



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica

Especialidad de Historia de la Filosofía y pensamiento contemporáneo

Trabajo Fin de Máster

Emmanuel Levinas: la noción de “rostro” y su relación
con la fenomenología de Husserl

Autor: Carlos Celiméndiz Ferrández

Tutores: Luis Álvarez Falcón

María del Carmen López Sáenz

Madrid, Septiembre de 2018

RESUMEN

El objetivo del presente trabajo es analizar la relación de Emmanuel Levinas con la fenomenología de Husserl a partir de la noción de “rostro”. Este concepto pone de relieve, por un lado, la influencia fundamental que ejerce dicho pensamiento en el desarrollo intelectual de este autor y en la maduración de su filosofía ética, y por otro, la interpretación del sentido de la fenomenología que Levinas asume, que tiene por base una lectura más amplia de la intencionalidad y de la reducción husserlianas. El rostro se analizará, por tanto, como reflejo de la relación que Levinas mantuvo con la fenomenología, tratando de determinar así hasta qué punto la filosofía de este autor es deudora de ella.

ABSTRACT

The aim of this paper is to analyze the relation of Emmanuel Levinas with Husserl's phenomenology from the notion of “face”. This concept highlights, on the one hand, the fundamental influence this thought exerts on the intellectual development of this author and on the maturation of his ethical philosophy, and on the other, the interpretation of the meaning of phenomenology that Levinas assumes, which has based on a broader reading of Husserl's intentionality and reduction. The face will be analyzed, therefore, as a reflection of the relation that Levinas maintained with phenomenology, trying to determine in which way is the philosophy of this author indebted to it.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
1 EL PROYECTO ÉTICO DE EMMANUEL LEVINAS: UNA FENOMENOLOGÍA INACABADA DEL ROSTRO.....	5
1.1 <i>La teoría fenomenológica de la intuición y la génesis del pensamiento levinasiano.....</i>	7
1.2 La filosofía autónoma de Levinas.....	11
1.2.1 <i>La ruptura con el pensamiento heideggeriano.....</i>	11
1.2.2 <i>La ética como filosofía primera.....</i>	17
1.2.3 <i>El rostro como alteridad encarnada.....</i>	20
1.2.4 <i>Rostro y pasividad.....</i>	24
1.3 Ética y teología: más allá del rostro.....	26
1.3.1 <i>¿Una fenomenología del rostro?.....</i>	27
1.3.2 <i>El sentido de la filosofía de Levinas tras la sustitución.....</i>	30
2 CORPORALIDAD E INTERSUBJETIVIDAD EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL.....	36
2.1 Contextualización de la obra husserliana.....	37
2.2 El problema de la corporalidad en la fenomenología de Husserl.....	41
2.3 La quinta de las Meditaciones Cartesianas y la intersubjetividad trascendental.....	49
2.4 El problema de la intersubjetividad en <i>Ideas II</i>.....	56
3 LEVINAS Y HUSSERL: UNA RELACIÓN FENOMENOLÓGICA INTERRUMPIDA.....	62
3.1 Principales puntos de la crítica levinasiana.....	62
3.1.1 <i>El problema de la reducción.....</i>	65
3.1.2 <i>Simetría o asimetría de la relación intersubjetiva.....</i>	69
3.1.3 <i>La intercesión de Heidegger.....</i>	71
3.2 El rostro y la praxis fenomenológica.....	74
3.2.1 <i>Rostro e intencionalidad.....</i>	75
3.2.2 <i>Rostro, corporalidad e intersubjetividad.....</i>	80
3.3 La sustitución y el límite de la fenomenología.....	84
CONCLUSIÓN.....	88
BIBLIOGRAFÍA.....	95

INTRODUCCIÓN

Emmanuel Levinas ha ido cobrando una importancia capital en el contexto filosófico de la segunda mitad del siglo XX: sus primeras obras, a las que más adelante se hará referencia, resultaron fundamentales para la recepción francesa de la fenomenología, de la que es uno de sus más tempranos exponentes. No tardaría sin embargo en elaborar un pensamiento autónomo al margen de la pedagogía husserliana y que, aun emparentado con la fenomenología de este autor, apuntaría a la constitución de una ética cimentada sobre la noción de Otro, estableciendo así una de las teorías éticas más importantes del siglo XX. El pensamiento levinasiano fue alcanzando cada vez mayor relevancia hasta acabar siendo considerado, como señalaría Jean-Luc Marion, “uno de los mayores filósofos de nuestro siglo” (1987, 11) ¹.

Entre sus influencias fundamentales cabe citar a Husserl y Heidegger: sus primeras obras, y en particular su tesis doctoral, componen una revisión de la fenomenología husserliana a través de una reconocida perspectiva heideggeriana que este autor asume. La influencia de Heidegger se pone de relieve en muchas ocasiones, asumiendo varias de las críticas de este autor a la obra del fundador de la fenomenología. La ruptura intelectual que se produce sin embargo entre ambos autores a mediados de los años treinta coincide con un viraje en la orientación filosófica de Levinas, decididamente dirigida a partir de entonces a la ética, y al margen del pensamiento heideggeriano.

Su relación con la fenomenología fue sin embargo mucho más ambigua. La lectura de Levinas deja entrever un bagaje conceptual fenomenológico, así como una reconocida inspiración filosófica en esta disciplina, pero también sostiene sin embargo varias críticas recurrentes a la obra de Husserl que se van agudizando a medida que su proyecto ético avanza. Aunque muchas de ellas vendrán condicionadas por la influencia del pensamiento heideggeriano, otras señalarían una cierta incompatibilidad entre el pensamiento husserliano y el proyecto ético que Levinas trataba de desarrollar. Por ello, la relación de este autor con el pensamiento de Husserl y con la fenomenología en general ha sido objeto de controversia.

¹ La cita proviene del prólogo que Marion escribe para *E. Levinas: Humanismo y ética*, de González R. Arnáiz (1987). Madrid: Cincel, pp. 11-17

Lo que se tratará de sostener en el presente trabajo es la pertenencia de Levinas a la corriente fenomenológica. Aunque la fenomenología de este autor sea por supuesto heterodoxa y crítica con muchos de los puntos del pensamiento husserliano, se tratará aquí de señalar cómo varios de los núcleos centrales de su pensamiento ético serán fruto del análisis fenomenológico. Para tratar de demostrar esta cuestión se empleará la noción de “rostro”: incorporado prácticamente desde el origen de este viraje de la filosofía de Levinas hacia la cuestión ética, esta noción, a la par que constituirá uno de los ejes del pensamiento levinasiano, pondrá también de relieve la herencia fenomenológica de este autor. Se interpretará de este modo el desarrollo de este proyecto ético como el resultado de una fenomenología del rostro, tal y como han señalado varias interpretaciones, como la del propio Philippe Nemo en la entrevista a Levinas publicada como *Ética e infinito* (1982, 71), tratando de poner de relieve tanto los puntos en que más evidente es esta influencia de la fenomenología husserliana como aquellos en que más crítico es con ella.

No se pretende en este trabajo por tanto realizar un análisis exhaustivo de la noción de rostro en Levinas (que llevaría irremediablemente más allá de la fenomenología, pues sería necesario también atender a cuestiones sobre la influencia que, por ejemplo, la tradición judía ejerce en el pensamiento de este autor), sino más bien emplear el análisis de esta noción como pretexto para dar cuenta de la pertenencia de Levinas a la corriente fenomenológica, y señalar en el ejercicio filosófico de este pensador una ampliación de los límites de ésta: poniendo el acento en el carácter abierto de la fenomenología husserliana, la interpretación de Levinas realiza importantes críticas a la misma (como luego se verá con más detenimiento), pero no deja por ello de sentirse partícipe de la misma en un sentido más amplio. Como señala César Moreno, “en ningún momento ha abandonado Levinas algunas de las más importantes aportaciones de la Fenomenología husserliana en su «espíritu», quizá más que en su «letra»” (1986-88, 38). En este trabajo se tratará por ello de analizar la noción de rostro como reflejo de la fidelidad de Levinas a este “espíritu” de la fenomenología husserliana.

Para ello, la estructura de este trabajo atenderá a tres cuestiones. En primer lugar, al desarrollo filosófico de Levinas: se tratará de señalar la evolución de su

pensamiento atendiendo a sus obras fundamentales, tratando de reflejar a través de ellas la relación de Levinas con la fenomenología, el marco en que se forma la noción de rostro, el desarrollo de su proyecto ético vinculado a esta noción y, por último, el sentido de la obra de este autor tras lo que al final de su vida llamará la “sustitución”.

En segundo lugar, y una vez visto este desarrollo en Levinas, se remitirá a los textos de Husserl que sirven de base para la formación de esta noción. Vinculada fundamentalmente a la corporalidad y la intersubjetividad, se analizarán los textos husserlianos de mayor relevancia para dichas cuestiones: las *Meditaciones Cartesianas* y el segundo volumen de *Ideas*. Tras unos breves apuntes sobre el desarrollo de la obra husserliana que sirvan para dar cuenta del contexto de las obras que Levinas recibe, se pasará a reseñar el tratamiento de la corporalidad y la intersubjetividad por parte de Husserl en las obras citadas. Esta parte atenderá, por tanto, a los dos problemas fenomenológicos más relevantes para la cuestión del rostro, que servirán a Levinas de fundamento en muchos casos; pero que por ello mismo también supondrán los textos con los que Levinas se manifieste particularmente crítico, pues será desde ellos desde donde se erija su propuesta fenomenológica.

Esto servirá de fundamento para la tercera parte, en la que se tratará de analizar de manera más detenida la pertenencia de Levinas a la fenomenología sobre lo visto en el punto anterior. Se confrontará así la posición de Levinas con los análisis de Husserl sobre dichas cuestiones, tratando de profundizar en las críticas que éste le realiza, pero también sobre esta participación en el “espíritu” de la fenomenología que el rostro refleja. Esta parte del trabajo se centrará en tres cuestiones fundamentales: por un lado, el sentido de la reducción trascendental, de enorme importancia para el desarrollo fenomenológico de Levinas, pues es uno de los puntos donde en mayor medida se refleja este espíritu de la fenomenología que a este autor le atrae fundamentalmente, pero al mismo tiempo donde se concentran sus críticas a la primacía de la conciencia en la fenomenología husserliana. Por otro lado, el problema de la simetría en la relación intersubjetiva husserliana, al que se hará referencia en el segundo apartado, y que será otro de los puntos en que Levinas será más crítico con Husserl. En la última parte de este trabajo se referirá brevemente de nuevo a Heidegger para dar cuenta de hasta qué

punto la crítica levinasiana al fundador de la fenomenología vino o no determinada por este autor.

Finalmente, la última referencia al rostro en este trabajo buscará demostrar de qué manera emparenta esta noción a Levinas con el fundador de la fenomenología, contrastando directamente lo antes visto en torno a la corporalidad y la intersubjetividad en Husserl con la concepción de estas cuestiones reflejadas en el rostro levinasiano. Se tratará así de poner de relieve, por tanto, cómo el rostro que este autor trabaja, pese a reflejar las críticas a las que antes se ha hecho referencia a la fenomenología de Husserl, está directamente relacionado con una interpretación particular de la intencionalidad y la reducción fenomenológicas que denotan no sólo la influencia de Husserl en el proyecto ético levinasiano, sino también la adscripción de este a la fenomenología bajo el intento de enmendar sus errores en su tratamiento de la alteridad.

1. EL PROYECTO ÉTICO DE EMMANUEL LEVINAS: UNA FENOMENOLOGÍA INACABADA DEL ROSTRO

El pensamiento de Emmanuel Levinas encierra el tono de un discurso cerrado, de un proyecto concluso: al margen de su presupuesta evolución y del desarrollo de sus conceptos y temáticas nucleares, hay un motivo de fondo que justifica el sentido unitario de una “filosofía levinasiana”, y que precipita el encuentro de su heterodoxo cúmulo de referencias (desde Husserl y Heidegger, pasando por Bergson, Rosenzweig y la tradición hebrea) bajo una tónica común: su filosofía es una filosofía de la Alteridad, una filosofía del Otro. Lo propiamente original de la obra de Levinas es tratar de establecer una filosofía *del* y no *sobre* el Otro: el Otro no constituye nunca el objeto de la filosofía de este autor, no es caracterizado, pensado o aprehendido en forma alguna. Antes que apropiarse del Otro, podría decirse que es éste quien se apropia de la filosofía de Levinas, haciéndola responsable de sí.

El desarrollo de su pensamiento sigue una escalada progresiva por este camino que, explorando en un principio las rutas alternativas a la reflexión sobre la alteridad (con el consecuente rechazo de tanto la vía intencional del idealismo fenomenológico como la dialéctica), vendrá a culminar con una recusación general a la historia de la filosofía occidental en su conjunto. Es con vistas a este proyecto por lo que al ejercicio filosófico de Levinas se lo ha denominado en ocasiones “metafenomenología” (Moreno, 1986-88, 37), “transfenomenología” (Moreno, 2000b, 143) o “metafilosofía” (Sucasas, 2006, 33). El pensamiento de Levinas, asumiendo en el desarrollo de la filosofía occidental un germen de dominación intrínseco, pretende remontar a los orígenes mismos del ejercicio filosófico, allí donde éste recibe su sentido, en busca de un pensar de otro modo: como referirá en sus últimas obras, remontarse al Decir de lo dicho.

La génesis de este recorrido es indiscutiblemente fenomenológica: habiendo estudiado en Friburgo con Husserl, Levinas publica en 1930 su tesis doctoral *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl (La teoría fenomenológica de la intuición)*. Su recepción temprana de la filosofía creada por Husserl fue fundamental no sólo para su propio desarrollo intelectual, sino también para la introducción de la fenomenología en Francia: como es sabido, la lectura de dicha obra en 1933 fue uno de los detonantes que empujarían a Sartre a interesarse por la fenomenología. Ricoeur

también reconocería el influjo de esta obra en la formación de su pensamiento temprano y en su acercamiento a Husserl. En 1931 traduciría además al francés las *Cartesianische Meditationen* (*Meditaciones cartesianas*), obra de capital importancia para comprender la crítica posterior de Levinas a la fenomenología husserliana.

Aunque *La teoría fenomenológica de la intuición* sea una obra evidentemente en la estela de las reflexiones fenomenológicas de su maestro Husserl, ya este primer acercamiento aparece mediado por la otra gran influencia filosófica de este autor: Martin Heidegger. Habiéndolo conocido también en Friburgo, Levinas asistió tanto al seminario que impartía en dicha universidad como al famoso encuentro en Davos entre éste y Cassirer sobre Kant y donde, como es sabido, tomaría partido por el primero de ellos. Levinas expresará en no pocas ocasiones la admiración que durante su estancia en Friburgo le despertaba Heidegger tanto a él como al resto de sus alumnos (1949, 183). Dicha influencia determinará de manera fundamental la consideración levinasiana de la fenomenología, y en particular en lo que respecta a sus límites y que propiciaría su abandono.

Si bien la relación mantenida con el pensamiento husserliano sería ambigua en lo sucesivo, en 1933 se produce una ruptura con el pensamiento heideggeriano: la institucionalización del antisemitismo y la adhesión explícita de su maestro al nacionalsocialismo fueron parejas al despertar de una vocación filosófica en Levinas alejada del pensamiento de Heidegger, en quien creería en adelante encontrar siempre el respaldo teórico de la dominación; y de la fenomenología husserliana en su interpretación más ortodoxa, pues, pese a todo, la asunción de la crítica heideggeriana a dicha disciplina condicionaría su percepción por parte de Levinas como inevitablemente insuficiente para la transmutación ética que desarrollaría más adelante, y que aquí ya empezaría a esbozar.

En este momento comienza el recorrido intelectual que se podría calificar de “autónomo” en Levinas, alejado ya de la pedagogía fenomenológica, mostrando en estos primeros ensayos (varias veces, en el contexto de una crítica explícita a la filosofía de Heidegger) una reflexión independiente sobre las cuestiones que más adelante iría radicalizando y que conformarían lo que ahora es posible denominar filosofía levinasiana en cuanto tal. Estas cuestiones, pese a todo, llevan en sí el germen del

pensamiento husserliano, y una preocupación en varios sentidos fundada en el grueso de la teoría fenomenológica de su maestro. En lo que sigue se tratará de esbozar dicho recorrido, desde sus años tempranos y más propiamente husserlianos, tratando de reflejar esa impronta fenomenológica que mantendrá su pensamiento y que quedará reflejada en nociones como la que aquí trabajaremos: el rostro.

1.1 *La teoría fenomenológica de la intuición y la génesis del pensamiento levinasiano*

Los primeros pasos en el recorrido filosófico de Levinas vinieron determinados por el estudio de la fenomenología husserliana, pero en un momento particular: ya publicado *Ser y tiempo* y alcanzando una relevancia inmediata, el pensamiento de Heidegger extendía paulatinamente su influencia determinando la recepción de la fenomenología de los círculos estudiantiles de los que Levinas formó parte. En la base del pensamiento levinasiano encontramos, así, la fenomenología husserliana desde un prisma heideggeriano. Aunque esta interpretación no agotará para Levinas el sentido de la fenomenología, que de hecho será uno de los mayores impulsos de su proyecto ético posterior, la intercesión de Heidegger resultará clave para comprender la problemática relación de Levinas con esta filosofía.

Una referencia fundamental a la hora de hablar de la presencia de la fenomenología en la obra de Levinas es, remontando a los orígenes del encuentro con ésta, su tesis doctoral de 1930, que como ya se ha señalado constituye una obra de gran relevancia para la introducción de la fenomenología en Francia. En este texto predomina un tono pedagógico en el que se exponen ordenadamente varios de los puntos centrales de la fenomenología: la crítica al naturalismo, la intencionalidad de la conciencia, la intuición de esencias, la fenomenología como método, etc. El cambio temático que sufrirá más adelante la filosofía de Levinas será por supuesto radical, pero en esta primera explicitación de la fenomenología se encuentran varios puntos clave que condicionarán el desarrollo filosófico posterior de este autor, y otros tantos que ayudarán a entender el porqué de sus críticas a la misma.

La influencia de Heidegger en este texto es evidente, como queda explicitado en numerosas ocasiones. La lectura levinasiana de la obra del autor de *Ser y tiempo* es reflejada desde la introducción: “la original y poderosa filosofía de Heidegger, que se distingue de la fenomenología husserliana en varios aspectos, hasta cierto punto no es sino una continuación” (1930, 24). Esta interpretación podría determinar el peso que es posible constatar en la obra de Levinas a la relación entre la fenomenología y la cuestión del Ser, asumiendo la orientación heideggeriana en que “el concepto fenomenológico de fenómeno entiende como aquello que se muestra el ser del ente” (Heidegger, 1927, 55). La obra de Heidegger constituiría en este sentido para el joven Levinas un ejercicio de fenomenología que, si bien heterodoxa, seguiría fiel a las líneas generales del pensamiento de Husserl, o que al menos no supondría una ruptura total con éste: la fenomenología que, siempre connotada por la luminosidad y la apertura que en *Ser y tiempo* proporciona la materia prima para la hermenéutica de la facticidad del *Dasein*, remite a un paradigma ontológico de horizontalidad total que resultará clave en la pérdida de confianza en la misma por parte de Levinas: el ejercicio fenomenológico heideggeriano dirige el sentido de los fenómenos al revelarse en su ser. La desviación del pensamiento fenomenológico más ortodoxo por parte de Levinas se debe, en cierto sentido, a esta mediación del pensamiento heideggeriano, que luego se analizará con algo más de detenimiento.

Ahora bien, la interpretación heideggeriana no satura la concepción que de esta filosofía tendrá el joven Levinas, ni la aplicación de su método en *Ser y tiempo*, la única que se le planteará. Lo primero que fascina a Levinas del método fenomenológico es, como a tantos otros estudiantes en Friburgo, la claridad con la que delimitará el objeto de los problemas filosóficos; la voluntad husserliana de otorgar a la filosofía un método, objeto y proceder propios que abrirá un vasto y novedoso campo de investigación muy estimulante intelectualmente para el círculo de estudiantes de dicha universidad. Esta apreciación levinasiana será más relevante de lo que pueda parecer: con vistas a la impugnación filosófica que llevaría a cabo después, el descubrimiento de la fenomenología habría sido para Levinas el primer “de otro modo”, un filosofar nuevo y prometedor. Así parece apuntarlo, por ejemplo, Herrero Hernández, quien apuntará lo siguiente:

La fenomenología será el instrumento privilegiado que permitirá a Levinas empezar a ensayar la viabilidad de nuevas trayectorias para un pensamiento que, según él, permanecía anquilosado desde el inicio de la modernidad –y, si se nos apura, desde el umbral mismo del filosofar en suelo griego- dentro del dominio de lo mismo (2005, 85).

Pero sobre todo es de capital importancia la recepción de Levinas de la noción fenomenológica de intencionalidad, que Husserl habría derivado de Brentano, y que constituye uno de los puntos centrales del profesor en su crítica al psicologismo. La conciencia fenomenológica intencional toma distancias de la conciencia como objeto de la psicología, de la que se asumen unos datos empíricos medibles por método inductivo y a la que, al modo de las ciencias naturales, se la concibe como un objeto más de la naturaleza sin estudiar sus dinámicas internas ni sus procesos de interacción con el mundo y con la subjetividad. A la conciencia fenomenológica le es propia esta relación con el mundo como relación primigenia, siempre como una conciencia-de: “la intencionalidad constituye la subjetividad misma del sujeto. Su sustancialidad misma consiste en trascenderse” (Levinas, 1930, 69).

Esta caracterización fenomenológica del sujeto y de la conciencia, fundamentada principalmente en el trabajo sobre *Ideas I* de Husserl que apuntaba a una conciencia pura trascendental, le resultan a Levinas en esta época una de las aportaciones fundamentales de este saber emergente: una revisión crítica de la subjetividad moderna. Con la fenomenología husserliana se planteaba una subjetividad determinada a trascenderse por su propia constitución interna y que, determinada por la correlación intencional, dejaba de ser autorreferente. La propia expresión empleada por Husserl, y en la que Levinas hace hincapié, evoca de algún modo el devenir de su filosofía posterior: la estructura interna de la subjetividad como “trascendencia en la inmanencia”.

Este estudio de la intencionalidad, pese a todo, también pueda interpretarse en connivencia al ser-en-el-mundo heideggeriano: “el interés de la concepción husserliana consiste en haber puesto en el corazón mismo de la conciencia el contacto con el mundo” (1930, 71). Por supuesto, esta interpretación guarda una tensión intrínseca con la idea de la conciencia pura trascendental husserliana. Tensión en cualquier caso no resuelta en esta primera época, que pone una vez más de relieve la ambigüedad del

posicionamiento levinasiano con respecto a la fenomenología y su desvío heideggeriano en un principio.

También reconoce Levinas el mérito de Husserl, y paralelo una vez más al análisis heideggeriano de la intencionalidad inscrita en un proyecto ontológico, de haber llevado a cabo una ampliación de la verdad intrínseca al sentido del mundo. La apertura que el propio Heidegger señala que propicia la fenomenología no lo es al ser como tal, según la interpretación de Levinas, sino ante todo a la vida tal y como ésta es vivida. Esta idea constituye un paso fundamental en el desarrollo intelectual del joven Levinas que, una vez se desembarace del pensamiento heideggeriano, entroncará de nuevo con el pensamiento de Husserl: hacer de la *Erlebnis*, la vivencia, el objeto fundamental de la fenomenología. Esta es la auténtica revolución que según este autor la fenomenología lleva a cabo: hacer de la vivencia el material fundamental de una caracterización de la conciencia no reducible a un cúmulo de conocimientos, sino abierta a la riqueza de multiplicidad de contingencias de la vida fáctica, que afectan y modifican la relación con el mundo. Esta asunción de la *Erlebnis* como material primario y fundamental anticipa la brecha que efectuará Levinas en el seno del sujeto de la hipóstasis y su relación con el mundo: la mera instrumentalidad de esta relación se torna inestable, quebradiza, cuando la vivencia vuelve vulnerable al sujeto que compone la esfera de lo Mismo, susceptible de verse afectado por los Otros.

En síntesis, en esta temprana recepción de la fenomenología por parte de Levinas se pueden situar dos polos distintos: de un lado, la presencia del proyecto heideggeriano de una ontología fundamental encuentra su correlato en el peso otorgado por Levinas a la cuestión del Ser, y a través de la cual es interpretada la intuición fenomenológica (tema central de su tesis) como la superficie de una ontología subyacente, que Heidegger vendría a desvelar, y que haría de la fenomenología algo más que un método epistemológico. Del otro lado, y pese al sesgo heideggeriano al que se ha referido también en lo referente al análisis de la intencionalidad, sí concede a Husserl sin equívocos el mérito de haber roto con el paradigma subjetivo autorreferente propio de la modernidad, que a su vez constituirá uno de los núcleos sobre los que orbitará el desarrollo posterior de su pensamiento. También lo hará, y tal vez constituyendo su pretensión intelectual más importante, aquel empeño que ya en estos primeros años le

pareció entrever en esta filosofía: la voluntad de redirigir el devenir filosófico con un pensamiento intrínsecamente distinto que diera cabida a lo que bajo anteriores paradigmas habría quedado supeditado o impensado. A través de la reducción fenomenológica y de la intencionalidad tal y como Husserl la describe, Levinas descubre en la fenomenología el método por excelencia de reflexión sobre el sentido de la vida humana:

El gran interés de la concepción de Husserl, estaría localizado en su punto de partida, (el punto de partida fenomenológico por excelencia): buscar la existencia de la cosa exterior no en la oposición a lo que es para la conciencia, sino en el aspecto bajo el cual se presenta en la vida consciente concreta (1930, 52).

1.2 La filosofía autónoma de Levinas

Para comprender los años que componen este segundo período en el desarrollo intelectual de Levinas, que abarcaría los años entre *De l'évasion (De la evasión)* y *Totalité et infini (Totalidad e infinito)*, se necesita atender a dos cuestiones: por un lado, este es el período en que despierta la vocación filosófica autónoma de Levinas, que, pese a mantener todo un cúmulo de influencias que sostendrán y orientarán sus planteamientos, es el período en que comienza su recorrido filosófico independiente, al margen de la ortodoxia husserliana. Por otro, que este recorrido encuentra su origen en una ruptura con el pensamiento heideggeriano al que antes se ha hecho referencia: por un lado, porque Levinas renuncia a la tentativa que en *La teoría fenomenológica de la intuición* se podría entrever de adscripción al proyecto de la ontología fundamental, pero por otro, porque es la propia filosofía de Levinas la que interioriza esta ruptura, y que quedará escenificada explícitamente –más adelante lo veremos- en el texto de 1947 *De l'existence à l'existant (De la existencia al existente)*: Levinas se sirve, en estas primeras tentativas de autonomía, del marco establecido por Heidegger, pero para dedicarle una crítica que abrirá sus horizontes a la trascendencia que este autor buscará más adelante, sirviendo de preámbulo para la fundamentación de su proyecto ético como la tarea fundamental de la filosofía.

1.2.1 La ruptura con el pensamiento heideggeriano

Los textos inmediatamente posteriores a su tesis sobre Husserl se orientan a esta quiebra con el pensamiento heideggeriano. Aunque tal vez la consolidación de ésta la lleve a cabo en 1947 con *De la existencia al existente*, es posible determinar varias fechas como claves en el desarrollo de la misma. La primera y más evidente es 1933: el discurso del rectorado de Heidegger, tras el ascenso del hitlerismo, y su afiliación al partido nacionalsocialista, supuso un vuelco en la consideración general de este autor por parte de los intelectuales europeos. La reflexión temprana de Levinas, que se presentaba deudora de la filosofía de Heidegger (deuda manifestada en mayor o menor medida en una adscripción a su proyecto ontológico) asume, tras estos sucesos, un giro en la consideración de Heidegger a partir del cual la filosofía de este autor se le planteará insuficiente en el marco del proyecto ético que más adelante tratará de desarrollar.

Los sucesos de esta década imponen a Levinas la necesidad de un cambio en su reflexión filosófica, que no sea indiferente a los horrores de su tiempo. Esta es una de las ideas centrales del artículo que escribe en 1934, “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”. A través del análisis fenomenológico de este fenómeno emergente, Levinas trata de poner de relieve su pensamiento subyacente (que, por otro lado, presentará como complementario a la analítica existencial heideggeriana, aunque no la cite explícitamente), y apunta a la tarea que la filosofía debe marcarse si quiere hacer frente a este problema:

Hemos reunido aquí verdades bien conocidas. Sin embargo, hemos tratado de reconducirlas a un principio fundamental. Quizá hayamos logrado mostrar que el racismo no se opone solamente a tal o cual punto particular de la cultura cristiana y liberal. No es tal o cual dogma de la democracia, del parlamentarismo, del régimen dictatorial o de la política religiosa lo que está en tela de juicio. Es la propia humanidad del hombre. (Levinas, 1934, 36)

Entroncando así con una de las motivaciones fundantes de su acercamiento a la fenomenología (el tema de la *Erlebnis* que antes señalábamos) la filosofía levinasiana asume desde este momento una orientación humanista. Esta orientación se complementa con la primera obra de Levinas (al margen de su tesis), que publicaría tan sólo un año después, en 1935, bajo el título *De la evasión*, y en la que la ruptura filosófica con

Heidegger es encarada explícitamente al figurar el primer paso de esta tarea: “la necesidad profunda de salir del ser” (Levinas, 1935, 115). La recepción e influencia del proyecto heideggeriano se instauraba, como ya se ha visto, sobre la base del pensamiento husserliano; pero una vez decidida esta nueva orientación filosófica más allá del Ser, Levinas incorpora el germen de una crítica que no sólo abarcaría al pensamiento heideggeriano, sino también la práctica totalidad de la tradición filosófica occidental (incluyendo de este modo también al pensamiento husserliano). El haber asumido con demasiado énfasis la connivencia entre el proyecto ontológico heideggeriano y la fenomenología de Husserl anticipa en buena medida la orientación de la última etapa de su obra, en el que las posibilidades éticas del análisis fenomenológico que habría señalado a lo largo de sus textos quedan algo abandonados. Más adelante se volverá sobre este asunto.

La recusación a la ontología heideggeriana que comienza a elaborarse aquí se haría extensible por tanto en cierta medida también a la fenomenología: un paradigma filosófico en el que no cabe la trascendencia ni, por tanto, la consideración del ser humano entendido en y por su alteridad, tal y como la ética levinasiana en formación en estos años pretende. La fenomenología de Husserl seguirá manteniendo una influencia importante en el pensamiento levinasiano, sirviendo de fuente de inspiración y de motor de su proyecto ético, pero en esta época se abre una separación entre el pensamiento de Levinas y la fenomenología husserliana que determinan una temprana crítica al idealismo fenomenológico.

De la existencia al existente es en el contexto de esta ruptura un texto particularmente significativo. Publicado en 1947, fue escrito años antes en cautiverio en un campo de concentración (tras ser llamado a filas y hecho prisionero). El interés fundamental de esta obra reside en que en ella esta ruptura con el pensamiento heideggeriano se hace explícita. Levinas se basa en el marco ontológico proporcionado por la obra de Heidegger para invertir el sentido de sus conceptos y, en esta inversión, quebrar la inmanencia que a la filosofía del pensador alemán le es propia, tratando de establecer en ella una apertura a lo trascendente. Es de este modo la obra que viene a culminar la oposición de Levinas a la ontología heideggeriana, pero a su vez la piedra de toque, con una buena parte de su soporte conceptual incluido, del desarrollo posterior

de su pensamiento. Será el propio Levinas quien lo señale en el prólogo a la segunda edición (1947, 14): en dicha inversión, la obra anticipaba ya la primacía de una ética que precedería a la ontología.

Así, esta obra incorpora varios conceptos que, con un papel fundamental en sus textos más maduros, emergen aquí como un correlato invertido de los empleados por Heidegger en *Ser y tiempo*. Mediante la distinción entre el existente y la existencia Levinas trata de romper el encadenamiento, al que ya haría referencia en *De la evasión*, del ente humano al ser. Y el núcleo de esta inversión reside en el cambio de caracterización de este Ser: el Ser heideggeriano tiene connotaciones de abundancia, de luz y de saturamiento. La caracterización del ente en *Ser y tiempo*, en cambio, es asumida como algo traslúcido, de constitución interna liviana, preparada para revelarse en su Ser. En este sentido apunta Levinas lo siguiente:

El ser se rehúsa a toda especificación y no especifica nada. No es ni una cualidad que un objeto soporte, ni el soporte de cualidades, ni el acto de un sujeto, y sin embargo, en la fórmula “esto es”, el ser se convierte en atributo, puesto que estamos obligados a declarar que ese atributo no añade nada al sujeto. ¿No habrá entonces que ver, en la dificultad misma de comprender la categoría según la cual el ser pertenece a un “ente”, la señal del carácter impersonal del ser en general? ¿No se convierte el ser en general en el ser de un “ente” mediante una inversión, mediante el acontecimiento que es el presente y que constituye el tema principal de este libro? (1947, 18-19)

Levinas describe al Ser como un vacío, un anonimato radical que, determinado por esta carencia intrínseca, no puede fundamentar el sentido del ente. Por ello, el Ser que figura en la obra de este autor aparece como a la espera de sentido, del momento en que “conjugarse”: es el paso, que marca el núcleo fundamental de la obra (y también el mismo título), de la existencia al existente. Este paso marca así la supeditación del Ser al ente, de la existencia como anonimato insignificante al “existiendo” que siempre remite a un quién, un existente que es desde entonces el protagonista sobre el que orbitará el resto de elementos ontológicos.

Una de las primeras preguntas en las que se centra esta obra es de qué modo asumir esta impersonalidad desértica del Ser que aún no es nada más que Ser. La respuesta será la incorporación del concepto, de enorme presencia también en posteriores obras de este

autor, del *hay* (*il y a*). Levinas hace explícita esta analogía estructural cuando define el *hay* como “el ser en general” (1947, 69): lo pone en relación con la diferencia ontológica, pero cambia la consistencia interna de los elementos que la componen, haciendo del Ser anonimato vacío que espera a concretarse en el ente particular. El *hay* compone la existencia previa al existente, un existir vacío que aún no se ha determinado como un sujeto particular, que no se ha individualizado. Las páginas dedicadas a este concepto son particularmente oscuras, contrastando con el tono general de las obras de este autor (de hecho, y como él mismo señalaría, fueron estas páginas en particular las que escribiría en cautiverio): el *hay* no es descrito con indiferencia, sino como una ausencia sentida, palpable. La irrecusable participación en el Ser de los entes es de este modo percibida como esta suerte de niebla entre los existentes, sin serle propio a ninguno en particular pero cubriéndolo todo, como –tal y como expresará más de una vez Levinas en este libro- un silencio al que es posible oír.

La mayor dificultad de pensar el *hay* es que para hacerlo se debe aplicar el régimen conceptual a algo que por definición lo sobrepasa. Por ello, Levinas recurre a imágenes, figuras o ideas que remitan a la experiencia vivida de este *hay*. Así, para determinar la experiencia de este *hay* impersonal, remite en varias ocasiones a la noche, en una figura que de nuevo vuelve a confrontar con la caracterización del Ser heideggeriano: éste, en la medida en que era lo que determinaba “al ente en cuanto ente” (Heidegger, 1927, 27), simbolizaba la luz que, sin ser ella misma los entes, determinaba la constitución, la presencia, el sentido de los mismos. La noche levinasiana remite sin embargo a un espacio equívoco, indeterminado; la existencia universal, pero universal por su anonimato. Heidegger usa también una expresión traducible como el *il y a* levinasiano, el *es gibt*, también “hay”, pero en su traducción natural significa “ello da”, precisamente para reflejar esta connotación de abundancia, de donación del Ser. El *il y a* en cambio no es un *hay*-algo, y determina así una suerte de sinsentido, de vacío que cubre la realidad: la negación de todo existente, pero pensada en su positividad como una noche que se presenta, que se pone delante. Este anticipa ya el cambio de paradigma que desarrollará en obras posteriores entre la mirada (dominante) y la escucha (pasiva, propiamente ética).

Definido el “ser en general” de este modo, Levinas pasa a caracterizar al existente como una perturbación en medio de este anonimato original. Si el recorrido ontológico determinado por Heidegger comenzaba por el *Dasein* para explicar su sentido en base a su imbricación en el Ser, el reflejo propuesto por Levinas comienza por un retrato del Ser en el que su falta de sentido intrínseca está a la espera de verse perturbada por algo que la conjugue: el momento de la hipóstasis. Con este término refiere Levinas al momento en que emerge el sujeto, la existencia concretizada, cuando se pasa de la existencia al existente. El primigenio “existir” vacío, indefinido, se convierte en un “existiendo” en que el carácter del *hay* se ve trastocado: la hipóstasis supone una inversión ontológica en el seno de esta existencia anónima: el existente deposita sobre sí toda carga ontológica. El existente que emerge de la hipóstasis no supone un modo de participar del ser (modo óptico, tal y como ocurre en Heidegger), sino que se apropia de éste constituyendo él mismo una modalidad ontológica.

El sujeto emergente de esta hipóstasis es, de este modo, un sujeto que se ha apropiado de su existencia: dominante, libre y autorreflexivo, lleva el peso del *hay* a sus espaldas: “el ente –lo que es- es sujeto del verbo ser y, por eso, ejerce un dominio sobre la fatalidad del ser, convertido en su atributo. Existe alguien, que asume el ser, en adelante su ser” (Levinas, 1947, 101). A Levinas le interesará resaltar dos atributos de este existente, que prepararán el terreno de su inversión ética posterior. Por un lado, el poder del existente: el haber asumido sobre sí la carga ontológica del *hay* es, por supuesto, un peso para el existente que determina su encadenamiento trágico al ser; pero habida cuenta de ello, el sujeto se presenta como un sujeto dominante, capaz, que se apropia de la existencia, y a la que hace remitir a sí en todo momento. El yo vive encadenado a un plano egológico en el que, salvo precisamente dicho encadenamiento, es prácticamente omnipotente. El otro atributo de este sujeto hipostático es la soledad: el sujeto se encuentra en un terreno de soledad radical, en el que todo remite a sí pero no hay más que sí mismo. Una existencia que siempre es de un existente concreto es una existencia cerrada sobre sí misma, que revela un mundo del que siempre se es propietario.

El sujeto de la hipóstasis representa así el momento propiamente ontológico de la filosofía levinasiana, el reverso del *Dasein* heideggeriano que, en este encadenamiento

al Ser, se manifiesta incapaz de entablar una relación que no sea de dominio, autorreferencial, con el resto de entes.

Esta crítica a la filosofía de Heidegger parece cerrar un episodio en la obra de Levinas que, pese a todo, podría interpretarse como necesario. Lo que guardará Levinas de su anterior admiración a Heidegger es la certeza del vano intento que resultaría tratar de superar el paradigma ontológico de su época sin antes haber asumido los progresos de éste: “no cabría salir de ese clima dirigiéndose a una filosofía que pudiera calificarse de pre-heideggeriana” (Levinas, 1947, 20). Esta obra es la manera que tiene Levinas de atravesar dicho pensamiento, a las puertas de la que será su próxima gran obra, y tal vez la de mayor relevancia: *Totalidad e infinito*. Desde entonces, cuando la filosofía levinasiana va adquiriendo madurez, su desarrollo va ubicándose cada vez más en las antípodas del pensamiento heideggeriano. Pintor Ramos ha señalado lo antitéticos que serán los pensamientos de ambos autores, precisamente por esta primacía total del Ser en la filosofía heideggeriana:

El círculo mágico de la conciencia queda desbordado e incluido en el círculo unificador e insuperable que significa el sentido del ser: esta tesis, primera y última de la ontología de raíz griega, representará la antítesis perfecta de la propuesta filosófica de Levinas (1992, 185).

Sin embargo, en este libro de su crítica a Heidegger parecen emerger varios de los elementos de su pensamiento más maduro: sólo a través de la relación con el Otro es posible salir de esta soledad original que caracteriza al sujeto hipostático, pero bajo la condición de renunciar a su poderío, a su carácter dominante. La ontología es llevada a sus últimas consecuencias en *De la existencia al existente*, hasta el límite que revela la radical soledad del sujeto, que no puede escapar de su ser. Ahora, esta condición puede cambiar más allá del plano de la ontología, buscando en sus fundamentos primigenios aquello que la funda y de lo que sería dependiente: la ética.

1.2.2 La ética como filosofía primera

A esta crítica y ruptura con el pensamiento heideggeriano le seguirá el planteamiento de las líneas generales de su propuesta filosófica autónoma: tras la caracterización que se acaba de ver de la ontología heideggeriana, la relación

intersubjetiva será el fundamento que supeditará la ontología a la ética, sirviendo esta idea de base para toda su propuesta filosófica posterior.

La ética precede a la ontología. Aunque es una idea presente en la práctica totalidad de su obra de manera implícita, es en *Totalidad e infinito* donde, bajo la misma, compone toda una filosofía autónoma, completa su propio armazón conceptual y lo ordena en una propuesta específica extensa. Pero antes de referir a ella es necesario hacer mención a un breve artículo que, en 1951, Levinas publicaría bajo el título “¿Es fundamental la ontología?”. Este artículo, que vendría a completar el análisis que habría realizado de la ontología en *De la existencia al existente*, apuntaría ya de frente a la relación con el Otro como el momento fundamental en que el sujeto de la hipóstasis rompe con su soledad. Es un punto fundamental en el desarrollo intelectual de Levinas por dos motivos: primero, por revelar explícitamente la significación ética del Otro, y segundo, por incorporar por primera vez el concepto que aquí se analizará con más detenimiento, el nudo entre la filosofía del Levinas maduro y la fenomenología husserliana, punto de encuentro y ruptura simultáneamente: el rostro.

En “¿Es fundamental la ontología?”² se ratifica la identificación de la existencia ontológica con el paradigma ontológico planteado por Heidegger. Pero a cada mención que en estos años hace a dicha existencia (de gran protagonismo todavía), le intercede el espíritu trágico que hubiera mostrado en *De la evasión*, en la que se asume la comprensión ontológica, no como el triunfo que antecede a la asunción de una existencia auténtica, sino como una fatalidad que lo baña todo: encadenados al Ser, toda relación es en esencia ontológica, toda comprensión es en y del Ser. El modo de quebrar esta condición, como vía ya apuntada por la evasión que antes señalábamos, será la relación intersubjetiva:

Nuestra relación con otro consiste ciertamente en querer comprenderle, pero esta relación desborda la comprensión. No solamente porque el conocimiento del otro exige, además de curiosidad, simpatía o amor, maneras de ser distintas de la contemplación impasible, sino porque, en nuestra relación con el otro, él no nos afecta a partir de un concepto. Es ente y cuenta en cuanto tal (Levinas, 1991, 17).

² Artículo publicado en 1951. Citamos aquí su traducción al castellano de una compilación de artículos que se publicaría en 1991: *Entre nous. Essais sur la penser-à-l'autre*.

En el encuentro intersubjetivo se abre la posibilidad de una relación con el ente en cuanto ente, no mediada por la comprensión del mismo a partir de su apertura al Ser. Esta relación se entabla, desde este momento, mediante la palabra. A través de ésta se establece una relación no mediada por la comprensión, en que el sujeto apela al otro para que se exprese como un sí mismo autónomo. Interpelar al otro significa desatender su dimensión ontológica -que lo ofrece a mi comprensión dotándolo de sentido-, para solicitar su manifestación en su condición particularísima, una condición que, más allá del Ser, se presenta como absoluta. Las connotaciones religiosas que entraña la relación con el otro postulada por Levinas son evidentes: la importancia de la palabra que aquí se señala remite a la oración, a la invocación (palabra empleada por el propio Levinas en este contexto) de un Dios que no es de este mundo. Sin embargo, esta relación religiosa no reviste divinidad: viene determinada por el carácter de ente en cuanto ente asumido de manera aséptica y sin misticismo. La connotación religiosa refiere al carácter que, compartido con la ética tal y como Levinas la interpreta, asume el ente en cuanto es tomado por sí mismo y que aparece, en este sentido, trascendente al Ser.

La relación propiamente ética para Levinas es aquella en que el prójimo es, de este modo, asumido bajo su propia condición de prójimo, y no como elemento componente de un todo más amplio, de la universalidad ontológica. El otro entendido así presenta una alteridad ficticia, que se presta a la comprensión del existente y que se ubica dentro de los márgenes de la existencia que se ha apropiado en el momento de la hipóstasis. Ahora bien, asumir al otro en tanto que otro es asumir una relación no ontológica con él, es renunciar a comprenderlo en aquello que de común tiene con el existente, sino en su alteridad en cuanto tal. De ahí que su constitución misma es, más allá de la ontología, una constitución propiamente ética: el otro requiere de una relación ética para con él, la exige como su condición de posibilidad intrínseca.

Se empiezan a plantear así las líneas generales del pensamiento del filósofo lituano. Si antes se ha referido a la génesis de su filosofía, al camino recorrido por él, pasando por el pensamiento heideggeriano y su posterior crítica, lo que en este artículo se dibuja es el esbozo de unas reflexiones más independientes, no tan centradas en la crítica a Heidegger: incorpora aquí conceptos fundamentales para su obra posterior, así como ideas que parecen apuntar directamente a sus desarrollos más maduros vinculados

a la búsqueda de un tipo de relación con el Otro que no implique avasallamiento, y que acabarían confluyendo en la idea de que la ética precede a la ontología. En este momento de maduración de su pensamiento aparece por primera vez la noción de “rostro”.

1.2.3 El rostro como alteridad encarnada

Se puede señalar al rostro como la manifestación encarnada de la alteridad que protagoniza la ética de Levinas. Refiere a un acontecimiento fáctico, como es el presentarse de esta alteridad, pero guarda en sí una ambivalencia derivada del haber determinado esta misma alteridad como una indefinición absoluta: refiere al presentarse de algo por definición oscuro y cuyo sentido excede esta misma presentación. Este concepto, presente a partir de entonces en toda su obra posterior (y con una evolución notable, de la que más adelante se tratará aquí de dar cuenta), será empleado por Levinas fundamentalmente para acentuar este carácter del ente en cuanto ente que posee el Otro:

El ente en cuanto tal (y no como encarnación del ser universal) no puede hallarse más que en una relación en la que se le invoca. El ente es el hombre, y sólo en cuanto prójimo es el hombre accesible, sólo en cuanto rostro (Levinas, 1951, 20).

El rostro determina así el encuentro fáctico con el ente y asumido como tal: pese a mantener un aura “religiosa” en el sentido que antes señalábamos, lo realmente interesante del rostro tal y como en esta primera vez aparece caracterizado es que es rostro literalmente: el rostro remite a la relación cara a cara, un sustantivo que emerge de entre el mar impersonal del ser que se muestra como una cara concreta. Esta concreción es precisamente la que es necesario salvar, lo que lleva en sí el carácter óntico del ente. Por supuesto, no se habla de éste en un sentido puramente físico; el filósofo lituano otorga al rostro un sentido fenomenológico: la descripción del rostro es una descripción fenomenológica realizada con toda la concreción que este análisis requiere.

La evolución de dicha noción la determina la tensión que guarda internamente y que, siendo su sentido el de fenómeno, remite a una trascendencia que exige un cambio de paradigma contrapuesto al que Levinas asocia a la fenomenología husserliana: por un

lado, sólo el análisis fenomenológico puede revelar el sentido que Levinas otorga al rostro y que, sin ser meramente físico, sigue manteniendo la inmediatez de lo fáctico; pero por otro, y tras el paso por Heidegger, la fenomenología como la vía para revelar el Ser de la realidad sigue remitiendo al mismo paradigma ontológico que es trascendido por el rostro. Cae además, en este mismo sentido, más allá de la relación intencional tal y como es descrita por el idealismo fenomenológico: el rostro tal y como Levinas lo caracteriza no es nunca objeto para la conciencia. César Moreno señala esta particularidad del rostro del siguiente modo:

En la fenomenología levinasiana la donación por antonomasia sólo puede ser la del Otro que siendo trascendente a su (mera) manifestación, es capaz de *expresarse*, pero atención (y en ello insistirá Levinas mucho en *De otro modo que ser...*), siempre y cuando su expresión sea acogida como si de una “visitación” se tratase, como *Decir* más que como *Dicho* (2000b, 151).

El rostro es uno de los conceptos centrales de la que tal vez sea su obra más importante: *Totalidad e infinito*. Publicada en 1961, desarrolla varias de las cuestiones que aquí se han apuntado. En cierto sentido, esta obra radicaliza la condición trascendente del Otro que lleva aparejada una suerte de teologización del rostro. La dualidad ya estaba presente, como se ha visto, desde sus orígenes; pero es en esta obra donde, asumidas las insuficiencias de la fenomenología heideggeriana para la constitución de una ética, la apuesta pasa ya sin matices por otros cauces. Esto explica también la mayor presencia de elementos de la tradición judía que comulgarían con su propuesta ética, en un camino ascendente que culminaría, como luego veremos, con *Autrement qu’être ou au delà de l’essence* (*De otro modo que ser o más allá de la esencia*).

Totalidad e infinito se construye sobre la distinción entre dos polos de realidad, que vendrían a constituir la síntesis de lo visto hasta ahora: Mismo/Otro, como distinción general, que contiene a su vez en sí la disyunción ontología/ética, luz/oscuridad, ser/trascendencia. Clarifica así la ambigüedad expresiva con la que podría haberse asumido la relación ética tal y como la habría expresado anteriormente: la relación ética como una relación con lo más allá del Ser parte de la asunción de la totalidad dentro de un mismo plano, el de lo Mismo, que abarca en sí todo aquello que

el existente hace suyo desde la hipóstasis, tanto la subjetividad como lo susceptible de comprensión (que en cierto sentido, el propio sujeto compone), así como la falsa alteridad de lo que viene al sujeto o cede su sentido a otro que sí mismo.

Es posible detectar dentro del texto, velada o explícitamente, referencias a tres pensamientos diferentes pero de fondo común, que César Moreno ha señalado como “tres de sus grandes motivos críticos” (2000b, 148), que constituirían tres vías diferentes de la reflexión del y sobre el Mismo: Heidegger y Husserl, cuya crítica ya se ha señalado en obras anteriores, pero también la dialéctica hegeliana: el pensamiento dialéctico sí presenta una reflexión explícita sobre la alteridad, y por ello sirve a Levinas como el paradigma del dinamismo interno que asume lo Mismo, intrínsecamente y de la dominación intrínseca que le atribuye: un Mismo que apoya su dinámica progresiva en la negación de la alteridad, una alteridad inmanente que es asumida como alimento. No en vano el libro comienza, en este primer esbozo de ambos conceptos con una referencia al Deseo en el que parece confrontar directamente con lo expuesto por Hegel en el capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu*. Levinas propone un Deseo metafísico del Otro como un Deseo insaciable, un Deseo que es de lo invisible, de lo absolutamente ajeno: “Lo Otro metafísicamente deseado no es «otro» como el pan que como, como el país que habito, como el paisaje que contemplo” (1961, 27).

Lo Mismo extiende sus límites con una alteridad que emplea como alimento, que se puede negar para remitirla a sí, en la que el sentido de lo deseado es la satisfacción que puede producir. El Deseo que plantea Levinas en estas primeras páginas es muy diferente: el Deseo de lo Otro es un deseo puramente altruista, imposible de satisfacer, que se basa en entender, en respetar el alejamiento inalcanzable del Otro. Deseo no para-sí, sino para-Otro. La negación nunca puede constituir relación con otro, es una actividad propia de lo Mismo y referente a lo Mismo. El Otro es pensado por Levinas en una positividad a la que no se le puede plantear oposición.

Este Deseo contiene en sí la resolución ética del problema ontológico: lo que la dialéctica muestra, según Levinas, es que la oposición como forma de relación nunca lo es de algo puramente Otro, sino de una alteridad a la espera de asunción, de la síntesis final que vendría a identificarla con lo Mismo: remite a otro con un plano compartido en el que se produce la oposición, y en este sentido conforma con lo Mismo una totalidad.

El Deseo del Otro es en cambio determinado a la vez como Deseo de infinito y Deseo de trascendencia: no busca consecución, remite a la pasividad con la que se apela a lo indeterminado. Un Deseo de mantener la alteridad del Otro no puede ser sino Deseo de trascendencia, de ir más allá de lo Mismo. Y es Deseo de infinito por un lado porque no es un deseo objetivante ni por tanto apunta a nada que lo pueda colmar (Deseo infinito, que no cesa), y por otro porque es esta infinitud misma y las connotaciones que acarrea lo que constituye lo Deseado: la relación asimétrica con lo Otro, esa dimensión inalcanzable que, precisamente, preserva la alteridad del Otro.

Este Otro tal y como lo se ha señalado mantiene un tono de indefinición, de ausencia, de oscuridad y de desbordamiento tan absoluto según esta caracterización levinasiana que es complicado asumir este Deseo como una relación en cuanto tal. Al calificar esta relación entre Mismo y Otro como Deseo de trascendencia o de infinito, el problema consiste en determinar cómo se instaura esta relación, o incluso qué hace que este Deseo del Otro pueda ser calificado como una “relación”. Éste es el sentido que juega una vez más para Levinas el rostro: la virtualidad a la que remite esta trascendencia es ética sólo si ésta se *encarna*. Dicho de otro modo: el rostro es el elemento que en Levinas funda la ética en lugar de la religión, por mucho que a esta relación ética se la pueda denominar “religiosa”. Atendiendo a esta distinción, cada vez más equívoca, Levinas señala lo siguiente:

La cara positiva de la estructura formal –tener la idea de Infinito- equivale concretamente al discurso, que se precisa como relación ética. Reservamos el término religión a la relación entre el ser de aquí abajo y el ser trascendente, que no va a parar a ninguna comunidad de concepto ni a ninguna totalidad: relación sin relación. (1961, 83)

Precisamente, esta cita proviene de un apartado denominado “el cara a cara: relación irreductible”: el cara a cara es descrito por este filósofo como una relación entre cuyas dos partes media el infinito pero que, pese a ello, preserva el carácter de un encuentro fáctico. La relación ética mantiene una estructura religiosa en la medida en que media el infinito entre el Mismo y el Otro, pero lo relevante de esta relación es que efectivamente acontece, se pone delante. Es interesante resaltar este acontecer del rostro, diferenciándolo de la dinámica que promueve, para poner de relieve su dimensión fenomenológica: el sentido otorgado por Levinas al rostro, aun el sentido de

infinito que este revela, no se opone a su presentación efectiva como fenómeno. Es más, este sentido no es un sentido que surja *ex nihilo*, necesita del acontecer del rostro para darse: “el rostro está presente, es presente, en su negativa a ser contenido” (1961, 215). Tal y como señala Alberto Sucasas (2006, 184-201), el rostro de Levinas mantiene una tensión interna análoga a la de la Revelación religiosa, en la que lo revelado es puramente trascendente, inabarcable, pero que efectivamente acontece, se produce en el mundo. Y si está presente, puede ser el objeto de una fenomenología que revele su sentido.

En conclusión, el rostro determina la positividad de la relación efectiva con el Otro, refleja un atender al carácter óptico del ente, a lo particular que efectivamente acontece. El problema es que este rostro exige, para mantenerse como tal, de una relación distinta: su percepción exige su apelación, pasividad y dejar que el Otro se exprese en su alteridad. El Otro es susceptible de ser “otro”, puede ver arrancada su condición alterna siendo subsumido bajo el orden de lo Mismo, o siendo remitido a una conciencia trascendental. Su condición es intrínsecamente débil, pues es una condición dependiente: requiere reconocimiento, la asunción de la trascendencia que él constituye. El rostro es lo que constituye esta exigencia, poniendo esta trascendencia delante, cara a cara, en una inmediatez absoluta.

1.2.4 Rostro y pasividad

La relación intersubjetiva determina un cambio fundamental en la constitución interna del sujeto en la obra de Levinas, superando la dominación de la existencia ontológica. El advenimiento de la alteridad se presenta débil, susceptible siempre de ser dominada, pero en esta debilidad lo que plantea es una exigencia de reconocimiento que trastoca el ensimismamiento del sujeto de la hipóstasis: la relación intersubjetiva es una relación siempre asimétrica, con una trascendencia que plantea una demanda. Esta demanda es la que el rostro refleja.

Así, contrastado con la imagen opulenta de lo Mismo, llena de sí, iluminada, el Otro tal y como Levinas lo describe revela en su rostro una imagen mísera y débil. A esto referirá Levinas con la “desnudez” del rostro. Esta desnudez es lo que determina que el rostro lleve implícita una demanda, que busque en el Mismo una acogida.

Demanda que, sin embargo, es también exigencia: el Otro es inferior sólo ontológicamente, porque como extranjero (tal y como Levinas lo denomina también) proviene de un más allá y, revelándose al Mismo, está fuera de lugar. Pero hace una exigencia desde sí, y como alteridad pura, esta exigencia es asumida por Levinas como el fin de la ontología, marcando su límite y señalándose como más allá. Por ello se ha señalado la relevancia de su concepción del Deseo: porque de la satisfacción autocomplaciente del Mismo, la intercesión del rostro supone el despertar del Deseo infinito al que se ha hecho referencia, un Deseo que no se puede saciar, que se mantiene infinitamente y apunta a lo infinitamente Otro de manera pasiva.

En este infinito el Otro se revela a través del rostro como una altura insuperable. La ambigüedad del rostro entre su miseria y su altura deriva de la distinción fundamental entre el plano de la ontología, incapaz de ver el rostro, y la ética, para la cual el rostro constituye un Absoluto. Esta ambigüedad es la que parece querer señalar Derrida en su conocido ensayo sobre el pensamiento levinasiano “Violencia y metafísica”: el rostro “abre y excede la totalidad. Por eso marca el límite de todo poder, de toda violencia, y el origen de la ética” (1967, 139). El rostro supone el límite de la libertad del Mismo, pero inaugura la relación ética, y mediante el Deseo del infinito, también lo que el propio Levinas denomina “bondad”: la relación con esta alteridad radical sin totalización, más allá del Ser.

Esta relación ética, que constituye una novedad dentro de lo Mismo, es ejemplificada por Levinas con el cese de la prioridad de la visión. Lo visual remite al paradigma heideggeriano en que todo ente se presenta como disponible en un único plano horizontal compartido con el *Dasein*, el ontológico, que viene determinado por la luz del Ser que llena todo. La presentación del rostro como oscuridad supone la exigencia de un cambio de paradigma: el sentido del rostro no comparte este plano inmanente; e imposible de aprehender, requiere de la escucha, relación a través de la cual poder dar cuenta de su exterioridad. Ésta será para Levinas la relación propiamente ética. Esta referencia ayuda a delimitar mejor la ambigua relación que pone en marcha el rostro, que implica a su vez lo activo que conlleva entablar esta relación, y por otro, la pasividad absoluta que el rostro exige: ambas aparecen solapadas en el rostro, y

confluyen en la escucha como el paradigma de una relación en la que no cabe dominio de ningún tipo.

A partir del rostro se produce lo que constituirá la inversión fundamental de la filosofía levinasiana con respecto a un pensamiento cimentado sobre el primado de la ontología. A la consolidación de esta inversión se ha hecho referencia en las primeras páginas del presente capítulo cuando se ha hablado de una recusación general a la historia de la filosofía: Levinas hace de la ética la filosofía primera, una ética que precede a la ontología: el Otro es anterior a toda anterioridad, siempre ha estado ahí, por lo que la relación ética que con él media constituye la relación fundamental, y el pensamiento ético el pensamiento por excelencia.

1.3 Ética y teología: más allá del rostro

El núcleo del desarrollo de este trabajo hasta ahora ha consistido en situar el sentido del rostro como aquello que conforma el grueso del pensamiento propiamente levinasiano, cómo la relación que inspira, la trascendencia a la que sirve de apertura, conforman el objeto fundamental de la filosofía de este autor; así como el proceso de su formación, sus referentes fundamentales y la evolución que realiza con respecto a los mismos. Sin embargo, queda aún por afrontar una cuestión a la que sólo se ha apuntado de manera tangencial, y que es fundamental para clarificar el desarrollo intelectual del Levinas discípulo y crítico a un tiempo de la tradición fenomenológica: cómo caracteriza este filósofo el acontecer mismo del rostro. En esta problemática residen los fundamentos de la relación ambivalente que Levinas mantiene con la fenomenología.

En las páginas precedentes se ha tratado someramente de ofrecer una visión de conjunto del pensamiento levinasiano en su relación con la fenomenología (aunque su contraposición más directa será el objeto del tercer apartado de este trabajo). Los primeros años, determinados por el encuentro con Husserl y Heidegger, corresponderían a una primera etapa de formación, en la que se consolida su interpretación del pensamiento fenomenológico, y que se vendría a romper con una etapa humanista, determinada por salvar del plano homogéneo del Ser la humanidad propia del hombre, el carácter óntico del ente (del que esta fenomenología de asunción heideggeriana no

podría dar cuenta). A esta le seguiría una etapa propiamente ética, que vendría a coincidir con la irrupción de la noción de rostro. Bajo nuestra consideración, sin embargo, la voluntad humanista que manifiesta en sus primeras obras no se distingue demasiado del proyecto ético que, a fin de cuentas, se puede entrever ya desde *De la evasión*, y que sitúa la trascendencia misma en este carácter óptico del ente. Sí parece posible percibir, sin embargo, un cambio de posición en el pensamiento de Levinas tras su *Totalidad e infinito*: la reflexión que, buscando desembarazarse totalmente del lenguaje propio de la ontología, toma por objeto esta trascendencia insondable al margen de su acontecer mismo en el rostro. Por supuesto, esta última noción no desaparece; pero sí se va acentuando paulatinamente la trascendencia de su sentido en desmedro de su capacidad expresiva y, por tanto, de su poder ser considerado fenómeno.

1.3.1 ¿Una fenomenología del rostro?

Es posible interpretar la obra de Levinas, al menos hasta sus obras finales, como una fenomenología del sentido ético del rostro, que busca poner de relieve el sentido trascendente de la alteridad que refleja. Sin embargo, la posibilidad de esta fenomenología estará supeditada a la ambivalencia del rostro que antes señalábamos: por un lado como encarnación, como fenómeno, pero por otro como reflejo de una trascendencia inabarcable. Con el rostro como mediador entre el mundo inmanente y la trascendencia, en sus últimas obras Levinas irá reduciendo paulatinamente su fenomenalidad para otorgar primacía a la trascendencia de la alteridad en cuanto tal.

El sentido del rostro remite a un más allá de sí, su característica fundamental es ser la expresión de un más allá del ser, expresión que el rostro constituye por sí mismo y sin intermediarios. Ahora bien, el rostro tampoco constituye un intermediario para la expresión de nada distinto de sí: el rostro es el “darse” del Otro, la faceta puramente expresiva, en su puro acontecer; es, como dirá Derrida (1967, 172), el fenómeno de la no-fenomenalidad del Otro. Expresión pura de sí, o la cara puramente expresiva del Otro, el Otro es por tanto este mismo más allá. Si cabe fijarse, sin embargo, en el más allá del rostro es porque tal y como se ha señalado ya este concepto mantiene una tensión interna entre dos facetas diferentes: la expresión misma (que se podría denominar “fenómeno” como tal), y lo expresado, el sentido del rostro, de la grieta que

abre en el orden de lo Mismo y al que se han dedicado ya unas páginas. En esta relación ambivalente con la fenomenología, la noción de rostro pone de manifiesto una evolución en la que, partiendo de un origen husserliano evidente, su dimensión fenoménica va perdiendo peso conforme Levinas asume una deriva teologizante que dará más peso, desde nuestra perspectiva, a una trascendencia propiamente religiosa (como fundamento de la sustitución que anuncia en sus últimas obras) que al proyecto de una ética consistente que partiría de una consideración fenoménica del rostro del Otro.

A este respecto es significativa la entrevista que en 1981 le hace Philippe Nemo y que un año después se publicaría bajo el título de *Éthique et infini* (*Ética e infinito*). Tiene el tono de una recapitulación de los temas centrales de un sistema filosófico que ya ha concluido, una introducción a sus puntos más importantes vistos en retrospectiva (hay que recordar que su última gran obra, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, habría sido ya publicada ocho años antes). En la misma, preguntado Levinas por el sentido de la fenomenología del rostro que lleva a cabo en *Totalidad e infinito*, Levinas responde

No sé si se puede hablar de “fenomenología” del rostro, puesto que la fenomenología describe lo que aparece. Por lo mismo, me pregunto si se puede hablar de una mirada vuelta hacia el rostro, pues la mirada es conocimiento, percepción. Pienso, más bien, que el acceso al rostro es de entrada ético. Cuando usted ve una nariz, unos ojos, una frente, un mentón, y puede usted describirlos, entonces usted se vuelve hacia el otro como hacia un objeto. ¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos! (1982, 71)

Sin embargo, es difícil no asumir, con Philippe Nemo, el ejercicio de *Totalidad e infinito* como una fenomenología del rostro: en efecto, desde “¿Es fundamental la ontología?”, Levinas se ha preocupado por hacer primar al rostro como principio expresivo del Otro y, en este sentido, en su presencia pura y sin intermediarios, en su mismo aparecer: “la relación con el rostro (...) es una relación con el ente mismo en cuanto puro ente” (1951, 22). En *Totalidad e infinito*, donde el rostro cobra una importancia central, se mantiene este carácter ambivalente que hace persistir en el mismo su condición puramente expresiva y presencial: “el rostro en que se presenta

Otro –absolutamente otro- no niega lo mismo, no lo violenta, como la opinión o la autoridad o lo sobrenatural taumatúrgico. Se queda a la medida de quien lo acoge: continúa siendo terrestre” (1961, 226). Este “presentarse” del rostro, si bien podría requerir de alguna precisión que explicara su particular modo de hacerlo, no deja de justificar su asunción en tanto que fenómeno en ambas obras: parece por tanto legítimo plantear que el desarrollo de *Totalidad e infinito* supone el resultado de una fenomenología del rostro, por particular que sea esta fenomenología.

Resulta por tanto sorprendente la interpretación de la fenomenología que parece manifestar Levinas en esta entrevista, que identificando “lo que aparece” para la misma con el objeto físico en cuanto tal, contradice las premisas fundamentales del sentido particular que le otorgaba en aquella época (al que se dedicarán unas páginas más adelante). Es posible que esta simplificación tan radical obedezca a una crítica más compleja del pensamiento fenomenológico que habría que rastrear en otros lugares, y que obedece al desarrollo de uno de los dos polos de la ambivalencia del rostro, como expresión y como presencia, a la que ya se ha hecho referencia.

Esto lleva a atender a la que es para muchos de sus intérpretes su última gran obra: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Lo que pretende con esta obra Levinas es culminar un proyecto ya intuido en sus anteriores obras, y del que podría dar cuenta por ejemplo el significativo título de la inmediatamente anterior: *Humanisme de l'autre homme* (*Humanismo del otro hombre*), publicada en 1972, tan sólo dos años antes, ya contrastaría con el tono humanista al que se ha hecho referencia desde sus primeras obras: si cabe hablar de humanismo en este último Levinas, es siempre en la medida en que es un humanismo subordinado a su concepción ya expuesta de la alteridad. Todo queda subordinado a esta; tal es el sentido del concepto de “sustitución”, que bien podría ejemplificar el último grado de radicalidad de la filosofía de la alteridad de este autor: revertir el orden ontológico a través de la pasividad absoluta de lo Mismo para con la alteridad, otorgarle al Otro una primacía total.

Si la alteridad suponía un cambio en la reflexividad del sujeto, que desde el advenimiento del Otro abría una dimensión nueva, la ética, desconocida hasta entonces, y condicionaba un cambio en la disposición interna del Mismo que lo determinaba a vivir en un mundo “poblado”; ahora esta nueva dimensión es la que se impone

absolutamente sobre el orden subjetivo. Esto se plasma en una nueva consideración de la subjetividad en la que lo que se sustituye es el para-sí por un para-otro: la identidad viene determinada por la responsabilidad infinita que inaugura la relación ética, un perpetuo estar vuelto hacia el Otro. La esencia de la subjetividad queda así conformada como una acogida sin límites, que se opone a la lectura que Levinas realiza de la tradición filosófica occidental.

¿Dónde queda el rostro tras la culminación de este proyecto levinasiano? En el sentido en que éste se hace fenómeno, o que contiene al menos cierta “fenomenalidad”, su interés radica en su posibilidad de ser percibido o presentar un sentido a la conciencia; esto es, su “aparecer”. Tras esta sustitución que evoca en sus últimas obras, la filosofía levinasiana se vuelve sobre sí misma y elimina los elementos ontológicos que aún conservaba. Así, el rostro que aparece en *De otro modo que ser* es un rostro escuálido, milimétrico:

Rostro que se expresa como piel y piel en la que, incluso en la obscenidad, respira el rostro alterado; se trata de cosas ausentes ya de sí mismas, caídas en el lapso irrecuperable del pasado. La piel acariciada no es la protección de un organismo, una simple superficie del ente; es la distancia entre lo visible y lo invisible, algo casi transparente, más fina que aquello que justificaría aún una expresión de lo invisible por medio de lo visible. Esta finura no es algo infinitesimal dentro de la cantidad, dentro del espesor. Se trata de una finura que ya está reducida a la alternancia de los sentidos, que es ambigüedad del fenómeno y de su defecto (1974, 152).

Levinas trata en este punto de reducir al mínimo la fenomenalidad del rostro, sacrificando todo lo posible su aparecer en favor de una nueva concepción de la subjetividad perpetua y absolutamente vuelta hacia el Otro, mediada por un Deseo infinito que salvaguarda su alteridad. A través de la sustitución, lo Mismo deja de ser autosuficiente, desaparece el sujeto dominante que emergía de la hipóstasis, dueño del sentido de su propia existencia. El sentido de la identidad pasa a ser con Levinas dependiente de algo que queda descrito como totalmente fuera de su alcance, más allá del ser: un Otro infinitamente trascendente y, por ello, inaprehensible.

1.3.2 El sentido de la filosofía de Levinas tras la sustitución

El recorrido filosófico levinasiano culmina con la llamada “sustitución”, que se ha señalado como la culminación de la transmutación del para-sí ontológico en un para-Otro total. Desde aquí es desde donde se produce la separación final entre Levinas y la fenomenología, que acompañaría con la recusación a la filosofía occidental en su conjunto. De lo que se trata es de determinar en qué medida, tras suspender toda posibilidad de relación efectiva, se puede seguir hablando de la filosofía levinasiana como de una ética, o si cae definitivamente del lado de una teología. El sentido final de la fenomenología tal y como Levinas la entiende se dirime, bien admitiendo una insuficiencia intrínseca al proceder fenomenológico o bien asumiendo una separación definitiva entre ésta y el proyecto levinasiano que cortaría amarras con la filosofía en cuanto tal.

Es por tanto desde la idea de la sustitución y de su maduración en obras anteriores desde donde se deben tratar de comprender mejor las reticencias de Levinas con la fenomenología husserliana: una y otra mantienen consideraciones contrapuestas del sujeto. La crítica de Levinas no consiste en pensar que la fenomenología se muestre incapaz de revelar un sentido trascendente a la pura objetividad, ni tan siquiera que, al hacer de lo que aparece su objeto, la fenomenología no pueda tomar al rostro en consideración. La cuestión de fondo es que la fenomenología no puede llevar a cabo esta sustitución, no puede ceder a una pasividad tan radical como la que exige el pensamiento levinasiano. En este sentido, la misma crítica sería extensible a la totalidad del pensamiento filosófico occidental. Así lo expresa también en la misma obra: “para la tradición filosófica de occidente toda espiritualidad pertenece a la conciencia, a la exposición del ser en el saber” (1974, 164).

Lo que por ello separa a Levinas de la fenomenología husserliana es el privilegio del conocimiento, del saber, por encima del reconocimiento de la alteridad en cuanto tal y de manera inmediata. Privilegio que se pone de relieve, por ejemplo, en la quinta de las *Meditaciones Cartesianas*, manifestando una posición prácticamente opuesta a la de lo que sería más adelante la sustitución levinasiana: el camino que recorre Husserl parte del ego trascendental como de la certeza absoluta de la que se deriva al Otro como un *alter-ego* que la conciencia apercibe: es decir, la intersubjetividad husserliana toma al otro no en su alteridad misma, sino como un otro igual que el yo, un análogo.

La donación de sentido fenomenológica obvia el sentido autónomo del Otro: el esquema intencional del idealismo fenomenológico es interpretado por Levinas como el modo en que la alteridad es redirigida a lo Mismo que constituye la conciencia como un todo. Esta crítica recoge el espíritu de la crítica heideggeriana sobre la primacía de la conciencia en la filosofía fenomenológica, pero también critica a un tiempo a la ontología heideggeriana que habría primado el desvelamiento del ser de los entes sobre el ente en cuanto tal: lo que mantendría a ambas posiciones filosóficas como herederas del mismo error de la filosofía occidental a la hora de pensar la alteridad es, en último término, la voluntad de conocimiento, que supeditaría la pasividad necesaria para la subsistencia de una alteridad tan radical.

Cabría preguntarse, por supuesto, por el sentido filosófico de la sustitución y, con él, por el sentido último del pensamiento de Levinas: resulta evidente visto lo visto hasta ahora que religión y ética se solapan en numerosas ocasiones en el pensamiento de Levinas. Religión que, si bien no adquiere tintes místicos o divinos (aunque sí incorporará muchos elementos de la tradición hebrea en *De otro modo que ser*, libro que consolida la sustitución, y que no estaban tan presentes en, por ejemplo, *Totalidad e infinito*), determina una remisión total a lo trascendente. La ética levinasiana supone una relación con lo trascendente, la conmoción del sujeto hipostático que se resuelve en un cambio de disposición en sus relaciones intersubjetivas: la responsabilidad para con el Otro, la prohibición de matar, un compromiso de ceder el dominio que en un principio ejerce como existencia ontológica. Pero si es posible hablar de ética levinasiana es precisamente en la medida en que acontece esta trascendencia, que se da efectivamente al conocimiento de la conciencia, aunque su sentido sea el de la ausencia de soporte ontológico. La sustitución, en cambio, corta estos lazos que determinan el acontecer de la alteridad.

La pregunta por el sentido del proyecto levinasiano es si es posible seguir hablando de relación ética cuando la pasividad requerida es tan absoluta que imposibilita incluso la propia relación. El problema reside en último término en la vocación religiosa en la que desembocará el pensamiento de Levinas: la insuficiencia del método fenomenológico leído desde un principio a través de Heidegger para constituir una filosofía ética habría determinado un repliegue en la religión que encontraría en la

sustitución su culminación definitiva: cancela la posibilidad de conocimiento, de relación, de pensamiento... en definitiva, sólo queda la asunción de la primacía de una alteridad indiferenciada. Esto es lo que López Sáenz ha defendido en el artículo “El otro en la filosofía de Lévinas”:

La imprecisión y la ambigüedad de la relación intersubjetiva no parece preocupar a Lévinas excesivamente, porque si se pudiera poseer, aprehender y conocer al otro, no sería otro, ya que poseer, conocer aprehender son sinónimos de poder. Relación con el otro es justamente ausencia del otro (2001, 278-279).

La cuestión ahora es si realmente la fenomenología muestra las insuficiencias que Levinas parece achacarle, y en qué medida puede servir de base para la constitución de una ética. El núcleo de la crítica de Levinas a la filosofía fenomenológica vendría determinada por una interpretación de la estructura intencional como una vía representativa u objetualizante, que determinaría la remisión última de todo Otro al orden de lo Mismo. Esta idea determinaría por un lado un problema de solipsismo trascendental de la conciencia, y por otro, un otro, una intersubjetividad constituida por la propia conciencia, cuya primacía no permitiría la asunción de un sujeto en un mundo poblado. Esta crítica plantea numerosos problemas, por lo que a su estudio con mayor detenimiento se dedicará el último apartado de este trabajo, y fundamentalmente tras el análisis, que el propio Levinas realiza, de otros modos alternativos de intencionalidad que se fundarían en mayor medida en la fenomenología genética.

El pensamiento de Levinas en relación a la fenomenología se revela de este modo en una posición comprometida: por un lado, es crítico con ella, pero, por otro, es difícil negar que buena parte de su recorrido intelectual, y particularmente *Totalidad e infinito*, depende de la puesta en práctica de una fenomenología del sentido ético del rostro. Más aún, la persistencia (por muy milimétrica que ésta sea) de esta noción en sus últimas obras demuestra que la propuesta de Levinas, si quiere ser ética, necesita del acontecer de este rostro presente, es decir, depende de la fenomenalidad del rostro. Su pensamiento es particularmente interesante en este sentido: muestra las posibilidades de una fenomenología del rostro, del encuentro intersubjetivo en la inmediatez del cara a cara, para la fundamentación de una ética consistente. El rostro es la bisagra entre la

ética y la religión, y cuanto más terreno gana esta segunda, más leve, más liviano se vuelve el rostro.

Ya se han apuntado varias hipótesis del porqué del abandono de Levinas del proyecto de fundamentar su ética en una fenomenología del rostro al final de su vida, en favor de esta idea de sustitución: la influencia del judaísmo y de la filosofía religiosa en su pensamiento (del que no es posible dar cuenta aquí, y para lo cual habría que pasar por Rosenzweig, Buber, Marcel, Jankélévitch...), el desencanto para con un pensamiento incapaz de dar cuenta de los horrores de la primera mitad del siglo XX... sin embargo, es necesario subrayar una vez más aquí también la poderosa influencia que ejerció Heidegger sobre el joven Levinas: su crítica a la primacía de la conciencia en la fenomenología husserliana, aunque no llevaría a Levinas a una ruptura directa con la misma (y de hecho, como se verá más adelante, trató de explorar opciones que solventaran esta crítica en el propio seno de la fenomenología en sus obras más maduras), sí lo llevarían en cierto sentido a interpretar las insuficiencias del proyecto heideggeriano como una problemática transversal a la tradición filosófica occidental y, con ella, también a la fenomenología husserliana; que desembocaría en la idea de sustitución como esta recusación a la filosofía occidental en su conjunto.

La lectura que realizará Levinas de Husserl en esta última época enfatizará la limitación de la fenomenología para la constitución de una ética del Otro como la que él proyecta, por estar, como estará prácticamente toda la tradición filosófica según su interpretación, subordinada al saber. Esta crítica, apuntada ya desde sus primeras obras, se radicalizará ofreciendo una imagen menos positiva de las posibilidades de la fenomenología. Sin embargo, Levinas no dejó de reconocerla como un precedente de su pensamiento. Es más, tras la ruptura radical con Heidegger que se ha fechado aproximadamente a partir de 1947 (*De la existencia al existente*), se constata en Levinas una suerte de vuelta a sus raíces fenomenológicas no sólo por *Totalidad e infinito* (que ya se ha señalado la posibilidad de interpretar como una “fenomenología del rostro”), sino por la abundancia de referencias que incorporará. La relación entre Levinas y el pensamiento husserliano siempre mantendría importantes tensiones, pero dejaría como resultado varias ideas de gran importancia en torno a la posibilidad de una ética fenomenológica: “la relación con el otro puede ser investigada como intencionalidad

irreductible, incluso si se debe terminar por ver en ello la ruptura de la intencionalidad” (Levinas, 1982, 32). Sobre la recepción de la intencionalidad por parte de Levinas y la influencia de ésta en su proyecto ético se volverá en el último apartado de este trabajo.

2. CORPORALIDAD E INTERSUBJETIVIDAD EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

Tras esta exposición del recorrido intelectual de Emmanuel Levinas, es necesario interrogarse por la concepción de la fenomenología que este autor recibe, y que en mayor o menor medida explica este desarrollo y su relación ambivalente con la misma. Como ya se ha señalado, Levinas es un filósofo destacado dentro de aquellos primeros discípulos del Husserl más “programático”, aquel que, una vez madurado su pensamiento, trataría de elaborar la gran obra sistemática que diera cuenta del mismo. La génesis de su pensamiento está profundamente marcada por la recepción de esta concepción de la fenomenología; y tanto la escritura de su primera obra como su traducción de las *Meditaciones Cartesianas* tan solo un año después supusieron dos hechos de gran relevancia para la expansión del pensamiento fenomenológico en Francia. Es necesario por tanto presentar someramente el marco fenomenológico en que este autor se ubica.

No se pretende aquí tanto profundizar en la obra de Husserl como ofrecer una breve síntesis de los puntos fundamentales de su pensamiento, y en particular los que refieren al problema fundamental que aquí se ha trabajado en la obra de Levinas: de qué modo se produce la relación intersubjetiva y qué papel juega en ella la corporalidad (problemas sobre los que orbita la concepción levinasiana del rostro). De este modo, tras una breve esquematización de las obras publicadas por Husserl, se pasará a exponer brevemente su concepción tanto de la intersubjetividad como de la corporalidad (para lo que será necesario detenerse fundamentalmente en la quinta de las *Meditaciones Cartesianas* y en *Ideas II*), tratando de comprobar así tanto el fundamento de buena parte de la obra levinasiana como los puntos de ruptura de este autor con el pensamiento fenomenológico.

Por tanto, el objeto del presente capítulo consistirá en dar cuenta del sustrato teórico fenomenológico de la problemática en la que la noción fenomenológica de “rostro” se ubica. Ello implica detenernos tanto en la intersubjetividad como en la corporalidad tal y cómo Husserl las concibe de un modo general, para después, y una vez expuestos dichos puntos, señalar sus relaciones con la obra levinasiana y su evolución, tanto dentro de la fenomenología como fuera de ella; y así poder, en el tercer

apartado del presente trabajo, contraponer la concepción de la intersubjetividad y la corporalidad en ambos pensadores de una manera más fundada.

2.1 Contextualización de la obra husserliana

No resulta sencillo delimitar el pensamiento de Edmund Husserl, que sirve de trasfondo y principio al de Emmanuel Levinas. Al contrario que en otros pensadores, el desarrollo de la fenomenología husserliana está atravesado por un cúmulo de preocupaciones intelectuales solapadas, de manera que el conjunto de su obra, visto en retrospectiva, no ofrece una evolución totalmente lineal del desarrollo de los núcleos de su doctrina. Si bien la recepción del sentido de la fenomenología estuvo en primer lugar condicionada por sus obras publicadas y su magisterio en Halle, Gotinga y Friburgo (con las respectivas polémicas que derivaron del paso de la fenomenología descriptiva a la trascendental), la publicación póstuma de sus manuscritos abrió la posibilidad de nuevas interpretaciones del sentido de la fenomenología al margen de la fenomenología trascendental que habría expuesto en sus obras más maduras. Comprender someramente los vaivenes de este desarrollo será fundamental para contextualizar la deriva de la fenomenología levinasiana que antes se ha expuesto, así como en qué puntos de la fenomenología de su maestro sienta Levinas sus bases.

Este cúmulo de temas y preocupaciones no impidió, en cualquier caso, la aparición de lo que se podría denominar, en la línea de las investigaciones de autores como Álvarez Falcón (2017), una “ortodoxia fenomenológica” que estaría compuesta por aquellos textos que, desde 1913, irían encaminados a elaborar una sistematización definitiva de su pensamiento. Estos textos compondrán la fuente de interpretación fundamental de la fenomenología en un primer momento como un idealismo fenomenológico³. Sin embargo, tras la publicación de los textos póstumos de Husserl a partir de los años 50 en los sucesivos volúmenes de la *Husserliana* este sentido se ha visto ampliado considerablemente, posibilitando una concepción distinta de la fenomenología de Husserl. La interpretación de Levinas parte, como sus compañeros de generación, de estos textos canónicos del idealismo fenomenológico, pero varios de

³ Sánchez Ortiz, en “Introducción a la estromatología” (2011), ha trabajado también esta recepción de la fenomenología a partir de los textos canónicos de Husserl

estos textos posteriores serán también fundamentales en su formación de la noción de rostro.

De entre sus obras publicadas lo más habitual es señalar tres periodos importantes en las que su pensamiento va madurando. González Romero (1987) propone la siguiente: el primer periodo, fundamentalmente iniciático para Husserl, vendría inspirado por la obra de Franz Brentano: el encuentro con el que sería su maestro motivaría el giro en las preocupaciones intelectuales de Husserl de las matemáticas a la filosofía. Incorpora aquí la noción de intencionalidad, que sirve como oposición al pensamiento naturalista y al psicologismo que imperaba a finales del siglo XIX. En este periodo, pese a ser iniciático, se sientan las bases de su desarrollo posterior bajo la consideración de la necesidad de una renovación de la gnoseología fundada en el *a priori* de correlación intencional.

El segundo periodo de la obra de Husserl (que vendría a coincidir, siguiendo con la interpretación de González Romero, con su estancia en Gotinga, de 1901 a 1916) es el periodo de maduración de la teoría fenomenológica, como método y como filosofía. *Die Idee der Phänomenologie (La idea de la fenomenología)*, obra fruto de unas lecciones impartidas en 1907, marca el punto de inflexión de este periodo, suponiendo la transición definitiva de Husserl a la fenomenología trascendental. Consumando en este periodo su crítica gnoseológica, la fenomenología será presentada no sólo como el método con el que desarrollar dicha crítica, sino como el método fundamental de la filosofía en cuanto tal: “«Fenomenología» designa una ciencia, un nexo de disciplinas científicas. Pero, a un tiempo, y ante todo, «fenomenología» designa un método y una actitud intelectual: la *actitud intelectual* específicamente *filosófica*; el *método* específicamente *filosófico*” (Husserl, 1907, 31).

En este periodo el pensamiento de Husserl comienza a orientarse hacia el idealismo fenomenológico: a través de la superación de la psicología descriptiva, este pensador asumirá la correlación intencional como el nexo de unión entre la conciencia y lo trascendente a la misma, presentando esta correlación como la superación del solipsismo en favor de una conciencia trascendental. A su vez, el otro polo de la correlación intencional determina el fenómeno como dato puro para la conciencia, como evidencia apodíctica sobre la que poder edificar este pensamiento sobre cimientos

sólidos. Este dato puro es el resultado de la reducción fenomenológica que aquí Husserl pone en práctica:

Sólo por medio de una reducción –a la que vamos también a llamar ya reducción fenomenológica- obtengo un dato absoluto, que ya no ofrece nada de trascendencia. Si pongo en cuestión el yo, el mundo y la vivencia del yo como tal, entonces la reflexión simplemente intuitiva vuelta sobre lo dado en la apercepción de la vivencia de que se trate, sobre mi yo, da el fenómeno de esta apercepción. (Husserl, 1907, 48).

Aunque esta obra puede considerarse una de las primeras en las que trata de presentar su pensamiento de manera sistemática, continúa en ella madurándose tanto esta crítica al psicologismo como los puntos fundamentales del pensamiento que aquí comienza a tomar madurez. Esta voluntad de sistematización será la constante fundamental del tercer periodo de la obra husserliana, que pese a identificar González Romero con su etapa de docencia en Friburgo (desde 1916), se podría identificar su inicio en 1913. En este año se publica su *Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie (Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica)*, considerada una de sus obras más relevantes, y que da comienzo a lo que Álvarez Falcón (2011a) ha denominado el “periodo programático”: el periodo en que Husserl asume directamente la tarea de sistematizar el idealismo fenomenológico. A esta obra le seguirían *Formale und transzendente logik (Lógica formal y trascendente)* de 1929, *Cartesianische Meditationen (Meditaciones Cartesianas)* de 1931, y por último *Die krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente phänomenologie (La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendente)*, de 1936.

Este último periodo viene determinado por la doble voluntad que se ha señalado: por un lado, profundizar en el estudio de la fenomenología trascendente y en la necesidad de constitución de la fenomenología como filosofía universal: “el escepticismo respecto de la posibilidad de una metafísica, el desmoronamiento de la fe en una filosofía universal como conductora del hombre nuevo, significa precisamente el desmoronamiento de la creencia en la «razón», entendida tal y como los antiguos oponían *episteme* frente a *doxa*” (Husserl, 1936, 56). Por otro lado, realizar este ideal de

sistematización de su pensamiento, del que las obras antes mencionadas constituyen los sucesivos intentos.

Estos textos suponen el *corpus* fundamental desde el que se conformaría lo que antes se ha señalado, siguiendo a Álvarez Falcón, como ortodoxia fenomenológica, consagrando una interpretación más o menos generalizada del pensamiento husserliano como idealismo fenomenológico. Esta interpretación se extenderá por buena parte del siglo XX, perpetuada por los discípulos directos e indirectos de Husserl de esta época, e incluso por sus detractores. Los pensadores más importantes que protagonizaron esta recepción de la fenomenología son varios de los discípulos directos de Husserl durante su estancia en Friburgo, de entre los que cabe destacar a Heidegger, Gadamer, Sartre, Löwith, Fink y por supuesto Levinas.

En paralelo a la redacción y publicación de estas obras sistemáticas, Husserl fue generando un enorme volumen de manuscritos en los que exploraba otros espacios de reflexión fenomenológica que, pese a que no acabarían formando parte de estas obras publicadas, constituyeron un legado fenomenológico de enorme relevancia. El archivo “Husserl” se funda en Lovaina con el conjunto total de estos textos inéditos, que se irían publicando desde 1950. Estos textos amplían el sentido de la fenomenología husserliana, encaminándose fundamentalmente hacia aquello que Husserl denominaría “fenomenología genética”. Esta fenomenología no se limita ya a la investigación sobre la conciencia trascendental y lo inmanente a la misma sino que, en palabras de Richir, es la “versión que entiende que la estructura de correlación *ego-cogito-cogitatum* o *noesis-hylè-nóema* descansa en estructuras (no idéticas sino esquemáticas) más profundas” (2010, 315).

Desde esta óptica, estos textos incorporan importantes investigaciones en torno a la temporalidad, al sentido de la reducción, a la corporalidad y a la intersubjetividad, entre otros temas. Por ello, serán fundamentales para los discípulos de Husserl más críticos con la primacía en su fenomenología de la conciencia trascendental, entre los que se encontrará Levinas. Éste tratará de encontrar en estos textos la manera de solventar varios de los problemas que tanto esta primacía de la conciencia como la caracterización del idealismo fenomenológico presentan, por lo que serán de una importancia capital dentro de la relación del filósofo lituano con esta disciplina.

Los dos últimos temas que hemos citado antes, la corporalidad y la intersubjetividad, aparecerán también con gran relevancia en una de sus obras publicadas, las *Meditaciones Cartesianas*, y en particular en la quinta meditación (a la que se hará referencia en lo que sigue). Sin embargo, su exposición más extensa y detallada no se daría a conocer hasta la publicación de sus respectivas ediciones de la *Husserliana*, el segundo volumen de *Ideas*, en 1952, y los volúmenes XIII-XV, en 1973. Con la edición y divulgación de este conjunto de manuscritos se reavivó la investigación fenomenológica bajo una perspectiva menos unívoca de la misma; fundamentada sobre todo en una asunción diferente del sentido de la reducción que no desembocara en el estudio del *ego* trascendental.

Se ha tratado de señalar con esto, por un lado, el punto en que se ubican las reflexiones de Husserl en torno a la corporalidad y la intersubjetividad, que serán fundamentales en la interpretación levinasiana de la fenomenología; y también por otro que en la propia fenomenología de Husserl se encuentran varias de las herramientas (fundamentalmente, en estos textos póstumos a los que se ha hecho referencia) para solventar los problemas derivados de la interpretación idealista de su pensamiento. Esto será fundamental, como más adelante se señalará, en el marco de la crítica de Levinas a Husserl, donde se tratará de hacer énfasis en particular en la caracterización de la noción de intencionalidad que asumirá a partir de estos textos. En lo referente al problema de la intersubjetividad y la corporalidad en Husserl, los textos fundamentales a los que se hará referencia serán las *Meditaciones Cartesianas* y el segundo volumen de *Ideas*, obras cuya presencia en la obra de Levinas será mayor, y en las que más sencillo es por ello identificar tanto las críticas a la fenomenología por parte del filósofo lituano, como los puntos que le servirán de influencia.

2.2 El problema de la corporalidad en la fenomenología de Husserl

Como ya se ha señalado, la génesis del proyecto fenomenológico husserliano se enmarca en el contexto de una crítica al naturalismo: la fenomenología nace enfrentada al pensamiento positivista que habría ocasionado, en paralelo al desarrollo de las ciencias naturales, una crisis de los fundamentos del saber: vuelto a los hechos, y

denostando la reflexión sobre sus propios principios, el saber positivista se mostraba incapaz de dar cuenta de sí mismo y de justificar su propio quehacer; lo que determinaba una grave inestabilidad en los cimientos del conocimiento. Esta situación provocaría, a su vez, una crisis en el seno de lo humano: la imposición de un saber meramente fáctico, en el que todo objeto de análisis es susceptible de ser reducido a hechos, excluía por principio aquello que apelaba a lo más íntimamente humano. De este modo, desde las últimas décadas del siglo XIX, la imposición de este saber –y particularmente, bajo la forma del psicologismo- habría eliminado en su estudio del ser humano precisamente aquello que lo dota de humanidad: el problema del sentido en la inmanencia de la vida. Levinas recogería más adelante esta crítica de Husserl en la tesis que antes se ha mencionado:

Al concebir el mundo ideal que la ciencia descubre sobre la base del mundo huidizo y cambiante de la percepción como ser absoluto, con respecto al cual este último sólo sería una apariencia subjetiva, el naturalismo traiciona el sentido interno de la experiencia perceptiva (1930, 37).

El sentido último de la fenomenología husserliana apunta a remediar esta situación, y articula de principio a fin la orientación de su obra: desde sus primeras publicaciones filosóficas, bajo la estela de Brentano, y encontrando en la intencionalidad la piedra de toque desde donde criticar al psicologismo, hasta sus últimas obras programáticas, en que este sentido de su pensamiento se explicita con mayor profusión. Será en *La crisis* donde retome este asunto como tema central, señalando la tarea fundamental de la filosofía en este contexto:

El filosofar humano y sus resultados, el conjunto de la existencia humana, no tienen el mero significado de propósitos culturales, privados o limitados de algún otro modo. Por lo tanto, en nuestro filosofar –cómo podríamos pasarlo por alto- somos *funcionarios de la humanidad*. La responsabilidad totalmente personal por nuestro ser propio y verdadero como filósofos, en nuestra íntima vocación personal, comporta en sí, al mismo tiempo, la responsabilidad por el verdadero ser de la humanidad, que sólo lo es como ser dirigido hacia un *telos*, y si, sin excepción, sólo puede llegar a la realización por medio de la filosofía; por medio de nosotros, si nosotros somos verdaderos filósofos (Husserl, 1936, 60-61).

Esta pretensión –presente, como ya se ha señalado, en todo análisis fenomenológico- adquiere una relevancia fundamental en el estudio del cuerpo. La fenomenología husserliana (al igual que prácticamente toda la tradición fenomenológica posterior) aspira a la superación definitiva del dualismo cartesiano entre el cuerpo y la conciencia. En este sentido ha señalado en un artículo Luz Elena Gallo que la pretensión fundamental de la fenomenología del cuerpo es “restaurar la unidad de la existencia humana” (2006, 46): en esta oposición al naturalismo sobre el que ésta filosofía se cimenta, la fenomenología trata de asumir una perspectiva integral de lo humano que no relegue la corporalidad a la pura objetividad, sino que la asuma como parte integrante de lo humano en cuanto tal, con una función específica además en tanto que constituyente de la experiencia del mundo.

Con la fenomenología de Husserl adquiere por tanto el cuerpo estatus filosófico, se lo comienza a asumir como algo más que un mero objeto sometido a las mismas leyes causales que el resto de cuerpos físicos, y adquiere una relevancia fundamental para el problema del sentido de la existencia humana en cuanto tal, principalmente al ser parte agente en el proceso de constitución de dicho sentido: el cuerpo no como mera cosa en el mundo, sino como aquello que nos sitúa en el mundo, nos orienta, percibe, se expresa, relaciona y, en definitiva, vive en el mundo. La interacción con éste es impensable si no es a través de una concepción del cuerpo como algo más que un mero objeto físico: es un cuerpo vivido como propio.

Aquí es donde Husserl incorpora la conocida distinción, en el análisis del propio cuerpo, entre el *Körper* y el *Leib*. Aunque sea una distinción más o menos implícita en varias de sus obras, no es hasta sus textos tardíos donde el problema de la corporalidad es afrontado con mayor detenimiento: principalmente en las *Meditaciones Cartesianas* y, por supuesto, en el segundo volumen de su *Ideas*, que no publicaría en vida al considerar varios de los puntos que allí trataba demasiado problemáticos con respecto al conjunto del resto de su obra⁴: en efecto, y como más adelante veremos, la aparente poca atención que Husserl dedicó a este problema contribuyó a esta concepción unívoca de la fenomenología como centrada en la conciencia trascendental. La publicación póstuma de estos textos, de difícil incorporación en el proyecto del idealismo

⁴ Remito aquí, por ejemplo, al artículo de Javier San Martín “El contenido del cuerpo” (2010), en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. 2: *Cuerpo y alteridad*, pg. 170

fenomenológico que Husserl trataba de desarrollar, contribuyó a la apertura dentro de la fenomenología husserliana de una vía fenomenológica “encarnada”, emparentada con las investigaciones que más adelante llevarían a cabo autores como Merleau-Ponty (quien tuvo acceso a esta obra en los Archivos Husserl de Lovaina). Tal y como señala Waldenfels, “los sucesores de Husserl han sacado distintas consecuencias de las aporías de la fenomenología de la conciencia, concretando la conciencia trascendental en existencia corpórea, o incorporando el sentido subjetivo en reglamentaciones estructurales” (1992, 40).

Los textos husserlianos dedicados al análisis del *Leib* serán fundamentales en el desarrollo filosófico de Levinas: como se verá en el próximo apartado, para el filósofo lituano estas páginas supondrán la vía abierta por Husserl a través de la cual la fenomenología pueda superar el problema del intelectualismo antes señalado, y serán la base de la concepción más amplia de la intencionalidad que sostendrá Levinas y en la que la noción de rostro jugará un papel de enorme relevancia.

El análisis fenomenológico del cuerpo distingue principalmente entre sus dos articulaciones: como *Körper*, y como *Leib*; y que refieren a grandes rasgos a la diferencia entre el cuerpo como objeto físico (*Körper*) y el cuerpo como cuerpo propio, como cuerpo vivido (*Leib*). Hay que señalar, sin embargo, que esta distinción no supone una recaída en el dualismo cartesiano: la distinción no es entre dos fenómenos diferentes, sino entre las dos distintas articulaciones de un mismo cuerpo. El *Körper*, de este modo, sería el cuerpo entendido como objeto físico, atendiendo a su materialidad: un cuerpo inserto en el cúmulo del resto de cuerpos extensos, sometido a las leyes físicas e interaccionando causalmente con el resto de cuerpos del mundo.

El *Körper* es, podría decirse, la asunción del cuerpo desde el naturalismo, cuerpo objetivado y, como tal, con exactamente las mismas características generales que el resto de cuerpos: inserto en la extensión espacial y temporal, y en este sentido analizable en tanto que soporte físico de todas sus determinaciones sensibles, cuerpo móvil, sujeto a alteraciones. El cuerpo que puede, en definitiva, ser objeto de las diferentes ciencias naturales.

El *Leib*, en cambio, determina fundamentalmente una consideración del cuerpo en tanto que interviene en la constitución de sentido de la existencia humana en relación con su mundo: el análisis fenomenológico no puede asumir la corporalidad como mera objetividad, pues lo que a éste le es propio es trascender el fisicalismo y, bajo esta consideración integral de la existencia humana, analizar el cuerpo como la encarnación de la misma. En este sentido se habla del *Leib* como el cuerpo “vivido”, pues la existencia humana se desarrolla en y a través de este cuerpo: el *Leib* es una dimensión del sujeto. Así, remite en primer lugar al cuerpo entendido como cuerpo propio; esto es, al cuerpo que el sujeto es, y que no se percibe meramente como una cosa física más entre otras, sino que es un cuerpo que percibe, actúa, siente, experimenta y se relaciona con el mundo.

El *Leib* es de este modo aquello que sitúa al sujeto, que determina su existencia como abierta al mundo como foco de percepción del mismo, pero también como vehículo de actuación sobre él y de interrelación con éste. Y de este modo, el *Leib* denota el privilegio del cuerpo propio sobre el resto de cuerpos físicos al operar como núcleo de orientación espacial y temporal. Así expresaba Husserl este punto en su breve obra *La tierra no se mueve*:

Todos los cuerpos físicos se dan con un contenido entitativo propio suyo e intuitivo; en reposo o en movimiento, ora cambiantes, ora invariados, y aquí se establece ya una determinada relatividad del reposo y del movimiento. Pues necesariamente es relativo un movimiento del que se tiene experiencia en relación con un “cuerpo físico que sirve de suelo”, que es experimentado en reposo y que se identifica con mi propio cuerpo físico (1934, 20-21).

Con este pasaje refiere Husserl a este cuerpo entendido como “punto cero” (tal y como lo denomina usualmente en *Ideas II*), con respecto al cual el resto de objetos del mundo se ordenan y le son relativos, punto cero a través del cual se puede hablar de cercanía o lejanía, de todas las disquisiciones espaciales y temporales que el resto del cuerpos asumen. El sentido experiencial de la espacialidad y la temporalidad no vienen determinados por un espacio y un tiempo “en-sí”; sino siempre relativos a este punto cero que el *Leib* constituye, y al que todos los cuerpos espacial y temporalmente determinados le son relativos. El cuerpo, así entendido, no se encuentra inserto en un

espacio y tiempo objetivos, sino que constituye un espacio y tiempo “para-sí”. El *Leib* de este modo no está en el espacio, sino que opera como el germen de la espacialidad. Marc Richir señalaba a este respecto cómo

Mi *Leib*, con sus cenestias, no se abandona jamás para reencontrarse en el exterior de sí mismo como cosa entre las cosas, el suelo terrestre, en su acepción de referencia trascendental originaria, no se abandona nunca para transformarse en cuerpo: allí donde yo me encuentre, sea incluso en un avión o en cualquier aventura espacial, mi *Leib* lleva consigo por así decir el suelo sobre el que se sostiene (1999, 771).

Del mismo modo, el cuerpo analizado como *Leib* también es considerado como cuerpo sustrato de las facultades corporales: como un cuerpo capaz, que actúa en el mundo. La particularidad del cuerpo vivido a que aquí refiere es a que es un cuerpo sobre el que el sujeto expresa dominio, y que expresa su voluntad a partir de él: levanta la pierna, corre en una determinada dirección, o alcanza un objeto. Es el vehículo también de determinadas capacidades corporales, habilidades y destrezas adquiridas con el tiempo y la práctica. De este modo, la corporalidad fenomenológica así comprendida revela en esta imbricación del *Leib* en el mundo, por un lado, lo que Husserl llama lo “corporal-prácticamente normal” (el empleo libre, aunque no ilimitado, de los órganos sensoriales y motores), y también la llamada “índole peculiar”, la especificidad del sujeto particular en los modos de disponer de dichos órganos y de sus facultades mentales (Husserl, 1952, 301-302).

En general, podría decirse que el *Leib* es el resultado de un análisis del cuerpo “desde el interior”, en sus modos de articulación de sentido, capacidades y sensaciones; fundamental en el análisis fenomenológico en la medida en que, en su actividad perceptiva, encarna al sujeto y lo ubica en el mundo: “toda cosa de mi experiencia pertenece a mi «entorno», y esto significa ante todo que MI CUERPO también está ahí y en cuanto cuerpo” (Husserl, 1952, 113). Es el cuerpo el que determina la posibilidad de toda experiencia; la corriente de vivencias que conforma la materia prima de la fenomenología emerge en y a través del cuerpo así entendido. Esta descripción fenomenológica del cuerpo vivido será fundamental para la lectura que Levinas realizará de la intencionalidad, estudiando la posibilidad de analizar estas relaciones del

Leib con el mundo como frutos del ejercicio de una intencionalidad distinta de la intencionalidad representativa. Se volverá sobre esto en el próximo apartado.

Ahora bien, esta imbricación en el mundo que el cuerpo determina enlaza con un segundo problema fundamental para la fenomenología, y en particular para este trabajo: el problema de la intersubjetividad. Porque la respuesta que Husserl ofrece a este problema está íntimamente ligada a la consideración del cuerpo que se ha descrito aquí. Aunque desarrollado principalmente en la quinta de las *Meditaciones Cartesianas* (cuyo análisis será el objeto del siguiente apartado), las consideraciones que se han realizado hasta ahora sobre esta distinción *Körper/Leib* anticipan las líneas generales de esta cuestión.

Si una de las acepciones habituales del *Leib*, a la que ya se ha referido, es a la del cuerpo entendido como propio, es fundamentalmente porque, en las *Meditaciones Cartesianas*, es lo que persevera a la reducción a la propiedad que en esta obra lleva a cabo y que se diferencia de los cuerpos físicos: esta reducción da cuenta así de esta propiedad del cuerpo, que revela esta articulación integral de la propia existencia. El método trascendental llevado a cabo en esta obra toma la forma de un análisis de este *Leib* como la encarnación del sujeto trascendental que en esta obra es objeto fundamental de estudio. Varios expertos han señalado la operatividad fundamental del cuerpo vivido en la actividad constituyente de la subjetividad trascendental. A este respecto, Raúl Velozo ha señalado que “el pensamiento de Husserl sobre el problema de la corporeidad humana (*Leiblichkeit*) o del cuerpo orgánico y animado (*Leib*), sólo puede ser expuesto y comprendido como una reflexión «trascendental», es decir, sobre el trasfondo de una crítica que cuestiona radicalmente los supuestos de una cosmovisión naturalista” (Velozo, 1992, 361). Javier San Martín, a su vez, ha hecho hincapié en la necesidad de asumir una consideración encarnada de la subjetividad trascendental, de asumir que el cuerpo pertenece a ésta (2010, 172).

El problema fundamental que motiva el análisis en la quinta meditación de la última faceta del cuerpo vivido que aquí se va a señalar es este problema de la intersubjetividad: de qué modo se constituye en el seno de la subjetividad trascendental un otro que es propiamente otro, un otro irreductible. Este problema es encauzado tanto en su planteamiento como en su solución desde el análisis de la corporalidad que se

acaba de exponer: por un lado, esta irreductibilidad del otro al ego es aquello que expresa el *Leib*, la propiedad del cuerpo vivido del otro; y la constitución del mismo es lo que está problematizado en el problema de la intersubjetividad: no la experiencia del otro, sino el otro en cuanto tal. Se volverá a este problema de las *Meditaciones Cartesianas* en el siguiente apartado.

El mundo en el que este *Leib* nos ubica y nos orienta, sobre el que actuamos y con el que nos relacionamos, es un mundo poblado, compartido social y culturalmente. Es un mundo vivido *de facto* en comunidad, y esta comunidad es la que constituye el mundo objetivo. Desde el análisis del cuerpo vivido y de su actividad constituyente, se percibe el cuerpo del otro también como algo más que un *Körper* y, por tanto, también como algo que participa de la constitución de sentido del mundo. La confluencia de ambas en la vivencia intersubjetiva es lo que contribuye a constituir el sentido objetivo del mundo. Así lo expresaba en *Ideas II* en torno al problema de la espacialidad:

Todo sujeto tiene su “espacio de orientación”, su “aquí” y su posible “allí”, y este allí se determina según el sistema de direcciones izquierda-derecha, arriba-abajo, delante-detrás. Pero la forma fundamental de toda identificación de daciones intersubjetivas de contenido sensible es de tal índole que éstas pertenecen necesariamente a uno y el mismo SISTEMA DE LUGAR; y la *objetividad* de este sistema se manifiesta en que todo “aquí” es identificable con todo “allí” relativo respecto de todo nuevo aquí resultante de toda “locomoción” del sujeto, y luego también respecto de todo aquí perteneciente a otro sujeto (1952, 115-116).

Tal y como se ha señalado antes, el *Leib* no pertenece al espacio, sino que actúa como punto cero relativo a toda espacialidad: la percepción sensible del cuerpo está determinada por esta situación, en la que el espacio objetivo no puede percibirse como tal. Si puede hablarse de un espacio objetivo, que “no puede ser visto sensiblemente, pero es comprensible” (1952, 115-116), es en la medida que existe esta comunidad de sujetos *a priori*, y en cuya interrelación no son percibidos meramente como *Körper*, sino en esta operatividad constitutiva del *Leib*.

El mundo en el que este cuerpo vivido sitúa al sujeto es por tanto un mundo vivido en comunidad, un mundo intersubjetivo. Ahora bien, este planteamiento de la subjetividad deja muchos problemas abiertos que es necesario examinar con más

detenimiento. Una vez señalada esta interdependencia entre ambos problemas, el de la corporalidad y el de la intersubjetividad, se pasará a analizar cómo se resuelve este problema de la intersubjetividad en las dos obras fundamentales que antes se han señalado, las *Meditaciones Cartesianas* e *Ideas II*, y poder así más adelante analizar la interpretación de Levinas sobre las mismas sobre esta base.

2.3 La quinta de las *Meditaciones Cartesianas* y la intersubjetividad trascendental

Como ya se ha apuntado antes, las *Meditaciones Cartesianas* tienen una relevancia particular en el tema aquí trabajado. Por un lado, constituyendo uno de los intentos de sistematización del pensamiento fenomenológico husserliano, es el que con más detenimiento incorpora una reflexión en torno al problema de la intersubjetividad. La quinta meditación, “Descubrimiento de la esfera del ser trascendental como intersubjetividad monadológica”, en la que se aborda este problema de manera directa, constituye un texto de relevancia capital para este problema fenomenológico. Por otro lado, como es sabido, esta obra, que es publicada en 1931, es el fruto de varias conferencias impartidas en París en 1929, cuyo texto Husserl ampliaría y profundizaría hasta resultar en la obra definitiva, y cuya traducción al francés fue encargada al propio Levinas, junto con Pfeiffer, y bajo la supervisión de Koyré. Por ello, ante la certeza de que fue una de las obras que contribuyó a la concepción levinasiana de la fenomenología de Husserl, es necesario detenernos en ella para su análisis.

Esta obra supone, como hace evidente su propio título, un homenaje a la herencia cartesiana que presenta la fenomenología y que, pese a no compartir el desarrollo de la doctrina de Descartes, encuentra en el gesto filosófico del pensador francés el impulso que determina la filosofía fenomenológica: la necesidad de encontrar un nuevo principio radical para la filosofía y que, prescindiendo todo lo posible de cualquier tipo de prejuicio, busque una serie de evidencias apodícticas desde las que poder edificar su doctrina de manera legítima:

En nuestro desventurado presente, ¿no nos hallamos en una situación semejante a aquella en que se encontró Descartes en su juventud? ¿No será tiempo, pues, de

renovar su radicalismo de filósofo principiante y, por tanto, de someter también a una revolución cartesiana la inabarcable bibliografía filosófica, con su confusión de grandes tradiciones, muy serias innovaciones y un trajín literario *à la mode* (calculado para impresionar, pero no para el estudio) y de comenzar con nuevas *Meditaciones de prima philosophia?* (Husserl, 1931, 9)

La fenomenología husserliana pretende así repetir esta radicalidad cartesiana en busca de un sustrato gnoseológico apodíctico desde el que fundar esta ciencia primera que constituye la filosofía. La diferencia fundamental en este primer movimiento análogo en la búsqueda de dicha evidencia consiste en que, en lugar de una duda universal que no ofrece como residuo estable más que el propio pensamiento, Husserl aplica la *epoché* fenomenológica, la puesta entre paréntesis del valor existencial de cada fenómeno de la conciencia, para tomar al fenómeno como dato en cuanto tal para la conciencia. El sentido de la reducción trascendental que aplica en este punto Husserl se evidencia por las pretensiones antes citadas, dado que los datos de la actitud natural no son ni pueden ser tomados como datos apodícticos. Sólo a través de la reducción trascendental, que reduce el sentido de dichos fenómenos a las *cogitationes* del *ego* trascendental, se encuentra en ellos una evidencia que se pone a sí misma. De este modo, a través de la reducción trascendental, “retrocedemos al *ego* trascendental que constituye en sí la preadadidad de todos los modos de la subsecuente dadidad” (Husserl, 1931, 178).

Pero en este punto, y en paralelo al pensamiento cartesiano, a Husserl se le plantea el mismo problema que al filósofo francés: si tras la reducción trascendental la esfera de las evidencias apodícticas queda reducida a la del *ego* puro y la corriente de sus *cogitationes*, ¿cómo superar el escollo del solipsismo? La quinta meditación encara este problema tratando de responder a esta eventual acusación del idealismo fenomenológico como un solipsismo trascendental, y desarrollando para ello, dentro de este periodo de intentos de sistematización de su pensamiento, la teoría fenomenológica de la intersubjetividad más importante de esta etapa (y que constituirá por ello un texto capital para la concepción que se forjarán tanto Levinas como el resto de discípulos de esta época de la noción de intersubjetividad husserliana).

El problema consiste entonces en cómo puede el *ego* constituir un *alter-ego* sin abandonar en ningún momento, por supuesto, el marco de una reflexión trascendental: “el problema está planteado, en primer lugar, por tanto, como un problema especial, es decir, el del *ahí para mí* de los otros” (Husserl, 1931, 123). El primer paso para dilucidar este problema consiste en lo que Husserl llamará la reducción a la propiedad: lo que propiamente pertenece al ego trascendental, lo que denominará la “esfera primordial” (*Eigenheitssphäre*). Con esta reducción delimita Husserl aquello que pertenece a este *ego* al margen de todo aquello que le es extraño, esto es, el conjunto de sus relaciones intencionales, de lo que le es experienciable.

Esta reducción, de carácter fundamentalmente metodológico, ofrece como resultado la experiencia de lo extraño como parte integrante de esta esfera primordial del *ego* trascendental: “lo que es específicamente propio como ego, mi ser concreto como mónada, puramente en mí mismo y para mí mismo, con exclusiva propiedad, comprende toda intencionalidad y, por tanto, también la dirigida al extraño” (Husserl, 1931, 126). Esto es, lo que pertenece a esta esfera primordial es la experiencia *propia* de lo extraño, quedando todavía por delimitar la génesis de esta experiencia de lo extraño y el sentido de la alteridad de éste: la actitud trascendental delimita aquello que al *ego* le es propio, y que por definición, entonces, se sostiene en una exclusión de lo extraño. En cualquier caso, esta reducción a la propiedad demuestra que la conciencia trascendental está remitida a lo extraño, al resto de sujetos, como polo de unas intencionalidades que al *ego* le son propias.

Ahora bien, esta remisión a lo extraño, a través de esta reducción a la propiedad, no deja de ser la misma que la producida con cualquier fenómeno que forma parte del horizonte de experiencia del *ego*: el extraño que sigue a la reducción es *Körper*, mero cuerpo físico. Esta mención al cuerpo resultará fundamental para el sucesivo análisis de la intersubjetividad en la obra, puesto que, tras esta reducción, de entre lo incluido en mi propiedad (el conjunto de cuerpos físicos) hay algo que destaca: el propio *Leib*, el cuerpo vivido:

Si yo reduzco los otros hombres a mi propiedad, obtengo cuerpos físicos incluidos en ella; pero si me reduzco a mí mismo como hombre, obtengo mi *cuerpo orgánico* y mi alma, o sea, a mí mismo como unidad psicofísica y, en esta unidad, mi yo

personal, el cual, en este cuerpo orgánico y *por medio* de él, actúa sobre el mundo exterior y padece la acción de éste, y se constituye así en unidad psicofísica en virtud de la constante experiencia de tales modos únicos de relación del yo y de la vida con el cuerpo físico y orgánico (Husserl, 1931, 131).

La reducción a la propiedad da cuenta así del *Körper* propio, del cuerpo como cuerpo físico perteneciente al mundo, pero también del cuerpo propio como *Leib*, como cuerpo en el que se localizan las distintas experiencias fruto de la relación con el resto de cuerpos, y a través del cual se actúa en el mundo y se obtiene una perspectiva determinada acerca de éste. El problema fundamental de la fenomenología de la intersubjetividad tal y como aquí se plantea consiste en esto precisamente: en cómo se forma en la conciencia trascendental el sentido del extraño no como mero *Körper*, sino como un *alter-ego* en cuanto tal, lo que Husserl denominará lo extraño “en sí primero” (1931, 142), un otro-yo con sus vivencias particulares irreductibles a la representación que de éste se hace el *ego* trascendental.

En este punto, para hacer efectivo este paso de lo extraño a la persona en sentido pleno, efectúa Husserl su análisis y distinción entre la inmediatez y la mediatez de la intencionalidad: si la experiencia propia de lo extraño sí forma parte de la esfera primordial es en la medida en que es objeto de una intencionalidad inmediata que la hace inmanente a la conciencia trascendental; sin embargo, este carácter propio del otro-yo no puede darse de la misma forma, puesto que si se presentara de manera inmediata –tal y como advierte Husserl– sería indistinguible del ego mismo. La modalidad que reserva Husserl para dar cuenta de este otro entendido en su misma propiedad es la presentación o de co-presencia: de la mano del sustrato, en último término sensible, de la experiencia del *Körper* del extraño en la esfera primordial, y mediado precisamente por éste, representa lo que llama Husserl un “ser-también-ahí” (*mit da*) del extraño en cuanto que otro-yo, pero que no cae del lado, como sí hace el conjunto de cuerpos físicos, de ser un “ahí-para-mí” (*für mich da*) dentro del alcance de la esfera primordial.

Así, lo que se produce en el encuentro intersubjetivo es un encuentro siempre y en todo caso mediado por el cuerpo físico, que constituye el fenómeno en cuanto tal, y que posibilita la transferencia de sentido que permite la presentación del *Leibkörper*

del otro, que es irreductible a mi conciencia. Esto es lo que Husserl denominará “el apareamiento”:

En este apareamiento entra no sólo el modo de aparición de mi cuerpo físico evocado en primer lugar, sino él mismo como unidad sintética de éstos y de todos sus otros modos múltiples de aparición que le son familiares. De tal suerte llega a ser posible y fundamentada la apercepción asimiladora por medio de la cual el cuerpo físico exterior que está allí recibe analógicamente, del mío propio, el sentido “cuerpo orgánico” y consecuentemente el sentido “cuerpo orgánico de otro mundo análogo a mi mundo primordial” (Husserl, 1931, 156)

De este modo, el otro en cuanto tal, el otro en su alteridad irreductible, se “apresenta”, se da como co-presente junto con aquello que sí forma de él parte del mundo físico ahí para mí, su *Körper*. La presentación es un concepto habitualmente presente en los análisis fenomenológicos, y que determina por ejemplo el modo de darse de cualquiera de las caras no visibles de un objeto: hay percepción de las visibles, y apercepción de las no inmediatamente visibles. Sin embargo, la intersubjetividad es un caso particular de presentación, pues mientras que cualquier objeto físico es susceptible de presentarse, de ser objeto de percepción simplemente cambiando el ángulo de visión, este reverso presentado del otro se mantiene en cambio totalmente inaccesible; como señala López Sáenz, el otro “tiene una zona de oscuridad que se me escapa” (2012, 124).

Husserl llama “empatía”⁵ (*Einfühlung*) a esta relación con el otro irreductible. Ésta se produce por apercepción analógica del *Leibkörper* del extraño: de la autopercepción del ego mismo como *Leibkörper* en la esfera primordial, y no simplemente como mero cuerpo físico, obtengo el fundamento de la transferencia de sentido ante la percepción del extraño, que paso a percibir también como *Leibkörper*.

A través de esta empatía, que Husserl desarrolla tanto en esta obra y en *Ideas II* como en los tres volúmenes de la *Husserliana* dedicados a la intersubjetividad (XIII, XIV y XV), el *ego* comprende al extraño como un *alter ego* propiamente dicho, lo que conlleva reconocerlo a su vez como un *ego* trascendental con su propia esfera

⁵ Este concepto se ha traducido de varias maneras a nuestro idioma. La edición de *Meditaciones Cartesianas* traducida por Mario A. Presas refiere a este término como “impatía”.

primordial, de la que su cuerpo físico percibido sirve como cara visible. Este reconocimiento resulta fundamental para el análisis fenomenológico de la intersubjetividad, pues con él se reconoce en el *alter ego* un otro-yo trascendental que también constituye su propio mundo. Así, este *alter-ego* mantiene una diferencia sustancial con respecto al resto de objetos del mundo: mientras que éstos últimos son, como ya se ha señalado, ahí-para-mí, el *alter-ego* co-existe con el *ego*, es sujeto con él. Esta concepción del otro como otro-yo, que se verá reforzada también en *Ideas II*, supone un punto fundamental de alejamiento entre la fenomenología husserliana y el pensamiento de Levinas, quien caracteriza la relación intersubjetiva como una relación asimétrica en la que, por tanto, no cabe concebir al Otro como un otro-yo.

La empatía vaticina la constitución de una comunidad de sujetos. La diferencia que se marca por ello entre los objetos ahí-para-mí y el *alter-ego* es que éste no puede ser objeto de una aprehensión racional: éste es apercebido, pero se preserva de algún modo su alteridad inaccesible. Este punto ha sido resaltado por Pintos Peñarada, quien señala la empatía como un mecanismo de interrelación natural: “la empatía (*Einfühlung*) es la capacidad de captar al otro de modo intuitivo y emotivo. Es decir, no se trata aquí de una captación racional (...). La empatía no está ligada a un proceso cognoscitivo” (2006, 134).

Esta comunidad es la que constituye la idea de mundo objetivo, que refiere a una experiencia que es de facto intersubjetiva, constituida en común y como concordante. Desde la constitución de esta intersubjetividad por analogía desde el análisis fenomenológico de la esfera primordial, se constituye “un nuevo ámbito infinito de lo extraño, de una naturaleza objetiva y de un mundo objetivo en general al que pertenecen todos los otros y yo mismo” (Husserl, 1931, 143). La comunidad de yoes coexistentes constituye lo que Husserl llamará una “comunidad de las mónadas” con una intencionalidad común, que es la que constituye este mundo objetivo. Es aquí cuando el análisis husserliano confluye en una intersubjetividad trascendental.

Esta es la vía con la que el idealismo fenomenológico de Husserl trata de superar el problema del solipsismo: el *ego* está inserto *a priori* en una comunidad de *egos* que constituyen el mundo objetivo; por lo que en último término la fenomenología trascendental, tal y como parece estar indicando Husserl, no es exactamente del *ego*,

sino de esta comunidad fáctica, comunidad armónica de mónadas, en que el *ego* se encuentra integrado. César Moreno ha expresado este asunto de la siguiente manera:

Es necesario, sin embargo, que a la estructura reflexiva se incorpore la intersubjetividad, en gran medida porque la objetividad al cabo de la apertura intencional, no psicológicamente reductible, es intrínsecamente intersubjetiva y exige una “reflexión” entre ego y áter-ego, y asimismo porque la mundaneidad y humanidad de la subjetividad trascendental requieren el tránsito a través del Otro como Otro-yo (2000a, 114).

Esta solución, que en cierto sentido viene a desarrollar una problemática que ya presentaba desde *Ideas I* y que constituía desde entonces una problemática recurrente del pensamiento en vías de sistematización que Husserl proyectaba, constituye así la vía fundamental del análisis de la intersubjetividad que la obra canónica de Husserl ofrece. Sobre ésta caben señalar ciertos puntos antes de cerrar el presente capítulo: por un lado, esta co-existencia entre sujetos, pilar fundamental de la intersubjetividad trascendental, es fruto de la parificación que es analizada como síntesis pasiva. El análisis de estas síntesis es profundizado, como antes se ha señalado, en los textos manuscritos, por lo que tras su publicación esta problemática será revisitada desde una óptica distinta a la del resto de sus obras. En ésta, sin embargo, cabe subrayar que el sentido último del problema de la intersubjetividad es cómo se constituye la experiencia de este otro irreductible siempre para la conciencia trascendental:

Tenemos que procurarnos una visión que penetre en la intencionalidad explícita e implícita en la que, sobre la base de nuestro *ego* trascendental, el *alter ego* se anuncia y verifica: tenemos que ver cómo, en qué intencionalidades, en qué síntesis, en qué motivaciones se configura en mí el sentido *alter ego* y, bajo el título de una experiencia concordante del extraño, se verifica como siendo e inclusive como estando presente ahí él mismo en un modo que le es propio (Husserl, 1931, 121-122).

Este punto será fundamental para la concepción levinasiana de la intersubjetividad fenomenológica, y pondrá los cimientos de su posterior crítica: cómo es posible la constitución de una alteridad irreductible en la inmanencia de la conciencia trascendental, a la que irremediabilmente se dirige toda investigación en esta obra. Sin acceso inmediato a los manuscritos de Husserl hasta varios años después, este texto

conforma la recepción primaria y determinante de la concepción que Levinas se formará de la fenomenología de la intersubjetividad. Más adelante se tratará de dilucidar en qué medida esta primera recepción condicionaría sus posteriores críticas al pensamiento husserliano.

2.4 El problema de la intersubjetividad en *Ideas II*

El problema de la intersubjetividad ya aparecía señalado en *Ideas I*, que publica en 1913, así como en determinados cursos previos a esta obra. *Ideas I* constituye, como ya se ha dicho antes, uno de los intentos principales por elaborar una síntesis sistemática del idealismo fenomenológico que en aquel momento Husserl ya percibía como maduro: la obra pretende un análisis sistemático del territorio de experiencia inmediata del ego trascendental. Estas investigaciones tienen por base, como es sabido, la reducción trascendental, concebida como la vía para alcanzar la tematización de la conciencia pura que constituye la base de este idealismo. Sin embargo, este problema aparece meramente mentado en esta obra. En el apartado 6 del Epílogo reza lo siguiente: “la pura psicología interna, la auténtica psicología de la intencionalidad (que, naturalmente, es en último término una psicología de la pura intersubjetividad), se revela siendo de un cabo a otro fenomenología constitutiva de la actitud natural” (1913, 392). Este asunto señalado un escaso número de veces queda sin desarrollar en esta obra y, por tanto, fuera del plan de sistematización que aquí lleva a cabo.

El primer volumen de *Ideas* se limita por tanto a poner de relieve las estructuras de este ego trascendental en el marco de la fenomenología eidética. Es en este mismo epílogo donde señala las intenciones generales de la obra:

La fenomenología eidética se halla en este libro restringida al reino de una mera “descripción eidética”, esto es, al reino de las estructuras esenciales, directas e intelectualmente evidentes, de la subjetividad trascendental. Pues este reino constituye ya de suyo una infinitud sistemáticamente cerrada de peculiaridades esenciales. Se renuncia, pues, a desarrollar sistemáticamente los conocimientos trascendentales que pueden lograrse eventualmente por medio de una deducción lógica. Pero también la esfera descriptiva está restringida a un nivel fácilmente accesible (1913, 375-376).

Como antes se apuntaba a tenor del desarrollo del problema de la intersubjetividad en las *Meditaciones Cartesianas*, la reducción a la esfera de propiedad venía a determinar aquello que, siendo objeto de una intencionalidad inmediata, era un fenómeno inmanente a la conciencia, mientras que la apercepción del otro resultaba de una intencionalidad mediata. Al delimitar el objeto en *Ideas I* de esta descripción al “nivel fácilmente accesible”, esta obra deja fuera de sí las consideraciones en torno a la intersubjetividad, cuyo fenómeno no es inmanente a la conciencia.

Este problema será retomado, y revisado a lo largo de los años, en su segundo volumen de *Ideas*, asumiéndolo como objeto de intencionalidad mediata, a través del problema de la empatía. El Otro en cuanto tal, y entendido como presentación, había quedado fuera del estudio de la conciencia inmanente en el primer volumen. En este punto, sin embargo, se revela como fundamental en el marco de las pretensiones teóricas que este segundo volumen presenta, y que se explicitan en el propio título del mismo: “investigaciones fenomenológicas sobre la constitución”.

Esta obra supone en cierta medida un cambio en la perspectiva fenomenológica, que –sin abandonar la reflexión trascendental– deja a un lado las investigaciones en torno a la conciencia trascendental en favor del problema de la constitución, de cómo se constituyen en la conciencia diferentes contenidos, y cuáles son sus condiciones de posibilidad. Este tipo de reflexiones componen lo que se conoce como “fenomenología genética”. El problema de la empatía es retomado y estudiado con detenimiento en la medida en que ejerce un papel absolutamente determinante en la constitución del mundo objetivo. Así lo expresa en *Ideas II*:

Hay que hacer ahora claridad sobre un problema: cómo la referencia a una pluralidad de hombres que tienen trato unos con otros se integra en la aprehensión de cosas y es constitutiva para la aprehensión de una cosa como *objetivamente* real (1952, 113).

La empatía es en este punto fundamental, por tanto, porque funda un nuevo estrato de realidad que se sostiene en la intersubjetividad trascendental. La apercepción mediata, a través del cuerpo, del otro irreductible sitúa al *ego* en una comunidad de *egos* con los cuales cada sujeto puede “entenderse sobre las cosas” (1952, 112), confirmar las experiencias propias y cualquier tipo de objetividad aprehendida. La percepción del

cuerpo propio como *Leib* como idéntico al *Körper* determina que, como ya se ha señalado sobre las *Meditaciones Cartesianas*, se produzca una aperccepción analogizante del *Leib* del otro mediante la percepción directa de su cuerpo físico y, con ella, la asunción de la existencia de otros sujetos con los que se convive, también con conciencias perceptivas irreductibles, cuyas vivencias son compartidas formando una comunidad intersubjetiva.

Si bien, como antes veíamos, cada conciencia perceptiva constituye, en virtud de su *Leib*, un punto cero de percepción espacio-temporal, y por ello los objetos aparentes se muestran cambiantes en función de las circunstancias particulares del sujeto perceptivo; a la par que el objeto aparente es posible también intuir la cosa objetiva al margen de la relatividad que condiciona la percepción del sujeto como punto cero: “siempre y necesariamente ‘aparece’ el espacio uno y mismo como la forma de todas las cosas posibles, no susceptible de ser multiplicada ni de ser alterada” (1952, 115).

Cada una de las cosas potencialmente perceptibles que forman la realidad del mundo objetivo es una realidad en la medida en que constituye la unidad identificable de una multiplicidad de apariciones en relación de coherencia para la comunidad intersubjetiva. De este modo, de esta multiplicidad de apariciones de cada cosa particular, se realiza una identificación intersubjetiva, esto es, se corroboran sus apariciones relativas en la comunidad de sujetos en comunicación, para conformar así lo que Husserl llama lo “objetivamente real”. Esta objetividad no viene determinada por tanto por el espacio en relación al punto cero del *Leib*, sino al espacio objetivo, que opera como un sistema de localización intersubjetivamente válido. Así, aunque este espacio objetivo no puede ser percibido de manera inmediata, la imbricación del sujeto en un mundo intersubjetivo de facto, en el que se relaciona con otros sujetos en relación de empatía, proporciona una intuición del mismo que lo hace comprensible.

Es necesario en este punto, no obstante, preguntarse por la caracterización del otro en cuanto tal que realiza Husserl en esta obra, más allá del carácter constituyente de la intersubjetividad del mundo objetivo. A este respecto dedica Husserl muchas menos páginas. De entre ellas, cabe destacar fundamentalmente el Anexo VII a la tercera sección, “el yo y su enfrente”, que es interesante aquí dado que proporciona una

caracterización contrapuesta de la relación con el Otro tal y como se dará después Levinas. Desarrolla Husserl en estas páginas el carácter irreductible de la alteridad del otro: el “enfrentante” del yo en sentido propio sólo puede ser lo no reductible a la esfera inmanente del yo, lo que, aun perceptible, no conforme una unidad con el yo: precisamente, el otro yo, cuyo sentido no se ceda a la correlación intencional del yo:

EL YO SE HACE FRENTE A SÍ MISMO, es para sí mismo, constituido en sí mismo. Cada yo puede también hacer frente a uno o varios otros yos, ser objeto constituido para ellos, aprehendido, experimentado por ellos, etc. Pero precisamente también es constituido para sí mismo y tiene su mundo circundante constituido consistente en no-yo, en meros “objetos”, que solamente son en cuanto constituidos para un yo, pero no en cuanto que se constituyen en sí mismos, en cuanto yo (1952, 369).

De este modo, en propiedad sólo hay enfrentamiento al yo cuando el enfrentante presenta una estructura simétrica. El otro es caracterizado de este modo como otro-yo (tal y como se ha referido antes en las *Meditaciones Cartesianas*), que se da a mi percepción únicamente en cuanto que otro, en cuanto que enfrentado, pero al que se le asume una vida trascendental análoga a la del yo que es inaccesible. Entre el yo y el otro media una relación de igualdad, una relación simétrica. Esto implica fundamentalmente que el proceso perceptivo del otro es análogo al del yo, que él también corrobora sus percepciones en éste, que también posee su esfera primordial. Y en definitiva, si este otro es igual al yo, si estos procesos son análogos, el encuentro entre uno y otro yo posibilita el paso de la subjetividad a la intersubjetividad trascendental, sustentada por una comunidad de yoes coexistentes, que se aperciben de manera recíproca.

Esta intersubjetividad trascendental será la que constituya el mundo objetivo al que se ha referido. El mundo, vivido irrevocablemente en común, se constituye a través de esta comunidad. La comunidad tal y como Husserl la caracteriza forma así un “entendimiento mutuo” que unifica al conjunto de yoes y constituye y da validez a este nuevo estrato de realidad.

Antes de finalizar el presente capítulo es necesario señalar un punto importante: pese a que en esta obra la empatía y la intersubjetividad tienen una presencia notable (a diferencia del primer volumen de *Ideas*), el interés de Husserl, como se acaba de señalar, no recae tanto en una reflexión sobre las mismas en cuanto tales como en su

papel en la constitución del mundo objetivo. Así, no se puede decir que en esta obra haya en propiedad una teoría sobre la experiencia del otro en cuanto tal. Andrés Simón Lorda llamaría la atención sobre este asunto, señalando que “en *Ideas II* se examina, ciertamente, la empatía y la comunicación, pero no con vistas a su reducción a la conciencia pura (al ‘otro trascendental’) sino en tanto que rendimiento constitutivo para la experiencia del mundo anímico y espiritual” (2001, 65). En efecto, las escasas páginas dedicadas al otro en cuanto tal se limitan a constatar su simetría en tanto que otro-yo, u otro-como-yo, en base a la analogía que el sujeto perceptivo establece entre su cuerpo propio y el cuerpo del otro; de modo tal que el único trazo que se puede adivinar de la experiencia originaria y vivencias del otro viene dada por la intercesión del yo.

Pese al cambio de perspectiva que antes se ha señalado, y que determina una praxis fenomenológica mucho más “encarnada” que prácticamente en cualquier otro de sus textos, no se alcanza por tanto en esta obra a dar con el sentido primario de la experiencia del otro, ni se trata el sentido de la empatía como tal y más allá de su función constituyente. Así explicitaba Husserl esta cuestión:

LA ESFERA MERAMENTE SUBJETIVA DEL SUJETO SINGULAR. Éste tiene un entorno que de manera primigenia es MERAMENTE el suyo, que por tanto no puede estar DADO ORIGINARIAMENTE A NINGÚN OTRO. En la comunidad comunicativa ve cada uno lo que yo veo, oye cada uno lo que yo oigo, o PUEDE ver y oír lo mismo. Experimentamos las mismas cosas y procesos, experimentamos los animales y hombres que están ante nosotros, les vemos a ellos la misma vida interior, etc. Y, sin embargo, cada uno tiene sus apariciones exclusivamente propias, cada uno tiene sus vivencias exclusivamente propias. Éstas las experimenta solamente él en su mismidad “en persona”, de modo enteramente originario (1952, 244).

La concepción de la alteridad que por tanto esta obra revela es la de una alteridad que mantiene una cara oculta, inaccesible, que no se da en sí misma: el otro tal y como lo revela el análisis fenomenológico en esta obra es otro irreductible, y preserva esta alteridad en esta cara oculta. Por otro lado, sí es posible, aun sin poder alcanzar el contenido primigenio de estas vivencias, apereibir al otro como sujeto de las mismas, sujeto que como el yo también posee unas vivencias y experiencias análogas a las de

éste. Se reconoce al otro en cuanto otro, y precisamente en base a su alteridad, se lo apercibe con la cara oculta que mantiene.

El abandono relativo de la vía de la reducción trascendental en favor de un análisis genético posibilita en esta obra un acercamiento diferente al problema de la intersubjetividad del que, años después –y como ya se ha visto- presentaría en las *Meditaciones Cartesianas*: el enfoque eminentemente trascendental de esta última obra agudizaría el problema de la constitución de un otro irreductible en el yo trascendental. En cualquier caso, los aportes que esta obra ofrece, tanto en torno a este problema como al de la corporalidad, resultarán fundamentales en el desarrollo filosófico de Levinas.

3. LEVINAS Y HUSSERL: UNA RELACIÓN FENOMENOLÓGICA INTERRUMPIDA

Se ha intentado en el apartado anterior ofrecer una breve exposición de los puntos fundamentales de la fenomenología husserliana que servirán no sólo como el centro desde el que Levinas interpretará el pensamiento de su maestro, sino los que, bajo nuestro parecer, incorporará a la base de su proyecto ético de manera más significativa: la intersubjetividad y la corporalidad. Levinas elogia la concepción husserliana del cuerpo y de las cinestésias y, aunque planteará un análisis autónomo de ambas cuestiones que se alejará irremediablemente del estudio realizado por Husserl en sus diferentes textos, su comparativa puede dar cuenta de la relación que Levinas mantuvo con la fenomenología, y ofrecer determinadas claves sobre la interpretación de sus últimas obras. Ambas cuestiones se solaparán en la filosofía ética de Levinas, como ya se ha señalado, bajo la noción de “rostro”.

Así, una vez expuestos en paralelo los pensamientos tanto de Levinas como de Husserl, que le sirve a éste de fundamento, en este último capítulo se va a tratar de establecer una comparativa más directa de ambos autores que ponga en relieve la relación intermitente que tuvo Levinas con el pensamiento fenomenológico husserliano, pero también que resalte el origen fenomenológico del proyecto ético levinasiano, así como hasta dónde llega esta adscripción a la fenomenología. Para ello, se comenzarán señalando los puntos centrales de la crítica de Levinas a Husserl: el problema de la reducción trascendental, la imagen del otro como un otro-como-yo, y el problema del intelectualismo (cuya crítica asumiría de Heidegger). Finalmente, se analizará el rostro levinasiano como punto de cruce fundamental entre su proyecto ético y su lectura de la fenomenología de Husserl en el que, a la par que estas críticas aparecerán contenidas, también mostrará el grado de continuidad de Levinas con la tradición fenomenológica.

3.1 Principales puntos de la crítica levinasiana

Tras el desarrollo que se ha seguido del pensamiento levinasiano en el primer capítulo, y su división entre un Levinas alumno de Husserl y Heidegger y un Levinas con un pensamiento propio, es necesario señalar el equívoco que supondría asumir que se produce en el seno del pensamiento levinasiano una ruptura abrupta con la

fenomenología de su maestro: sí hay un alejamiento evidente de los tópicos propios del pensamiento husserliano a medida que avanza esta propuesta levinasiana autónoma, al igual que mientras avanza ésta se agudiza la crítica a su maestro; pero, como ya se apuntaba antes, hay una concepción más generalista de la fenomenología en Levinas, que sostiene e impulsa su ejercicio filosófico: “si Husserl resulta relevante no es por un aspecto concreto de su doctrina sino por aportar una nueva manera de interrogar las cosas y de filosofar” (1949, 34). Aunque ya se ha señalado que tras la segunda guerra mundial la filosofía de Levinas sufre un viraje que lo va alejando paulatinamente del pensamiento husserliano, éste no deja de volver a los textos de su maestro y, aunque criticando determinados puntos de su doctrina, no dejó de reconocer en la fenomenología una poderosa fuente de inspiración filosófica: Levinas la asume no como un conjunto de contenidos que conformen un sistema cerrado, sino más bien como una actitud filosófica, abierta a una multiplicidad de posibilidades.

La crítica a Husserl, que explica este progresivo alejamiento de su doctrina, en realidad puede rastrearse desde sus primeros escritos. Ya se ha señalado la notable influencia que ejerce Heidegger en el primer acercamiento a la fenomenología por parte de Levinas, que determina en buena medida la primera crítica que dedica a este pensamiento, y que se hará recurrente en sus posteriores estudios: la absolutización de la conciencia en el idealismo fenomenológico de Husserl. Derivado de este problema vendrán también los planteados por la reducción trascendental. Por último, la crítica que más fuerza cobrará a medida que Levinas avance en la maduración de su pensamiento ético será la caracterización analógica de la intersubjetividad husserliana, así como esta consideración recíproca y simétrica del Otro, a la que se opondrá frontalmente.

Podría decirse que la crítica a la fenomenología husserliana va desarrollándose a medida que se conforma el proyecto ético de Levinas. Sin embargo, esto determina también una relación cercana con el pensamiento fenomenológico: esta filosofía aparece como un pensamiento con el que Levinas va confrontando sus avances, en pugna constante, pero también como fuente de inspiración (al contrario de lo que ocurriría con el pensamiento heideggeriano, cuya ruptura fue mucho más tajante, y más fácil de determinar). Muchas de las posiciones intelectuales del Levinas maduro discurrieron en paralelo al pensamiento fenomenológico, por mucho que se produjera esta progresiva

separación; por lo que se puede asumir que mantuvo vigente aquello que en la misma introducción de su *La teoría fenomenológica de la intuición* manifestaba:

Querriamos estudiar y exponer la filosofía de Husserl tal y como se estudia y se expone una filosofía viva. No se trata, pues, de un código de proposiciones estáticas de las que sólo restaría exponer sus rígidas formas, sino de un pensamiento que vive y se transforma, y a cuyo seno será necesario arrojarse y filosofar (1930, 23).

De este modo, lo que principalmente atrae a este autor del pensamiento husserliano es que constituye la última gran tentativa de hacer de la filosofía un saber autónomo e irreductible fundado en una certeza radical: la apodicticidad de la conciencia. Husserl erige, frente al auge del positivismo, la autonomía de la filosofía sobre la vida inmanente de la conciencia; lo cual constituye, en último término, la recuperación del sentido de la vida humana inmanente que el pensamiento naturalista había arrebatado. La fenomenología aparecía así para Levinas no como un conjunto cerrado de reglas metodológicas estrictas, sino como la única vía posible de acceso a la experiencia inmanente del ser humano.

Levinas mantiene esta consideración de la fenomenología a lo largo de su obra, que determinaría que esta influencia e inspiración husserlianas se mantuvieran siempre presentes en mayor o menor medida. En un breve artículo de 1983, “La conciencia no-intencional”, afirmaba tajante: “en el origen de mis escritos está, sin duda, Husserl” (1991, 151). Varios autores han matizado la presencia del pensamiento husserliano en las obras del Levinas más maduro. Francis Guibal señala que el fondo último del pensamiento levinasiano es la tradición judía: “el pensamiento original de Levinas va a consistir entonces en recoger esta inspiración de fondo, esforzándose en hacerla pasar al nivel de los análisis fenomenológicos” (1992, 344). Otros pensadores, al contrario, sí han hecho énfasis en la persistencia de la fenomenología en dichos textos: Pintor Ramos (1992, 177-220), por ejemplo, describe al pensamiento de Levinas en el límite entre la fenomenología y el pensamiento religioso heredado por dicha tradición, y Marc Richir (1991, 242) también pondrá en valor el sustrato fenomenológico del filósofo lituano, que se suele obviar a más presencia adquiere en su obra madura el judaísmo. En cualquier caso, si es posible hablar de una separación entre Levinas y la fenomenología de Husserl, es porque las críticas que a esta doctrina le dedica a lo largo de su obra son

suficientemente relevantes para la formación del proyecto ético de Levinas. Varios de los principales puntos de estas críticas serán los siguientes:

3.1.1 El problema de la reducción

Se ha señalado ya que uno de los principales puntos que atraen a Levinas al estudio de la fenomenología es que constituía una vía de acceso a la vida inmanente de la conciencia desde la consideración de la misma como apodíctica: lo estimulante de la fenomenología residía en su oposición al naturalismo a través de una intencionalidad que establecía una correlación directa entre la conciencia intencional y el fenómeno de la conciencia. Este proceder encontraba legitimidad, en el desarrollo del idealismo fenomenológico al que ya se ha hecho referencia, a través de la reducción trascendental: en la búsqueda de una certeza sobre la que fundar este saber radical, asumiendo como válido en un principio solo aquello que se pone a sí mismo, sólo se presenta como apodíctico aquello que se da en la inmanencia de la conciencia del sujeto trascendental, por lo que todo lo trascendente a ésta debe quedar fuera de consideración. Interpretaciones como las de Kolakowski (1974) tratan de señalar hasta qué punto está motivado el pensamiento de Husserl por esta búsqueda de una certeza apodíctica.

El ejercicio de esta reducción, tal y como la interpreta Levinas en un primer momento, no implica una universalización de la conciencia. Según un reciente artículo de López Sáenz,

El idealismo trascendental de Husserl, por el que se siente atraído Levinas, no identifica el ser con el ser percibido, y ni siquiera comprende la intuición de la esencia como aprehensión de un en-sí independiente de su vivencia intencional. No es, por tanto, la apodicticidad de la esfera inmanente la que justifica la reducción fenomenológica, sino la apertura de la intencionalidad hacia el objeto y la apelación de este a la conciencia (2018, 131).

Levinas fija, en su lectura de la fenomenología, el centro exclusivo de atención filosófica en el carácter eminentemente abierto de la conciencia, así como en el darse de los fenómenos a la misma: prescindir de los datos proporcionados por la actitud natural en pos de su reducción a dato para la conciencia, donde su modo de darse pasa a ser evidente: “siguiendo paso a paso el sentido interno de la experiencia de la cosa material,

es necesario reconocer que la cosa que se anuncia en la percepción es ya todo lo que es, únicamente en tanto que anunciada en la percepción” (Levinas, 1930, 33). Lo percibido pasa a ser evidente en virtud de esta reducción trascendental que Husserl aplica en búsqueda de fundamento.

De este modo, pese a que Levinas valore el ejercicio de la reducción como apertura al campo trascendental apodíctico en que comienza la filosofía como ejercicio autónomo, no deja de advertir, ya desde su primera obra, un deje intelectualista que limita el ejercicio de la intuición que trabaja en su primera obra a raíz de esta reducción:

El ser se presenta, según Husserl, como correlato de la vida intuitiva teórica, de la evidencia de un acto objetivante. Por ello, el concepto husserliano de la intuición está teñido de un intelectualismo quizás demasiado estrecho. Ninguna de las tentativas husserlianas de introducir en la constitución del ser las categorías que no provienen de la vida teórica, logra suprimir ni el primado ni la universalidad de la actitud teórica (1930, 125).

Esta crítica a la reducción trascendental se va agudizando cada vez más en el pensamiento levinasiano. A la par que valora este reencuentro con la concreción de lo humano que se produce con ésta, tal y como Husserl la concibe, Levinas considera que su ejercicio imposibilita la atención al carácter funcional del pensamiento previo a la constitución del mundo: en definitiva, el privilegio dentro de la fenomenología trascendental de lo representativo y del saber. Este privilegio que inaugura la reducción trascendental será uno de los puntos clave del distanciamiento de Levinas con la fenomenología husserliana, pero que no sólo advierte en este momento, cuando su interpretación se basa fundamentalmente en las *Investigaciones Lógicas* y en el primer volumen de *Ideas*, sino también en su madurez intelectual y con una perspectiva mucho más amplia de la fenomenología⁶: el intelectualismo es un problema que la fenomenología habría de arrastrar, bajo la interpretación de Levinas, en todo su desarrollo.

Esta crítica, como decimos, va adquiriendo peso progresivamente, aunque en sus primeros textos se vea supeditada a la revolución intelectual que supone para la filosofía

⁶ El artículo que antes hemos citado, “La conciencia no-intencional”, da cuenta de ello: el privilegio de la representación será una constante en el desarrollo de la fenomenología, según Levinas, aun cuando ésta se abra a cuestiones como la reflexión sobre el cuerpo o la intencionalidad no teórica.

la atención irrevocable en la vida fáctica del ser humano, que en esta inmanencia de la vida concreta encuentra un campo de estudio inexplorado sobre el que fundarse. Sin embargo, orienta desde el principio las preocupaciones intelectuales de Levinas hacia una fenomenología más alejada de la fenomenología descriptiva desarrollada en *Ideas I*.

A medida que madura Levinas esta crítica, va orientando sus reflexiones en torno al fondo de esta fenomenología: “la posición del yo trascendental en su unicidad de absoluto, que asegura la verdad del ser en el aparecer, ¿no está mandada a su unicidad por una luz distinta de la que ilumina las estructuras del fenómeno?” (1987, 170). Las investigaciones de Levinas en torno a este asunto irán dirigidas de este modo a una reducción más profunda que la reducción trascendental, que López Sáenz denominará en el artículo que antes hemos citado una “reducción a la génesis”, desde la que Levinas perfila una concepción de la intencionalidad no representativa:

El joven Levinas ya comprendía la intencionalidad como una manera de experimentar o vivir las relaciones intencionales, muy diferente de la dirigida a objetos, como una intencionalidad que no era intelección, sino, ante todo, conciencia interna del fluir. Esto que resulta fundamental para la fenomenología de la génesis, determina otra interpretación de la reducción distinta de la contenida en *Ideas I* y, en general, de la explicitada por la fenomenología estática (López Sáenz, 2018, 139).

De este modo, Levinas se remonta en su análisis a un momento previo a la donación del sentido del mundo, en el que la conciencia se mantiene como conciencia prerreflexiva, y se aproxima así a la fenomenología genética desarrollada por Husserl en *Ideas II*. Esta obra, a la que Levinas tendría acceso y en la que Husserl renuncia a la vía de la reducción trascendental en su investigación sobre la constitución, supone un nuevo punto de cercanía entre el maestro y el alumno, una vez madura éste su propio pensamiento. Esta nueva aproximación no dejara, sin embargo, de ser una aproximación crítica, en la que el peso de la interpretación levinasiana caerá fundamentalmente sobre la pasividad absoluta de esta conciencia prerreflexiva.

En otras palabras, y en definitiva, la posición de Levinas aspira a revelar en el análisis de las estructuras constituyentes de la vida inmanente del yo el momento de pasividad que en su filosofía adquirirá prioridad absoluta; rompiendo la orientación

unívoca del yo trascendental husserliano al saber, y posibilitando la irrupción del Otro en esta pasividad del yo previa a la constitución del sentido:

¿Sabe en sentido estricto el “saber” de la conciencia pre-reflexiva? En cuanto conciencia confusa, conciencia implícita que precede a toda intención –o que resiste en toda intención–, no es acto, sino pura pasividad (...). Se trata de una “conciencia” que, más que significar un saber acerca de sí misma, es un desvanecimiento u ocultamiento de la presencia (1991, 156).

Las páginas que Husserl dedica tanto a las síntesis pasivas como a las cinestesis corporales resultan por ello de gran interés para Levinas, pues en ellas puede entrever pasividad de la conciencia pre-reflexiva previa a la subjetividad trascendental y la descripción de su esfera inmanente; y en el análisis de esta pasividad, un cambio de óptica fundamental para la fenomenología, pero que mantiene pese a todo esta vocación de centrarse en la vida humana inmanente.

La voluntad del pensamiento levinasiano a este respecto consiste en radicalizar esta posición de la fenomenología genética, así como eliminar el intelectualismo que mantiene, en busca de esta reducción a la génesis que antes citábamos, que descubra a la conciencia en esta fase pre-reflexiva en la que se encuentra abierta, aún no cerrada sobre sí misma y, por tanto, en la pasividad necesaria para poder recibir al Otro (y que tomaría la forma, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, en la reducción de lo Dicho al Decir): descubrir la conciencia previa a la constitución, a la dación de sentido, como la intencionalidad de una conciencia sin sujeto constituido. Es el Otro, y sólo a través de él, como se constituye finalmente esta subjetividad, marcada de una vez para siempre por la responsabilidad pasiva de este Otro de quien depende.

A medida que avanza el desarrollo de esta idea, la pasividad que surge del análisis de esta conciencia pre-reflexiva es asumida como no intencional: “lo no-intencional es por principio pasividad” (1991, 157). Sin embargo, conviene precisar que lo que se suprime con esta pasividad no es la intencionalidad en cuanto tal sino, fundamentalmente, la intencionalidad representativa, la intencionalidad del sujeto trascendental y lo inmanente a la conciencia. Pero esta posición levinasiana sí se aproxima a la intencionalidad que media en los actos cinestésicos, la intencionalidad de lo sensible que Husserl pone en juego fundamentalmente en *Ideas II*. Al margen de la

caracterización de esta pasividad como intencional o no intencional en la obra de Levinas, el mero planteamiento de esta cuestión –que realiza él mismo- da cuenta de la pervivencia, de un modo u otro, del pensamiento fenomenológico en el seno de su proyecto filosófico, en esta relación ambivalente entre la inspiración y la crítica que determina a Husserl como una referencia ineludible para el Levinas más maduro.

3.1.2 *Simetría o asimetría de la relación intersubjetiva*

Este problema condicionará totalmente la configuración de la relación intersubjetiva sostenida por ambos filósofos, como ya se ha tenido ocasión aquí de ir apuntando. Y por supuesto porque esta concepción de la reducción ofrece dos caracterizaciones tremendamente diferentes de cada uno de los dos polos de esta relación: el yo husserliano, en virtud de la reducción trascendental, determina en último término la caracterización de la estructura interna del Otro, mientras que en Levinas esta constitución sigue un camino inverso.

Por más que en *Ideas II* se produzca este cambio de perspectiva que se ha señalado, la vía de la apercepción analógica sostenida por Husserl tanto en esta obra como en las *Meditaciones Cartesianas* determina la generalización de la crítica levinasiana en este aspecto. Ya se ha tenido ocasión antes de señalar el desarrollo de esta noción de la intersubjetividad en ambas obras, que tenía como base la percepción del propio cuerpo que, identificando el cuerpo físico con el vivido, servía como núcleo de la transferencia aperceptiva al cuerpo del resto de sujetos, de tal manera que aunque sólo el cuerpo físico sea perceptible, su *Leib* es apercebido por analogía con el propio. Levinas dedicará varias páginas en sus últimas obras a contraponer a la suya esta visión del yo que subyace a esta idea de la analogía: el otro husserliano es fundamentalmente un otro-yo, un otro exactamente igual, en su constitución interna, al yo.

Esta caracterización del otro plantea varios problemas para Levinas, para quien una aproximación teórica legítima al Otro requiere preservar, precisamente, aquello que lo preserva en su alteridad, en su carácter extraño: no un otro-yo, sino otro que yo, de quien no nos es dado conocer más que la alteridad que expresa. La remisión perpetua del otro al yo a través de esta analogía es interpretada por Levinas como un residuo de este intelectualismo que pervive en la obra de Husserl.

Aquella “cara oculta” del otro que pese a todo asume Husserl no aplaca esta concepción que Levinas se forma de su proceder fenomenológico; y esto obedece a un motivo de fondo: en la transferencia analógica que determina la apercepción del otro como *Leib*, el yo continúa ostentando el papel protagónico. Por mucho que se reconozca un fondo inaccesible en la apercepción del otro –lo cual no ocurre en otros casos de apercepción, como se ha comentado antes a raíz del capítulo de *Ideas II* “el yo y su enfrentante”- esta concepción analógica del otro expresa para Levinas una preocupación en Husserl no por determinar la experiencia inmanente del otro, no por salvaguardar su alteridad, sino por afianzar el privilegio de la conciencia orientada al saber: el presupuesto implícito de la fenomenología husserliana, tal y como la ve Levinas, es la de una conciencia absolutamente capaz de cara a la realidad. El enfrentamiento a un otro irreductible determina una tensión en el seno de la conciencia inmanente precisamente por esta cara oculta de lo apercibido.

Más allá de la consistencia que esta crítica pueda tener, determina el carácter contrapuesto de esta relación en Husserl y en Levinas. En base a esta caracterización, la relación que se establece con el otro en Husserl es recíproca, lo cual posibilita a un tiempo determinar al otro como una alteridad irreductible y mantener la primacía de la conciencia. En la reducción que Levinas pretende llevar a cabo, al momento en el que la subjetividad no es aún ni constituida ni constituyente, la conciencia cede esta capacidad al advenimiento del Otro, que es en último término quien instaura el sentido también sobre el propio yo. Esta concepción se encuentra pues, en el polo opuesto de la intersubjetividad husserliana como relación simétrica: el yo en esta relación es una pasividad absolutamente a la espera, no mediada por ninguna voluntad de saber. Así lo expresaba en un curso de 1976: “La inteligibilidad que está en juego en esta relación no es un saber teórico, no implica la tematización de algo, sino que hace alusión a un sentido que no se basa en una revelación susceptible de recogerse en una sincronía” (1993, 191).

Así, la relación intersubjetiva en Levinas no es ni simétrica, ni recíproca, ni está mediada por el saber. Pero la caracterización particular de esta relación del modo en que se ha visto no viene, como en Husserl, a completar la sistematización de un pensamiento edificado en otra parte (en su caso, como ya se ha señalado, en la certeza

de la conciencia apodíctica); sino que es en esta intercesión en la fenomenología donde se produce la fundación de la filosofía ética levinasiana. En cierta manera, Levinas busca enmendar el error del intelectualismo que advierte en la fenomenología husserliana, y encuentra en la relación intersubjetiva el punto clave: la alteridad no puede venir dada en su sentido propio tras la reducción trascendental, sino precisamente profundizando en el sentido de la reducción que atrajo a Levinas en un primer momento: abrir un campo para la reflexión sobre el sentido inherente a la vida humana.

La diferencia fundamental es que este sentido se revela para Levinas en un momento previo a la posibilidad de realizar la reducción trascendental, en un fondo primordial, que tematiza como el Decir de lo dicho, previa a toda constitución de sentido. La relación ética supone el advenimiento total de sentido, y la relación intersubjetiva de este modo la relación primordial. Por ello esta relación es caracterizada como absolutamente asimétrica, y el otro es caracterizado como voz manifestada siempre desde un lugar prioritario, que condiciona y limita esta capacidad del yo. Todo el proyecto ético levinasiano toma por base esta asimetría, que contrasta con la reciprocidad que ofrece la alteridad en fenomenología husserliana.

3.1.3 La intercesión de Heidegger

La concepción de la alteridad en Levinas tal y como se acaba de describir se aleja, como es evidente, de la caracterización que realiza su maestro. Sin embargo, revela también importantes puntos con respecto a su posición en la fenomenología. La crítica del intelectualismo de Husserl, así como esta primacía de la conciencia teórica, fue compartida por varios estudiosos adheridos a la corriente fenomenológica, e impulsada fundamentalmente por Heidegger. La inspiración de este filósofo en la primera obra de Levinas es clara, como ya se ha tratado de señalar en la primera parte de este trabajo. Así, y pese a la admiración que manifiesta por el fundador de la fenomenología, en *La teoría fenomenológica de la intuición* hay una recurrente:

A nuestro parecer, la concepción de la conciencia en la *Quinta Investigación* afirma no sólo el primado de la conciencia teórica, sino que ve en ella el único acceso al ser del objeto. Ciertamente, no debemos perder de vista los pasajes que afirman el carácter intencional de los actos no teóricos. Los actos de voluntad, de deseo, de afección, etc., se refieren a objetos. Pero en las *Investigaciones lógicas*, en las que sólo

el aspecto noético de los actos es considerado, resulta difícil ver qué aportan actos de esta índole a la constitución del objeto (1930, 90).

La influencia ejercida por Heidegger es clara, y será confesada por el propio Levinas en repetidas ocasiones tanto en esa obra como en las posteriores. Y aunque ciertamente se muestra atraído por el análisis existencial que desarrolla el autor de *Ser y tiempo*, sería erróneo asumir que la interpretación que Levinas se haría de Heidegger sería la del sucesor legítimo del pensamiento husserliano por la vía de la facticidad, una vez purgados sus elementos más intelectualistas. Pese a que pueda esta ser una crítica no sólo compartida con Heidegger, sino inspirada por él, Levinas jamás recorrerá el camino marcado por Heidegger asumiendo los progresos fenomenológicos de Husserl como herramientas de acercamiento a la cuestión del Ser; sino que encontrará en la propia obra de Husserl la vía para resolver, en mayor o menor medida, este problema: retornando una y otra vez a lo que para Levinas será en último término fundamental, que la fenomenología husserliana descubre: el sentido de la vida inmanente, como el objeto primordial de la filosofía. Si se vuelve aquí de nuevo a Heidegger es precisamente para recalcar esta cuestión: la crítica de este autor sería asumida por Levinas, pero lo que atestigua la persistencia de Levinas en la fenomenología es buscar solución a los problemas que esta crítica plantea en el seno de la misma.

Ya se ha señalado antes cómo, tras la segunda guerra mundial, el incipiente pensamiento levinasiano se alza como una crítica a Heidegger, pensador que manifiesta una preocupación por la existencia humana determinada exclusivamente por ésta como el lugar de la ontología fundamental. A partir de ahí, no es posible rastrear mucho más la influencia heideggeriana en la obra de Levinas. No ocurre lo mismo con Husserl: con mayor o menor distanciamiento, Levinas siempre sintió su obra emparentada con la del fundador de la fenomenología. La facticidad que reclama este autor tras la primacía de la conciencia no es la facticidad ontológica, sino una facticidad que ya se descubre en el origen del proceder fenomenológico, en la concreción de la vida inmanente.

Éste es el aspecto que más reivindica Levinas del pensamiento husserliano. Y a su vez, explica también la importancia que otorgará más adelante a la intencionalidad no teórica que Husserl también analiza: los textos relativos a la fenomenología genética que antes se ha citado, aunque no conformaron la idea más primaria de la

fenomenología que este autor se hizo, sí serían recibidos poco después por él con mucha atención, encontrando en ellos esta profundización en el sentido de la fenomenología que sí habría captado en un principio, y que matizarían considerablemente este problema de la fenomenología husserliana. Lo señalaba explícitamente en la entrevista con Philippe Nemo de 1982 que se ha citado antes, al ser preguntado por esta cuestión:

Olvida usted la importancia que tiene en Husserl la intencionalidad axiológica de que acabo de hablar; el carácter de valor no se adhiere a unos seres como consecuencia de la modificación de un saber, sino que proviene de una actitud específica de la conciencia, de una intencionalidad no teórica, irreductible desde un principio al conocimiento. Se encierra ahí una posibilidad husserliana que puede ser desarrollada más allá de lo que el mismo Husserl ha dicho sobre el problema ético y sobre la relación con el otro, que en él sigue siendo representativa (1982, 32).

Lo relevante de esta cuestión es que Levinas busca respuesta a la problemática que Heidegger señalaría en primer lugar en el propio seno de la fenomenología, en una línea que ya parecería advertir en *Ideas I*, pero que adquiriría relevancia a partir de su segundo volumen. Se siente emparentado con esta concepción de la fenomenología. Aunque a medida que su proyecto ético avanza el modo de expresión que emplea este autor en sus obras comienza a volverse más complejo, pues va incorporando elementos de la tradición judía que lo alejan un tanto del universo conceptual fenomenológico, esta crítica nunca llegaría a suponer el motivo de una ruptura total entre Levinas y la fenomenología.

No significa esto que Levinas deje de profesar admiración por el autor de *Ser y tiempo*: Heidegger fue para él una de las últimas grandes voces filosóficas de su época, y su gran obra “uno de los más bellos libros de la historia de la filosofía” (1982, 35). Al margen de la imagen personal que tras los acontecimientos de los años 30 pudiera formarse de él Levinas, éste nunca dejó de reconocer la importancia que este autor tuvo en sus primeros pasos filosóficos. Sin embargo, hay una interpretación que asumiría la obra de Levinas adscrita a la línea ontológica de este pensador, por el cual éste se habría percatado de las limitaciones de la fenomenología que habrían determinado su abandono definitivo. Aunque la primera obra de Levinas sí muestre esta influencia de Heidegger, y condicione en mayor o menor medida esta crítica a la fenomenología

husserliana, lo que se ha tratado de señalar aquí es que este abandono nunca fue total, y que es posible rastrear la influencia fenomenológica en todas las obras posteriores de este autor.

3.2 El rostro y la praxis fenomenológica

Lo que hasta ahora se ha tratado de señalar someramente son los puntos de ruptura entre los dos pensadores que aquí se han trabajado, y fundamentalmente aquellos que giran en torno al problema de la intersubjetividad, que es donde se asienta la filosofía ética levinasiana. De estos puntos, sin embargo, se ha tratado de hacer entrever una cuestión fundamental que él mismo reconocería en varias ocasiones en sus últimas obras: cómo el pensamiento ético de este autor se inspira en la tradición fenomenológica husserliana y participa, en mayor o menor grado, de ella en varios puntos. Son varios los autores que interpretan el pensamiento levinasiano como una profundización –sin por ello dejar de ser crítica- del sentido de las ideas de su maestro, o al menos del sentido particular que Levinas interpreta. Así, por ejemplo, Herrero Hernández señala que “lo peculiar de la interpretación de Levinas consiste en haber columbrado ya en la teoría de la intersubjetividad de Husserl un salto brusco, una verdadera inversión metodológica que llega al extremo de presuponer en el conocimiento del otro el acontecimiento no constituido de la substitución” (2005, 361). Es en la intersubjetividad, que para Husserl venía a completar el programa prefigurado por los sucesivos intentos de sistematización de su pensamiento que antes señalábamos (aunque, como ya se ha visto, tras un cambio de óptica fundamental en su análisis), donde Levinas establecerá el punto de origen de su filosofía ética.

La noción de “rostro” que incorpora este autor se encuentra en la intercesión de los dos puntos que antes se ha trabajado sobre el pensamiento de Husserl: la intersubjetividad y la corporalidad (precisamente, antes se ha referido a él como “alteridad encarnada”). A la vez, Levinas incorpora esta noción, como ya se ha visto, en un momento muy particular: consumando la crítica heideggeriana y en el momento en que comienza a florecer este pensamiento autónomo que acabaría encauzando en su filosofía ética, la noción de rostro se convertirá en uno de los ejes que articularán todo

su proyecto filosófico. A su vez, esta noción sintetiza la relación que Levinas mantuvo con el pensamiento fenomenológico. Es pertinente por tanto volver a ella porque, una vez revisada con cierto detenimiento la concepción husserliana tanto del cuerpo como de la intersubjetividad, es posible tratar de vislumbrar el eco que tiene la fenomenología husserliana en esta noción, y hasta qué punto es posible interpretar la filosofía ética levinasiana de una fenomenología del rostro que muestre una noción de la alteridad, si bien discordante con la que presenta el pensamiento husserliano, al menos emparentada con él.

La pregunta por tanto consiste en dilucidar hasta qué punto hay una praxis fenomenológica, un ejercicio de análisis fenomenológico en cuanto tal en la obra levinasiana, hasta dónde es mantenido y, si es finalmente abandonado, hasta qué punto su filosofía posterior es heredera del mismo. Se tratará por ello en este apartado de dilucidar hasta qué punto se da ese análisis en el rostro, del que ya se ha apuntado antes tanto su caracterización general como los problemas que, *grosso modo*, plantea esta noción en el seno de la fenomenología trascendental. Este nuevo acercamiento servirá para contraponer esta concepción con las líneas principales de la teoría de la intersubjetividad y la corporalidad husserlianas.

3.2.1 Rostro e intencionalidad

Para la consecución de esta tarea lo primero que es necesario plantearse es hasta qué punto puede el rostro ser objeto de algún tipo de intencionalidad. Tal y como se ha señalado, la filosofía de Levinas parte de un momento previo a la constitución de la subjetividad y, por tanto, previo a la constitución del mundo por parte de la conciencia trascendental. Si en Husserl la reducción trascendental viene determinada por la necesidad de establecer un terreno de apoticticidad cierto en el que pueda fundarse el saber, la premisa básica del pensamiento levinasiano viene en cambio determinada por la pretensión de preservar al Otro en su alteridad. Esto acaba desembocando en este retrotraerse al momento previo, sin sujeto ni objeto, en el que todo está a la espera de adquirir sentido (y que, como ya se ha señalado antes, puede ser denominado como una “reducción” más profunda a tenor del artículo de López Sáenz, y que de hecho anticipa la reducción posterior de lo Dicho al Decir). Esta es la base que determina la absoluta pasividad del yo, en miras a la expresión del Otro a través del rostro.

Por otro lado, Levinas asume la intencionalidad como el principio básico de la fenomenología, su modo de proceder realmente esencial, y que determina además esta apertura, en el horizonte de la filosofía, al sentido intrínseco de la vida humana en cuanto tal que atrajo a este autor en primer lugar de esta disciplina. El problema reside, encauzando con su proyecto ético y bajo la crítica a la que antes se ha señalado de la primacía de la conciencia en Husserl, en que la intencionalidad tal y como figura en la obra de este autor opera como la constitución de una representación en la conciencia trascendental; lo cual, por supuesto, cancela la posibilidad de preservar al Otro en su alteridad.

Esto determina la encrucijada que para Levinas encierra la fenomenología husserliana en su análisis de la alteridad: si es posible determinar el sentido de la misma, es en el marco de una subjetividad trascendental. La concepción fundamental de la intencionalidad en la fenomenología de Husserl es una intencionalidad representativa, que hace del polo noemático de dicha relación un objeto para la conciencia. Sin embargo, hay una concepción diferente de la intencionalidad que es la que Levinas tratará de explorar: aquella que determina la conciencia como eminentemente abierta a la trascendencia, en una interpretación que derivará de la concepción husserliana de la “trascendencia en la inmanencia”: la relación intencional como apertura de la conciencia al sentido de lo trascendente.

Este es el motivo por el que Levinas se interesará, como ya se ha señalado antes, por los textos husserlianos relativos a la fenomenología genética y en la nueva concepción de la intencionalidad que le parece encontrar en ellos. De lo que trata Levinas es de establecer qué tipo de intencionalidad mediará entre la conciencia que, como pasividad absoluta, es la conciencia pre-reflexiva, y el rostro, al que le va en su propia caracterización el ser inaprehensible, no poder ser objetualizado. Este tipo particular de intencionalidad, que cede al rostro la capacidad de instaurar el sentido ante la pasividad de la conciencia, es emparentada en *Totalidad e infinito* con la sensación:

Una fenomenología de la sensación como disfrute, un estudio de lo que se habría podido llamar su función trascendental, que no va a parar necesariamente al objeto ni a la especificación cualitativa de un objeto (y, como tal, simplemente visto) se impone. (...) Una fenomenología trascendental de la sensación justificaría volver al

término sensación, al caracterizar la función trascendental de la cualidad que le correspondería; función que la vieja concepción de la sensación, en la que, sin embargo, intervenía el ser afectado un sujeto por un objeto, evocaba mejor que el lenguaje ingenuamente realista de los modernos (1961, 209).

Lo que trata de delimitar aquí Levinas es un tipo de intencionalidad que posibilite el ser afectado que requiere la relación ética tal y como él la comprende, sin mediación del proceso de objetualización. Así, la intencionalidad reclamada ofrece un sentido, pero nunca un objeto.

El análisis que realiza de la visión es particularmente ilustrativo para comprender esta sensación como intencionalidad privilegiada en la obra de Levinas: de manera recurrente aparece en su pensamiento la visión como facultad arquetípica del proceder ontológico, que posibilita la aprehensión del objeto (frente a la escucha, que es fundamentalmente pasiva). El capítulo que se ha citado de *Totalidad e Infinito* comienza preguntándose si el rostro nos es dado a la visión. Efectivamente, es fácil asumir tras lo que ya se ha visto que si está dado a la visión es porque es posible objetualizar ese rostro, aprehenderlo en lo que el propio Levinas podría señalar como la conciencia trascendental. Pero lo que pretende este autor es rescatar el carácter de sensación de la visión, en el que lo que prima no es esta objetualización, sino una vez más un momento previo a la misma: “un disfrute anterior a la cristalización de la conciencia” (1961, 208).

Lo que está llevando aquí a cabo Levinas es una ampliación de la concepción husserliana de intencionalidad que apuntae más allá de la esfera representativa, pero siguiendo las pretensiones que parece entrever en la intencionalidad tal y como Husserl la perfila: una revelación de sentido, que puede darse de múltiples formas (como, en este caso, en el disfrute estético). La diferencia fundamental consiste, sin embargo, en que la intencionalidad que busca Levinas, al no ser dependiente del yo, salvaguarda el carácter independiente del mundo, mientras que en la intencionalidad propia del idealismo fenomenológico éste siempre es mundo en tanto que objeto para la conciencia.

Este disfrute denota la prioridad de la afección en la sensación, y así, el carácter abierto y pasivo de la intencionalidad que Levinas está buscando. Si se puede decir que el rostro está a la visión, es en el mismo sentido en que, según un ejemplo que señala

también en este capítulo, nos es dado un determinado color cuando le damos la vuelta a un cuadro, y hay un disfrute estético con independencia de la no percepción del objeto sobre el que el color se sustenta. Así, en la entrevista con Nemo a la que ya se ha hecho referencia, señalaba que “cierto es que la relación con el rostro puede estar dominada por la percepción, por lo que es específicamente rostro resulta ser aquello que no se reduce a ella” (1982, 71).

Pese a esto, esta distinción llevará a Levinas, con intención clarificadora, a señalar el privilegio *perceptivo* de la visión en tanto aprehensión representativa, mientras que el rostro será habitualmente asociado al sentido de la escucha. En cualquier caso, lo que le interesa sostener es esta intencionalidad que pone en relación a la conciencia pre-reflexiva con lo exterior a sí, que no es dependiente de la constitución efectiva de un yo, como la modalidad de la intencionalidad en que ésta se ve afectada por el rostro. Y esta afección es considerada por Levinas como la relación primordial: entendida –al menos, en principio- la relación con el rostro como una relación intencional en la que no se constituye el sentido por parte de la conciencia, pero que sí abre al sentido que el rostro propone, y sí recibe un sentido de éste.

De este modo, el rostro prefigura una conciencia considerada como pasividad pura, como pura receptividad del sentido del rostro: conciencia no constituida y no constituyente hasta este encuentro; cuya asimetría supone el principio y la apertura al sentido del mundo y los otros. La particular manera de interpretar la intencionalidad de este autor es lo que posibilita esta apertura, así como la manifestación del rostro del Otro. Por tanto, es la intencionalidad así entendida lo que inaugura la relación ética.

Levinas reserva un modo particular de dar cuenta de esta intencionalidad “no egoica” que posibilita la capacidad de afección del rostro (y que contiene ya importantes resonancias religiosas): lo que llamará la hospitalidad. A este respecto, López Sáenz ha escrito que “se existe como alteridad, abriéndose a lo otro y esta apertura desvela que la intencionalidad es hospitalidad, no tematización de un objeto por un sujeto” (2012, 202). Este concepto remite a esta disposición de la conciencia de recibir el sentido de lo Otro que el rostro anuncia, acoger el sentido que proporciona; y pasará a ser otro de los conceptos fundamentales sobre los que se asiente su filosofía ética.

La relación de hospitalidad, presupuesto ineludible de la ética, convierte al rostro en huésped del yo: el sentido del rostro que descubre la intencionalidad así entendida, bajo la forma de la hospitalidad, es la del ruego y la súplica; una apelación directa a la subjetividad. Desde esta apelación reescribe Levinas toda la constitución del sujeto y, contraponiéndolo a la imagen solitaria del mismo tras la hipóstasis en el que aparece encerrado en su esfera inmanente, determina su constitución como eminentemente abierta a la trascendencia, de la que recibe su sentido propio y en la que la conciencia mantiene su negativa a la objetualización de lo percibido. En una de las lecciones de 1975 compiladas bajo el título de *Dios, la muerte y el tiempo*, expresaba así este tipo de intencionalidad sin objetualización:

Entre el otro y el uno existe una relación, aunque sea una relación sin nexo. ¿No puede ser que el otro, irreductible a un contenido, o en forma de infinito, afecte a mi propia identidad, que contendría así, paradójicamente, más de lo que es capaz de igualar? Concretamente, esa eventualidad significa, no el conocimiento, sino la relación con los otros, sean cuales sean las tramas de esta intriga o de esta relación. “Afectar” es un término general que no significa necesariamente “contacto” (1993, 166).

Esta es la manera de perfilar la hospitalidad como intencionalidad que atañe al rostro: relación sin contacto, sin objeto ni sujeto, en la que lo relevante es la predisposición a la que empuja y el sentido que adviene. El rostro manifiesta su sentido como una debilidad infinita, en la medida en que está siempre a un gesto de desaparecer en el dominio de la representación. Pero en esta debilidad indefensa es donde cuestiona la capacidad del yo y donde apela a éste. La fragilidad con que el rostro se presenta determina un cuestionamiento de la capacidad del yo, de su poder y de incluso su lugar en el ser: “Mi «en el mundo» o mi «lugar bajo el sol», mi hábitat, ¿no provienen de la usurpación del lugar que pertenece a otro hombre, de antemano oprimido y desposeído por mí?” (1991, 157).

Vemos, en conclusión, como el pilar fundamental de la ética levinasiana se asienta sobre raíces fenomenológicas: la profundización en el sentido de la intencionalidad de Husserl ofrece a Levinas la capacidad de superar el intelectualismo de su maestro en pos de una trascendencia que se revela en el rostro del Otro, y que esta redefinición permite acoger. La crítica al privilegio de la conciencia en el ejercicio de la

intencionalidad objetivante que reprocha a Husserl es resuelta en esta ampliación del sentido de la intencionalidad también a las dimensiones no intelectuales de la conciencia, que encuentra en la relación con el rostro su forma fundamental en la hospitalidad.

3.2.2 Rostro, corporalidad e intersubjetividad

El rostro constituye por lo tanto en la obra de Levinas uno de los conceptos fundamentales, pues es la vía que permite que, rechazando el pensamiento objetivante, asumiendo el yo una pasividad que permita realizar este cambio de paradigma hacia la ética como relación primigenia, se establezca pese a todo una relación con el Otro en su alteridad. Por ello se ha señalado en el primer apartado de este trabajo al rostro como aquello que posibilita una relación fáctica con la alteridad trascendente, preservando dicha alteridad. El rostro se plantearía así como una suerte de “puente” a la trascendencia, que saca al yo del “para-sí”.

Se deduce de lo dicho hasta ahora que lo fundamental en el análisis del rostro que realiza Levinas es este sentido que proporciona en el seno de la conciencia pre-reflexiva, que la modifica y la abre. Sin embargo, en lo relativo al problema que aquí se trabaja, la relación de la ética levinasiana con la obra de Husserl, lo que se impone es la pregunta por la configuración misma del rostro: el rostro no es mera trascendencia, ni mera alteridad, posee una particularidad que lo distingue de ambas dimensiones aunque participe de las mismas: el rostro expresa esta capacidad apelativa que atraviesa el espacio entre el yo y el Otro.

De este modo, el rostro no sólo se define por la trascendencia y por la alteridad que expresa, sino también por su capacidad de afección: en la relación ética que perfila Levinas es el Otro el que lleva totalmente la iniciativa mientras el yo mantiene una actitud de espera receptiva y pasiva, de modo tal que el rostro es la efectuación de la asimetría entre el yo y el Otro que, de un modo u otro, es perceptible: es necesario que esta relación se instaure. Sólo a través de esta capacidad de afección puede el rostro determinar la hospitalidad que asume el yo tras su advenimiento.

Esto guarda una estrecha relación con los análisis que en *Ideas II* realiza Husserl sobre el cuerpo como *Leib*: en la búsqueda de esta intencionalidad no representativa,

Levinas acude (como haría también Merleau-Ponty) al análisis husserliano de la sensibilidad del *Leib*. Por supuesto, ello no implica que Levinas interprete la afección del rostro como mera sensibilidad, pero sí emparenta esta intencionalidad que se constituye en hospitalidad para con éste con la intencionalidad de la sensibilidad del cuerpo vivido, en el que no media la distinción sujeto-objeto tal y como es considerada por la fenomenología trascendental. En cierto sentido, Levinas viene a encontrar en Merleau-Ponty el camino no recorrido por Husserl de un “yo pienso” encarnado, fundido en el mundo y en el que la percepción que este autor analiza es siempre previa al pensamiento. Levinas se referiría someramente a estas cuestiones y a poner en valor el recorrido de Merleau-Ponty en las páginas que le dedicó en *Fuera del sujeto* (1987, 111-117).

Aunque este es un punto de encuentro importante entre Levinas y Merleau-Ponty (la otra gran figura de la fenomenología francesa de aquella época), la inmediata remisión por parte de Levinas de este tipo de intencionalidad intuido en *Ideas II* pronto se dirige hacia la trascendencia en que acontece la relación ética, dejando la exploración fenomenológica del cuerpo y sus relaciones cinestésicas a un lado. Le sirven, pese a todo, para determinar este tipo de intencionalidad que se ha señalado antes.

En cualquier caso, lo que es necesario señalar es que esta relación acontece, que la intencionalidad determina una relación entre dos polos presentes ambos, independientemente de la modalidad en que lo hagan. Y esto es fundamental pues determina, para empezar, la posibilidad misma de hacer fenomenología al respecto, en la medida en que el material de análisis continúa siendo un elemento presente. El rostro es la encarnación del Otro, como se ha antes: el Otro en su hacerse presente. Y esta “presentación” requiere necesariamente un *Körper* que la realice, que el Otro disponga de una cierta carnalidad. Aunque evidentemente el sentido del rostro no se reduce a la pura fisicalidad, ni mucho menos, el cuerpo físico intercede necesariamente de una manera o de otra, como manifestación.

A partir de aquí, una vez se ha llegado al límite del cuerpo físico, es interesante comparar cómo emerge el sentido de la alteridad en Levinas y en Husserl. Ya se han dedicado aquí varias páginas al problema de la intersubjetividad en este último, en que la alteridad emergía a partir de una transferencia aperceptiva por analogía con el cuerpo

propio, de modo tal que la percepción del cuerpo físico ajeno y la apercepción del propio cuerpo como *Leib* estimulaba la apercepción del *Leib* del otro incluso en esta irreductibilidad que a la conciencia le es desconocida en todo caso. Pese a admitir esta “cara oculta” del otro y, de ese modo, una esfera irreductible de alteridad inalcanzable, la crítica de Levinas se originará en que esta aproximación que Husserl realiza al otro está mediada por y orientada en todo momento al saber: si se pretende, como pretende Levinas, dar cuenta de esta alteridad en cuanto tal, es necesario determinar las condiciones que hagan que ésta sea prioritaria. Por eso no puede admitir este pensador una caracterización del otro como un otro-yo: el Otro en cuanto tal es Otro-que-yo, pues se toma su alteridad como la esencia del mismo, en lugar de su semejanza analógica.

Así, para Levinas la percepción del cuerpo físico no deriva en una apercepción en la conciencia de una imagen del Otro, por muy vaga que pueda ser esta imagen: deriva en un cambio en la disposición de la conciencia para acoger el sentido que este Otro pueda expresar, en esta forma de intencionalidad que antes se ha señalado como hospitalidad. La presentación del rostro que suscita este cambio de disposición tiene fisicalidad, pero de un modo muy particular. De ahí este apunte de Levinas antes citado: “La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos” (1982, 71). El rostro tal y como Levinas lo caracteriza supone una suerte de sensación sin percepción, donde el cuerpo es requerido como fuente de esta sensación, pero la percepción de sus rasgos físicos es totalmente indiferente.

En cierto sentido podría asumirse esta concepción “oscura” u “oculta” del contenido del sentido del Otro como un punto en común entre ambos pensadores. Esta comparación, sin embargo, estaría pasando por alto el aspecto fundamental del pensamiento levinasiano: que esa no es la cuestión. En Husserl hay una constatación efectiva de que la alteridad del otro no nos está dada en sí misma a la conciencia, que es irreductible. Esto es imposible en el marco de la filosofía levinasiana: ésta no se cuestiona por el contenido del rostro porque en la medida en que se manifiesta, determina una disposición de pasividad absoluta de la conciencia ante la expresión del Otro que imposibilita incluso esta constatación. Renaud Barbaras ha querido llamar la atención sobre este asunto en la filosofía de Levinas:

Si c'est vraiment autre chose, il faut que celle-ci ne soit pas caractérisée par une modalité de son être, mais au contraire Il s'agit simplement d 'un autrui sans présupposés, conformément à sa signification, au lieu de lui conférer une détermination préalable à son altérité (1996, 47)⁷.

En el seno de esta diferencia está nuevamente la preeminencia del saber en la fenomenología de Husserl. En contraparte, una vez adviene el rostro en la filosofía de Levinas, da comienzo a la relación intersubjetiva y con ella la relación ética. Y la ética, como se ha visto antes, tiene preeminencia en la medida en que es la relación primigenia, una disposición irrevocable de la conciencia que determina su sentido y la abre a la intersubjetividad; y en lo que respecta al Otro, la ética no prioriza el saber, sino la responsabilidad.

Por ello, por esta apelación a la responsabilidad universal, válida para cualquier Otro en toda relación intersubjetiva, conmina Levinas a no fijarse en los ojos de éste: el Otro se encarna, pero no se individualiza. Es apelación pura y, como tal, las particularidades fisiológicas emborran su sentido. César Moreno ha trabajado esta cuestión, ofreciendo interesantes aportes en su artículo “Rostros sin mundos”:

Debe comprenderse que no se trata de que propiamente, en un sentido objetivo, el Rostro sea sin-mundo (...) sino de que el tomarlo en el Mundo no nos dará su *significación ética*, y que el Mundo, al inmiscuirse en esa significación, acabaría por tergiversarla, ocultándonosla. “Sin-Mundo” es, pues, uno de los modos de presentarse el *au-delà de l'essence* del Rostro (2004, 158)⁸.

Lo que busca resaltar el autor es que la dimensión ética del rostro, la dimensión fundamental, y la que determina la predisposición de la conciencia a la hospitalidad, no es objetivable en modo alguno; y que de hecho, las características mundanas que en este rostro es posible percibir son ya dadas como objetos a una conciencia que deja de percibir su sentido ético fundamental. Si es posible asumir una carnalidad del rostro es, como antes se ha señalado, sólo en la medida en que el rostro se hace presente

⁷ La cita proviene de la obra *Autrui*, de la que no contamos con una edición en nuestro idioma. Su traducción al castellano sería: “si es realmente otra cosa, no debe ser caracterizado por una modalidad de su ser, al contrario, es simplemente otro sin presupuestos, de acuerdo a su significado, en lugar de conferirle una determinación previa a su alteridad”.

⁸ Refiero al libro en que aparece el artículo, Barroso Ramos, M. y Pérez Chico, D. (eds.), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*. Madrid: Trotta

condicionando esta apertura a la hospitalidad; pero su sentido no se encuentra en su materialidad, sino en la expresión de la alteridad trascendente.

3.3 La sustitución y el límite de la fenomenología

Se han dedicado las páginas anteriores a mostrar los puntos que determinan el ejercicio de la filosofía levinasiana como una fenomenología del rostro, que pese a contener unas diferencias de raíz con el pensamiento husserliano, encuentran inspiración e impulso en la filosofía que éste creó. Hay una reinterpretación en Levinas de varios conceptos clave del pensamiento fenomenológico, fundada en cierta medida en la fenomenología genética, que llevan su pensamiento a posiciones muy alejadas a las de su maestro; pero la praxis fenomenológica levinasiana asume lo que él interpreta como el espíritu original de la fenomenología. En el primer apartado de este trabajo se ha señalado cómo a partir de 1974, con *De otro modo que ser o más allá de la esencia* se radicalizan ciertas de estas diferencias en posiciones en las que el rostro va cada vez teniendo menos protagonismo. César Moreno una vez más determinaba con mucha claridad este punto en el desarrollo del pensamiento levinasiano en su artículo “Rosa y rostro: notas sobre Heidegger y Lévinas”: “no es que no haya nada que saber, sino más bien que debemos situarnos ante todo y originalmente en la actitud del (ya como disposición y apertura a) de-otro-modo-que-saber en esta nueva, humilde, paupérrima fenomenología” (2008, 189)⁹.

Esto se radicaliza definitivamente con la consecución en Levinas de la idea de la sustitución, idea central de esta obra (en la nota preliminar a la misma admite que toda ella se construye alrededor del capítulo dedicado a este concepto). Si la filosofía de este autor se mueve siempre en torno a la relación entre lo Mismo y lo Otro, o del yo con una alteridad trascendente, la resignificación de la intencionalidad en que habría fundado su idea de hospitalidad habría servido como análisis de la génesis de este modo de intencionalidad ante el advenimiento del rostro y las implicaciones y modificaciones que resultan de ella para la conciencia (realizando paralelamente la crítica al idealismo fenomenológico husserliano). Sin embargo, a partir de esa obra, la atención de Levinas

⁹ Recogido en Alonso Martos, A. (ed.) (2008) *Emmanuel Lévinas: la filosofía como ética*. Valencia: PUV

pasa a dirigirse a aquella reducción primordial que se ha señalado antes: más profunda que la reducción trascendental, que conforma la interioridad y exterioridad que se tratan después de poner en relación, la reducción levinasiana es una reducción previa a la constitución de la identidad y de la conciencia cerrada, en el espacio que posibilita definitivamente dar prioridad de constitución al Otro.

La sustitución supone así acabar definitivamente con toda “interioridad” de la conciencia y el yo en pos de una aspiración absoluta a la trascendencia del Otro. La pasividad del yo que subyacía a esta hospitalidad va tornándose poco a poco en prácticamente una desaparición del mismo. La sustitución resulta así el extrañamiento definitivo del yo por el Otro, que posee absolutamente la capacidad constituyente de sentido y se convierte en último término en un Otro trascendental. Y así como en *Totalidad e infinito* el análisis se centraba en la fenomenología del rostro y de la intencionalidad que suscitaba a través de la alteridad no objetivable que revelaba, con *De otro modo que ser o más allá de la esencia* pasa Levinas a analizar esta subjetividad que, tras la sustitución, pasa a asumirse como rehén del Otro trascendente.

Levinas está planteando con la sustitución una pasividad infinita: no interesa tanto a partir de ahora de qué forma y bajo qué tipo de intencionalidad se presenta el rostro como la imagen paupérrima de la subjetividad que le sucede. Una pasividad extrema, sin precedentes en la historia de la filosofía: es desde ésta desde donde lanza aquella recusación a la tradición filosófica occidental a la que antes se ha hecho referencia, por erigirse sobre el predominio de la conciencia y el dominio de la alteridad. La pasividad absoluta es la manera en que Levinas propone revertir esta situación. Pasividad absolutamente original, sin ningún tipo de actividad subyacente y sin ningún tipo de remisión a la conciencia: el yo sujeto de esta pasividad aparece absolutamente desposeído.

Esta pasividad remite directamente a la trascendencia: el fundamento último de la misma se encuentra, como señalará aquí de manera recurrente, más allá del ser. La caracterización tras la sustitución de esta pasividad tan absoluta determina un abandono de la vía intencional de relación con el Otro, y esta pasividad viene a encontrar su fundamento en la imposición de un Bien que se encuentra por encima del ser:

La pasividad del uno, su responsabilidad o su dolor, no comienzan en la conciencia, o, lo que es lo mismo, no tienen comienzo; al margen de la conciencia, consisten en esta pre-original imposición del Bien sobre él, algo siempre más primitivo que cualquier presente, que cualquier comienzo, una diacronía que impide que el uno se incorpore y se identifique como una substancia contemporánea consigo misma, como un Yo trascendental. Unicidad sin identidad; una no-identidad más allá de la conciencia que, en cuanto tal, es en sí y para sí, porque es ya una sustitución por el otro (1974, 112).

En este viraje parece encontrarse el límite de su recorrido por la fenomenología: este autor parecería estar asumiendo, como tantos otros filósofos franceses del siglo XX (como podrían ser Gabriel Marcel, Jean-Luc Marion...), una deriva teológica de la fenomenología husserliana que encontraría en una verdad trascendente e inalcanzable el fundamento último de su doctrina; y que cumpliría así la identificación, anunciada ~~sin embargo~~ desde sus obras más tempranas, entre la ética y la religión como el pensamiento prioritario, fundamento del resto de disciplinas filosóficas.

Hay intérpretes que han defendido sin embargo la persistencia de esta última etapa del pensamiento levinasiano en los marcos de una fenomenología heterodoxa: Herrero Hernández, a quien ya se ha hecho referencia, interpreta esta sustitución como la última y definitiva apertura a la exterioridad, radicalizando este sentido último de la fenomenología como apertura asumida por Levinas (2005, 365-404). En cualquier caso, es innegable que esta última etapa plantea numerosos problemas: no sólo el problema de fundamento al hacer depender esta responsabilidad *a priori* en un Bien por encima del ser; sino también en el ámbito del desarrollo de un proyecto ético. López Sáenz (2001) ha señalado algunas de estas dificultades en un artículo a este respecto, y entre ellos, varias relacionadas con cómo fundamentar una ética que es previa al encuentro intersubjetivo.

En definitiva, la radicalización de la postura filosófica levinasiana en esta sustitución lleva a un punto en que, perdido el yo en la indefinición de esta pasividad sin fondo, y ausente el Otro en una marisma de trascendencia homogénea, resulta difícil pensar cómo puede haber siquiera algún tipo de relación entre ambos polos. Pintor Ramos sintetiza este problema en el artículo que antes hemos citado:

Estamos tocando las fronteras de toda fenomenología posible. Sin duda esta puede reconocer la pasividad inicial de lo dado, puede incluso detectar residuos en la sensibilidad corpórea rebeldes a toda constitución intencional y asumir que la dirección de la intencionalidad guarda restos de una inversión inicial de esa dirección. Pero el campo de la fenomenología viene demarcado por la ecuación entre la realidad y su aparecer; una realidad que no pueda llegar a ser fenómeno quizá puede aceptarse como una posibilidad, que significaría admitir que la filosofía no lo es todo (1992, 217).

Se ha tratado de reflejar en este trabajo como el conjunto de la obra levinasiana es el producto de un análisis fenomenológico del rostro, que sería la faceta expresiva de la alteridad en cuanto tal en relación con la cual se instituye la ética. Sin embargo, si este sentido del rostro se pierde, en favor de la pasividad absoluta del yo y de la trascendencia absoluta del Otro, parecería que el fundamento de la ética levinasiana habría de ser buscado en un territorio ajeno al de la reflexión filosófica.

CONCLUSIÓN

En este trabajo se ha tratado de señalar, a través del análisis del rostro, la pertenencia de Levinas a la corriente fenomenológica, así como los puntos de ruptura fundamentales con el pensamiento de Husserl. Atendiendo a la evolución de su pensamiento (que se ha presentado en el primer apartado) se revela una relación ambivalente con el padre de la fenomenología en muchos sentidos: para empezar, la influencia notable que ejerció Heidegger en el joven Levinas determinó una recepción muy temprana de la crítica que éste le dedicaba en la analítica existencial (el privilegio de la conciencia), condicionando este primer acercamiento en profundidad a la fenomenología. Esta crítica se convertiría en una constante en la obra de Levinas, de la cual derivaría una concepción de la fenomenología husserliana como de una filosofía del dominio del Otro por lo Mismo. Esta crítica ya se encuentra, como se ha señalado, en *La teoría fenomenológica de la intuición*. Por otro lado, la atención a dicha obra también ha puesto de relieve que Levinas ya percibe desde un principio un sentido profundo de la fenomenología de Husserl que acompañaría de igual modo el desarrollo de toda su obra posterior: frente al pensamiento naturalista que imperaba a principios de siglo, la fenomenología habría puesto en valor el sentido intrínseco de la vida humana en cuanto tal, y habría determinado dicho sentido como el objeto fundamental de la filosofía.

Puede decirse que la interpretación general de Levinas de la fenomenología no varió demasiado a lo largo de los años, mostrando en su primera obra –fruto de su tesis doctoral– las líneas fundamentales de la misma. El desarrollo de una línea de investigación filosófica propia y la maduración de un pensamiento ya no tan adscrito a la ortodoxia husserliana le llevaron a agudizar determinadas críticas al pensamiento de este autor: el problema del intelectualismo que percibe en la obra de Husserl adquiere una mayor magnitud cuando Levinas centra su filosofía en una ética de la alteridad en cuanto tal.

Lo que se ha tratado de destacar aquí es que, pese a que esta interpretación cancelara para Levinas la posibilidad de que el pensamiento husserliano ofreciera una imagen de la alteridad no subordinada a la conciencia, buscaría este autor solventar dicho problema en el seno mismo de la fenomenología: esta filosofía nunca fue

considerada tanto un conjunto cerrado de tesis inalterables como una metodología que, con un determinado proceder, descubriría en este sentido de la vida concreta una proyección de la conciencia a lo que a ella le es trascendente, y por ello, también a la relación intersubjetiva. Es desde aquí desde donde el proyecto ético de Levinas sienta sus bases.

Se ha tratado de poner esto de relieve atendiendo brevemente a la cuestión de la intencionalidad: al privilegio de la conciencia en la fenomenología trascendental husserliana le es propia una concepción representativa de la intencionalidad, en la que por el *a priori* de correlación todo fenómeno es interpretado como un objeto para la conciencia. Ésta, en lugar de salir de sí misma y proyectarse hacia el mundo, asume una condición trascendental que hace al mundo dependiente de ella. Esta crítica se hizo, desde Heidegger, relativamente habitual al proceder fenomenológico. La interpretación levinasiana, sin embargo, asumió un sentido mucho más amplio de la intencionalidad, que también estaba presente en los textos de Husserl, desde muy temprano. En 1940 señalaba lo siguiente:

La intencionalidad no es, por tanto, patrimonio del pensamiento representativo. Todo sentimiento es sentimiento de algo sentido, todo deseo es deseo de lo deseado, etc. Lo aquí mentado no es un objeto contemplado. Lo sentido, lo querido o lo deseado no son cosas (1949, 52)¹⁰.

Esta ampliación de la noción de intencionalidad será clave, como se ha señalado, para la formación del pensamiento levinasiano, a la par que recupera lo que para este autor constituía la virtud esencial del proceder fenomenológico: llevar a la conciencia más allá de sí, encontrando su sentido en este trascenderse. Levinas reiteraría varias veces a lo largo de su obra “el magnífico descubrimiento hecho por Husserl de la intencionalidad afectiva y axiológica” (1987, 169), que permitía esta remisión de la conciencia a lo trascendente a la misma sin hacer de éste su objeto.

Sólo desde aquí es comprensible el sentido de la noción de “rostro” que propone Levinas. Si este concepto resulta aquí tan relevante es porque en él está implícita la

¹⁰ Artículo de 1940 recogido en Levinas, E. (1949) *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, citada en su traducción al castellano como Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (2004). Madrid: Síntesis

lectura de la fenomenología que este autor realiza: por un lado, como se ha señalado, hace de él el polo de una intencionalidad no representativa, que estableciendo el yo relación con ésta, no constituya pese a ello un objeto aprehensible para la conciencia. Por otro lado, es también fundamental porque determina la fenomenalidad del Otro. En el aparecer que constituye la característica fundamental del rostro se juega su dimensión apelativa, aquella que determina la posibilidad misma de la relación con la alteridad, y por ello, también su análisis a través del método fenomenológico.

La noción de Otro que propone Levinas a través de su obra es tal vez uno de los gestos filosóficos más originales de este pensador: la filosofía del Otro que pretende elaborar compone una recusación en muchos niveles a la historia del pensamiento occidental, en la que éste habría quedado siempre subsumido, ocultado o impensado. Esta idea, presente desde sus obras tempranas –como se ha tratado de ubicar en el primer apartado- se irá radicalizando, sirviendo de germen para el desarrollo de la noción de sustitución al final de su vida. Sin embargo, y aunque esta recusación sea dirigida a la totalidad de la filosofía occidental, fenomenología incluida, se han tratado de analizar las raíces fenomenológicas que, tanto temática como metodológicamente, se encuentran tras la postura filosófica que este autor mantuvo.

Levinas interpreta su propio proceder filosófico como una profundización en el sentido fundamental de la fenomenología: desde esta ampliación de la intencionalidad, en la que se esboza la posibilidad de una relación ética respetuosa con la alteridad del Otro; hasta la hospitalidad como la modalidad propia de esta intencionalidad, que profundiza en el trascender más allá de sí que el propio Levinas asume como lo fundamental de esta filosofía. La crítica a la fenomenología, y en particular al pensamiento husserliano, siempre fue pareja a una reivindicación del mismo: la fenomenología, como parte de la tradición filosófica occidental, estaría en última instancia perpetuando una ocultación de la alteridad; pero es importante recalcar que Levinas buscó en la fenomenología misma la capacidad de trascender este problema.

Sin embargo, y aunque ya se ha señalado que no son pocas las críticas que dedica este autor a la fenomenología de Husserl, hay una que resulta determinante en la relación que mantendrá con él. Si bien la crítica a la primacía de la conciencia estaba presente desde el principio, se fundamentaba sobre todo en el análisis de las

Investigaciones Lógicas y del primer volumen de *Ideas*. Habría de pasar un tiempo hasta la lectura de los textos en los que Husserl encara lo que para Levinas tiene mayor relevancia: la relación intersubjetiva y la corporalidad. Y es la propuesta husserliana lo que supone la diferencia de fondo entre ambos autores: Levinas no puede aceptar un yo entendido como otro-yo. En este Otro como *analogon* percibe este autor una objetualización de la alteridad en virtud de la cual queda intrínsecamente determinado por la conciencia. En otras palabras, al Otro le es arrebatada, según esta interpretación, lo que le es más propio, lo que para Levinas es más necesario preservar: su alteridad misma.

El paso teórico de Husserl hacia el problema de la intersubjetividad, tanto en las *Meditaciones Cartesianas* como en el segundo volumen de *Ideas*, vendría a constatar el privilegio del conocimiento en el momento de acceso al Otro, pretensión bajo la cual queda cancelada la posibilidad de establecer con éste una relación ética tal y como Levinas la entiende. Pero el problema de la intersubjetividad no sólo era fundamental para la interpretación de la fenomenología que Levinas realizaría después, sino que ya había sido enunciado como un problema pendiente en *Ideas I*, donde quedaba por profundizar en el tema de la empatía como vía que sacara a la conciencia del solipsismo. En ese contexto, la solución que ofrece Husserl al problema le resulta una constatación de las insuficiencias de su propuesta fenomenológica: subordinando la relación intersubjetiva al saber, la única posibilidad de afrontar el problema de este encuentro es la transferencia aperceptiva, fundamentada en una analogía sobre lo único que es legítimamente cognoscible para la conciencia: la conciencia misma, y todo lo que a ella le es inmanente.

Tras el rechazo de esta caracterización del encuentro intersubjetivo comienza la reflexión autónoma de Levinas en torno a este problema. Pero lo hace –y esto es otro de los temas sobre los que se ha hecho énfasis en este trabajo– sin alejarse de la fenomenología husserliana. Al rechazo al idealismo fenomenológico le sigue, una vez más, otra concepción de la fenomenología que ya se encuentra de hecho en la obra de Husserl, aunque dejara este tema sin desarrollar. En cierto sentido, Levinas está recorriendo un camino marcado por su maestro, que no recorrió él mismo al presentar demasiados problemas con el ideal de sistematización de su filosofía que buscaba en

paralelo: el problema de la corporalidad, que también en Husserl irá de la mano al problema de la intersubjetividad. Levinas encuentra en los análisis del cuerpo que realiza su maestro la vía de escape de la interpretación unívoca de la intencionalidad como intencionalidad objetivante.

Esto se pone de manifiesto, especialmente, en *Totalidad e infinito*. Esta es tal vez la obra en la que más atención preste Levinas al problema de la corporalidad y su relación con la intersubjetividad, no sólo por la presencia que adquiere aquí la noción de rostro, sino también por la crítica que, a través del cuerpo, dedica este autor a la conciencia trascendental:

El cuerpo es una permanente impugnación del privilegio que se atribuye a la conciencia: «prestar sentido» a todo. Vive como esta impugnación. El mundo en que vivo no es sencillamente la contraparte o lo contemporáneo del pensamiento y de su libertad constituidora, sino que es condicionamiento y anterioridad. El mundo que constituyo me alimenta y me baña (1961, 139-140).

Las sensaciones corporales abren así un espacio de investigación fenomenológica previo a la constitución del yo en cuanto tal: la conciencia pre-reflexiva, aquella a la cual el rostro del Otro se presenta. Es por ello que Levinas forma parte en cierto sentido del grupo de autores a los que refería Waldenfels en la cita a la que antes se ha hecho referencia (1992, 40) que revitalizaron la fenomenología husserliana sustituyendo la conciencia trascendental por la existencia corporal.

De este modo Levinas buscará en el modelo del cuerpo esta interacción con su mundo circundante que no implique pese a ello una objetualización del mismo: la interacción con el rostro del Otro funcionaría de manera análoga, estableciendo esta relación previa a la reflexión y a la constitución de la conciencia. Sin embargo, ya se ha señalado cómo al final de su vida esta fenomenalidad del Otro que el rostro manifiesta empieza a perder terreno en favor de la idea de sustitución: perdiendo la dimensión de la presencia, precisamente aquella que posibilita el análisis fenomenológico, la sustitución consolida el protagonismo absoluto de un Otro inefable y, así, toda investigación que remita al cómo se produce la relación entre el yo y la alteridad, qué determina la relación ética con el otro, de qué manera se percibe la intersubjetividad o, en definitiva, cualquier cuestión que aspire a obtener un determinado conocimiento (por mucho que el

conocimiento al que se aspira pertenezca al terreno de la ética), es interpretada por Levinas como un privilegio del Mismo sobre el Otro.

Este es el punto en que el pensamiento de Levinas se estaría alejando no sólo de la fenomenología husserliana, sino también de la filosofía en general, a la que achacaría este perpetuo privilegio del conocimiento que determinaría el dominio de la alteridad. Sin embargo, lo que se ha querido señalar en este trabajo es que este desenlace de su obra no fue fruto de un progresivo alejamiento de los orígenes fenomenológicos de este autor en favor de un pensamiento prácticamente teológico por el que se habría sentido más atraído. Antes bien, el pensamiento de Levinas se desarrolló en el seno de la fenomenología y, aunque bajo una interpretación muy heterodoxa, trató a la par que maduraba su pensamiento y sus pretensiones filosóficas de pensar más allá de la fenomenología husserliana también en nombre de la propia fenomenología y de sus posibilidades.

Así, se ha propuesto interpretar el recorrido filosófico levinasiano como el ejercicio de una praxis fenomenológica heterodoxa, en un sentido semejante al que César Moreno señalaba en el artículo que antes se ha citado como “metafenomenología”:

El motivo que ha conducido, si no todas, sí al menos a muchas de las indagaciones de Levinas no ha sido tanto el de una negación frontal, y sin condiciones, de la Fenomenología (típica y excelentemente representada por Husserl) cuanto el de la superación de la misma, de algunos de sus prejuicios y defectos, según sus más acá y más allá (Moreno, 1986-88, 38).

Lo que señala aquí el autor es que no se dio una ruptura entre el pensamiento de Levinas y la fenomenología husserliana, sino que más bien hay que leer la propuesta de éste como una ampliación de sus límites, efectuada a la par que se desarrollaba el problema de la intersubjetividad (donde Levinas detecta una de las mayores insuficiencias de la fenomenología). Aunque el pensamiento de Levinas parta de la denuncia de esta insuficiencia de la fenomenología, lo hace en todo momento también desde ella. Si se han centrado los análisis de este trabajo en la noción de rostro es precisamente porque en la evolución de este concepto está contenido el desarrollo también de la relación de Levinas con la fenomenología.

En síntesis, el pensamiento de Levinas aparece como deudor de la fenomenología husserliana, y en particular de la ampliación del sentido de la intencionalidad que, inspirado por los textos de Husserl dedicados a la intersubjetividad y la corporalidad que aquí hemos señalado, aplica a su proyecto ético, presentando al rostro como polo de esta intencionalidad no representativa que conforma lo que este autor asume como la base de la relación ética.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Emmanuel Levinas

- Levinas, E., -(1930) *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, citada en su traducción al castellano como *La teoría fenomenológica de la intuición* (2009). Salamanca: Sígueme
- (1934) “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, recogido en *Les imprévus de l'histoire* (1994), citada en su traducción al castellano como *Los imprevistos de la historia* (2006). Salamanca: Sígueme
- (1935) *De l'évasion*, citada en su traducción al castellano como *De la evasión* (1999). Madrid: Arena Libros
- (1947) *De l'existence à l'existant*, citada en su traducción al castellano como *De la existencia al existente* (2006). Madrid: Arena Libros
- (1949) *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, citada en su traducción al castellano como *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (2004). Madrid: Síntesis
- (1961) *Totalité et infini*, citada en su traducción al castellano por Miguel García-Baró como *Totalidad e infinito* (2012). Salamanca: Sígueme
- (1972) *Humanisme de l'autre homme*, citada en su traducción al castellano como *Humanismo del otro hombre* (1974). Madrid: Siglo XXI
- (1974) *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, citada en su traducción al castellano por Antonio Pintor Ramos como *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (2011). Salamanca: Sígueme
- (1982) *Éthique et infini*, citada en su traducción al castellano como *Ética e infinito* (2015). Madrid: Machado
- (1987) *Hors sujet*, citada en su traducción al castellano como *Fuera del sujeto* (2002). Madrid: Caparrós

-(1991) *Entre nous. Essais sur la penser-à-l'autre*, citada en su traducción al castellano como *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (2001). Valencia: Pre-Textos

-(1993) *Dieu, la mort et le temps*, citada en su traducción al castellano como *Dios, la muerte y el tiempo* (2012). Madrid: Cátedra

Obras de Edmund Husserl

Husserl, E., -(1907) *Die Idee der Phänomenologie*, citada en su traducción al castellano por Miguel García-Baró como *La idea de la fenomenología* (2015). Mexico: Fondo de Cultura Económica

-(1913) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie zweites buch I*, citada en su traducción al castellano por José Gaos como *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I* (1962). México: Fondo de Cultura Económica

-(1931) *Cartesianische Meditationen*, citada en su traducción al castellano como *Meditaciones Cartesianas* (2016). Madrid: Tecnos

-(1934) *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*, citada en su traducción al castellano por Agustín Serrano de Haro como *La tierra no se mueve* (2006). Madrid: Editorial Complutense

-(1936) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, citada en su traducción al castellano como *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (2008). Buenos Aires: Prometeo

-(1952) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie zweites buch II*, citada en su traducción al castellano por Antonio Ziri6n como *Ideas relativas a una fenomenología pura y una*

filosofía fenomenológica II (2005). México: Fondo de Cultura Económica

-(1973) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Netherlands: Martinus Nijhoff

Bibliografía general

Alonso Martos, A. (ed.) (2008) *Emmanuel Lévinas: La filosofía como ética*. Valencia: PUV

Álvarez Falcón, L. -(2011a) Fenomenología en los límites de la vida subjetiva. *Eikasia* 40. Septiembre

-(ed.) (2011b) *La sombra de lo invisible: Merleau-Ponty 1961-2011 (Siete lecciones)*. Madrid: Eutelequia

-(2017) Ortodoxia fenomenológica, fenomenología arquitectónica y estromatología. *Anuario Colombiano de Fenomenología*, vol. IX

Barbaras, R. (1996) *Autrui*. Paris: Quintette

Barroso Ramos, M. y Pérez Chico, D. (eds.) (2004) *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*. Madrid: Trotta

Derrida, J., -(1967) *L'Écriture et la Différence*, citada en su traducción al castellano como *La escritura y la diferencia* (1989), Barcelona: Anthropos

-(1997) *Adieu à Emmanuel Levinas*, citada en su traducción al castellano como *Adiós a Emmanuel Lévinas*. *Palabra de Acogida* (1998) Madrid: Trotta

Gallo Cadavid, L. E. (2006). El ser-corporal-en-el-mundo como punto de partida en la fenomenología de la existencia corpórea. *Pensamiento Educativo*, vol. 38

Gómez Romero, I. (1987) *Husserl y la crisis de la razón*. Madrid: Cincel

González R. Arnáiz, G. (1987) *E. Lévinas: humanismo y ética*. Madrid: Cincel

Guibal, F. (1992) Entre Levinas y Heidegger. *Arete*, vol. IV (2), pp. 339-376

Herrero Hernández, F.J. (2005) *De Husserl a Lévinas: un camino en la fenomenología*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca

Heidegger, M. (1927) *Sein und Zeit*, traducido al castellano por Jorge Eduardo Rivera como *Ser y tiempo* (2014) Madrid: Trotta

Kolakowski, L. (1974) *Husserl and the search for certitude*, citada en su traducción al castellano como *Husserl y la búsqueda de la certeza* (1983). Madrid: Alianza

López Sáenz, C., -(2001) El otro en la filosofía de Levinas. *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología* (3), pp. 265-282

-(2012) *Corrientes actuales de la Filosofía I. En-clave fenomenológica*. Madrid: Dykinson

-(2018) La interpretación de Emmanuel Levinas de *Ideas I* de Husserl. *Co-herencia*, Nº 29 Julio-Diciembre, pp. 123-152

Moreno Márquez, C. -(1986-1988) Proximidad, trascendencia y subjetividad en la metafenomenología de E. Levinas. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Nº 6, pp. 37-46

-(2000a) *Fenomenología y filosofía existencial I. Enclaves fundamentales*. Madrid: Síntesis

-(2000b) *Fenomenología y filosofía existencial II. Entusiasmos y disidencias*. Madrid: Síntesis

Pintor Ramos, A. (1992) En las fronteras de la fenomenología: el creacionismo de Levinas. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 19, pp. 177-220

Pintos Peñarada, M^a. L. (2006) Fenomenología del cuerpo como expresión e interpretación. *Contrastes*, Nº 11

Richir, M. -(1991) Phénomène et Infini. *Cahiers de l'Herne*, Nº 60: Emmanuel Lévinas, Paris, Avril 1991, pp. 241-261

-(1999) Nature, corps et espace en phénoménologie, en su traducción al castellano como Naturaleza, cuerpo y espacio en Fenomenología. *Eikasia* 47, Enero, pp. 767-776

-(2010) Le sens de la phenomenologie. Citado en su traducción al castellano como El sentido de la fenomenología. *Investigaciones Fenomenológicas*, Nº 9, 2012, pp. 315-332.

Ricoeur, P. (1997) *Lecture d'Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, citada en su traducción al castellano como *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1999) Barcelona: Anthropos

San Martín, J. (2010) El contenido del cuerpo. *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. *Monográfico 2: Cuerpo y alteridad*

Sánchez Ortiz, R. Introducción a la estromatología. *Eikasia* 40, Septiembre

Simón Lorda, A. (2001) Intersubjetividad y experiencia del otro en *Ideas* de Husserl. *Ágora*, vol. 20 (2)

Sucasas, A. (2006) *Levinas: Lectura de un palimpsesto*. Buenos Aires: Lilmod

Veloza, R. (1992) Observaciones sobre el problema de la corporeidad en el pensamiento de Husserl. *Anales del Seminario de Metafísica*, Núm. Extra 1 homenaje a S. Rábade

Waldenfels, B. (1992) *Einführung in die Phänomenologie*, citada en su traducción al castellano como *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología* (1997). Barcelona: Paidós