

SEGUNDA PARTE

EMANUEL LEVINAS, EVOLUCION DE SU PENSAMIENTO

por DANIEL E. GUILLOT

INTRODUCCION

En última instancia, a la filosofía le caben sólo dos alternativas: estar en la justificación del sistema, el Estado, la historia, la totalidad, el ser, o lanzarse rumbo a lo desconocido en pos de un bien que no acampe en tierras ya sembradas por la historia, la cultura o las ideologías. La ruptura implicada por esta segunda opción no puede fundarse en la conciencia solitaria del pensador, porque, ¿quién o qué le garantizará no perderse en las ensoñaciones de arquitecturas puras o los arrebatos anárquicos con que la subjetividad se rebela frente a la legalidad? ¿Cómo evitará el construir una nueva mitología que aleje aún más a los hombres de su liberación? Habiendo abandonado la firme realidad de lo establecido, lo que es, y la libertad de pensar, como absoluto, ¿en dónde cimentar su radicalidad primera? ¿En qué objetividad anclar su incansable vocación crítica? ¿Queda algo, más allá del Ser y la Libertad? La respuesta de la filosofía no se hace esperar: la nada. Fuera de la totalidad de lo que es, sólo es pensable o impensable una negatividad absoluta, a menos que se denomine como nada, la libertad como posibilidad totalizante, es decir, lo que aún no forma parte de la totalidad, pero, no por mucho tiempo. Se trata de pensar, entonces, para inquietar la inquietud por la filosofía nueva, lo impensable, lo que está más allá del ser, y del poder ser, lo Otro absolutamente. Este absurdo lógico y teórico, más acá de la teoría y de la práctica, es realizable cuando lo Otro es al mismo tiempo el Otro, cuando la justicia que "no es" ni "puede ser" es la medida de un pensamiento que hace su verdad en las obras, cuando la filosofía primera es ética. Esta es la temática de Emmanuel Levinas.

Levinas nace en Lituania en 1906. Recibe en el seno de su familia, desde la primera infancia, un contacto directo con las tradiciones judías y la biblia hebrea. Asiduo lector de los grandes novelistas rusos, a los que retornará frecuentemente en sus libros, vive a los once años la revolución comunista. Emigrado a Francia¹ inicia

¹ Ver "Signature" en *Difficile Liberté*, p. 321-327. Todos los datos están tomados de esa sucinta autobiografía de E. Levinas a menos que indiquemos lo contrario.

sus estudios superiores en la universidad de Estrasburgo en 1923. Allí enseñan Charles Blondel, Halbwachs, Pradines y Henri Carton, a quien le dedicará su primer libro, *La Teoría de la Intuición en la fenomenología de Husserl*, en 1930.

Por aquellos años nace su amistad con Maurice Blanchot, afinidad que se extenderá también al campo teórico en la búsqueda continuada del Otro y que merecerá en 1956 el artículo de Levinas titulado: "Maurice Blanchot y la mirada del poeta"².

En 1927 comienza a estudiar la fenomenología con Jean Hering, que acaba de publicar en 1925 *Fenomenología y Filosofía religiosa*³. Al año siguiente se dirige a Freiburg para asistir a los cursos dictados por Husserl en el verano de 1928 e invierno 1928/1929. La filosofía de Heidegger conmociona precisamente por aquellos días a los discípulos del mismo Husserl. Levinas recordará que "la confrontación de estos dos pensamientos suministraba en Freiburg un tema importante de meditaciones y discusiones a una raza de alumnos que entonces finalizaba, formados por Husserl antes de que conocieran a Heidegger. Eugen Fink y Ludwig Landgrebe estaban allí. Para aquellos que llegaron con Heidegger en el invierno de 1928/1929, Husserl, retirado desde el fin del semestre de invierno 1928/1929, y que había enseñado ya media jornada durante el semestre de transición del verano de 1928, no era más que un precursor. Indirectamente, por estas discusiones, entraba yo en la fenomenología y me formaba en su disciplina"⁴.

Levinas se dirige luego a París, donde es alumno de Brunschwigs y asiste a las noches filosóficas de los "Sábados de Vanguardia" de Gabriel Marcel. Nace también, por aquel entonces, una duradera amistad con Jean Wahl, al tiempo que comienza a abrirse camino en los círculos intelectuales de la capital francesa. Durante la ocupación alemana vive una larga cautividad en el campo de concentración, donde redacta gran parte de *De la existencia al existente*⁵ que publicará en 1947. Desde ese año comienza a dictar conferencias regulares en el *College Philosophique*. En *De la existencia al existente* se produce una ruptura frontal con Heidegger que se irá acentuando en *El tiempo y el Otro* (1948) y en los trabajos posteriores. Sin embargo, a medida que nos acercamos a la obra más importante de Levinas, *Totalidad e Infinito* (1961), el principal adversario es

² Levinas, "Maurice Blanchot et le regard du poete", en *Monde Nouveau*, marzo (1956).

³ Jean Hering, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, Alcan, París, 1925.

⁴ Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p.126.

⁵ Levinas, *De l'existence à l'existant*, p.6.

Hegel, cuya dialéctica intenta superar. En este período debemos anotar también la influencia de Franz Rosenzweig⁶.

Desarrolla igualmente una intensa actividad en los medios intelectuales judíos, desempeñándose como director de la Escuela Normal Israelita Oriental, hasta ahora, al tiempo que pronuncia conferencias y escribe artículos reunidos luego en *Difícil Libertad* (1963) . En 1968 publica, en esta misma línea, *Cuatro lecturas talmúdicas*, donde, entre otros temas, trata la problemática conquista de las tierras palestinas por el estado judío.

Actualmente es profesor en Nanterre (Université de Paris X) y prepara un libro sobre "el tercero".

Fiel y complejo representante del pensar europeo, al que ha acompañado desde hace medio siglo en sus marchas y contramarchas, desde Husserl hasta nuestros días, ha sufrido y cavilado largamente las experiencias de su generación. Una generación de pensadores hondos, que habiendo hecho y rehecho todas las preguntas de los hombres desde los presocráticos hasta hoy, se encontraron perplejos ante las dos experiencias traumáticas que les tocó vivir: Hitler y Stalin. Habiendo superado los miedos, repensado y comprendido casi todo, a ésta, "la humanidad menos ebria y más lúcida de nuestro tiempo" aún le queda una pregunta: ¿somos honestos, absorbidos en nuestras meditaciones, frente a la miseria de los otros continentes? Tal vez sea ésta la clave del pensar de Levinas, cuya evolución tratamos de bosquejar en este trabajo.

⁶ Franz Rosenzweig, nacido en 1886 y muerto en Frankfurt en 1929 después de largos años de una penosa enfermedad. Publicó en 1921 *La Estrella de la Salvación*. De esta obra dirá Levinas en *Totalité et Infini*: "la oposición a la idea de Totalidad, nos ha impactado en *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, demasiado a menudo presente en este libro para ser citada", p. XVI. Brillante pensador, elaboró una concepción del judaísmo, complementario del cristianismo, en cuyas categorías se puede reencontrar mucho del pensamiento de Levinas.

CRONOLOGIA DE LAS OBRAS FILOSOFICAS
DE EMMANUEL LEVINAS*

- 1930 *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* [Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl] .
Méditations Cartésiennes [Meditaciones Cartesianas] , traducción del alemán al francés en colaboración con Peiffer.
- 1932 "Martin Heidegger et l'Ontologie" [Martín Heidegger y la Ontología].
- 1936 "De l'Evasion" [De la Evasión] .
- 1940 "L'Oeuvre d'Edmund Husserl" [La Obra de Edmundo Husserl].
- 1947 *De l'Existence a l'Existant* [De la Existencia al Existente].
"L' Autre dans Proust" [El Otro en Proust] .
- 1948 *Le Temps et l' Autre* [El Tiempo y el Otro] .
"La Réalité et son Ombre" [La Realidad y su Sombra] .
- 1949 *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger] .
- 1951 "L'Ontologie est-elle fondamentale?" [¿Es fundamental la ontología?].
- 1952 "Ethique et Esprit" [Ética y :El espíritu] .
- 1953 "Liberté et Commandement" [Libertad y Mandato] .
- 1954 "Le Moi et la Totalité" ¡[El Yo y la Totalidad] .
- 1955 "Jean Wahl et la sensibilité" [Jean Wahl y la sensibilidad] .
- 1956 "Maurice Blanchot et le regard du poète" [Mauricio Blanchot y la mirada del poeta] .
- 1957 "La philosophie et l'idée de l'infini" [La filosofía y la idea de infinito] .
- 1959 "Réflexions sur la *technique* phénoménologique" [Reflexiones sobre la *técnica* fenomenológica].
"La ruine de la Représentation" [La Ruina de la Representación].
"Intentionnalité et métaphysique" [Intencionalidad y metafísica] .
- 1961 *Totalité et Infini* [Totalidad e Infinito] .
- 1962 "A priori et Subjectivité" [A priori y Subjetividad].
- 1963 "La Trace de l' Autre" [El Rastro del Otro].
- 1964 "La signification et sens" [La significación y el sentido] .
- 1965 "Enigme et phénomène" [Enigma y fenómeno] .
"Intentionnalité et sensation" [Intencionalidad y sensación] .
- 1967 *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [nueva edición ampliada].
- 1970 "Au-dela de l'essence" [,Más allá de la esencia].
- 1971 "Le Dire et le Dite" [El Decir y lo Dicho] .
"La Proximité" [La Proximidad] .

* Véase al final las indicaciones bibliográficas de estos trabajos.

CAPITULO I

DE HUSSERL A HEIDEGGER (1930-1940)

El pensar de Husserl presiente una aurora grávida de esperanzas para la filosofía alemana y continental. El optimismo de *La filosofía como ciencia estricta*, la superación de las categorías tradicionales del análisis filosófico y sobre todo el planteo del inagotable "problema gnoseológico" en términos decididamente originales, por medio de una metodología que se apunta como revolucionaria en todos los órdenes del saber, sitúa a los jóvenes discípulos en ese extraño clima virgen del primer día de la creación. Levinas se encuentra en Alemania con una fenomenología que tiene ya influencias de Heidegger, colocándose en una órbita marcadamente reflexiva con respecto a su fundador, volviendo a plantear en términos de existencia las formulaciones de las *Investigaciones Lógicas* y de *Ideas*, al mismo tiempo que tratando de recrear para el público francés la originalidad del primer encuentro con Husserl. Esta doble vertiente manifestada en las obras que vamos a analizar en este capítulo, se irá fundiendo progresivamente con la búsqueda y mostración de lo que podríamos llamar el aporte fundamental y definitivo de la obra de Husserl, decantada con el paso de los años y en sus conexiones con las múltiples elaboraciones de sus discípulos. En este período nuestro autor dará marcada preferencia a los continuadores alemanes (principalmente a Heidegger), ya que el movimiento fenomenológico francés era incipiente, al no haber plasmado aún la vertiente francesa de las filosofías de la existencia. Sin embargo, en *Teoría de la Intuición en la fenomenología de Husserl* no pasa por alto las opiniones de su maestro e introductor a la fenomenología, Jean Hering y Pradines.

La novedad de la fenomenología consiste fundamentalmente en la destrucción de la noción tradicional de objetividad. Este concepto que presupone un espacio gnoseológico polarizado en sujeto y objeto, parte de un malentendido básico que consiste en la homogenización de la existencia. Si la existencia del sujeto y del objeto es un predi-

cado unívoco para ambos, la crítica gnoseológica oscilará pendularmente en la absorción de uno de los términos por el otro, entre idealismo y realismo.

La conciencia es existencialmente diferente del objeto y éste remite en su misma objetividad al ser de la conciencia. El mundo natural de las ciencias es un mundo construido a través de las vivencias originales de la conciencia, que están más acá de esta construcción que se olvida de sus orígenes y se proclama como objetividad. La radicalidad crítica sólo puede ser alcanzada en una vuelta a las cosas mismas en la intencionalidad originaria de la conciencia, sobrepasando así los distintos estratos que la cultura, las ciencias, las religiones y las ideologías han ido depositando entre el hombre y el mundo natural. Este es el sentido último de la puesta entre paréntesis husserliana más que una toma de partido en el problema de la existencia de esta exterioridad al no-yo. La definición más acabada de la conciencia es la intencionalidad, que impide desconectarla de sus contenidos que se constituyen en un tiempo que es también intencionalidad primera. Pero la intuición, a diferencia de otros tipos de intencionalidad, efectúa en su patencia el contacto más radical entre la conciencia y los seres que a ella remiten, contacto desnudo con la experiencia y piedra angular del positivismo de Husserl. Sin embargo, la intuición que se halla ligada a la estructura de la representación presupone, en última instancia, una filosofía de corte intelectualista en la que toda intencionalidad queda apresada en el esquema de la aserción, modelando una conciencia absoluta que desde su libertad constituye más allá de la oscuridad y finitud en que se halla sumida la existencia.

§ 1. LA TEORÍA DE LA INTUICIÓN EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

En 1930 Emmanuel Levinas publicó su primer libro: *La Teoría de la Intuición en la fenomenología de Husserl*. En Francia, exceptuando algunos trabajos aislados, no se conoce a Husserl y esta es, como dice Jacques Derrida, "la primera gran obra consagrada a la totalidad del pensamiento husserliano"⁷. El tema de la intuición le permite al autor recorrer los puntos principales de la fenomenología, y esclarecer sus diferencias fundamentales con las filosofías ante-

⁷ Derrida, "Violence et Métaphysique", en *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, París, 1967, p. 125.

riores y finalmente elaborar una fina crítica. Husserl ha publicado hasta ese momento gran parte de su obra ⁸.

Hacia esta fecha, la fenomenología ha tomado cuerpo más allá de las interpretaciones de su creador; y sus discípulos, especialmente Heidegger en *Ser y Tiempo*, transitan sus propios caminos. La fenomenología no es, dirá Levinas, un sistema filosófico sino más bien un método que apunta a una nueva visión de todos los temas de la filosofía. Es así como el autor no va al encuentro de un Husserl aislado en su obra, sino también a las posibilidades de ésta, desplegadas por sus discípulos. En este sentido la obra de Heidegger ejerce influencia en su labor interpretativa. "En conformidad con nuestro objetivo, no temeremos tener en cuenta también los problemas que se plantean los discípulos de nuestro autor, y, en particular, Martín Heidegger, cuya influencia se reconocerá a menudo en este libro. Acentuando ciertas aporías, planteando ciertas cuestiones y oponiéndose a otras, la vida intensa que anima la filosofía de Heidegger permite a veces precisar los contornos de la filosofía de Husserl"⁹.

El método que opera no es, sin embargo, un conjunto de reglas rígidas que deben ser aplicadas sin más, sino que exige un previo descubrimiento del sentido del ser que se va a estudiar (ontología) anterior a las determinaciones específicas que serán objeto de las ciencias. Este sentido de la existencia que no es idéntico en cada caso (que no es unívoco), será el hilo conductor de la confrontación de la fenomenología y el naturalismo, tema con el que el autor abre la exposición.

§ 2. FENOMENOLOGÍA Y NATURALISMO

El contexto histórico en que se gesta el pensar husserliano lo enfrenta con las dos escuelas filosóficas predominantes a fines del siglo XIX en Alemania: psicologismo y neocriticismo kantiano. Será a partir de los problemas gnoseológicos y de las relaciones de conciencia y causalidad que elaborará su concepción.

⁸ Husserl había publicado: *Philosophie der Arithmetik* (1891), *Psychologische Studien zur elementaren Logik* (1894), *Logische Untersuchungen*, t. I (1900), t. II (1901); *Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895-99* (1903), *philosophie als strenge Wissenschaft* (1910), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), la segunda edición de *Logische Untersuchungen* (1913 y 1920), *Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des innern Zeitbewusstseins* (1928). *Formale und transzendante Logik* (1929). Esta última obra, a causa de su reciente aparición, no fue usada por Levinas.

⁹ Levinas, *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, p. 14.

Husserl no tematiza en sus elaboraciones ontológicas el ser en cuanto a ser en general, sino los diferentes modos o regiones de ser, siendo el fundamento de esta diferenciación, no sólo propiedades esenciales, sino también el modo mismo de existir. La generalidad del ser es formal sin implicar un género englobante de los tipos de ser sin contenido. La naturaleza, que se revelará como región ontológica o modo de existir, se presenta a la conciencia como una serie de fenómenos fluctuantes, indeterminados, y, al mismo tiempo, como cosas que apuntan hacia una unidad que llamamos mundo material. El físico que se enfrenta a ella trata de estructurarla, lógica y coherentemente, usando como principio conector de esta fluida realidad, la relación de causa. El producto de esta labor es una serie de entidades que efectúan y son efectuadas en una totalidad o mundo. El naturalismo toma este sistema constituido como objetividad, sin advertir que está presuponiendo una vivencia subjetiva de la realidad, a partir de la cual es posible esta estructuración. La existencia material es tomada como absoluto (sentido unívoco del existir) y trasladada a la conciencia. Husserl no objeta fundamentalmente al naturalismo que subordine la espiritual a la material, la conciencia al mundo, sino que sea incapaz de advertir que hay otro modo de existir diferente a la existencia material, incapaz de descubrir el modo peculiar del ser de la conciencia. La univocidad de la existencia trae aparejada la aplicación de las categorías naturales de tiempo, espacio y causalidad a los fenómenos psíquicos ya sus productos.

Queda así justificada la labor central de la fenomenología: el análisis específico del ser de la conciencia. Como se verá en la interpretación de Levinas las regiones ontológicas trascienden en mucho su sentido epistemológico para convertirse en piezas claves de la ontología de Husserl.

§ 3. El ser de la conciencia

Una descripción de la vida de la conciencia es algo más que una exposición inventarial de vivencias o la búsqueda del sentido de existir para una región ontológica singular, ya que, la búsqueda de sentido del mundo natural remite a su vez a la corriente de conciencia. Esta es el lugar obligado al que se refieren los modos de existencia particulares, la radicalidad absoluta.

No obstante, la cosa a pesar de la multiplicidad de los aspectos en que aparece, muestra una permanencia y una independencia con respecto a la conciencia que no puede ser pasada por alto. Frente a este planteo, Husserl responde que la conciencia no toma la cosa como puramente actual, sino entornada de potencialidades u hori-

zontes no desapareciendo al ser perdida de vista. "El carácter de en sí del mundo de las cosas no quiere decir más que la posibilidad de volver sobre el mismo e identificarlo"¹⁰. La independencia misma de la cosa material no percibida reside en la posibilidad abierta a la conciencia de volver sobre ella. El en sí no tendría sentido sin esta referencia a la conciencia.

La característica principal de la materialidad es ir presentándose por fases y admitir siempre un nuevo aspecto. lo que se definirá, por un lado, como inadecuación con respecto a la conciencia Y. por otro, como propiedad de inacabada. Aquí reside para Husserl el carácter dudoso de la percepción trascendental. Sin embargo. esto no se debe a la imperfección del observador, sino al mismo modo de existir de la cosa. El ser de la conciencia se revela a la reflexión como dándose adecuadamente sin que exista la posibilidad de desaparecer, en este sentido. necesario y originario. Es este modo de existir *sui generis* el que funda la indubitabilidad que es una propiedad existencial. Así queda fundamentado un cierto primado de la conciencia sobre el ser natural.

La pregunta fundamental de la gnoseología tradicional: ¿cómo llega el sujeto al objeto?, basada en la contraposición de sustancias, será superada por la intencionalidad que no es una simple propiedad de la conciencia, sino la definición más acabada de su existencia. La sensación que comprende a los elementos de la conciencia privados de sentido trascendente (fenómenos hyléticos) es animada por la intención para apuntar hacia el mundo exterior. La conciencia siempre es conciencia de algo. La intencionalidad no se reduce a los fenómenos intelectuales sino que llega también a la vida afectiva, práctica y estética. Esta intencionalidad no es homogénea en todos los casos, sino diferente según el tipo de ser a que apunta. Por ello la vida de conciencia no puede ser reducida a su posibilidad teórica, representativa. Sin embargo, como veremos más adelante, Levinas encuentra al pensamiento de Husserl en definitiva intelectualista. En el célebre § 49 de *Ideas*, donde Husserl se plantea la posibilidad de una conciencia sin mundo, nuestro autor difiere: "La intencionalidad tiene por función caracterizar la conciencia en tanto que este fenómeno primero y original, del cual el objeto y el sujeto de la filosofía tradicional no son más que abstracciones. Dicho de otra manera. nos parece que si no es necesario seguir el idealismo husserliano, no es porque es idealismo, sino en la medida en la que prejuzga contra el modo de existir de la conciencia como intencionalidad"¹¹. No

¹⁰ *Idem*, p. 44.

¹¹ *Idem*, p. 80.

obstante admitirá que el § 49 no tiene real importancia en la obra de Husserl.

Un tema que irá cobrando importancia en la filosofía de Levinas aparece ya en su primera obra aunque sólo en forma marginal: el yo concreto. Para Husserl, apunta, en las *Investigaciones Lógicas*, más que una intención es la totalidad de las intenciones. En *Ideas* hay un avance ya que lo considera como elemento irreductible de la vida consciente a pesar de lo cual es todavía una forma vacía.

No obstante las críticas ya señaladas, la polémica central en la presente obra se halla situada en torno al primado de la conciencia teórica en el pensamiento de Husserl: "en su filosofía, (y es tal vez por eso que vamos a separarnos de ella) , el conocimiento, la representación, no es un modo de vida del mismo grado que los otros, ni un modo secundario. La teoría, la representación tiene un papel preponderante en la vida; sirve de base a toda la vida consciente; es la forma de la intencionalidad que asegura el fundamento de todas las otras" ¹². Levinas dedica un capítulo de minucioso análisis para demostrar esta última afirmación. Al partir Husserl de la fórmula de Brentano según la cual todo es una representación, o bien, está fundado sobre una representación, se ve obligado a precisar el sentido de este término. Para Brentano significa un acto neutralizado sin pronunciamiento sobre su existencia, en que se representa una imagen del objeto. Husserl en una primera etapa afirmará que los actos complejos no comportan una representación en estado puro. Sólo la representación material, que puede ser común a varios actos, se presenta con carácter de necesidad en todo acto, lo que no significa un primado de la teoría. Se diferencia de la pura representación porque esta última es una cualidad o tesis que indica el modo de plantearse el objeto a la conciencia. Luego acuñará una nueva noción de representación: actos nominales en los que algo deviene nuestro objeto. Con esto, la representación cae en la órbita de la aserción, puesto que la primera función del nombre es ser sujeto. Se diferenciará del juicio, cuyo correlativo es el *Sachverhalt*, en tanto que el acto nominal se da como una síntesis ya constituida y el primero en vías de constitución. La distinción está dada en un plano formal no existencial. Juicio y acto nominal son actos objetivantes que se diferencian cualitativamente en téticos y actos de tesis neutralizada. La vivencia intencional será un acto objetivante (representación) o tendrá uno como pieza constitutiva. Husserl dirá expresamente que la relación al objeto se constituye en la materia, pero que ésta, sólo a través

¹² Idem, p. 86.

de un acto objetivante puede devenir materia de otro acto¹³. De esta manera, toda intencionalidad queda fundada en su última radicalidad en el esquema de la aserción.

§ 4. LA INTUICIÓN

Lo anteriormente tratado sirve como introducción al tema central del libro: la intuición en la fenomenología de Husserl. Levinas ve en la intuición la, pieza fundamental de este pensar, ya que es por medio de ella que se llega al ser en su plenitud. Es el modo de conciencia o representación por el cual entramos en contacto con lo existente. Se diferencia del acto significativo porque éste apunta hacia el objeto sin ser completado con su presencia. No implica una diferencia de objetos sino de modos de vida de igual grado, aunque este último no aporta conocimiento por sí mismo. Lo significado puede llegar a ser intuido produciéndose entonces la discordancia o la concordancia. La conciencia de la concordancia o adecuación es la evidencia. Sin embargo, el lugar originario de la verdad no está en la adecuación sino en la intuición. El juicio es sólo un modo de ser ante los objetos. Su correlativo, el *Sachverhalt*, no es un objeto sino un complejo cuya estructura nos revela como constituyendo al ser no sólo los objetos sensibles sino también las categorías. Estas son objeto de una intuición sui generis que nos revela otro nivel del ser. Para Husserl el planteo central no reside en descubrir las mediaciones que necesita la conciencia para llegar al mundo sino en detectar el lugar originario de la verdad y comprenderlo en sus características esenciales. Este es el sentido del análisis de la intuición. Esto no equivale de ninguna manera, a oponer un intuicionismo a una razón discursiva, ya que precisamente la intuición actúa como fundamento de la razón. "Dicho de otra manera, la *existencia* del mundo no se deduce de las categorías que constituyen su *esencia*, sino que consiste en el hecho de ser, por así decirlo, reencontrado por la conciencia"¹⁴. Es importante destacar que Levinas reconoce a Husserl aquí, el fundar la razón en la experiencia. Sin embargo, ambos conceptos deben ser delimitados y precisados. El primero nos introduce en el tema de la necesidad y el a priori en Husserl. Estos no son deducidos de la lógica como formalización, sino buscados a partir de la experiencia vivida en la que el objeto ideal se muestra como irreductible al singular. El acto por el cual descubrimos las esencias (intuición de las esencias) es de naturaleza diferente a la

¹³ Husserl, *Logische Untersuchungen*, p. 494 (cit. por Levinas, *idem*, p. 97).

¹⁴ Levinas, *Théorie. ...*, p. 139.

intuición sensible, aunque también exige que lo puramente significado sea completado por una presencia que permita la evidencia esencial. La intuición eidética, a diferencia de la categorial, no exige el individual como condición sino que debe abandonar el objeto sensible para concentrar su intencionalidad en el objeto ideal. La esencia existe de un modo diferente al individual al liberarse de la relación de espacio y tiempo, fundando un nivel ideal. Precisamente el a priori se da en la intuición de objetos ideales y en los juicios sobre estos objetos. Estos se presentan dotados de contenidos "independientes" y "dependientes" o concretos y abstractos. Los contenidos dependientes se presentan con carácter de necesidad y sus leyes son materiales, en el sentido de que no apoyan su legalidad en lo formal o lógico. Su necesidad se presenta con carácter de evidencia en la intuición eidética, no siendo por ello producto de la pura experiencia.

Así es como las ciencias eidéticas escrutan la dimensión del ser en la que se muestran las mismas condiciones de posibilidad de su existencia. Sin embargo, no se trata de un ser o existencia en general sino a partir del concreto en una región ontológica particular. Lo esencial tiene la peculiaridad de hallarse estructurado en estratos de género y especie definiéndose la región de ser en atención a esto, como "el conjunto géneros superiores, cuyas últimas especificaciones se completan y hacen posible una individualidad concreta"¹⁵.

Para finalizar el tema de la intuición, Levinas considera un último nivel intuitivo: la reflexión. En tanto que la conciencia, como tema fundamental de la fenomenología está presente ante ella misma dando lugar a la evidencia, podemos considerar al pensar reflexivo como intuición filosófica. No obstante su inmanencia, esta intuición tiene un carácter privilegiado en tanto que el modo de existir de la conciencia se da como adecuación absoluta a la reflexión. Por otra parte, es necesario precisar que la intuición filosófica se ejerce, no sobre la vida de conciencia a secas (conciencia psicológica), sino eidéticamente.

Surge así una definición de la fenomenología como ciencia eidética y no ingenua de la conciencia. Como actitud ingenua se denomina a aquella que dirigiéndose directamente hacia los objetos no se detiene a pensar el sentido de su existencia. La fenomenología pone entre paréntesis (reducción) la existencia del mundo, superando así la ingenuidad. Pero no debemos engañarnos sobre el sentido de esta reducción ya que no se trata de fabricarse una situación abstracta y pura sino descubrir nuestra verdadera vida concreta:

¹⁵ *Idem*, p, 168.

"ser, es ser vivido, tener un sentido en la vida"¹⁶ en el pensar husserliano. Sin embargo, el sentido del ser no puede ser buscado en el mundo sino en la conciencia trascendente.

Esta particular interpretación de Levinas, centrada en el acto intuitivo, permite resaltar la actitud fenomenológica en sus relaciones con la existencia concreta. La intuición es la pieza clave que conecta la razón y el ser con la vida. Sin embargo, Husserl estaría a medio camino entre la existencia en general y el existente concreto al tematizar fundamentalmente el ser de la región.

§ 5. MARTÍN HEIDEGGER Y LA ONTOLOGÍA

En su carácter de "introdutor" al público francés de la filosofía alemana perteneciente a la corriente fenomenológica, Levinas escribe un estudio breve sobre Heidegger con el título "Martín Heidegger y la fenomenología" (1932)¹⁷. Heidegger habría dejado de lado la vía gnoseológica, tan característica de la filosofía moderna desde Descartes, para plantearse a nivel ontológico la relación sujeto-objeto, sin desconocer por ello los valiosos aportes de la filosofía de la subjetividad. En una concisa y ajustada síntesis desarrolla, Levinas, los aspectos fundamentales de la temática heideggeriana, acentuando la superación del intelectualismo reductivo del conocimiento y la aproximación al hombre concreto que supone una comprensión que desborda la conciencia. El concepto de intencionalidad acuñado por Husserl ha sido llevado aquí hasta sus últimas consecuencias, englobando la existencia misma del hombre como búsqueda de sentido y sentido ella misma del ser. El análisis de las cosas como utensilios le permite deslindar las diferencias entre el autor de *Ser y Tiempo* y Husserl: "No solamente por el uso se accede de una manera original (originale) a los objetos, sino que se accede también de una manera originaria (originelle): el uso no es consecutivo de una representación. Es por ello que Heidegger se opone a la opinión corriente, opinión que también Husserl comparte, según la cual antes de usar algo es necesario *representarse* lo que se usa"¹⁸. En esta visión la filosofía deja de ser una tarea abstracta para convertirse en una posibilidad concreta de la existencia de *Dasein*.

¹⁶ *Idem*, p. 213.

¹⁷ Levinas, "Martin Heidegger et la ontologie" en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 53-76.

¹⁸ *Idem*, p. 63.

§ 6. LA OBRA DE HUSSERL

En 1940 Levinas publica un artículo titulado "La obra de Edmundo Husserl"¹⁹, en el que se pasa revista, en un análisis temático, a la vasta bibliografía del filósofo alemán. En este estudio notablemente enriquecido con *La Crisis y Meditaciones Cartesianas*, las diferencias entre Husserl y Heidegger están especialmente marcadas. El fundador de la fenomenología indudablemente ha abierto perspectivas a la filosofía, sin embargo, se halla ligado a las líneas generales del pensamiento idealista occidental.

La crítica de Levinas, sin hacer notar aquí el carácter intelectualista de la intencionalidad, apunta más bien a situar el pensamiento de Husserl con respecto a dos categorías planteadas en este artículo: una visión *óptica* del ser y el fundamento de la libertad.

La interpretación *óptica* usa como modelo de intelección el ejemplo platónico de la luz y supone la distancia del sujeto con respecto al mundo. En este sentido, Levinas sacará conclusiones sobre la teoría de Husserl. "Decir que en la base de toda intención, aún afectiva o relativa, se encuentra la representación, es concebir el conjunto de la vida espiritual referida al modelo de la luz"²⁰. La teoría de la intencionalidad está estrechamente ligada a la de la evidencia que supone un mundo frente al cual somos libres. "La luz de la evidencia es el único lazo con el ser que nos pone como origen del ser, es decir, como libertad"²¹. En radical oposición a la postura de Husserl, Heidegger considera al hombre sumergido en la existencia en la que el fundamento "determina al hombre como ser y no solamente como conciencia, saber y libertad"²². El papel que juega la representación en la intención no es accidental en Husserl y no podría ser modificado sin alterar todo el conjunto de su sistema.

§ 7. CONCLUSIONES

La radicalización del pensar de Levinas la lleva a situar la representación en la filosofía de Husserl no como una imperfección susceptible de modificaciones sino como pieza fundamental que se enmarca en una tradición idealista en la que la conciencia es pura libertad de constitución o absoluta. La temporalidad que presupone la intencionalidad es fundamentalmente el presente de la mirada

¹⁹ Levinas, "L'oeuvre d'Edmond Husserl", en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 7-52.

²⁰ *Idem*, p. 24.

²¹ *Idem*, p. 25.

²² *Idem*, p. 25.

contemporánea que por la mediación aséptica de la luz no llega a mancillarse en el contacto con la existencia. El comprender es una donación de sentido en la que no se juega un sujeto que se remite a la eternidad de las esencias. La búsqueda de lo concreto que se apuntaba en la obra de Husserl parece haberse perdido en la última trampa idealista que reduce el sentido de la existencia al saber.

Sin embargo, estas afirmaciones están lejos de ser una síntesis lograda y perviven una serie de elementos del pensar husserliano que trascienden a la confrontación Husserl-Heidegger. La "vuelta a las cosas mismas" imprimirá una dinámica al quehacer fenomenológico que le permitirá una crítica constante de sus presupuestos en una actitud, que anterior a todas las afirmaciones específicas, dará a la experiencia una preeminencia indiscutible sobre los sistemas lógicamente trabados y las cadenas causales y deductivas. Será precisamente esta noción de experiencia como lo esencialmente Otro, más allá de las prolijas construcciones coherentes y de la objetividad naturalista que acomplejaba a la filosofía de fines del siglo XIX, la que le permitirá a Levinas avanzar audazmente en busca de la experiencia absoluta o "la trascendencia". La crítica que rechaza la objetividad científica, en tanto que se olvida de sus orígenes primeros en la corriente de conciencia y pretende conferirle al sistema construido la verdad última, se volverá contra el absoluto de la conciencia que se sitúa a sí misma como el fundamento, cerrándose al riesgo de la experiencia que la desequilibra en su seguridad. La comprensión heideggeriana que hunde sus raíces en la opacidad de la existencia, más allá del saber, merecerá la adhesión de Levinas en el tránsito hacia una relación más allá de todo saber y comprensión.

La pregunta por el sentido del ser que vertebra la ontología heideggeriana será el origen de la crítica de nuestro autor. En este sentido Husserl considera al ser en general como un concepto vacío que se puede concebir como generalidad formal dando preeminencia a los modos de ser o existencias especializadas. Estos modos de existir o regiones cobran fundamental importancia en *La Teoría de la Intuición en la fenomenología de Husserl*, ya que a través de ellas se concreta la interpretación existencial de la fenomenología que plantea en esa época Levinas. Las ontologías regionales son aproximaciones fenomenológicas a los modos de ser concretos en los que aparece el existir. El ser en general es, desde este punto de vista, un retroceso a la abstracción prefenomenológica que considera la existencia en un sentido unívoco, imposibilitando el avance hacia lo concreto, y colocando en términos de igualdad la conciencia y el objeto. Si bien es cierto que Heidegger no usa la palabra ser en este sentido de gene-

alidad vacía (ésta es precisamente la definición en que se ha caído por el olvido del ser), no obstante, nuestro autor percibirá en ese absoluto anónimo la pérdida del ser concreto que se proponía buscar la fenomenología, y desde otro punto de vista, el comienzo de una relación alienante para el hombre, que en su interioridad lucha por arrancarse de la generalidad neutra de la existencia. Este es precisamente el tránsito de la existencia al existente.