no aceptaría, como ya se vio, que los *otros egos* sean verificables como las cosas naturales. Cf. Adriaan Peperzak. “Metaphysique et ontologie” en Joëlle Hansel (Comp) *Levinas de l'Être à l'Autre*. Paris, PUF, 2006. Pp. 99-122. Aunque debemos mencionar que Levinas confesó guardar en sus recuerdos una admiración especial hacia Bobby, “el último kantiano de Alemania”, quien era un perro que lo acompañó durante su confinamiento en el campo de Hannover. Por cierto, también llegó a oponerlo a Argos, el perro que reconoce a su amo Ulises cuando regresa a Ítaca. Cf. DL, *El nombre de un perro o el derecho natural*, 1975, p. 191-194.

relación conflictiva. Es difícil saber si esta interpretación es correcta dadas las pocas indicaciones al respecto, pero nos parece que al menos se ajustaría a la explicación de la dinámica *cultura inmanente-trascendente* sobre la que volveremos más adelante.

Como quiera que sea, nos parece que hemos mostrado hasta ahora que el llamado del rostro, invitándome a algo distinto de la inmanencia, viene dado en este *Deseo*. Sin embargo debemos preguntarnos aún: ¿Será que el *Deseo* propuesto por Levinas finalmente no sería más que un sentimiento a la manera psicológica? ¿Habría tenido razón Nietzsche a este respecto cuando hablaba de unos “sentimientos morales” surgidos históricamente del resentimiento judío, de su voluntad de poder humillada?¹⁶⁷ En tal caso el *Deseo* sería nada, o propiamente hablando, parte de la *esencia*. El argumento de Levinas por su lado, intentaría mostrar que precisamente porque el otro es trascendente, el *Deseo* no surge de la inmanencia de la esencia, sino de la trascendencia. No sería ni siquiera nada, o más precisamente *casi nada*, el “*presque rien*” de Jankélvitch.¹⁶⁸ Así pues, la pregunta final se nos presenta sin que nos atrevamos a contestarla de manera definitiva es: ¿Entre estas dos posturas habrá alguna manera de decidirse?

Teniendo en mente esta dificultad, finalicemos ahora la última prolongación del “argumento” levinasiano. Nuestro autor, al postular que el *Deseo* no se determina por la *esencia*, por el *ser*, sino por el más allá del *ser*, intentará atribuirle una significación concreta. Para Levinas, si la significación concreta del *deseo* inmanente del otro es la muerte del otro, la significación concreta del *Deseo* trascendente del otro será “¡No matarás!”, e incluso “harás todo para que él viva”. Nos encontramos así con el aspecto

¹⁶⁷ Friedrich Nietzsche. “Historia natural de la moral” en *Más allá del bien y del mal*. Trad. E. Salgado. México, Época, 1999. V, Pp. 83-103.

¹⁶⁸ “Toda su obra reciente, y especialmente la *Philosophie du presque*, lo dice con una precisión y una sutileza inimitables. Nuestro proyecto le debe mucho.” DEHH, *Enigma y fenómeno*, 1965, nota 4, p. 293; “...el “casi nada” del bergsonian Jankélévitch [por su semejanza con el concepto de duración], en el que la relación de la conciencia con un contenido se empequeñece al extremo para tocar este límite en el que la conciencia ya no tiene contenido, sino que permanece como una punta de aguja que penetra en el ser” FS, *El pensamiento de Martin Buber y el judaísmo contemporáneo*, 1968, p. 32; Cf. FS, *Vladimir Jankélévitch*, 1985, pp. 99-104)

más polémico de la obra de Levinas. Donde no parecía haber más que un impulso silencioso hacia la trascendencia, se descubre un contenido que además avanza en significación. Por medio de lo que Levinas llama “hipérbole” “énfasis” o “superlativo”,¹⁶⁹ este contenido pasa sin más del plano descriptivo al normativo. A un tiempo es la insinuación, el requerimiento (prohibición) y la respuesta. Veamos esta cita de un artículo de 1965 que precisamente lleva por nombre *Enigma y fenómeno*:

Pero el Enigma concierne tan señaladamente a la subjetividad que sólo puede retener de ella la insinuación, insinuación tan rápidamente desmentida cuando se busca comunicarla, que esta exclusividad toma el sentido de un requerimiento que únicamente incumbe a un ser tal como una subjetividad...[...]Este requerimiento, categórico en su rectitud, pero discreto, como si nadie requiriese y nadie controlase, requiere a la responsabilidad moral. La moralidad es la hechura del enigma...[...]La respuesta al requerimiento del Enigma es la generosidad del sacrificio fuera de lo conocido y lo desconocido, sin cálculo, pues se dirige a lo infinito.¹⁷⁰

Una vez más nos encontramos con otro aspecto de la misma problemática anteriormente planteada: ¿Habrá Levinas olvidado la falacia naturalista de Hume que impide pasar de los juicios de hecho a los juicios de derecho? ¿Cómo es que la descripción de un fenómeno, aún si es *apresentación*, me lleva a la prescripción? ¿Será que Levinas habrá, como piensa Raphaël Lellouche “cedido a una *sugestión* bíblica”?¹⁷¹ ¿Estará después de todo postulando un absurdo? ¿Es que “soy yo acaso el guardián de

¹⁶⁹ “...es en la hipóbole, en lo superlativo, en la *excelencia* de la significación a las cuales remontan, en la trascendencia que aquí se pasa o se supera y que no es un modo de ser que se muestra en un tema, donde las nociones y la *esencia* que éstas articulan brillan y se tejen como intriga humana. El énfasis de la exterioridad es excelencia.” AE, 1968-74, Pp. 266-7

¹⁷⁰ DEHH, *Enigma y fenómeno*, 1965, p. 302 y 305.

¹⁷¹ “Levinas cede aquí a una sugestión –bíblica– en la cual él se deja llevar y su lector con él.” Raphaël Lellouche. *Difficile Levinas. Peut-on ne pas être levinassien*. Paris- Tel-Aviv, Éditions de l’éclat, 2006. II, 5, p. 44.

mi hermano?”(Gn, 4:9). Levinas sólo dirá que ciertamente “preguntas como estas son incomprensibles en el ser”.¹⁷²

3.- La hospitalidad

Al comienzo de nuestra investigación, cuando intentábamos reconstruir la conceptualización levinasiana de la *cultura inmanente*, observamos la manera en que Heidegger había abierto una manera de entender al ser como *habitación* a partir de la fenomenología husserliana. La habitación según decíamos, no era más que una manera histórica y concreta de habitar al ser. Al *Dasein* particular “que es cada quien” el habitante de este ser, una responsabilidad existencial le solicitaba su cuidado. El *Dasein* como “el guardián del ser”. Pero más tarde, a través de la apropiación que Merleau-Ponty hizo de Heidegger, nos dimos cuenta cómo es que la habitación del ser se llevaba a cabo a través de la expresión cultural. Habitar al ser, desde el punto de vista de Merleau-Ponty, dijimos, sería ante todo expresarlo.

Ahora es momento de preguntarnos cómo es que el desarrollo levinasiano sobre el *Enigma* del rostro se inserta en la *habitación* del ser. Para ello, será necesario recurrir al concepto de *hospitalidad*. Derrida -quien por otra parte nunca ocultó la influencia de Heidegger-, nos ha llamado la atención sobre este concepto. En 1996, un año después de la muerte de Levinas, Derrida dijo lo siguiente en un seminario de *Homenaje a Emmanuel Levinas*:

Aunque la palabra no sea ni frecuente ni subrayada, *Totalidad e infinito* nos lega un inmenso tratado de la *hospitalidad*.¹⁷³

¹⁷² “Porque sigue siendo incomprensible que los otros me conciernan: ¿Qué es Hécuba para mí?” [Ivan en *Los Hermanos Karamazov*] –En otras palabras: ‘Acaso soy yo el guardián de mi hermano?’ [Caín a Dios que le pregunta por Abel]; tales preguntas son incomprensibles en el ser.” DMT, 1975-6, p. 210; Cf. DL, *Una religión de adultos*, 1957, p. 40

¹⁷³ Jacques Derrida. “Palabra de acogida” en *Adios a Emmanuel Levinas/ Palabra de acogida*. Trad Julián Santos Guerrero. Madrid, Trotta, 1998, I, p. 39.

Hay que decir primero que la obra de 1961 -la cual habría sido defendida como *doctorat d'état* frente a Merleau Ponty si la muerte de éste no lo hubiese impedido-, contiene el fundamento de todo el pensamiento levinasiano anterior y posterior. De hecho, es posible sostener -siguiendo también a Derrida-, que no existe distinción decisiva que sobrepase lo estrictamente terminológico entre *Totalidad e infinito* y lo que vendrá después, particularmente *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1968-74). Habrá ampliaciones, ciertamente, pero nada substancial.¹⁷⁴ De ahí que no sea excesivo creer que al situar Derrida el tema de la hospitalidad en el centro de esta obra, lo insertó también en el corazón del pensamiento levinasiano. En lo que sigue, veremos algunos aspectos que mostrarán la manera en que esta hipótesis puede ser confirmada. Con ello examinaremos además la manera en que la trascendencia del rostro estaría incorporada como *hospitalidad* a la habitación

Primeramente, será necesario analizar el problema que el habitar del ser nos plantea. En *Totalidad e infinito* la casa y la morada (*la demeure*) son sinónimos de *habitación*. Esta tiene indiscutiblemente un carácter ontológico como el que hemos descrito. Pero contrario a Heidegger al menos, el principio de la habitación es la inmanencia del gozo. Para Levinas podríamos decir que sólo aquel que goza *es*. A partir de este imperativo del gozo la subjetividad -acontecimiento de la hipóstasis-, se avoca precisamente a superar el anonimato del *il* y *a*, a poseer. Sin embargo, como también hemos visto, el *il* y *a* siempre acecha; por lo que el sujeto que goza busca a través de la posesión y el trabajo asegurarse el gozo de los elementos. Requiere entonces de un

¹⁷⁴ “En *Totalidad e infinito*, el lenguaje es ontológico porque no quiere ser psicológico. Pero, en realidad, ya es una búsqueda de lo que llamo ‘lo más allá del ser’, el desgarramiento de esa igualdad consigo mismo que es siempre el ser -el *Sein* -, cualesquiera que sean las tentativas por separarlo del presente.” DDQVI, *Preguntas y respuestas*, 1977, p. 119; DL, *Firma*, 1963, p. 367; EN, *Prefacio a la edición alemana*, 1987, Pp. 265-268 y Cf. Jacques Derrida. Op. Cit. II, p. 77 y Ss. Lo que quisiéramos mostrar con todo esto al final de cuentas es que no existe una diferencia de fundamento entre *Totalidad e infinito* y las obras posteriores como *De otro modo que ser o más allá de la esencia* como a veces quieren hacerla ver algunos estudiosos del pensamiento levinasiano.

lenguaje, de un arte que le alivie la carga y de una tecnología que le de resguardo. Realiza pues finalmente el “recogimiento” en una casa.¹⁷⁵

¿Y cuál sería el problema? Para Levinas, el problema vendría al preguntarse si lo que hay al interior de la casa, en el recogimiento, es sólo gozo. Ya parece haber un sujeto que por este mismo hecho de gozar *es*, pero verdaderamente ¿es alguien? ¿Qué hay al interior de la casa? Levinas cree que existen dos posibles respuestas a una pregunta como esta última: 1) Que no hay nadie. Que la interioridad del sujeto que goza no puede ser más que un vacío, “uno de los intersticios en que se mantienen los dioses epicúreos”.¹⁷⁶ El sujeto no sería entonces más que un hábito con el mundo, con la totalidad, y su goce inmanente, un azar. 2) Que a pesar de todo hay alguien. Que en la interioridad no reina sólo el anonimato del gozo y la totalidad mundana; sino que hay algo humano en las relaciones consigo mismo y con el mundo; en otras palabras, que en esta habitación hay una hospitalidad:

Morar, no es precisamente el simple hecho de la realidad anónima de un ser arrojado a la existencia como una piedra que se lanza hacia atrás. Es un recogimiento [*recueillement*], una ida hacia sí, una retirada hacia su casa como a una tierra de asilo, que corresponde a una hospitalidad, a una espera, a un recibimiento [*accueil*] humano.¹⁷⁷

Digámoslo de esta manera, la hospitalidad sería la respuesta afirmativa al “¿Hay alguien en casa?”. Pero aún tenemos que saber de quien se trata. Nos percatamos inicialmente a través de esta cita de un movimiento que va del recogimiento (*recueillement*) al recibimiento (*accueil*). Por un lado tenemos un recogimiento de sí, una subjetividad propiamente dicha que parecería ser la subjetividad del gozo; y por el otro lado tenemos un recibimiento que es una espera de alguien más, de otro. Pero la

¹⁷⁵ Cf. TI, 1961, Pp. 161-192.

¹⁷⁶ Op. Cit. p. 172.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 173.

pregunta clave es aquí: ¿Se trata esta relación realmente de un movimiento? La frase que liga a ambos conceptos parece impedir una interpretación semejante. El “que corresponde a” más bien parece querer significar una especie de equivalencia aunque los términos de hecho tengan un sentido contrario. ¿Estaremos entendiendo bien a Levinas? Una frase anterior podría servirnos aquí: “El recogimiento se refiere a un recibimiento”.¹⁷⁸ Al igual que el “que corresponde a”, el “se refiere a” marca esta especie de unidad donde el uno y el otro se encuentran íntimamente relacionados, donde el uno parece transparentar al otro. Es una ambigüedad.

La cuestión se vuelve compleja. Revisemos aún otro ejemplo. En la edición castellana de *Totalidad e infinito* aparece una frase que podría ser importantísima para entender el problema que venimos planteando, pero que queda inmediatamente anulada por su traducción: “El sujeto es un anfitrión”.¹⁷⁹ En nuestro idioma, la palabra ‘anfitrión’ es usada como el ‘host’ inglés en oposición al ‘guest’ ó ‘huesped’. El lenguaje cotidiano nos obliga a usar uno u otro término para cada caso, nunca los dos. Sin embargo, la edición francesa dice “Le sujet est un hôte”.¹⁸⁰ La palabra ‘hôte’ tiene la particularidad de significar en francés tanto huésped como anfitrión. Creemos que su ambigüedad, lejos de ser accidental, nos muestra el verdadero sentido de lo que Levinas quiere decir con la *hospitalidad*. Para Levinas, la *hospitalidad* sería una ambigüedad dentro de la habitación. Ésta consistiría en que el sujeto es el anfitrión que recibe al otro como huésped, como si estuviera en su casa; pero también simultáneamente, el sujeto es el huésped del otro, ya que la casa, propiamente hablando, no es de nadie y su existencia está ya comprometida (por el *Deseo*) con la trascendencia del otro. Pongamos toda la atención en la siguiente cita:

¹⁷⁸ Ibid, p. 172.

¹⁷⁹ Ibid, p. 303.

¹⁸⁰ TI, 1961, 334.

La casa señalada es todo lo contrario de una raíz. Indica un desapego, un error que la ha hecho posible, la que no es un *menos* con relación al instalarse, sino una excedencia de la relación con el Otro o metafísica.¹⁸¹

Al no haber propiamente más subjetividad que la del gozo, al quedar descartada una sustancia metafísica (en el sentido antiguo) para el habitar o enraizamiento, el *ego* puede quedar también aprehendido al *Deseo* de lo trascendente que ya habíamos mencionado. En este caso, por debajo de la subjetividad del gozo (¿o al contrario?) el sujeto que se suponía un anfitrión para el otro, que se creía en su casa, se descubre en realidad huésped. Por el *Deseo* de trascendencia que le viene de fuera y que lo jala como “una fuerza muy suave que obliga”¹⁸² el habitante del ser descubre su humanidad, se da cuenta de que es alguien “para el otro”. El alguien de la hospitalidad es así el responsable del otro con una “responsabilidad” que sin embargo no supone ningún acto voluntario. Para Levinas su responsabilidad es distinta a la voluntad porque, como hemos dicho, no es una decisión tomada a partir del sujeto en vista de su beneficio, no es por tanto inmanencia, no es *ser*.

De aquí que no exista ninguna distinción, como bien lo ha señalado Derrida, entre lo que postula *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Si acaso, podremos observar alguna ampliación no será en las consecuencias. En la primera obra, Levinas hablará de que el sujeto es un ‘*hôte*’ que puede entenderse como sujeto del gozo, como anfitrión; pero también como huésped del otro; mientras que en la segunda, Levinas habla de de que el sujeto [*soi*] es una *esencia*, pero también un ‘*ôtage*’ ó rehén del otro.¹⁸³ Simultáneamente, lo que en aquella era el *Deseo* que ya de entrada obligaba a responder de la muerte del otro antes de toda orden como en el pasaje bíblico

¹⁸¹ TI, 1961, p. 190.

¹⁸² Palabras de Derrida a la muerte de Levinas en el cementerio de Pantin el 27 de diciembre de 1995. Jacques Derrida. “Adiós a Emmanuel Levinas” en *Adiós a Emmanuel Levinas*. Op. Cit. p. 19.

¹⁸³ Compárense las ediciones francesas: “Le sujet est un hôte”. TI, 1961, p. 334 y “le sujet est otage”. AE, 1968-1974, p.177.

“haremos y oiremos” (Ex, 24:7),¹⁸⁴ en ésta la *substitución*, y más aún, la *persecución* parecerán decir lo mismo. El carácter de huésped quedará ejemplificado con afirmaciones como éstas: “En suma, la tesis de la presente obra es que el énfasis de la abertura sea la responsabilidad respecto al otro hasta llegar a la substitución” y “la persecución es el momento preciso en que el sujeto es alcanzado o tocado sin la mediación del logos.”¹⁸⁵ Estos temas serán únicamente una labor de explicitación del deslizamiento de significación implícito en la noción de *hospitalidad* de *Totalidad e infinito*.

Finalmente, podríamos extender nuestro argumento y decir que esta “estructura” o mejor dicho “de-estructura de la trascendencia”¹⁸⁶ se repite en varias lecturas talmúdicas. Cuando Levinas sigue por ejemplo a Rachí para hablar del *jok* o “mandamiento injustificado” que “provoca la burla de los racionalistas y del propio Satán” no parece querer decir otra cosa.¹⁸⁷ Pero también, cuando Levinas sigue a Hezkia hablando de una cierta “retórica de Dios” implicada en el verbo hebreo ‘*hestija*’ que fundamenta al hombre no afirma algo distinto.¹⁸⁸ Así, concluimos que la responsabilidad de la hospitalidad que hemos expuesto, la situación de ser huésped o rehén del otro a través del *Deseo* trascendente está descrita también en las aproximaciones talmúdicas levinasianas.

Para terminar, sólo resta decir que en apariencia, religión y filosofía estrechan sus manos en este terreno. Pero, ¿Será esto posible? ¿Después de siglos de cristianismo y okhamismo habrán llegado finalmente a un punto de conciliación donde ambos son ética

¹⁸⁴ « Todo lo que el Eterno ha dicho, nosotros lo haremos y lo oiremos » (Ex XXIV, 24,7) “Pero el “haremos” no excluye el “oiremos”. La fidelidad previa no es una ingenuidad: todo en ella puede y debe volverse discurso y libro que reclama discusiones. [...]...es una inocencia sin ingenuidad.” QLT, *Segunda lección*, 1968, p. 85

¹⁸⁵ AE, 1968-1974, p. 190 y 193

¹⁸⁶ NLT, *La voluntad du ciel et le pouvoir des hommes*, 1974, p. 34 ; Levinas también llegó a utilizar la palabra hebrea *teimut* para referirse a ella.

¹⁸⁷ AV, *Del lenguaje religioso y del temor a Dios*, 1980, nota 10, p. 147.

¹⁸⁸ AV, *Modelo de Occidente*, 1981, p. 61.

o más precisamente *santidad*? Al menos Levinas parece responder a esto afirmativamente cuando declara: “Tal vez aquí se abre la perspectiva de una religión y se aleja de la vida política, a la cual la filosofía no conduce necesariamente”¹⁸⁹

4.- La trascendencia en la cultura

En *La significación y el sentido* de 1964 Levinas llegó a pensar que todo esto que hemos descrito como trascendencia no podía ser nombrado ya como cultura. La trascendencia en la cultura venida del *rostro* debía ser distinta a la inmanencia de horizontes y expresiones culturales. Al ser el “sentido de los sentidos” dentro del pluralismo cultural, su papel debería consistir en guardar una posición crítica respecto a toda encarnación cultural, sobrepasando así al saber racional y al arte mismo. Veamos esta cita que resume su posición:

Diremos, para concluir, que antes que en la Cultura y en la Estética, la significación se sitúa en la Ética, presupuesto de toda Cultura y de toda significación. La moral no pertenece a la cultura: permite juzgarla, descubre la dimensión de la altura. La altura ordena al ser¹⁹⁰

Sin embargo, en el ensayo de 1986 *Determinación filosófica de la idea de cultura* Levinas se referirá a la relación con la trascendencia como una “cultura de la trascendencia”, e incluso como un “Proyecto de cultura”. ¿Estaremos acaso ante una contradicción con aquello que había postulado en 1964? ¿Será que finalmente la trascendencia no es más que una significación de la cultura inmanente? Revisemos con atención este pasaje situado al final del artículo aludido:

¹⁸⁹ TI, 1961, p. 302. Y sobre la santidad: « La palabra ética es griega. Yo pienso mucho más, ahora sobre todo, en la santidad, en la santidad del rostro del otro o en la santidad de mi obligación como tal”. FP, *Entretiens*, 1986, p. 108; también Derrida nos relata una confesión de Levinas: “¿Sabe?, con frecuencia se habla de ética para describir lo que hago, pero lo que a fin de cuentas me interesa no es la ética, no sólo la ética, sino lo santo, la santidad de lo santo.” Jacques Derrida. Op. Cit. p. 14

¹⁹⁰ HOH, *La significación y el sentido*, 1964, VII, p. 68.

La Cultura no es una superación ni una neutralización de la trascendencia sino una relación con la trascendencia en cuanto trascendencia mediante la responsabilidad ética y la obligación hacia los demás. Podemos llamarla amor. Es un mandamiento que procede del rostro del otro hombre, un rostro distinto de un dato de la experiencia, algo que no procede del mundo. Irrupción de lo humano en la barbarie del ser, incluso aunque ninguna filosofía de la historia nos proteja contra el retorno de la barbarie.¹⁹¹

Vemos pues, que pese a los distintos nombres, Levinas parece referirse a lo mismo. La trascendencia se mantiene como un recurso crítico para orientar al ser cultural inmanente. A través de su movimiento de trans(a través de) scendencia (hacia arriba) llevado a cabo en la concreción del *rostro*, ésta se mantiene como un desnivel para juzgar “civilización” y “barbarie”, lo “humano” y lo “inhumano”. La crítica normativa, que como hemos visto no tiene que ver con la voluntad, es precisamente este punto de ruptura donde se mantiene el *Deseo*, la *hospitalidad* y todos los elementos semejantes que hemos mencionado en nuestra investigación. No se trata pues de una normatividad jurídica o que se impondría deliberadamente al sujeto desde fuera o desde dentro. Esto hay que tenerlo siempre presente. Su carácter de ley, es algo distinto de una disposición acordada ó impuesta. Es precisamente “un mandamiento injustificado”, un “casi nada”, como ya lo hemos venido diciendo. Finalmente, respecto a la pregunta de si es o no cultura todo esto en el artículo, podemos decir que la trascendencia es nombrada allí cultura, sólo si no se entiende por ello la *cultura inmanente*, sólo si se presta atención a las consecuencias que Levinas saca de lo *trascendente*.

Ahora bien, existen al menos dos problemas con los que es preciso cerrar esta segunda parte de la tesis, y que darán pie a una cuestión compleja que abrirá lo que sigue. Podemos intentar plantear estos problemas a partir de la siguiente cita de 1963:

¹⁹¹ EN, *Determinación filosófica de la idea de cultura*, 1986, p. 217.

El Otro, que se revela por el rostro, es el primer inteligible, con anterioridad a las culturas, antes de sus aluviones y alusiones.¹⁹²

El primer problema que se nos presenta es pues: ¿Qué puede querer decir aquí anterioridad? Quizás ya lo hemos respondido a lo largo de nuestra investigación. Si es que Levinas no quiere significar por “anterioridad” una cuestión temporal en el sentido vulgar del término -lo cual es poco probable-, la anterioridad a que se refiere en la cita debería ser precisamente la relación de trascendencia por referencia a la inmanencia. El habitante del ser o *Dasein*, se encuentra para Levinas en su *Da* ya comprometido con el otro. Este compromiso, al no proceder en principio de un acto de la voluntad presente, al escapar a su decisión, se vuelve anterior respecto a su ser. La anterioridad sería pues esta posibilidad de estar atado a algo distinto al ser y a su temporalidad.

Pero aún debemos preguntarnos: ¿Es que ésta anterioridad da pie de alguna manera a lo posterior, a la cultura? O también, ¿De qué manera esta anterioridad sería capaz de desarrollar a la cultura en tanto que *cultura inmanente*? Estas segundas interrogantes nos exigen una respuesta más amplia, y en otra dirección distinta a la que nos habíamos dirigido hasta el momento. Específicamente, una dirección que nos lleva a la inmanencia. En lo que resta tendremos que finalizar este apartado con el planteamiento de esta exigencia para desarrollarla más detenidamente en la última parte de nuestra investigación.

Todos los análisis que hemos realizado se han llevado a cabo en la relación con el otro singular. La relación con su trascendencia avanza en significación de lo descriptivo a lo normativo de una manera estrepitosa. Pasamos *a un tiempo* -si es que no hemos malinterpretado a Levinas-, de la descripción a la incapacidad de aprehenderlo, y de allí con el *Deseo* a la prohibición de matar y a la obligación de no dejarlo morir, y de

¹⁹² DL, *Firma*, 1963, p. 366. Algo semejante es expuesto en 1977 “El logos tematizador, el Decir que enuncia un dicho del monólogo y del diálogo, así como el intercambio de información con toda la carga cultural e histórica que lleva, procede de este Decir pre-original porque es anterior a toda civilización y a todo comienzo en la lengua hablada de la significación.” AE, 1968-1974, nota 6, p. 220.

allí a responder incluso por sus faltas. Ahora bien, en el final de esta *hipérbole* podemos encontrar lo que Levinas llama una “responsabilidad infinita” hacia el otro. Al respecto, Levinas advertirá lo peligroso que puede llegar a ser esto. ¿Ser responsables por la responsabilidad del otro de manera infinita, equivaldría a quitarle su propia responsabilidad, a ser responsable incluso de su responsabilidad? Rapaëlle Lellouche verá en esto la consecuencia más indeseable de la filosofía levinasiana. Según él, la teoría levinasiana podría llevarnos a afirmar que los judíos son responsables de la persecución que sufren, que los judíos han sido históricamente responsables del antisemitismo que han padecido.¹⁹³ De ser cierta esta interpretación, ¿dónde quedaría la responsabilidad del otro ante mí?

Problema complejo, la responsabilidad de un *Deseo* infinito requiere límites. Sobre este punto habrá Levinas de postular la aparición de un tercero. El tercero me obligará a medir la responsabilidad inconmensurable, a poner límites, a la justicia. Será la manera en que se acceda de lo trascendente a lo inmanente. Será finalmente la exigencia que fundamente la cultura como *cultura inmanente*.

¹⁹³ “Declarando así hiperbólicamente que el judío es ‘responsable’ de la Shoah, ¿no es Levinas el primero en haber iniciado esas *inversiones* perversas de la responsabilidad en las cuales el nuevo antisemitismo contemporáneo se ha entrampado?” Raphaël Lellouche *Difficile Levinas...*, Op. Cit. IX, p. 148. El autor más adelante reconocerá la corrección del tercero que introduce Levinas.

TERCERA PARTE
AMBIVALENCIAS, AMBIGUEDADES,
EQUÍVOCOS

I. De la trascendencia a la inmanencia

1.- Responsabilidad infinita

En una comprensión convencional, la responsabilidad es inconcebible si no hay un acto del cual se pueda ser responsable. Tener la capacidad de responder, tal como lo exige el sentido estricto del término, sólo puede ser posible en una acción consciente por parte del sujeto responsable. Por otro lado, es cierto que bajo esta perspectiva no a todos los actos puede imputárseles una responsabilidad. Las necesidades fisiológicas como comer, dormir, etcétera, no parecen ser susceptibles de responsabilidades. El carácter involuntario de estos actos exime de entrada cualquier responsabilidad. Si no hay voluntariamente una acción concientemente realizada, no puede haber otra acción que responda de ella. La comprensión convencional de la responsabilidad entiende esto, y por ello la circunscribe a la voluntad libre o al menos consciente de los sujetos. Sólo aquel que actúa de esta manera puede responder de este actuar y en la medida en que lo haga es responsable.

Sin embargo Levinas, tal como hemos visto, comprendió la responsabilidad en un sentido muy distinto. Para nuestro autor judío en principio, la responsabilidad no se encuentra situada solamente en la capacidad de responder de los actos libres y concientes. El movimiento inmanente de la cultura que busca su perseverancia, que habita al ser, es ya un acto susceptible de responsabilidad. Esta responsabilidad del existir se le presenta al *Dasein* inicialmente en su tener que responder por *ser*. El *Dasein* tiene ya como una labor previa antes de cualquier reflexión el *tener que* dar cuenta a sí mismo de sí; el tener que decir “Yo” antes de cualquier otra cosa, sin haberlo decidido concientemente. Una responsabilidad le precede. Se trataría pues de una experiencia – como diría Levinas parafraseando a Alphonse De Waelhens -“pre-filosófica”, en donde el “pre” significaría exactamente su anterioridad a toda reflexión. La inquietud en la

búsqueda de sí que Levinas nombra también *conciencia no intencional o mala conciencia* exigiría pues ya de entrada responder por el *Da* del *Dasein*:

Cuestionamiento de la afirmación y de la firmeza del ser que reaparece incluso en la célebre –y tan fácilmente retórica– ‘búsqueda del sentido de la vida’, como si el yo-en-el-mundo que ya ha adquirido sentido a partir de finalidades vitales, psíquicas o sociales, se remontase hasta su mala conciencia.¹⁹⁴

Pero este ya “tener que responder de su derecho a ser”, “tener que decir Yo”, ¿de dónde surge? ¿Se tratará acaso solamente de una coyuntura histórica como en Hegel donde el designio misterioso del ser y su libertad buscan autocomprenderse? Difícil cuestión. Levinas por su parte, pensará que esta exigencia de responder por su derecho a ser es inicialmente planteada ante los otros. Tener que decir “yo” es tener que utilizar el lenguaje, y en este sentido, responder de sí ante los otros. La responsabilidad inicial del responder por sí es ya, como respuesta en un lenguaje socialmente construido, también una responsabilidad de responder ante los otros. El acto de existir exigiría pues una respuesta, que sería también una presentación a los otros.

Pero hasta este lugar Levinas parecería no haber realizado más que una ampliación ontológica del concepto tradicional de responsabilidad. Sin embargo, el pensador lituano echará a andar una vez más el movimiento *hiperbólico* en las significaciones. Levinas pensará que este “tener que” inicial estará llamado por lo que antes expusimos como *Deseo* de lo trascendente hacia el otro. Su movimiento propio lo llevará a pasar del “tener que responder de sí ante los otros” al “tener que responder de los otros” e incluso “para los otros en su muerte”. Observemos la siguiente cita:

Responsabilidad y temor por la muerte de otro hombre, incluso si el sentido último de esta responsabilidad por la muerte de otro fuese el de una responsabilidad de lo

¹⁹⁴ EN, *La conciencia no-intencional*, 1983, p. 157. Vid infra, Parte III, II, 3.

inexorable y, en último término, la obligación de no abandonar a otro hombre a su soledad frente a la muerte.¹⁹⁵

Levinas gusta ejemplificar esta responsabilidad donde “el *Da* del *Dasein* es ya un problema ético”¹⁹⁶ con la respuesta del pasaje bíblico en que Isaac responde a Dios “Heme aquí, envíame” (Is, 6:8), significando ambos términos lo mismo: “Me voici”, “envoi-moi”. Nuevamente, el paso de lo descriptivo a lo normativo, del nominativo al acusativo, del anfitrión al huésped, etc. se hace presente en una ambivalencia que vuelve lo uno en lo otro. Esto ocurre porque -ya hemos insistido en ello-, según Levinas, nos encontramos en un impulso que viene de más allá del ser y sus categorías. Gracias al rostro del otro que nos despierta en la libertad y en la conciencia, este impulso nos dirige hacia la trascendencia. Es inspiración. Nos lleva a cuestionarnos de nuestro derecho a ser y “nos convierte en filósofos”.¹⁹⁷ Pero también, de la mano del *Deseo* la responsabilidad no sólo rechazará ser comprendida a partir del acto conciente -que por ello es ser-, sino que se abismará en responsabilidades cada vez mayores conforme descubra más y más la pasividad del sujeto actuante:

Cuanto más retorno a Mí [Moi], cuanto más me despojo de mi libertad bajo efecto del traumatismo de la persecución, de mi libertad de sujeto constituido, voluntario, imperialista, más me descubro como responsable; cuanto más justo soy, también soy más culpable.¹⁹⁸

Esta responsabilidad ilimitada, “obligación sin compromiso contraído”,¹⁹⁹ llegará incluso a ser responsable de la persecución que padece: “El yo es responsable, y en

¹⁹⁵ Op. Cit. p. 158.

¹⁹⁶ FS, *A propósito de Buber, algunas notas*, 1978, p. 62.

¹⁹⁷ Bertrand Révillon pregunta a Levinas “¿Es el otro quien nos convierte en filósofos? –Responde– En cierto sentido, sí. El encuentro con el otro es la gran experiencia, el gran acontecimiento. El encuentro con el otro no se reduce a la adquisición de un saber suplementario. Es cierto que no puedo jamás aprehender totalmente al otro, pero la responsabilidad hacia él en la que surge el lenguaje, mi socialidad con él desborda el conocer mismo, incluso si nuestros maestros griegos se mantienen aquí circunspectos.” IH, *Conversación con Bertrand Révillon*, 1978, p. 112. Respecto a esta cuestión véase también EN, *La filosofía y el despertar*, 1977, Pp. 99-112.

¹⁹⁸ AE, 1968-1974, p. 180.

¹⁹⁹ Op. Cit. p. 215.

principio es responsable de la persecución que padece”.²⁰⁰ El *Deseo* de la trascendencia del otro entonces, puede conducir con esto a situaciones peligrosas. Vivir sólo para el otro equivaldría a olvidarse de sí mismo y justificar cualquier homicidio. Raphaël Lellouche, como ya hemos dicho, observa en esta consecuencia la versión más arriesgada de la filosofía de Levinas.²⁰¹ Un *Deseo* de lo trascendente que lleva las responsabilidades a niveles infinitos haría que acontecimientos como la persecución de los judíos y la Shoah fuera culpa de los propios judíos.

Levinas entenderá el riesgo. Y postulará para esta “responsabilidad que no tengo que decidir, del mismo modo que no tengo que identificar mi identidad de mi mismo,”²⁰² la complicación de un tercer hombre. Su aparición limitará efectivamente la responsabilidad infinita del rostro y nos mostrará cómo la trascendencia es llevada hasta la inmanencia donde prima el saber y el habitar ontológico del ser. Enseguida lo veremos.

2.- El tercero y la justicia

Primeramente hemos observado la forma en que una responsabilidad anterior a todo acto se presenta al existente por su propia existencia. Luego, nos dimos cuenta de que esta exigencia era una exigencia a hablar, a decir “yo” en un lenguaje que es “ante los otros”. Pero también, gracias a la *hipérbole* del *Deseo* nos percatamos de cómo este “ante los otros” pasaba a un “para los otros” y a un “por los otros” en un mismo movimiento. La responsabilidad por responder de mi existencia se transformaría así en una responsabilidad por responder de la existencia de los otros, no sólo ya en el sentido teórico, sino también ético. A partir de aquí, la responsabilidad por los otros se acrecienta hasta el infinito, se vuelve una responsabilidad infinita.

²⁰⁰ DDQVI, *Preguntas y respuestas*, 1977, p. 120-1.

²⁰¹ Vid supra, nota 188.

²⁰² EN, *Diacronía y representación*, 1985, p. 198.

Pero es momento de cuestionarnos si este “otros” es verdaderamente un plural. ¿Es posible que la responsabilidad infinita del otro se entienda como responsabilidad infinita de los otros? ¿La pluralidad que introduce un tercero en la relación de responsabilidad de uno con otro altera en algo esta misma relación? Es necesario dar respuesta a estas preguntas.

Para Levinas, existirían realmente dos sentidos de esta relación plural unidos bajo una ambigüedad. A partir de la frase de *Totalidad e infinito* “el tercero me mira en los ojos del otro”²⁰³ podemos observar claramente de lo que se trata. Al analizar la expresión “me mira” nos damos cuenta que tiene dos sentidos posibles. En francés “me regarde” significa efectivamente “me mira”; pero también “me concierne”. Entonces, la frase que sólo parecería decir “el tercero me mira en los ojos del otro”; en realidad dice al mismo tiempo “el tercero me concierne en los ojos del otro”. Ambos sentidos no se excluyen, son ambiguos y sólo pueden ser precisados en su concreción. Observemos cada uno de ellos.

El sentido “el tercero me concierne en los ojos del otro” significa que el “me regarde” habrá de entenderse a partir de la relación de responsabilidad infinita con el otro. En la relación singular con el otro -según lo hemos visto-, una responsabilidad infinita se me revela. Pero ésta sería para Levinas la misma que tendría para cualquier otro. Ni más ni menos. El sentido que en *Totalidad e infinito* pueden tener frases como “la epifanía del rostro como rostro introduce la humanidad” y “La palabra profética responde esencialmente a la epifanía del rostro...[...]...testimonia la presencia del tercero, de toda la humanidad, en los ojos que me miran”,²⁰⁴ significaría que la responsabilidad infinita es, por decirlo de alguna manera, universalizable. La misma responsabilidad infinita que tengo hacia uno es la que tengo hacia cualquier otro.

²⁰³ TI, 1961, p. 226; y de la edición francesa p. 234.

²⁰⁴ Idem.

Pero aquí deberíamos preguntarnos si esta universalización no implica ya de entrada una reciprocidad donde de la misma manera que el otro es mi otro, yo soy el otro del otro. ¿Estaríamos acercándonos al terreno de Martin Buber y la filosofía del diálogo, de la reciprocidad yo-tu? Al menos Levinas no parecería querer sacar esta conclusión. De hecho en un análisis del tratado *Sota* 37a-b que menciona una matemática peculiar de 48*603,550 alianzas entre Dios y cada judío del pueblo de Israel, Levinas interpreta una relación donde a pesar de que “todo el mundo de Israel responde por todo el mundo” (*Kol Israel arevin ze laze*), siempre hay una responsabilidad mayor de parte de quien hace la cuenta. Precisamente como la cita de Dostoievski en *Los hermanos Karamazov* que Levinas utiliza frecuentemente donde “cada uno de nosotros es responsable por todos y por todo, y yo más que nadie.” Veamos el siguiente pasaje donde se expresa esta idea:

Kol Israel arevin ze laze, ‘Todo el mundo de Israel responde por todo el mundo’: todos los que adhieren a la Ley divina, todos los hombres cabalmente hombres, son responsables unos de otros.

Pero esto también significa que mi responsabilidad se extiende hasta la responsabilidad que puede asumir el otro hombre. Tengo siempre una responsabilidad mayor que el prójimo. Soy responsable de su responsabilidad. Y si él es, a su vez responsable de mi responsabilidad, yo soy aún responsable de la responsabilidad que él tiene de mi responsabilidad: *en ladavar sof*, ‘esto no terminará nunca.’²⁰⁵

Este sería pues el primer sentido de la ambigüedad “el otro me concierne en los ojos del otro”. Pero habría aún un segundo sentido donde la frase puede leerse “el otro me mira en los ojos del otro”. Sabemos que la *mirada* en Levinas siempre se encuentra ligada a la aprensión, a la representación, a la conciencia, al ser. ¿Qué es entonces lo que quiere decir con este “mirar” del otro? Intentemos responder a esto.

²⁰⁵ AV, *El Pacto*, Pp. 133-134.

Percatémonos antes que nada de que la aparición del tercero simultáneamente que el otro introduce un problema. Hacia el otro que es mi prójimo y hacia el tercero tengo una responsabilidad igualmente infinita como ya habíamos dicho. “Responsabilidad cuyos límites es imposible fijar, cuya urgencia extrema no es posible medir.”²⁰⁶ Sin embargo, precisamente esta responsabilidad que me impulsa a cuidar de ellos urgentemente, que me hace abismarme en mi necesidad por *ser para él*, me impulsa también a “comparar lo incomparable”; tengo que saber en determinado momento quién es más mi prójimo del otro y el tercero que está a su lado, a quién debo atender, quién debe pasar primero:

El tercero introduce una contradicción dentro del Decir [relación de trascendencia, *Deseo*, etc.], cuya significación frente al otro marchaba hasta ahora en un sentido único. Es por sí mismo límite de la responsabilidad, nacimiento de la cuestión: ¿Qué deberé hacer con justicia?²⁰⁷

La cuestión del tercero es la exigencia de justicia en donde todo pensamiento comienza. El momento del cálculo, de la ciencia, de las leyes, las instituciones y en general de la *cultura inmanente* se hace necesario. “Es la hora de occidente”.²⁰⁸ La pregunta por la justicia que tiene por misión una “corrección incesante de la asimetría” del rostro, lo hace visible para poder pensarlo y regular mi responsabilidad. Para que la responsabilidad no termine, como lo piensa Lellouche en una “ética de mártires”. Aquí también, valga decirlo, Levinas sitúa la reciprocidad de Buber, en tanto que “el yo [*moi*] puede ser llamado en nombre de esta responsabilidad ilimitada a ocuparse también de sí

²⁰⁶ DDQVI, *Dios y la filosofía*, 1975, p. 105.

²⁰⁷ AE, 1968-74, p. 237.

²⁰⁸ “Es preciso añadir a la Biblia —que enseña la singularidad primera e inimitable, la unicidad ‘asimiladora’ de cada alma — los escritos griegos, expertos en especies y géneros. Es la hora de occidente.” EN, *El otro, la utopía y la justicia*, 1988, p. 277

mismo [soi]”,²⁰⁹ puede volver a ser sujeto de una sociedad estructurada, inmanente, a través del problema de la justicia.

Pero hay que precisar el hecho de que esta acepción del término sufrió en realidad transformaciones. En las obras cercanas a *Totalidad e infinito* nuestro autor llamaba justicia a todo aquello que tuviera que ver con lo que hasta aquí hemos descrito como *cultura trascendente*: La justicia era la relación metafísica con el otro, la asimetría, la revelación, el *Deseo*, el lenguaje, la expresión, etc. No será realmente sino hasta *De otro modo que ser o más allá de la esencia* y los textos posteriores que una ampliación en el sentido de esta palabra llegue a tomar la forma que describimos más arriba. Sin corresponder completamente a la cultura trascendente; ni a la significación habitual de “juicio” jurídico positivo, la justicia será una exigencia de poner en medida las responsabilidades infinitas y por ello inconmensurables que uno tiene hacia los otros. No se trata pues solamente de la trascendencia del otro; pero tampoco sólo de su inmanencia medible y pesable-pensable. De hecho, Levinas nos previene de una interpretación meramente jurídica de la justicia:

Ello quiere decir de modo concreto y empírico que la justicia no es una legalidad que rige las masas humanas, de la cual se saca una técnica de ‘equilibrio social’ poniendo en armonía fuerzas antagónicas, lo cual sería una justificación del Estado dejado a sus propias necesidades.²¹⁰

La justicia como *exigencia* estaría mirando a los dos lados realmente. Ni totalmente trascendencia ni totalmente inmanencia. Sería una cuestión que naciendo de

²⁰⁹ Op. Cit, p. 201. “es *gracias* a Dios tan sólo, cómo yo, sujeto incomparable con el Otro, quedo absorbido en otro como todos los otros, es decir, ‘para mí’. ‘Gracias a Dios’ yo soy otro para los otros. Dios no está ‘encausado’ como un pretendido interlocutor; la correlación recíproca me refiere al otro hombre en la huella de la trascendencia, en la *ilicidad*. El ‘paso’ de Dios, del cual no puedo hablar de otra manera que por referencia a esta ayuda o a esta gracia, es precisamente el retorno del sujeto incomparable como miembro de la sociedad.” Ibidem, p. 238. Respecto a esta comparación entre la justicia y Buber véase FS, *A propósito de Buber, algunas notas*, 1978, Pp. 52-62.

²¹⁰ Ibid, p. 239. Respecto al cambio de significación en la palabra justicia de *Totalidad e infinito* a *De otro modo que ser o más allá de la esencia* véase la respuesta que Levinas dio al Dr. H. Heerng DDQVI, *Preguntas y respuestas*, 1977, Pp. 118-9 y EN, *Prefacio a la edición alemana*, 1987, Pp. 256-266.

la trascendencia surge para inspirar a la inmanencia. Cuestión que –valga decirlo-, sería también una manera de regresar a la inmanencia en tanto que implica el regreso a la relación fundamental de responsabilidad ilimitada con el otro. En el siguiente apartado nos avocaremos a revisar este regreso. Por lo pronto, para cerrar este inciso, quisiéramos terminar recapitulando la ambigüedad que se nos presenta en este paso de la *cultura trascendente* a la *cultura inmanente*.

Hemos comenzado afirmando que la frase levinasiana “El tercero me mira en los ojos del otro” tiene un doble sentido. Por un lado, traduciendo el “me mira” como “me concierne” hemos querido decir la trascendencia de la responsabilidad infinita y su posibilidad de universalización, de ser *humanidad* más allá del ser. Pero por el otro, traduciendo esta misma frase tal como está en la edición castellana como “me mira”, que significa “me ve”, hemos notado que la relación con el tercero significa exigencia de inmanencia y limitación constante de la responsabilidad. En otras palabras, necesidad de ser en el sentido ontológico y *esencial* del término. Ahora es tiempo de pensar, ¿es que la aparición del tercero ocurre verdaderamente como en un segundo tiempo después de que se ha tenido la revelación del uno con el otro?, ¿tendría que esperar a un tercero para poder estar inclinado a pensar la justicia? Levinas nos dice lo siguiente:

El otro es de golpe el hermano de todos los otros hombres. El prójimo que me obsesiona es ya rostro, comparable e incomparable al mismo tiempo, rostro único y en relación con otros rostros, precisamente visible en la preocupación por la justicia.²¹¹

Problema oscuro sin duda. No obstante, problema en el que Levinas encontrará precisamente el aspecto más concreto de su filosofía. Lo hemos sugerido desde el tema de la *apercepción*: El rostro es ya todo el fenómeno pero también es simultáneamente lo que escapa a él. En los términos bajo los cuales hemos venido planteando nuestra

²¹¹ AE, Op. Cit, p. 238.

investigación diríamos más o menos esto: *Cultura inmanente y Cultura trascendente* están “de golpe” bajo una relación ambigua, ambivalente y en constante movimiento. Pero con el fin de comprender más plenamente esta intriga, será necesario aún hacer más precisiones a nuestro argumento.

II. De la inmanencia a la trascendencia.

1.- ¿Desterrar, olvidar ó recordar?

De acuerdo con lo que hemos visto, la responsabilidad infinita, al no proceder de un acto, al no ser asumida, precedería a la aceptación o rechazo de una voluntad libre. Tendría por ello un carácter “universal” que abarcaría como una sombra todo el ser y sus diversas formas de habitarlo culturalmente. Además, al constituirse de esta manera, tendría la necesidad de permanecer como algo constante, imposible de ser borrado (tal como sucede en los textos Sagrados, que aún en su profanación mantienen el carácter de sacralidad, sin el cual ninguna profanación sería realmente posible). A lo largo de la obra levinasiana podemos encontrar innumerables pasajes donde la apreciación de esta consecuencia es suficientemente clara. Por ejemplo al final de su vida Levinas afirmaba en una conversación con Roger Pol-Droit algo así:

RPD: ¿Qué respondería usted a alguien que diga que no admira la santidad, que no siente la llamada del otro o que simplemente el otro le es indiferente? EL: No creo que eso sea verdaderamente posible. Se trata de nuestra primera experiencia, la que nos constituye y que es el fondo de nuestra existencia. Es más, por indiferentes que pretendamos ser, no podemos cruzarnos con un rostro en la calle sin saludarlo o sin preguntarnos: ‘¿Qué me va a pedir?’. No solamente nuestra vida personal se funda en esto, toda civilización depende de ello.²¹²

Sin embargo, debemos decir que en algunas otras partes la posibilidad de borrar esta responsabilidad infinita parece ser afirmada por Levinas. Recurriendo a la experiencia concreta del Mal radical sobre todo, nuestro autor habría algunas veces sostenido que es posible desterrar completamente la trascendencia del otro y su responsabilidad. Pero en el contexto de la propia teoría levinasiana, creemos que una postura semejante terminaría seguramente con la fuerza de toda su argumentación; o al

²¹² IH, *Conversación con Roger Pol-Droit*, 1992, p. 200.

menos, exigiría una manera diferente de plantear el asunto. ¿Qué carácter podría tener una responsabilidad primera susceptible de desaparecer totalmente en cualquier momento? Es necesario admitir entonces que nos encontramos ante un problema oscuro sobre el que Levinas no logró arrojar la suficiente luz en sus obras. Cuando creemos entender que la responsabilidad infinita es anterior a todo acto y que yace como principio de la cultura a través de la cuestión de la justicia, nos encontramos igual o más que Derrida, perplejos ante afirmaciones como esta de *Totalidad e infinito*:

Pero el ser separado puede cerrarse en su egoísmo, es decir, en la realización de su aislamiento. Y esta posibilidad de olvidar la trascendencia del Otro, de desterrar impunemente de su casa toda hospitalidad (es decir, todo lenguaje), de desterrar de ella la relación trascendente que permite solamente al Yo cerrarse en sí, testimonia la verdad absoluta, el radicalismo de la separación.²¹³

O incluso ésta que pudiera parecer más grave de 1982:

Es evidente que en el hombre existe la posibilidad de no despertar al otro; hay la posibilidad del mal. El mal pertenece al orden del ser...²¹⁴

Pero si dejamos de lado estas expresiones que en realidad no son la regla, podemos intentar seguir desarrollando el argumento en el sentido en que hemos venido haciéndolo. Podemos suponer que a un sujeto le es imposible erradicar la herida del otro; aunque sí, como efectivamente se puede interpretar en el primer pasaje, le es permitido siempre “olvidar la trascendencia del Otro”. Entonces, podemos plantearnos ¿qué puede significar este olvido?

Cuando la relación con el otro y el tercero han impulsado a la justicia a crear un orden inmanente, puede ocurrir que este orden inmanente tome por su cuenta la pretensión de girar sobre él mismo. El lugar del que viene, la responsabilidad infinita que impulsó en su momento a razonar, efectivamente corre el riesgo de ser olvidado. El

²¹³ TI, 1961, p. 190. Cf. Jacques Derrida. *Adiós a Emmanuel Levinas/Palabra de acogida...* Op, Cit., Pp. 123-4.

²¹⁴ EN, *Filosofía, justicia y amor*, 1982, p. 140.

mal nacería entonces de este olvido de la justicia, de este empeño por que todo sea ser, por que todo sea un movimiento egoísta inmanente, por que nada escapase a la *esencia*.

Escuchemos a Levinas en el seminario dictado en La Sorbonne hacia 1976:

La responsabilidad ilimitada inicial que justifica esta preocupación por la justicia puede olvidarse. En dicho olvido nace la conciencia como pura posesión de uno por sí mismo, pero este egoísmo o egotismo no es ni el primero ni el último. En el fondo de ese olvido yace un recuerdo. Una pasividad que no es solamente la posibilidad de la muerte del ‘estar allí’ (la posibilidad de la imposibilidad), sino una imposibilidad anterior a esta última posibilidad del yo: la imposibilidad de escaparse, una susceptibilidad absoluta, una gravedad sin frivolidad que es, en realidad, el sentido en la opacidad del ser que se constituye en este olvido.²¹⁵

Así, a pesar del olvido de la justicia, de la cuestión primera donde las responsabilidades infinitas habrían hecho surgir el orden de la *cultura inmanente*; subsiste un recuerdo. El recuerdo es precisamente ese “de otro modo que ser” que dio origen al orden inmanente, al Estado, al saber y sus instituciones. “Aún cuando, al punto, uno se diga ‘no era nada’. ‘No era nada’: no era ser, sino más bien de-otra-manera-que-ser”.²¹⁶ El recuerdo, tal como sucede con algunos momentos críticos de la vida, sería susceptible de olvido, pero en realidad imborrable.

Ahora bien, la posibilidad del olvido no es la única que existe para la relación entre lo inmanente y lo trascendente. También es posible que la *Cultura inmanente* recurra a este punto de inicio para reorientarse, para recordar. En Levinas, una posibilidad de *deducción* de lo inmanente a lo trascendente gracias a la irrupción del rostro siempre será tan inherente a todo orden inmanente como el propio olvido. En *Totalidad e infinito* Levinas nos dice que “la posibilidad de la casa de abrirse al Otro es

²¹⁵ DMT, 1975-6, Pp. 219-220.

²¹⁶ DDQVI, *Dios y la filosofía*, 1975, p. 106.

tan esencial a la esencia de la casa como las puertas y las ventanas cerradas.”²¹⁷ Lo que quiere decir con ello es que la justicia siempre estará lista para reconducir, aún en los momentos más terribles de la historia humana, hacia el principio que no es principio, hacia la *anarquía* de la responsabilidad sin la cual, quizás, ninguna humanidad a través de la historia habría subsistido.

2.- La deducción de la ley, el Estado y la política

¿Será acaso un exceso afirmar que la obra de Levinas nunca quiso ser otra cosa más que una filosofía del recordar? Recuerdo de la justicia, de las relaciones de responsabilidad infinita que exigen, de la herida sufrida por la trascendencia del otro, etc. Levinas, en principio no muy lejano de las grandes épocas platónicas de la *anamnesis* del Bien, habría intentado –ahora lo vemos con claridad- “deducir” hasta su recuerdo del otro a todo orden y a todo discurso inmanente.

Sin embargo, es importante aquí antes de dar el siguiente paso, precisar la noción de deducción para no caer en incomprensiones. La *deducción* tal y como Levinas la llegó a entender no se refiere propiamente a su significación lógica habitual. En Lógica, una deducción es un tipo de juicio formal, que procede de manera necesaria, es decir apodíctica, de las proposiciones más generales a las más particulares. El juicio deductivo subsume unas en otras como un todo coherente. De aquí, en principio, su nula exigencia por vincularse con la realidad.

Pero en el caso de Levinas, la *deducción* es apreciada desde otra perspectiva. Antes que toda Lógica, la *deducción* intentará más bien ser el paso del orden sistemático formal a su realidad más concreta. Se trataría en principio de una “reducción” al más puro espíritu fenomenológico de “ir a las cosas mismas”. Desde luego, este movimiento tendría que mantenerse atento a todo lo que hemos expuesto desde el primer capítulo en

²¹⁷ TI, 1960, p. 191.

nuestra investigación. Particularmente, de la necesidad de seguir, a través de la apertura husserliana o de la hermenéutica judía, una concreción radical de la trascendencia del otro; de seguirla hasta desbordar a la propia apertura. Veamos esta cita de *Totalidad e infinito*:

La fragmentación de una estructura formal del pensamiento –*noema* de una *noesis*– en acontecimientos que esta estructura disimula, pero que la conducen restituyéndola a su significación concreta, constituyen una *deducción* –necesaria y sin embargo no analítica– que, en nuestra exposición, está indicada por términos tales como “es decir” o “precisamente” o “esto realiza aquello” o “esto se muestra como aquello”.²¹⁸

Ahora bien, de acuerdo a lo que hemos querido desarrollar la *deducción* estaría enfocada al recuerdo de la justicia. Su misión consistiría en dejar ver el momento crítico donde las relaciones de responsabilidad infinita que tengo hacia otro y un tercero simultáneos me instigan a pensar. La *deducción* sería algo así como un “método” para despejar al rostro, para hacer visible sus ambigüedades y reconocer su trascendencia en mi responsabilidad. Se trataría finalmente de retornar ahora cual si fuese una memoria, del presente ordenado, sincrónico, ontológico de la *Cultura inmanente* al pasado irrecuperable, *anárquico*, metafísico de la *Cultura trascendente*. Retorno al recuerdo que no tiene ya ningún pasado aprehensible. Precisamente como aquella obra de Proust que fascinó a Levinas desde los años de cautividad en la Alemania nazi *A la búsqueda del tiempo perdido*, en la cual el narrador emprende una rememoración de su vida a partir de los otros perdidos entre recuerdos. Levinas afirmará: “El misterio con Proust es el misterio del otro.”²¹⁹

²¹⁸ TI, 1961, p. 54.

²¹⁹ NP, Marcel Proust. *L'autre dans Proust*, 1947, Pp. 117-123. La manera en que Proust termina el relato del primer libro en su saga es sugestiva a este respecto: “La realidad que yo había conocido no existía más. Era suficiente que Mme Swann no llegara al mismo momento para que la Avenida fuera otra. Los lugares que conocimos no pertenecen más que al mundo del espacio donde los situamos para mayor facilidad. No eran más que una delgada capa en medio de impresiones contiguas que entonces formaban nuestra vida, el recuerdo de una cierta imagen no es más que el lamento de un cierto instante; y las casas, las rutas, las

Pero a decir verdad, habría muchas maneras de llevar a cabo esta *deducción*. En la obra levinasiana las vías son ciertamente innumerables. Van de lo ontológico, a lo epistemológico, a lo político e incluso a lo religioso. Ya hemos visto muchas de estas *deducciones*. En todos los casos de lo que se trata es de encontrar lo concreto de aquella herida impuesta por la trascendencia del otro. Encontrar el momento en que se vuelve problema y da sentido a todo el orden *inmanente*. En lo sucesivo no repetiremos aquellas vías que ya hemos explorado, pero tampoco intentaremos agotar todas las que aparecen en la obra levinasiana, lo cual, tomado seriamente, desbordaría al menos la extensión de esta tesis. Nos contentaremos en este inciso solamente con precisar la que tiene que ver con la ley, el Estado y la política.

Primeramente la deducción de la ley nos muestra que su origen tiene lugar en la preocupación por la justicia. Cometer una falta contra alguien, puede ser olvidar la responsabilidad infinita del otro hombre. Y la necesidad de castigar responde a una exigencia de medida. La ley tendría pues efectivamente un carácter positivo en la búsqueda de la medida correcta entre responsabilidades infinitas. El fundamento de la ley sería la necesidad de justicia. “El olvido de sí –dice Levinas- mueve la justicia”.²²⁰ De aquí que al menos dos consecuencias inmediatas puedan ser destacadas por nuestro autor además de todo.

En primer lugar, la relación con el otro es el fundamento de los derechos humanos como “derechos del otro”. Por debajo del imperativo categórico kantiano, un derecho inalienable llamaría a la protección del otro por el simple hecho de serlo. Los

avenidas, son fugitivas, desgraciadamente, como los años.” Marcel Proust. *À la recherche du temps perdu. Du côté de chez Swann*. Paris, LGF -Le Livre de Poche, 1992. P. 476.

²²⁰ AE, 1968-1974, p. 240.

derechos humanos serían exigidos con justicia. Podrían finalmente ser *deducidos* en una responsabilidad infinita con el otro hombre.²²¹

Pero también, en segundo lugar, habría otra conclusión a partir de la *deducción* de la ley jurídica. Para Levinas, la ley jurídica nacida a partir de la justicia no debería perder de vista el rostro del otro hombre y la responsabilidad que tiene hacia él. “El juez no es solamente un jurista en leyes; él obedece a las leyes que él aplica, y el estudio de las leyes es también la forma esencial de esta obediencia”.²²² El juez entonces, estaría también implicado bajo esta responsabilidad infinita hacia aquel que juzga. Su juicio debe ser frío, pero el castigo debe ser misericordioso. Debe alejarse de la saña y la venganza, corregir al corregido también en favor de su reintegración. Esto es lo que Levinas piensa cuando recupera del Talmud los dos relatos de la Creación. En el primero Dios es nombrado Elhoim-Rachmana cuya significación hebrea es “justicia rigurosa”; pero en el segundo relato, Dios es referido utilizando el nombre que no se pronuncia, el Tetragrama, que indica, según la tradición talmúdica, el principio de misericordia:

¿Porqué hay dos relatos de la creación? Porque el Eterno –llamado *Elohim* en el primer relato- ha querido ante todo –esto no es ciertamente más que un apólogo- crear un mundo apoyado únicamente en la justicia. Pero este mundo no se sostuvo. El segundo relato, donde aparece el Tetragrama, testimonia la intervención de la misericordia.²²³

Ahora bien, con respecto a la deducción del Estado como institución política, Levinas pensará que es posible plantear su necesidad sólo si se toma a partir de la justicia. Un Estado que nazca de la guerra como en Hobbes, no tiene en principio

²²¹ Cf. FS, *Los derechos humanos y los derechos del otro*, 1985, Pp. 131-140; EN, *Derechos humanos y buena voluntad*, 1985, pp. 241-246 y AT, *Les droits de l'autre homme*, 1989, Pp. 149-153.

²²² NLT, *La volonté du ciel et le pouvoir des hommes*, 1974, p. 26.

²²³ AV, *A imagen de Dios según Rabí Jaim de Volozin*, 1978, p. 233. Cf. EN, *Filosofía, justicia y amor*, 1982, p. 133-4. Por esta misma razón Levinas se llegó a pronunciar en contra de la pena de muerte: “...a juzgar según *la verdad* y a tratar *en el amor* a aquel que ha sido juzgado. La supresión de la pena de muerte me parece una cosa esencial para la coexistencia de la caridad con la justicia.” FP, *Entretiens*, 1986, p. 112.

perspectivas, pero tampoco manera de ser contestado. En todas sus arbitrariedades, el Estado podría tomar su propio rumbo y olvidar la responsabilidad particular para con los otros. Levinas se cuestiona de esta manera:

¿Se pueden deducir las instituciones a partir de la definición del hombre ‘lobo para el hombre’, más que rehén del otro hombre? ¿Qué diferencia existe entre las instituciones que nacen de una limitación de la violencia y las que nacen de una limitación de la responsabilidad? Al menos, ésta: en el segundo caso, podemos rebelarnos contra las instituciones justo en nombre de aquello que les dio origen.²²⁴

Entonces, un Estado y una política que nazcan de la justicia, es decir de la necesidad de limitar las responsabilidades hacia los otros hombres sería un Estado justificado. “Lo que importa –dice Levinas analizando una discusión talmúdica- es sobre todo la idea de que no sólo la justificación del Estado no está en contradicción con el orden absoluto, sino que es exigida por éste.”²²⁵ Sólo así el individuo no estaría desamparado ante un Estado represor o totalitario; sólo así su carácter inacabado, puede impulsar a mejorarse.

De esta manera, es comprensible también la oportunidad que brinda la *deducción* para revisar el papel del instrumento fundamental del Estado: la política. Aunque de *Totalidad e infinito* recordemos frases como “La política se opone a la moral, como la filosofía a la ingenuidad”²²⁶; lo cierto es que esta oposición no excluye necesariamente una relación. La *deducción* de la política nos permite ver que aún en esta “guerra por otros medios” como alguna vez la llamó Max Weber, el político profesional puede ser recriminado del olvido de la justicia; pero puede también sustentar su preferencia por la

²²⁴ DMT, 1975-6, p. 220. Véase también el interesante ensayo crítico de Enrique Dussel “Lo político en Lévinas (hacia una filosofía política crítica)” en *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*. Moisés Barroso Ramos y David Pérez Chico (Eds.). Madrid, Trotta, 2004. Pp. 271-313. Aunque su interpretación difiere de la nuestra en tanto que encuadra las relaciones entre inmanencia-transcendencia en una dialéctica de tipo marxista-hegeliana. Nosotros pensamos que la noción de ambivalencia o ambigüedad puede darnos una mejor comprensión de estas relaciones.

²²⁵ AV, *El Estado de César y el Estado de David*, 1971, Pp. 259-273.

²²⁶ TI, 1961, *Prefacio*, p. 47.

democracia; o como diría Luis Villoro, su preferencia al valor sobre el poder. La revisión de la política es una tarea fundamental de la *deducción* o recuerdo de la responsabilidad hacia el otro. Veamos este pasaje:

Aquello que se enseña puede ser olvidado, totalmente olvidado. Por lo tanto, la seguridad de los tiempos, favorable a una continuidad pedagógica así como la política capaz de asegurar esa seguridad y esa continuidad deben ser evaluadas a partir de una escala metafísica.²²⁷

Finalmente, la ley, el Estado y su política que en un primer momento deben desmarcarse de la ética para dejar espacio a una responsabilidad; pueden ahora deducirse para mostrar como es que su orden inmanente se liga a la trascendencia a través de la justicia. Levinas no dudará en considerar este “casi nada”, “tensa nuca de Israel”, como el punto sobre el cual debe descansar todo el orden de la *Cultura inmanente*. Apenas una punta de alfiler en verdad, pero que no podría ser eliminada.

En suma, las instituciones no por todo lo que hemos descrito han dejado de ser *inmanentes*, no han dejado de ser “la guerra por otros medios”; sin embargo, su necesidad y posibilidad de revisión está garantizada por la justicia. El orden de la ley, del estado y su política son ciertamente para nuestro autor una “abdicación provisoria” que en cuanto tal es una necesidad. Pero que debe ser entendida siempre como surgiendo de una exigencia por la justicia. La frase talmúdica: “Más vale una letra arrancada a la Torá, que la Torá arrancada a la memoria de Israel”, nos da cuenta de todo ello.²²⁸

²²⁷ AV, *El Estado de César y el Estado de David*, 1971, p. 263. También dice respecto a esta “guerra por otros medios” y respecto a cualquier guerra: “Por ello no carece de importancia saber si el Estado igualitario y justo en el cual el hombre se realiza –Estado que se trata de instruir y, sobre todo, de mantener –procede de una guerra de todos contra todos o de la irreductible responsabilidad del uno para con todos y, por tanto, si puede prescindir de amistades y de rostros. No carece de importancia el saberlo para que la guerra no se convierta en instauración de una guerra con buena conciencia.” AE, 1968-1974, p. 240

²²⁸ Tratado *Termura* 14b; Op. Cit. p. 262.

3.- Civilización y Mala conciencia de Europa

Hemos visto cómo Levinas llevó a cabo explícitamente las *deducciones* de la ley, del Estado y de la política. La deducción de estos órdenes nos habría puesto en el lugar de dónde tomaron su sentido trascendente. Ahora bien, para el tema que ocupa nuestra investigación es necesario preguntarnos finalmente si es que Levinas, además de todo lo que hemos desarrollado, llevó también a cabo expresamente algo así como una *deducción* de la cultura. Nuestra hipótesis es que a través de la noción de *civilización* y de *Mala conciencia*, la *cultura inmanente* intentó ser *deducida* en algunos textos.

De entrada, es necesario plantearse el problema en términos conocidos. Debemos comenzar evocando un pasaje utilizado en la primera parte de nuestro trabajo (I,4) cuando intentábamos explicar la *cultura del saber*:

Y sin embargo, en las aspiraciones del idealismo, si no en su vía, consiste indiscutiblemente el valor de la civilización europea: en su inspiración primera el idealismo busca superar el ser. Toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica merece el nombre de bárbara.²²⁹

Escrito en 1935, este pasaje nos daba ya cuenta del concepto de civilización. La civilización fungía aquí como un criterio de demarcación nacido de la “inspiración” del idealismo. Desde luego, un criterio racional que, según intentamos mostrar entonces como *cultura del saber*, sacaba su fuerza de la capacidad inherente de establecerse a sí mismo, independientemente de las particularidades e impulsos del ser. Según vimos, a través del tiempo, este criterio se había convertido en última instancia en un *proyecto de la presencia* universal que desde los antiguos griegos hasta Husserl y Brunschvicg venía tomando forma. Europa por ejemplo, de acuerdo a ello, no habría sido más que un nombre nuevo para este viejo proyecto de civilización universal.

²²⁹ DE, 1935, p. 116.

Ahora bien, dijimos además que Levinas se sentía muy cercano a este concepto de civilización. Debemos confesar aquí que aquello que acercaba a nuestro autor a la *cultura del saber* era precisamente su universalidad. Entender la *civilización* a través de esta universalidad, guiada por una razón coherente, siempre fue un criterio ético-cultural importantísimo para nuestro autor. Esta cita de 1963 en donde se plantea la cuestión de la excelencia de las civilizaciones muestra el grado en que nuestro autor se llegó a sentir convencido:

No es por su originalidad por lo que las civilizaciones son excelentes, sino por su alto grado de universalidad, por su coherencia, es decir, por lo poco de hipocresía que comporta su generosidad²³⁰

Con respecto Europa vale considerar también la importancia de esta universalización. Según nuestro autor, a pesar del holocausto y de las persecuciones, la inclinación de los judíos a Europa tuvo que ver con esta capacidad de pensar universalmente con independencia de todo particularismo racial o territorial. Hacia el final de su vida llegó a decirnos esto:

Si las formas de vida europea han conquistado a los israelitas, es porque en algún punto reflejan la excelencia espiritual de la universalidad, norma del sentir y del pensar, fuente de la ciencia, del arte y de la tecnología moderna, pero también de la reflexión sobre la democracia y del fundamento de instituciones asociadas al ideal de la libertad y de los derechos del hombre.²³¹

Así, la preferencia por este criterio de civilización a través de su universalidad pareció nunca estar en duda para Levinas. Sin embargo, como hemos visto, cuando desarrollamos la *cultura del habitar* a través de Heidegger y Merleau-Ponty, el criterio debía ser tomado en su concreción como históricamente determinado. Esto relativizaba las pretensiones universalistas de la distinción entre civilización y barbarie. Nos hacía

²³⁰ DL, *Documentos de identidad*, 1963, p. 79.

²³¹ AV, *Asimilación y nueva cultura*, 1980, p. 287. Véase también lo que Levinas dice respecto a la civilización con motivo de la fundación del CERN (*Conseil Européen pour la Recherche Nucléaire*). IH, *Sobre el espíritu de Ginebra*, 1956, 10, Pp. 153-157.

preguntarnos entonces cómo es qué la racionalidad griega podía ser aceptada por otra cultura y cómo también, es qué esta otra cultura habría de preferir el diálogo racional a la guerra para poder dirimir diferencias. Lo que Levinas llama *pluralismo cultural* abría en realidad una brecha insalvable que hacía difícil distinguir universalmente una civilización sin caer en algún tipo de imposición ideológica.

Por ello, Levinas pareció en muchas ocasiones retomar el problema a partir de su propia vía. La noción de civilización que propiamente hablando es un concepto con toda intención ética será poco a poco llevado hacia lo que hemos denominado *deducción*. Es decir, hacia la cuestión de la justicia y la responsabilidad infinita hacia los otros. Pasajes como éste de 1948, poco después de la guerra nos dan una pauta para interpretar la intención de nuestro autor:

Mi respuesta principal se reduce a decir que la relación con otro, considerada en el nivel de nuestra civilización, es una complicación de nuestra relación original; una complicación que nada tiene de contingente, que está en cuanto tal fundada en la dialéctica interior de la relación con los demás. No es éste el lugar para desarrollar esa dialéctica: diré simplemente que aparece cuando se llevan hasta su extremo todas las implicaciones de la hipóstasis que hasta ahora hemos tratado esquemáticamente y, en particular, cuando se muestra junto a la trascendencia hacia el mundo, la trascendencia de la expresión que funda la contemporaneidad de la civilización y la reciprocidad de toda relación.²³²

Vemos aquí por ejemplo que el concepto de civilización aparece como “fundado” en lo que llama la “trascendencia de la expresión”, que no es otra cosa sino la expresión del rostro. Añade incluso a este pasaje: “Pero esta trascendencia de la expresión, en cuanto tal, presupone el porvenir de la alteridad...”²³³ Levinas aún sin desarrollar las complicaciones más importantes de su obra deja ver ya en ese tiempo su preocupación por encontrar una universalidad subyacente a aquella del concepto racional de

²³² TO, 1948, p. 126.

²³³ Idem

civilización. Una civilización que pueda encontrar sus acentos en la relación infinita con el otro antes que en la mera adecuación con el ser. Al menos hacia 1974 nos es posible ver párrafos como este en un comentario talmúdico:

La civilización auténtica, cualquiera que sean las rupturas biológicas o los desafíos políticos que conlleva, ¿no consiste acaso en retener el aliento de la vida ingenua y en mantenerse así despierto para la posteridad y hasta el fin de todas las generaciones?²³⁴

Finalmente, la *deducción* de la *cultura inmanente* es visible también a través de una revisión crítica de la civilización europea. Desde los textos sobre Maurice Blanchot de 1956, Levinas ya dejaba entrever una desconfianza al apego o “enraizamiento pagano”²³⁵ de la tierra europea por parte de Heidegger. El europeo concreto olvidaba para nuestro autor, muy a menudo el compromiso con la universalidad. Históricamente, no sólo con aquella universalidad griega del proyecto racional, haciendo de su orgullo particular un testimonio del eurocentrismo; sino también con la “universalidad” hebrea de la responsabilidad del otro adquiriendo una culpa en su *mala conciencia*.

Como hemos visto antes, la *mala conciencia* o *conciencia no intencional* era para Levinas una “conciencia no reflexiva”, pre-filosófica, que es ya susceptible de responsabilidad al tener que dar cuenta de sí, al tener que decir “yo”:

Conciencia que, más que significar un saber de sí, es un borrar o discreción de la presencia. Mala conciencia: sin intenciones, sin perspectivas, sin la máscara protectora del personaje contemplándose en el espejo del mundo, tranquilo y reposante.²³⁶

Pero también dijimos, a través de la *hipérbole*, que esta *mala conciencia* en cuestión era ya un “por el otro”. La *mala conciencia* es el cuestionamiento que viene del otro. Cuestionamiento que significa concretamente una inquietud por saber si es que mi

²³⁴ NLT, *La volonté du ciel et le pouvoir des hommes*, 1974, p. 25.

²³⁵ SMB, *La mirada del poeta*, 1956, 6, p. 44 y Ss.

²³⁶ FP, *La conscience non intentionnelle*, 1983, p.182. Vid supra, Parte III, I, 1.

inmanencia o *Da* de mi *Dasein* no esta usurpando el lugar del otro; si es que mi posición de ser satisfecho como europeo no está condenando a alguien a morir en el tercer o cuarto mundo. Precisamente como en el pasaje de Pascal que Levinas gusta rememorar, donde el “detestable yo” se tiene que preguntar si su lugar bajo el sol no es el principio de usurpación de toda la tierra.²³⁷

A partir de aquí Levinas sostendrá que esta condición se vive de manera particular en Europa. La *Mala conciencia de Europa* es la falta que, según Levinas, un europeo debería de sentir ante el incumplimiento de su responsabilidad infinita. En términos talmúdicos, una historia mesiánica siempre lista para ser juzgada estaría mermando la tranquilidad del europeo. Nos permitimos copiar este pasaje, que aunque extenso, da cuenta perfectamente de lo que Levinas entiende por *Mala conciencia de Europa*:

Mala conciencia al final de milenios de Razón gloriosa, de la Razón triunfante del saber; pero al final, también, de milenios de luchas políticas fraticidas y sangrientas, del imperialismo disfrazado de universalidad, del desprecio por lo humano, de la explotación y, en este siglo, de las dos guerras mundiales, de la opresión, los genocidios, el holocausto, el terrorismo, el desempleo y la miseria siempre incesante del Tercer Mundo, de las doctrinas despiadadas del nacional-socialismo, e incluso de la paradoja suprema, la inversión de la defensa de la persona en estalinismo. ¿Ha convencido siempre la Razón, a las voluntades? ¿Han sido siempre las voluntades razón práctica, impertinentes en una cultura en la que la Razón triunfal de las ciencias animaba la historia misma y no podía cometer paralogismo alguno? Europa tiene mala conciencia, y su contestación a esas preguntas conduce a cuestionar su centralidad y la excelencia de su lógica, y a exaltar –hasta la cumbre de sus universidades – pensamientos que en otros tiempos pasaban por primitivos o salvajes.²³⁸

²³⁷ Op. Cit., p. 185 y Ss. Pero que también a nosotros nos hace recordar aquel final del poema del brasileño Lêdo Ivo *Os pobres na estação rodoviária* de 1979: “Na verdade os pobres não sabem nem morrer. (Têm quase sempre uma morte feia e deselegante). E em qualquer lugar do mundo eles incomodam, viajantes importunos que ocupam os nossos lugares mesmo quando estamos sentados e eles viajam de pé.

²³⁸ EN, *De la unicidad*, 1986, p. 223

Así pues, la *deducción* de la cultura, el paso de la *cultura inmanente* a la *cultura trascendente* se lleva a cabo de manera especial a través de estos dos conceptos. El concepto de *civilización* es una búsqueda de la *otra* universalidad hebrea que subyace a la griega. Su búsqueda es un criterio de revisión constante de la cultura inmanente. En Levinas, esta revisión se lleva a cabo concretamente en Europa con la noción de *Mala conciencia*. La *Mala conciencia del Europeo* es precisamente una revisión del papel de lo que Husserl llamaba *europäischen Menschentums* a la luz no sólo de la universalidad del proyecto racional, sino también de la otra universalidad hebrea.

III. La noción de ambivalencia

1.- La traición de la filosofía

En 1964 Derrida se preguntaba cómo es que Levinas se atrevía postular algo que no es ser con un lenguaje que de entrada muestra al ser. “La trascendencia es...”, “El Deseo es...”, “el Infinito es...”, “El otro (autrui) es...”, ¿no estarían faltando a una coherencia básica para cualquier proposición filosófica?, ¿no estarían ya traicionando al principio fundamental de “es una misma cosa el Pensar con el Ser”²³⁹? Según Derrida, el “parricidio” fallido que había ya intentado Platón al pretender decir contra Parménides que hay un más allá del ser, se volvía a ensayar con Levinas:

Hay que matar al padre griego que nos mantiene todavía bajo su ley: a lo que un Griego –Platón – no pudo nunca resolverse sinceramente, difiriéndolo en un asesinato alucinatorio. Pero lo que un Griego, en este caso, no pudo hacer, un no-Griego ¿Podrá conseguirlo de otro modo que disfrazándose de griego, *hablando* como griego, fingiendo hablar griego para acercarse al rey?²⁴⁰

La traición contra la filosofía significaba aquí luego, que a través de su coherencia, que a través de su principio parmenideo, se intentara salir de ella. Usar a la filosofía contra ella misma era sin duda una cuestión arriesgada. Habría siempre el peligro de ser arrestado en el intento y sentenciado a la incoherencia. Después de este ensayo del que Levinas mismo dijo a Derrida “usted me ha anestesiado en la primera parte y operado en la segunda”,²⁴¹ podemos encontrar un esfuerzo particularmente tenaz por parte de nuestro autor por contestar esta crítica.

Lo primero que Levinas destaca es que no solamente Platón y él han intentado utilizar a la filosofía contra sí misma. Desde la antigüedad griega al menos, un

²³⁹ Parménides. “Poema ontológico. Lo pat-ente según el ente” en Juan David García Bacca (ed) *Los Presocráticos*. México, FCE, 1993. I.3, p. 39.

²⁴⁰ Jaques Derrida. “Violencia y metafísica”..., Op. Cit. p. 121

²⁴¹ Salomon Malka.

escepticismo empecinado ha jugado el papel de acompañante incómodo en toda aventura filosófica. Recorriendo todo el armazón lógico de su momento, el escepticismo una y otra vez se ha procurado los medios filosóficos para postular lo impostulable, siendo acto seguido, refutado. El propio Husserl lo habría hecho en su momento con los *Prolegómenos* respecto al escepticismo noético.²⁴² Para el creador de la fenomenología, el escepticismo epistemológico que aparentaría una coherencia en su discurso, debería ser desmentido definitivamente mostrando que su teoría choca con las condiciones de posibilidad de toda teoría. Al decir categóricamente “no hay verdad” el escepticismo estaría entrando en contradicción con ese propio decir. Tal como ocurría con Levinas, que al afirmar “hay algo que no es ser, que es trascendencia” entraría en contradicción con su propio decir inmanente que es de entrada, por el verbo mismo, ser.

Pero incluso podríamos añadir aquí que este mismo argumento es aplicable al propio Derrida. En *Tout autrement* de 1973 Levinas advertirá que la *deconstrucción*, concepto clave en el pensamiento de Derrida, puede también ser a su vez deconstruida.²⁴³ Lo cual la haría también caer en las aporías del escepticismo. El relativismo extremo de Derrida puede también chocar con las condiciones de posibilidad para cualquier teoría. Puede también caer en la incoherencia.

Por ello, afirmará finalmente Levinas comparando estas refutaciones con respecto a su propia propuesta que “la historia de la filosofía occidental no ha sido más que la refutación del escepticismo tanto como la refutación de la trascendencia”.²⁴⁴ Lo que quiere decir que quizás exista en la filosofía algo que impida cerrar del discurso de manera definitiva y que asegure por ello su continuidad. Así, a las refutaciones del

²⁴² Cf. Edmund Husserl. “Prolegómenos a la lógica pura” en *Investigaciones Lógicas I*. Op. Cit. §33, p. 111 y ss.

²⁴³ “Lo que queda construido después de la de-construcción es, ciertamente, la arquitectura severa del discurso que de-construye y que emplea el verbo ser en presente con las proposiciones predicativas. [...] Podríamos estar tentados de sacar un argumento de este recurso al lenguaje logocéntrico contra este lenguaje mismo, para contestar la de-construcción producida.” NP, Jacques Derrida. *Tout autrement*. Op. Cit. p. 68-9.

²⁴⁴ AE, 1968-1975, p. 250.

escepticismo tan contundentes siempre, parecería no obstante faltarles “el ‘al mismo tiempo’ propio de las proposiciones contradictorias”.²⁴⁵ Lo que podría significar para nuestro autor que esta arritmia o posibilidad de fisurar al discurso, aún cuando finalmente vuelva a cerrarse no es del todo imposible. Contra aquellos “más derridianos que Derrida” Levinas dirá incluso: “No es pues absurdo que una reflexión rigurosa deje entrever estos intersticios del ser donde se desdice esta reflexión misma”.²⁴⁶

¿Pero que es lo que hay en esta grieta? ¿Por qué se abre? ¿Ocurrirá acaso que es un ser diciéndose interminablemente en el *Dasein* como el lienzo de Penélope en el *pensamiento modal* de Jeanne Delhomme y que finalmente evoca a Levinas la historia del ser heideggeriano?²⁴⁷ Lo que nuestro autor intentará sostener es que precisamente la relación con la trascendencia es lo que guía tanto al escepticismo como a la filosofía - “énfasis de la presencia”²⁴⁸-, a abrir esa grieta en el ser. Es la responsabilidad hacia el otro en la exigencia de la justicia lo que incita:

En un movimiento alternante, como el que lleva del escepticismo a la refutación que lo reduce a cenizas y desde esas cenizas a su renacimiento, la filosofía justifica y critica las leyes del Ser y de la Ciudad y encuentra su significación, que consiste en separar dentro del uno-para-el-otro absoluto el uno y el otro.²⁴⁹

La filosofía entonces puede no sólo moverse a lo largo y ancho del orden lógico; sino que puede también llevar a cabo una *deducción* de la *cultura inmanente* a la *cultura trascendente* como si fuera su labor propia. “La filosofía sirve a la justicia tratando la diferencia y reduciendo lo tratado a la diferencia”.²⁵⁰ Su movimiento, como el del escepticismo debería dejar ver la responsabilidad infinita hacia los otros en el nivel de la

²⁴⁵ Op. Cit. p. 51

²⁴⁶ Ibidem, p. 70.

²⁴⁷ Cf. NP, Jeanne Delhomme. *Pénélope ou la pensée modale*. 1967, Pp. 57-64.

²⁴⁸ “La filosofía es la representación: la reactualización de la representación, es decir, el énfasis de la presencia, el seguir-siendo-lo-mismo del ser en su simultaneidad de presencia, en su siempre, en su inmanencia. La filosofía no sólo es conocimiento de la inmanencia, es la inmanencia misma.” DDQVI, *Dios y la filosofía*, 1975, p. 93.

²⁴⁹ AE, 1968-1974, p. 246.

²⁵⁰ Op. Cit., p. 246.

justicia. Tener necesidad de pensar debería ser, de acuerdo con esta perspectiva, poder “oír y entender esas razones [que la razón ignora] que latén detrás de las formas ontológicas que la reflexión revela”²⁵¹

Pero además de esta ida de lo inmanente a lo trascendente, también la filosofía debería poder ir de lo trascendente a lo inmanente. En este caso, la *traición* de la filosofía no se hace al orden inmanente, o como diría también nuestro autor a lo *Dicho*, sino a la trascendencia misma ó al *Decir*:

Lo dicho muestra, pero traiciona (¡pero muestra traicionado!) la diéresis, el ‘desorden’ del psiquismo que anima la *conciencia-de* y que, en el dicho filosófico se llama trascendencia.²⁵²

La *traición* de la filosofía no sólo se puede entender como traición al *ser*; sino también traición al *otro modo que ser*. Hablar de éste para Levinas no es contradictorio, porque el más allá del ser se dice con un “abuso del lenguaje”, con un “no estar al mismo tiempo” como el escepticismo. La palabra ‘Dios’ por ejemplo, que para Levinas puede entrar en un orden inmanente, puede decirse, puede ser un *Dicho*, se reconstruye a sí misma cuando intenta sincronizarse. Dios lo desmesurado, lo infinito, lo que por definición no puede caber en ningún pensamiento, para nuestro autor se puede decir a pesar de todo, destruyéndose en este decir. (¿Nueva versión del argumento ontológico de San Anselmo?)

Así podemos concluir de la siguiente manera: La traición a la filosofía sólo es posible para Levinas si busca esta traición en la trascendencia del otro. La traición de la filosofía es traición al ser sólo al precio de otra traición, de la traición a lo indecible, al

²⁵¹ “...la filosofía puede oír y entender esas razones [que la razón ignora] que latén detrás de las formas ontológicas que la reflexión le revela. [...] En una inevitable alternancia, el pensamiento va y viene entre estas dos posibilidades. En esto reside el enigma de la filosofía con respecto al dogmatismo ontológico y su lucidez unilateral. Pero también en ello reside la permanencia de su crisis. Lo que, en concreto, para la filosofía significa que la proposición ontológica sigue abierta a cierta reducción, dispuesta a desdecirse y a quererse dicha completamente de otra manera.” DDQVI, *Manera de hablar*, 1980, p. 234

²⁵² Op. Cit. p. 49-50.

más allá que es “de otra manera que ser”. La traición es pues por un lado deducción, ir de lo inmanente a lo trascendente; pero también traducción, ir de lo trascendente a lo inmanente: “¿Filosofar es descifrar en un palimpsesto una escritura oculta?”,²⁵³ se pregunta Levinas en 1970. Pero no esta de más repetirlo, esto únicamente es viable si hay lo trascendente, si hay la ambigüedad. En todo caso, para Levinas la filosofía estaría llamada a pensar esta ambivalencia o ambigüedad y a ser a su vez de esta forma ambivalente o ambigua:

La filosofía, llamada a pensar la ambivalencia, a pensarla en muchos tiempos incluso si está llamada al pensamiento por la justicia, sincroniza aún en lo Dicho la diacronía de la diferencia del uno y del otro y permanece siendo la servidora del Decir que significa la diferencia del uno y del otro en tanto que uno *para* el otro, como no-indiferencia *para* con el otro; la filosofía: sabiduría del amor al servicio del amor.²⁵⁴

2.- Ambivalencias, ambigüedades, equívocos

Ambivalencia, Ambigüedad, Equívoco, son términos que Levinas utiliza de manera constante y en diversas circunstancias. Su sentido sin embargo, es difícil de precisar dado que todos estos términos expresan algo que en principio es complejo. Su complejidad consiste en todos los casos en que por un lado, a pesar de ser claro que ese algo referido es una dualidad, ésta no se presenta total y distintamente sino de manera opaca. Y por el otro, en que a pesar de que esta opacidad está presente, la seguridad de que son dos no llega a hacer de esta presentación una completa oscuridad. Ambivalencia, ambigüedad, equívoco, serían entonces, de acuerdo a esta definición, descripciones de algo cuya concreción impide tomar diáfananamente una u otra parte de la dualidad implicada de manera definitiva.

²⁵³ HOH, *Sin identidad*, 1970, p. 129.

²⁵⁴ AE, 1968-1974, p. 243.

¿Habría estado de acuerdo Levinas con esto cuando utilizaba tales términos? Creemos que sí. De hecho en lo que resta de nuestra investigación intentaremos sostener la tesis de que estos conceptos pueden explicar la concreción más completa y difícil a la que Levinas fue capaz de conducirnos en sus obras. Concreción que por otro lado no dejará de presentarnos cuestiones y problemas que intentaremos señalar en las conclusiones finales.

En principio, la primera ambigüedad, ambivalencia o equívoco que se nos presenta es la del amor. Para Levinas, el amor “es lo equívoco por excelencia”.²⁵⁵ Esto quiere decir que el amor en lo más concreto no es sólo una relación de *deseo* inmanente, de gozo, con la persona amada; sino también una relación de *Deseo* donde aún en la concupiscencia más carnal, que se pretende más objetivante, la trascendencia de esa otra persona amada subsiste como un abismo que hace posible todo erotismo. Son ejemplares y sugerentes los análisis que Levinas lleva a cabo en *Totalidad e infinito* donde la caricia, la desnudez, y el beso mantienen esta equivocidad del amor “a la vez más acá y más allá del discurso”:

Si amar –dice Levinas-, es amar el amor que la Amada me tiene, amar es también amarse en el amor y retornar de este modo a sí mismo...[pero al mismo tiempo]...se mantiene en un vértigo por encima de una profundidad de alteridad que ya ninguna significación aclara: profundidad exhibida y profanada.²⁵⁶

Otra ambigüedad, ambivalencia o equívoco que no toca necesariamente los extremos como el amor, es la que ya hemos visto con el rostro. El rostro concreto, de otro que tengo enfrente es un fenómeno con todo lo que constitutivamente le corresponde, con todo lo visible e identificable. Construido sistemáticamente, el tercero y la justicia están implícitos en esta construcción. Sin embargo, con el rostro viene también su Enigma. El Enigma, según lo dijimos es esta ausencia que la *apresentación*

²⁵⁵ TI, 1961, p. 266.

²⁵⁶ Op. Cit, p. 276.

husserliana comprendía como una simple incapacidad de la conciencia intencional; pero que Levinas se esfuerza por llevarla con el *Deseo* hasta una significación que precede a toda aparición fenoménica. Una responsabilidad precedía a todo acto de conciencia y a todo proyecto, sin eliminarlo. La ambigüedad del rostro a este nivel es pues la ambigüedad del fenómeno y el enigma: “Fenómenos que dan pie a la perturbación, una perturbación que se deja llamar al orden – es el equívoco mismo del Enigma”.²⁵⁷

De aquí que también sacáramos otra ambigüedad, ambivalencia y equívoco con la muerte en el rostro. La muerte en el rostro es para Levinas esa indecisión entre el matar y el hacer todo para que el otro viva. Conflicto entre el *deseo* inmanente y el *deseo* trascendente que ya habíamos advertido y que parece mantener el movimiento de toda la filosofía levinasiana. ¿Pero cómo es que se lleva a cabo concretamente este conflicto? ¿Cómo puede ser conflicto dado que parecen estar en órdenes diferentes y cómo puede no serlo dado que toda acción parece depender en el fondo de alguno de ellos? Antes dijimos que no encontrábamos la suficiente respuesta sobre este punto. Ahora no podremos decir más.

Pero continuemos. En la subjetividad, en el *Dasein* vimos que se gestaba finalmente un habitar el ser. Pero luego, este habitar el ser, nos dábamos cuenta de que era también de manera ambigua una hospitalidad. La hospitalidad consistía en este encadenamiento al otro que subsistía por debajo del encadenamiento a sí mismo. Así como la expresión francesa “me regarde” daba cuenta de la ambigüedad del rostro, la palabra ‘hôte’ con su doble significación de ‘anfitrión’ y ‘huésped’ nos daba cuenta de la ambigüedad de la subjetividad. Por ello Levinas decía que “la subjetividad es precisamente el nudo y el desanudamiento: el nudo y el desanudamiento de la esencia y lo otro que la esencia.”²⁵⁸ A la vez, debemos añadir aquí, que esta ambigüedad era

²⁵⁷ DEHH, *Enigma y fenómeno*, 1965, p. 301.

²⁵⁸ AE, 1968-1975, p. 53.

también la que Levinas veía en el judaísmo, aún si este mantenía un vínculo con la tradición diferente del que un *noéjita* podría mantener.

Finalmente, digamos que la ambivalencia, ambigüedad ó equívoco en la cultura aparece de manera particular en la relación entre *cultura inmanente* y *cultura trascendente*. Con todo lo que hemos dicho hasta el momento, sólo podríamos añadir que la relación entre ambas constituye concretamente una complicación que recorre toda la filosofía levinasiana y toda ambigüedad bajo la forma de lo que en *Totalidad e infinito* aparece como *hipocresía*:

En verdad, desde que la escatología ha opuesto la paz a la guerra, la evidencia de la guerra se mantiene en una civilización esencialmente hipócrita, es decir, apegada a la vez a lo Verdadero y a lo Bueno, de aquí en adelante antagonistas. Tal vez sea tiempo de reconocer en la hipocresía, no sólo un despreciable defecto contingente del hombre, sino el desgarramiento profundo de un mundo ligado a la vez a los filósofos y a los profetas.²⁵⁹

Atenas y Jerusalén, Griego y Hebreo, politeísmo y ateísmo, lo Mismo y lo Otro, el Ser y el otro modo que ser, guerra y paz mesiánica, lo Verdadero y lo Bueno, Política y Ética, filosofía y religión, Ulises y Abraham, Bobby y Argos, y otras tantas ambigüedades además de las que hemos descrito más arriba podrían entenderse –sin poder separarse del todo- en una sola realidad concreta, la realidad cultural europea que Levinas piensa, se extiende universalmente a toda cultura como un doble universalismo.²⁶⁰ En un movimiento constante de lo trascendente a lo inmanente, y de allí a lo inmanente la ambigüedad de todos estos componentes de la hipocresía en realidad nunca se define de un solo lado. Siempre es compleja, ambivalente y equívoca. Es necesario que lo sea:

²⁵⁹ TI, *Prefacio*, 1961, p. 50.

²⁶⁰ Cf. AV, *Asimilación y nueva cultura*. 1980, Pp. 285-292.

Pero la contradicción fundamental de nuestra situación (y tal vez de nuestra condición), llamada Hipocresía en mi libro, es la necesidad simultánea de la jerarquía enseñada por Atenas y del individualismo ético *abstracto* y un tanto anárquico, enseñado por Jerusalén, para suprimir la violencia. Cada uno de estos principios abandonados a sí mismos, no activa más que lo contrario de lo que quiere garantizar.²⁶¹

²⁶¹ RS, *Trascendencia y altura*, 1962, p. 111.

CONCLUSIONES

1.- Recuento

Levinas es un pensador de ambigüedades. Lo que la palabra “cultura” significa sólo puede comprenderse a través de ellas. Particularmente, de la ambigüedad entre la *cultura inmanente* y la *cultura* trascendente. Hagamos un recuento de lo que quiere decir con cada uno de estos términos.

En primer lugar, por ***cultura inmanente*** Levinas entiende la interpretación de la *cultura* como *inmanencia*. La inmanencia puede enunciarse de muchas maneras, pero fundamentalmente se trata de un movimiento de sí a sí. En la *cultura del saber* vimos como este movimiento se expresaba en una búsqueda de la identidad llevada a cabo por la razón. La “cultura” debía elevarse como *saber* por encima de la “naturaleza” que se le oponía a través de identificaciones/diferenciaciones constantes de la razón. Así, la *cultura del saber* se convertía en un proyecto racional. Según Husserl, este proyecto había nacido en Grecia y ahora llevaba por nombre Europa. El *Proyecto de la presencia* que habría de terminar con una racionalidad total o autocomprensión del Espíritu daría también la pauta para distinguir moralmente civilización de barbarie. Aquello que fuera conforme a la razón, que se dejara determinar por ella, sería libre y por lo tanto civilizado; aquello que no, sería bárbaro. La civilización entonces, como la acepción moral de la cultura, consistiría en ser autónomo conforme a esta razón universal.

Pero la *cultura del habitar* nos mostraba luego cómo es que este movimiento de *inmanencia* se llevaba a cabo con el ser que es cada uno. El movimiento de sí a sí se traducía entonces como gozo. El gozo, tal y como lo hacía la razón, también intentaría convertir todo lo otro en lo mismo, todo lo extraño en propio. De hecho, el fundamento lo concreto de una razón, el lugar de donde salió. Este sería el principio de la alimentación, pero también de toda técnica, de todo arte y de todo saber. La cultura vista

desde esta perspectiva no podría pues definirse primordialmente a través de un proyecto racional. Antes de la razón está el gozo. Cuidar de el ser como en Heidegger, o expresarlo como en Merleau-Ponty tendrían también, para Levinas, su principio en el gozo inmanente. Procurarse en el gozo sería a fin de cuentas lo más cercano a un proyecto; el proyecto de una *esencia*. Por otro lado, las expresiones del ser, las maneras en que se cuida de éste u horizontes culturales llevan a una *pluralidad cultural* con una diversidad de valoraciones. Esto implica que no hay manera de decidir claramente sobre lo que es civilizado y lo que es bárbaro con una valoración racional. La razón misma tendría en lo concreto que demostrar cómo es que no se trata sólo del instrumento particular de una cultura, históricamente determinada. Para la *pluralidad cultural* el único criterio que parece haber, y que Levinas no explora lo suficiente, por cierto, es la autenticidad. Frente a la autonomía de la razón, la autenticidad sería una sinceridad con el ser. Una necesidad de ir acorde al gozo y al ser.

Así, los dos puntos de vista de la *cultura inmanente*, la *cultura del saber* y la *cultura del habitar*, tienen en común este movimiento circular de sí a sí. Su concreción última, según se dijo se encuentra en el gozo. La *cultura del habitar* sería lo concreto de la *cultura del saber*. (Esta sería quizás la continuidad entre Husserl y Heidegger) Para Levinas, la tradición occidental, entendida como *Cultura trascendente* sería pues un desarrollo y preeminencia de lo político, lo epistemológico y lo ontológico por sobre la Ética y la religión, las cuales habrían de entenderse de esta manera para tener sentido.

En segundo lugar, por *cultura trascendente* entiende Levinas la interpretación de la cultura como trascendencia. La trascendencia es un movimiento de sí a lo otro. La *cultura trascendente* no es ni saber ni ser. Su movimiento está dirigido al más allá de éstos. Nace de una incapacidad de abarcar constitutivamente al otro que se me presenta ausentándose. El rostro es el lugar de esta ausencia. De aquí, dicho movimiento nace y

es llevado por un *Deseo* hacia el Otro que escapa a mi ser y a mi saber. Ambos dirigidos hacia lo Mismo. Pero este impulso no se trata totalmente de un “sentimiento” silencioso o ciego. El *Deseo* toma significaciones propias que sin embargo no significarían en el ser, sino en el “otro modo que ser” o trascendencia. Además, través de una *hipérbole*, estás significaciones pasarían en un mismo movimiento del plano descriptivo al normativo. Serían a la vez la incapacidad de aprehender al otro, la prohibición de matarlo y la obligación de hacer todo para que viva. Esta prolongación de la *hipérbole* se vuelve cada vez mayor y es una responsabilidad infinita. Al final, en Levinas la *cultura trascendente* tendrá sin duda un carácter místico pese a toda precaución tomada. Es injustificada e injustificable. De aquí que no se diga, según él más que “por un abuso del lenguaje”. Finalmente, podemos decir, con toda fidelidad a Levinas, que la *cultura de la trascendencia* es perfectamente incomprensible, ya que de entrada no es comprensión. No es inmanencia sino trascendencia.

En tercer lugar y para terminar, en Levinas la *cultura inmanente* y la *cultura trascendente* estarían relacionadas como una ***ambivalencia, ambigüedad o equívoco***. Inseparables en lo concreto constituirían la cultura Europea y en general cualquier cultura. Habría una dinámica para ir de una a otra. De un lado, se podría ir de lo inmanente a lo trascendente al considerar la cuestión de la justicia que aparece cuando un tercero entra en relación con el otro. El problema de saber a quién debo responder primero en mi responsabilidad hace necesario el saber, la ley, el Estado y su política. Pero por otro lado, se podría pasar de lo trascendente a lo inmanente a través de la *deducción*. Ir directamente al rostro del otro y descubrir la trascendencia y la responsabilidad infinita de la cual surgieron para revisarlas moralmente.

La ambigüedad regresa al final hacia ella misma. Parece ser que con nuestro autor la cultura inmanente y la cultura trascendente siguen en lo concreto sus

movimientos. Como opacas, pero sin llegar a confundirse están allí y sólo un determinado acercamiento hace aparecer una o la otra distintivamente. La *hipocresía* de la cultura, como vimos al final de nuestra investigación no sería pues más que la condición de toda Europa, y de toda cultura.

2.- Regreso al problema

El problema que nos planteábamos al inicio de nuestra investigación se refería a si era posible que Emmanuel Levinas, tal como lo decía el principio de la *Haskalá*, pudiera ser un judío en su casa y un hombre fuera de ella. Él nos respondería que sí seguramente, con la condición de que esta “casa” fuera la *cultura trascendente*. A saber, algo que no es ser, que esta llevado por el *Deseo* hasta responsabilidades infinitas.

Sin embargo, debemos preguntarnos aún si esta casa requiere ser judía. En realidad debemos decir que tal como Levinas ha descrito la cultura trascendente como totalmente distinta de las significaciones culturales del ser (a pesar de ser inseparable), no se comprende cómo el judaísmo pueda ser necesario para ella. A veces llega a decir que el judaísmo es necesario para que resuene; pero en realidad ésta podría resonar en muchos otros lados, y lo ha hecho. En principio, en un cierto humanismo en Homero y Hesiodo; pero también en Esquilo. Levinas no tendrá más que reconocer al final de su vida estos contraejemplos y decir en un primer momento que “la Europa pre-Biblica es justamente una espera de la Biblia”,²⁶² lo cual se hace complicado, ya que entonces toda cultura estaría esperando la Biblia. Sin embargo en un segundo momento reconocerá tímidamente que “No habríamos pues, de oponer radicalmente en la herencia europea que es la nuestra las fuentes judeo cristianas y las griegas”, añadiendo después “Y aunque encontremos algunos ejemplos de esta actitud en los textos de la Biblia, es

²⁶² HO, *El rostro y la primera violencia*, 1987, p. 99.

justamente aquí [justicia, democracia] donde se sitúa la aportación de los griegos a la cultura europea”²⁶³ Pero aún cuándo fuera así subsistiría el problema de si es necesaria una cultura judía para la *cultura trascendente* tal como la ha descrito.

Se desprende de ello la difícil cuestión del sionismo. La necesidad de un Estado de Israel para la *cultura trascendente* tiene que responder a las mismas dificultades. ¿Por qué algo universal tendría que requerir un cierto orden particular? Además, no es necesario recordar los acontecimientos recientes donde más de 300 personas han muerto (una tercera parte niños) durante la última incursión israelí en la Franja de Gaza hace unos días para saber lo fácil que un régimen puede tomar un principio universal como bandera de guerra. Levinas mismo llegó a denunciar ya en 1968 algunas actuaciones de Israel donde “el hecho se separó del ideal”.²⁶⁴ Pero aún así, su negativa a abandonar completamente el apoyo al Estado de Israel fue obstinada y recurrente. Nos queda pues la duda de si realmente tendría sentido apoyar una guerra interminable por un ideal, aún cuando parezca lo más anhelado para la paz.

Finalmente, la cuestión mayor de si Levinas puede ser un judío en casa y un hombre fuera de ella nos surge en el corazón de su propuesta. La pretensión de que este “en casa” sea una *hospitalidad*, un *Deseo* que escapa fuera del ser y que tiene significaciones propias sigue pareciendo incomprensible. Pero para Levinas esta incomprensibilidad es la prueba de que no es ser. “¿Soy acaso yo el guardián de mi hermano?” respondía Caín a Dios cuando preguntaba por el hermano asesinado. Él no comprendía la orden que había recibido. De aquí que acusar a Levinas de falaz, de pasar del plano descriptivo de una ruptura en la *apresentación* del otro al plano normativo de las responsabilidades infinitas sea a su vez una petición de principio. La falacia

²⁶³ IH, *Conversación con Roger Pol-Droit*, 1992, p. 198-9.

²⁶⁴ DL, *Del ascenso del nihilismo al judío carnal*, 1968, Pp. 275-280

naturalista supondría ya de entrada la coherencia del ser. La falacia naturalista tendría acaso que resolver su estatus. Falaz falacia naturalista:

¿Pero consiste la coherencia, que faltaría a este discurso, en la inmovilidad del instante de la verdad, en su posibilidad de sincronización? Entonces la objeción supondría lo que esta en cuestión: la referencia de toda significación a la *esencia*.²⁶⁵

Pero también, podríamos comprender las cosas desde otro punto de vista. Pudiera ser que efectivamente como pensaba Nietzsche, Levinas estaría inocentemente apresado por el resentimiento. Herencia histórica de la moral judía, este sentimiento habría engañado al propio Levinas; lo habría hecho creer que era algo más. Una falta de sinceridad consigo mismo habría hecho caer en la trampa de creer que podía decir algo que no fuera ser e inmanencia, principio de toda cultura. Por ello Levinas no habría podido desligar la palabra Dios y Otro.

Si Husserl hubiera conocido a Levinas habría dicho quizás algo similar. El autor de origen lituano habría fallado en sus reducciones que deberían despejar todo juicio preconcebido. Habría dejado pasar las “sugestiones bíblicas” como diría Lellouche en sus análisis. Desde ese momento se encontraría en el terreno de la ingenuidad.

¿Qué habría dicho Heidegger? No algo distinto seguramente. Diría que Levinas sólo emprendió un regreso a la *ontoteología*, a la interpretación del ser como Dios. Le habría otorgado una significación que en realidad estaría históricamente determinada desde su tradición. Para Heidegger, el verdadero ser trascendente estaría en el *Dasein* mismo y sería silencioso, no tendría aún en el *Mitandersein* porque preocuparse por el otro al nivel de la substitución. El ser sería lo único importante.

Recientemente algo similar han afirmado por ejemplo Gianni Vattimo y Alain Badiou partiendo de algunos de estos autores. El filósofo italiano en principio concluye que Levinas no dice lo que cree realmente decir. El “otro modo que ser” no sería más

²⁶⁵ AE, 1968-1975, p. 235.

que, parafraseando a Nietzsche, “una manera de hacerse de parcelas más fértiles”. Lo mejor sería, aconseja, seguir en el camino del ser como Heidegger.²⁶⁶ El segundo, filósofo francés, denuncia primeramente las éticas del reconocimiento culturalistas que han malamente tomado a Levinas, filósofo además errado, para sustentarse. Según Badiou la propuesta de Levinas no puede sustentar ninguna ética porque “ninguna situación concreta se deja esclarecer por el tema del “reconocimiento del otro”.²⁶⁷ Suponiendo que el otro fuera algo más que el Mismo, ¿Cómo podría aparecer si no es gracias al Mismo? Para el filósofo francés nunca aparecería, sería en el mejor de los casos, como Derrida dijo alguna vez, una “espectralidad”. Pero Badiou sospecha que más bien el Otro de Levinas se trata de un pretexto para “un discurso piadoso sin piedad” que borra la filosofía en favor de una *theologia*:

¿Qué puede ser esta categoría si se pretende suprimir o enmascarar su valor religioso, conservando el dispositivo abstracto de su constitución aparente (“reconocimiento del otro”, etc.)? La respuesta es clara: una confusión incomprensible. Un discurso piadoso sin piedad, un suplemento del alma para gobernantes incapaces, una sociología cultural que sustituye, por las necesidades de la predicación, a la difunta lucha de clases.²⁶⁸

Por eso es que Badiou, al igual que Nietzsche, Husserl, Heidegger, Vattimo, Lellouche y otros, sólo diría que “la dificultad está del lado del Mismo”.²⁶⁹ ¿Pero como pueden establecer este lado sin otro, verdaderamente otro? Y podríamos regresar la argumentación una vez más.

Finalmente, no queda más que preguntarnos ¿Qué puede ser Levinas con su propuesta? ¿Justificación de un orden moral teológico en la cultura o acercamiento a lo

²⁶⁶ Gianni Vattimo. “Metafísica, violencia y secularización” en *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona, Gedisa, 2001. 3, Pp. 63-88.

²⁶⁷ Alain Badiou. “Existe el otro? en *La ética. Ensayo sobre la conciencia del Mal*. Trad. Raúl J. Cerdeiras. México, Madrid, 2004. II, 6, p. 53.

²⁶⁸ Op. Cit. II, 4, p. 49.

²⁶⁹ “Filosóficamente, si el otro es indiferente, es claro que la dificultad está del lado del Mismo”. Ibidem, p. 54.

sagrado que puede haber en ella? La cuestión no se deja esclarecer totalmente de un solo lado y señala quizás, la inquietud que una filosofía ambigua, paradójica y de entrada, no del todo comprensible.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA DE LEVINAS

Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo. Trad. Ricardo Ibarlucía y Beatriz Horrac. (Seguido de un ensayo de Miguel Abensour “El Mal Elemental”) México, FCE, 2001. 111 p.

Altérité et transcendance. Paris, Fata Morgana, 1995 ; reed. Le Livre de Poche, Biblio Essais, 2008. 189 p.

Cuatro lecturas talmúdicas. Trad. Miguel García-Baró. Barcelona, Ríopiedras, 1996. 148 p.

De Dios que viene a la idea. Trad. Graciano González y Jesús María Ayuso. Madrid, Caparrós Editores, 2001. 234 p.

De la evasión. Trad. Isidro Herrera. Madrid, Arena Libros, 1999. 136 p.

De la obliteración. Entrevista con Françoise Armengaud a propósito de la obra de Sacha Sosno. Paris, Éditions de la Différence, 1988. (Versión electrónica castellana de <http://www.levinas.cl>)

De l’existence à l’existant. Paris, Vrin, 1990. 174 p.

De otro modo que ser o más allá de la esencia. Trad. Antonio Pintor Ramos. 4ª edición. Salamanca, Sígueme, 2003. 269 p. [*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence.* La Haya, Martinus Nijhoff, 1978 ; reed. Le Livre de Poche, Biblio Essais, 2006. 287 p.]

Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger. Trad. Manuel E. Vázquez. Madrid, Síntesis, 2005. 334 p.

Difícil Libertad. Ensayos sobre el judaísmo. Trad. Juan Haidar. Madrid, Caparrós Editores, 2004. 270 p.

Dios, la muerte y el tiempo. Trad. María Luisa Rodríguez. Madrid, Cátedra, 1998. 283 p.

El Tiempo y el Otro. Trad. José Luis Pardo Torío. Barcelona, Paidós, 1993. 139 p.

Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro. Trad. José Luis Pardo. Valencia, Pretextos, 1991. 289 p.

Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo. Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982. 121 p.

“Ética como Filosofía Primera” en *Revista de Filosofía A Parte Rei*. No. 43. Enero 2006. (Versión electrónica castellana por Oscar Lorca de <http://serbal.pntic.mec.es>)

- Fuera del sujeto*. Trad. Roberto Ranz y Cristina Jarillot. Madrid, Caparrós Editores, 2002. 172 p.
- Humanismo del otro hombre*. Trad. Daniel Enrique Guillot. 4ª edición. México, Siglo XXI, 2003. 136 p.
- “Jean Atlan y la tensión del arte” en *Jean Atlan, primeros periodos 1940-1954*. Museo de Beaux-Arts en Nantes, 1986, Pp. 19-21. (Versión electrónica castellana por Juan José Fuentes de <http://www.levinas.cl>)
- La huella del otro*. Trad. Silvana Rabinovich et al. México, Taurus, 2001. 117 p.
- La realidad y su sombra./Libertad y mandato/trascendencia y altura*. Trad. Antonio Domínguez. Madrid, Trotta, 2001. 125 p.
- La teoría fenomenológica de la intuición*. Trad. Tania Checchi. Salamanca, Sígueme, 2004.
- Los imprevistos de la historia*. Trad. Tania Checchi. Salamanca, Sígueme, 2006. 206 p.
- Noms Propres*. Fata Morgana, 1976; reed. Le Livre de Poché, Biblio Essais, 1987. 154 p.
- Nouvelles lectures talmudiques*. Paris, Les Éditions de Minuit, 2005. 96 p.
- Sobre Maurice Blanchot*. Trad. José Cuesta Abad. Madrid, Trotta, 2005. 94 p.
- Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Trad. Daniel E. Guillot. Salamanca, Sígueme, 1999. 315 p. [*Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haya, Martinus Nijhoff, 1971 ; reed. Le Livre de Poche, Biblio Essais, 2008. 348 p.]
- Trascendencia e inteligibilidad*. Trad. Jesús María Ayuso. Madrid, Ediciones Encuentro, 2006. 66 p.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE LEVINAS

- BADIOU, Alain. « ¿Existe el Otro? » en *La ética. Ensayo sobre la conciencia del Mal*. Trad. J. Cerdeiras. México, Herder, 2004. II, Pp. 43-55.
- BANON, David. “Levinas, penseur juif ou juif qui pense” en *Noesis. No. 3 La Métaphysique d’Emmanuel Levinas*. 2000. (Versión electrónica de www.noesis.revues.org)
- BARCENA, Fernando y Joan-Carles Mélich. “Emmanuel Levinas: Educación y hospitalidad” en *La educación como acontecimiento ético*. Barcelona, Paidós, 2000. Pp. 125-147.

- BARROSO RAMOS, Moisés y David Pérez Chico (Comps.). *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*. Madrid, Trotta, 2004. 340 p.
- BLANCHOT, Maurice. “ Ce qu’il nous a appris (lettre à Salomon Malka)” en *L’Arche*. Mayo, 1988. (Versión electrónica de <http://ghansel.free.fr>)
- CHALIER, Catherine. *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. Trad. María Pons Irazazábal. Barcelona, Herder, 2004. 310 p.
- _____. *Por una moral más allá del saber. Kant y Levinas*. Trad. Jesús Ma. Ayunso. Madrid, Caparrós Editores, 2002. 426 p.
- CHECCHI, Tania. *Sentido y exterioridad: Un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Lévinas*. México, Universidad Iberoamericana, 1997. 240 p.
- DERRIDA, Jacques. “Violencia y Metafísica: Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas” en *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989. Pp. 107-210.
- _____. *Adiós a Emmanuel Lévinas/ Palabra de acogida*. Trad. Julián Santos Guerrero. Madrid, Trotta, 1998. 155 p.
- FRANK, Didier. *Dramatique des phénomènes*. Paris, PUF, 2001. 162 p.
- GRITZ, David. *Levinas. Face au beau*. (Préface de Catherine Chaliier) Paris-Tel Aviv, Éditions de l’éclat, 2004. 133 p.
- HANSEL, Joëlle (Comp.). *Levinas de l’Être à l’Autre*. Paris, PUF, 2006. 141 p.
- HERRERO HERNÁNDEZ, Francisco Javier. *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenología*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2005. 433p.
- JAY, Martin. “The Ethics of Blindness and the Postmodern Sublime: Levinas and Lyotard” en *Downcast Eyes. The denigration of vision in twentieth century french thought*. California, University Press of California, 1994. Pp. 543-586
- LELLOUCHE, Raphaël. *Difficile Levinas. Peut-on ne pas être levinassien?*. Paris-Tel Aviv, Éditions de l’éclat, 2006. 172 p.
- LEVY, Benny. “Commentaire de ‘Être juif’” en *Cahier d’Etudes Lévinassennes*. No. 1 *Levinas, le temps*. 2003. (versión electrónica de [http:// www.levinas.fr](http://www.levinas.fr))
- LÓPEZ GIL, Marta y Liliana Bonvecchi. *La imposible amistad. Maurice Blanchot y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2004. 354 p.
- LLEWELYN, John. *Emmanuel Levinas. La genealogía de la ética*. Trad. Guillermo Solano. Madrid, Ediciones Encuentro, 1999. 309 p.

- LYOTARD, Jean-François Lyotard. “La obligación” en *La diferencia*. Barcelona, Gedisa, 1996. Pp. 127-149.
- MALKA, Salomon. *Emmanuel Lévinas. La vita e la traccia*. Trad. Claudia Polledri. Milán, Jaca Book, 2003. 302 p.
- MILMANIENE, José. *Clínica del texto. Kafka, Benjamín, Lévinas*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2002. 128 p.
- MURAKAMI, Yasuhiko y Mao Naka. “Dans une culture sans Dieu. Lévinas au Japon” en *Cahiers d'études lévinassiennes*, n°4, 2005, p. 409-438.
- POIRÉ, François. *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*. Arles, Actes Sud, 2006. 210 p. (Babel 213)
- RICOEUR, Paul. *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*. Paris, PUF, 1997. 39 p.
- ROJAS, Pedro. “Ética y Lenguaje: Habermas y Levinas” en *Antroposmoderno*. 2003 (Versión electrónica de <http://www.antroposmoderno.com>)
- RABINOVICH, Silvana. *La huella del Palimpsesto. Lecturas de Levinas*. Presentación de Enrique Dussel. México, UNAM, 2005.
- SUCASAS, Alberto. “Lévinas en Espagne : vingt-cinq ans de présence philosophique” en *Cahiers d'études lévinassiennes*, n°3, 2005, p. 393-423.
- TAMINIAUX, Jacques. *The presence of Being and Time in Totality and Infinity*. (version electrónica de <http://ghansel.free.fr/taminiaux.htm>)
- URABAYEN, Julia. *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*. Navarra, Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2005. 280 p.
- VATTIMO, Gianni. “Metafísica, Violencia, Secularización” en Gianni Vattimo (Coordinador). *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona, Gedisa, 2001.
- ZARKA, Yves Charles et al. *Cités: Philosophie, Politique, Histoire. No.25 Emmanuel Levinas. Une philosophie de l'évasion*. Paris, PUF, 2006. 206 p.
- WYGODA, Shmuel. “Le maître et son disciple: Chouchani et Lévinas” en *Cahier d'études lévinassiennes*. No. 1, 2003. [Versión electrónica www.levinas.fr]

BIBLIOGRAFÍA DE APOYO

- BUBER, Martin. *Yo y Tú*. Trad. Carlos Díaz. 4ª edición. Madrid, Caparrós Editores, 2005.

- CUKAR, Alejandra e Igor Zabaleta. *Judaísmo. El culto de las Doce Tribus*. Madrid, EDIMAT, 2005. 190 p.
- DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*. 3ª edición. París, PUF, 2005.
- DUSSEL, Enrique. “La introducción de la ‘transformación de la filosofía’ de K.O. Apel y la filosofía de la liberación (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)” en Kart-Otto Apel et al. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México, Editorial Siglo XXI, 1992. Pp. 45-104.
- BIBLIA DE JERUSALÉN. México, Porrúa, 1998. 1895 p.
- FAYE, Emmanuel. *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1944-1935*. 2ª edición. Paris, Albin Michel-Le livre de poché, 2005. 767 p.
- GAOS, José. *Introducción a El Ser y El Tiempo de Martín Heidegger*. 2ª edición. México, FCE, 1996. 151 p.
- GARCIA BACCA, Juan david (ed.). *Los Presocráticos*. México, FCE, 1993. 395 p.
- GUTWIRTH, Israel. *Antología del Jasidismo y sabios judíos*. Trad. Simón Moguelevsky. 2ª edición. Buenos Aires, Fleishman & Fischbein Editores, 253 p.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México, FCE, 1998. 483 p.
- HEIDEGGER, Martin. *El Ser y El Tiempo*. Trad. José Gaos. 2ª edición. México, FCE, 1999. 478 p. [*Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967, 450 p.]
- _____. “La pregunta fundamental de la Metafísica” en *Introducción a la Metafísica*. Barcelona, Gedisa, [S.A.]. Pp.11-57.
- _____. *Arte y Poesía*. México, FCE, 1998.
- _____. *De camino al habla*. Trad. Yves Zimmermann. Barcelona, Odós, 1987. 249 p.
- HLEPSFISZ, Heszeli. *El Talmud*. Buenos Aires, Fundación Congreso Judío Mundial, 2005. 64 p.
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas I*. Trad. Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid, Alianza, 2006. 382 p.
- _____. “La filosofía en la crisis de la humanidad europea” en *Invitación a la fenomenología*. Barcelona, Paidós, [S.A.]. II, Pp. 75-128. [*Die Crisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, Versión electrónica de Biblioteca Augustaza <http://www.fh-augsburg.de/>]

- _____. *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*. Trad. Antonio Ziri6n. M6xico, UNAM, 1998. 103 p.
- _____. *Meditaciones cartesianas*. Trad. Jos6 Gaos y Miguel Garc6a-Bar6. M6xico, FCE, 2005. 211 p.
- _____. *Ideas relativas a una fenomenolog6a pura y una filosof6a fenomenol6gica*. Trad. Jos6 Gaos. 3^a edici6n. M6xico, FCE, 1986.
- _____. *Ideas relativas a una fenomenomenolog6a pura y una filosof6a fenomenol6gica. Libro segundo: Investigaciones fenomenol6gicas sobre la constituci6n*. Trad. Antonio Ziri6n. M6xico, UNAM, 1997. 529 p.
- _____. *Ideas relativas a una fenomenomenolog6a pura y una filosof6a fenomenol6gica. Libro tercero: La fenomenolog6a y los fundamentos de las ciencias*. Trad. Antonio Ziri6n. M6xico, UNAM, 1997. 157 p.
- JANK6L6VITCH, Vladimir. *La muerte*. Trad. Manuel Arranz. Valencia, Pre-textos, 2002.
- JAY, Martin. "Moral de la genealog6a o 6hay una 6tica postestructuralista?" en *Campos de fuerza*. Barcelona, Paid6s, 2003. Pp. 79-97.
- KAPLAN, Arie. *Juda6smo y Responsabilidad Mutua*. Trad. Aryeh Coffman. M6xico, Editorial Jerusalem de M6xico, 2001. 124 p.
- KOFMAN, Sarah. *El desprecio de los jud6os. Nietzsche, los jud6os, el antisemitismo*. Trad. Isidro Herrera. Madrid, Arena libros, 2003. 79 p.
- MARGOLIS, Joseph. "El relativismo y el *Lebenswelt*" en *Relativismo cultural y filosof6a. Perspectivas norteamericana y latinoamericana*. Marcelo Dascal (Comp.). M6xico, UNAM, 1992, Pp. 17-41.
- MORRIS, David. *La cultura del dolor*. Trad. Oscar Luis Molina. Santiago de Chile, Editorial Andr6s Bello, 1996. 333p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La genealog6a de la moral*. Trad. Andr6s S6nchez Pascual. Madrid, Alianza, 2000. 205 p.
- _____. *M6s all6 del bien y del mal*. Trad. E. Salgado. M6xico, 6poca, 1999. 208 p.
- PROUST, Marcel. *À la recherche du temps perdu. Du c6t6 de chez Swann*. Paris, LGF - Le Livre de Poche, 1992. 478 p.
- RABINOVICH, Silvana. "De nadie a alguien" en *Fractal. Revista trimestral No. 36*. Enero-marzo 2005. (versi6n electr6nica de www.fractal.com.mx/f36Rabinovich.html)

SARTRE, Jean-Paul/ Martín Heidegger. *El existencialismo es un humanismo/Carta sobre el humanismo*. México, Ediciones Peña Hermanos, 1998. 128 p.

TRAVERSO, Enzo. “De la emancipación al exilio: el cosmopolitismo de los judíos alemanes” en *Cosmópolis. Figuras del Exilio judeo-alemán*. Trad. Silvana Rabinovich. México, UNAM, 2004. Pp. 19-51

ZAHAVI, Dan. *Husserl and transcendental intersubjectivity*. Trad. Elizabeth A. Behnke. Ohio, Ohio University Press, 2001. 272 p.

ZIRIÓN, Antonio. *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*. México, UNAM, 1990.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	6
Primera Parte: Cultura Inmanente	
I. Cultura del Saber.	
1. Husserl, la apertura y el método.	16
2. La fenomenología y el espíritu de Europa.	23
3. El saber en la cultura.	29
4. Presencia e inmanencia	35
II. Cultura del habitar.	
1. Heidegger, el camino al ser.	42
2. La habitación	47
3. Expresión y pluralismo cultural	53
4. Esencia e inmanencia.	58
Segunda Parte: Cultura Trascendente	
I. Judaísmo y trascendencia	
1.- El judaísmo de posguerra	66
2.- De la génesis a la exégesis	69
3.- Ser judío	73
II. Cultura trascendente	
1.- Enigma y fenómeno.	78
2.- La muerte en el rostro	83
3.- La hospitalidad	89
4.- La trascendencia en la cultura	95
Tercera Parte: Ambivalencias, ambigüedades, equívocos.	
I. De la inmanencia a la trascendencia	
1.- Responsabilidad infinita	100
2.- El tercero y la justicia	103
II. De la trascendencia a la inmanencia.	
1.- ¿Desterrar, olvidar o recordar?	110
2.- La deducción de la ley, el Estado y la política	113
3.- Civilización y Mala conciencia de Europa	119
III. La noción de ambivalencia.	
1.- La traición de la filosofía	125
2.- Ambivalencias, ambigüedades, equívocos	129
CONCLUSIONES	134
BIBLIOGRAFÍA	142