

ONTOLOGÍA Y BARBARIE LA RECEPCIÓN DE HEGEL EN EL JOVEN LEVINAS

DOLORES CONESA

According to Levinas, the philosophy of being is essentially violent because being is identified with its own negation. The Hegelian Absolute Subject is the perfect expression of the philosophy of Identity and represents the greatest violence. Levinas develops a philosophy of asymmetric inter-subjectivity as a space where difference is possible, offering an alternative to the modern subject.

1. LA INFLUENCIA DE LA LECTURA HEGELIANA DE KOJÈVE EN LA FRANCIA DE LOS AÑOS 30

El pensamiento francés del siglo XX está marcado por las distintas tomas de postura respecto a Hegel. Proscrito por los neokantianos de principios de siglo, es rescatado como referente principal en la década de los 30 y su hegemonía se prolongará hasta los años 60 en los que una posmodernidad beligerante lo volverá a entronizar, esta vez como objeto de sus iras. Bien a su favor, bien en su contra, Hegel representará el papel de pivote alrededor del cual se realizarán los cambios de dirección de la filosofía francesa.

En el giro operado a su favor en los años 30, juega un papel decisivo el curso impartido por Alexandre Kojève en la Escuela Práctica de Altos Estudios y que tendrá lugar desde 1933 hasta 1939. A lo largo de esas conferencias, Kojève realizó una lectura personalísima de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. La influencia ejercida por Kojève fue capital, porque a su prolongado

curso asistieron los principales protagonistas del hacer filosófico en Francia desde la década de los años 30 hasta la década de los 60.

La peculiar manera que tiene Levinas de entender la noción de *sujeto* está en íntima relación con este contexto filosófico en el que se formó y escribió sus primeras obras. Se ha estudiado con profusión cómo la vinculación de Heidegger con el nacionalsocialismo hizo entrever a Levinas una asociación entre la ontología y la barbarie; pero el influjo de Heidegger no es suficiente para explicar los derroteros que va tomando la filosofía levinasiana¹. El lituano —que comienza los estudios de filosofía en Francia en 1923— dialoga con el idealismo neo-kantiano reinante en Francia hasta 1930 y que conoció de primera mano, pues fue alumno de Brunschvicg en La Sorbona. Pero también se dirige hacia el hegelianismo de izquierdas que empieza a cobrar fuerza a partir de 1933 con el influjo del comentario de Kojève a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, al que también asistió Levinas junto con los futuros existencialistas —entre otros, Sartre y Merleau-Ponty—.

2. LA RIVALIDAD Y LA LOCURA INHERENTE AL SUJETO IDEALISTA

Según Levinas, “toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara”². Es importante desentrañar las razones que le llevan a establecer este vínculo entre filosofía del ser y violencia. Levinas considera que a lo largo de toda la filosofía occidental subyace una tendencia persistente a establecer una adecuación total

1. Con esto no se pretende minimizar el influjo de Heidegger porque, como dice Gadamer, “Heidegger fue el primero en desvelar en su crítica ontológica el carácter de prejuicio del concepto de sujeto, con lo que incorporó en su pensamiento la crítica a la conciencia” (H. G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, p. 25). Pero en este trabajo se quiere poner de manifiesto otros factores que también contribuyeron a la formación del joven Levinas.

2. E. LEVINAS, “De l'évasion”, *Recherches Philosophiques*, 1935/36 (5), p. 391.

entre el ser y el conocer. De modo que, la historia de la filosofía “puede ser interpretada como una tentativa de síntesis universal, una reducción de toda la experiencia, de todo lo que tiene sentido, a una totalidad donde la conciencia abarca al mundo, no deja ninguna otra cosa fuera de ella, y así llega a ser pensamiento absoluto. La conciencia de sí es al mismo tiempo la conciencia del todo”³. Pero la perfecta adecuación entre ser y conocer conduce a un inmanentismo donde no cabe la radical alteridad del otro, porque el protagonista es el sujeto o la conciencia que conoce. Este planteamiento es el fundamento de la filosofía de lo Mismo, basada en una concepción del ser capaz de identificar hasta su propia negación. Si el ser es definido por la identidad absoluta, es idéntico a cualquier cosa, y en especial, a la diferencia. En efecto, el ser es identidad y no se puede afirmar que ‘el ser no es idéntico a la diferencia’⁴. Según Levinas, Hegel es la culminación de este proceso latente en la filosofía occidental porque lleva a su grado más alto la *filosofía de lo Mismo*, al pretender alcanzar la totalidad en el saber absoluto donde no ha lugar las diferencias⁵. Su pensamiento consume la violencia suprema que consiste en la imposibilidad de la diferencia y de la alteridad. El otro queda subsumido bajo el poder del sujeto⁶. En esto, Levinas coincide con la crítica de Adorno

3. E. LEVINAS, *Ética e Infinito*, Visor, Madrid, 1991, p. 69.

4. Cfr. V. DESCOMBES, *Lo mismo y lo otro, 45 años de filosofía francesa*, Cátedra, Madrid, 1982, pp. 60 ss.

5. Cfr. E. LEVINAS, *Ética e Infinito*, p. 71.

6. “Le système hégélien représente l’aboutissement de la pensée et de l’histoire de l’Occident, entendues comme retournement d’un destin en liberté, la Raison pénétrant toute réalité ou apparaissant en elle. Entreprise inouïe! La pensée universelle ne doit plus se séparer —dans la tête de quelques intellectuels— de l’individuel qu’elle rend intelligible. Un *universel séparé* n’est plus universel, il est à nouveau quelque chose de particulier. Il faut qu’il se sépare de sa séparation; il faut que l’universel, identifié du différent, demeure dans le différent dont on l’avait tiré —qu’il soit, selon des formules célèbres, *identité de l’identité et de la non-identité* ou *universel concret* ou *Esprit*. Terminologie qui, certes, effraie l’honnête homme! Mais elle annonce un savoir qui ne se fige pas en spécialisation, une Idée qui ne reste pas abstraction, qui anime de sa forme —de son *entéléchie*— le Réel lui-même. *La réalisation d’une idée appartient encore à son intelligibilité!* L’histoire de l’humanité, à travers religions, civilisations, Etats, guerres et révolutions, n’est que cette pénétration —ou cette révélation— de la

a la falsedad del sistema hegeliano y, en general, de cualquier sistema idealista. Para Adorno, el idealismo absoluto pretende asegurar el conocimiento del objeto a través del ejercicio del dominio de una subjetividad absoluta que conoce cuando integra en su identidad el objeto. Pero precisamente esta actitud le incapacita para conocer aquello que pretende: el objeto⁷, y desemboca en la opresión por la violencia que supone reducir el individuo a la identidad del sistema.

Levinas presenta su pensamiento como una impugnación a la filosofía occidental que considera condensada en su expresión más radical en el sistema hegeliano. Es bastante discutible que toda la filosofía occidental pueda ser reducida a la adecuación entre ser y conocer, y la dificultad consiste en que Levinas lo establece acriticamente como una de las premisas de su pensamiento⁸. Al margen de que éste sea uno de sus puntos débiles, una vez que lo ha establecido como comienzo, el estudio de su diálogo con Hegel es una pieza clave para comprender su filosofía. Pero si se quiere enfocar este estudio con más precisión, es necesario atender a la noción hegeliana de sujeto porque constituye la razón última de la oposición a Hegel por parte de Levinas⁹.

Por tanto, es pertinente analizar la fiebre hegeliana que convulsionó el panorama intelectual francés. Levinas fue testigo de la

raison dans l'Être, bien avant que la pensée du philosophe n'en ait pris conscience en formulant le Système", E. LEVINAS, *Difficile liberté*, Albin Michel, París, 1976, pp. 304-305.

7. "La *ratio*, que con tal de imponerse como sistema eliminaba virtualmente todas las concreciones cualitativas a que se refería, cayó en una contradicción irremediable con la objetividad a la que violentaba a pesar de darse aires de comprenderla. Tanto más se alejó de ella cuanto más perfectamente la sometió a sus axiomas, al axioma único en último término: el de la identidad", T. W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975, pp. 29-30.

8. Cfr. J. AGUILAR, *Trascendencia y Alteridad*, Eunsa, Pamplona, 1992, p. 27.

9. "L'opposition à Hegel en fin de compte, c'est le 'non' à l'homme comme sujet absolu, substance devenue sujet, Je souverain", G. PETITDEMANGE, "La notion paradoxale d'histoire", en *Emmanuel Levinas et l'histoire*, La nuit surveillée, París, 1998, p. 28.

reinterpretación de la noción moderna de sujeto a través de un hegelianismo destilado por la lectura de Kojève, que presentó al sujeto del idealismo como el paradigma de la sinrazón y la locura. En Hegel se hace patente el vínculo entre filosofía del ser y violencia. Pero Kojève y Levinas no son los únicos que han puesto de relieve la conexión entre el sistema hegeliano y la violencia. Así por ejemplo, François Châtelet afirma que “para Hegel el devenir es esencialmente dramático. Un pueblo desempeña su papel en la historia de la humanidad. Para jugar este papel está obligado, en general, a vencer por medio de la violencia a la figura que le precede. El mismo será vencido con violencia por la figura que le sucederá. Pero cada vez se introducirá lo nuevo hasta el momento en que se llega al período último, a este comienzo del fin que es precisamente la obra de Hegel. La filosofía de la historia de Hegel es una filosofía de la historia dramática. Está enteramente fundada en la idea de que los hombres progresan por ese tipo específico de violencia que es la guerra. (...) Hay que desconfiar del hegelianismo, pues, en la medida en que asigna un curso necesario al destino de la humanidad, puede —y desgraciadamente lo ha hecho— justificar regímenes de terror considerándolos como etapas necesarias en el camino del éxito”¹⁰.

En el proceso de vinculación entre ser y violencia concurren tres cuestiones claves: la interpretación de Kojève de la noción de dialéctica de Hegel; la impugnación de las premisas del idealismo por parte del existencialismo y la guerra de las conciencias a la que conduce; y, en tercer lugar, la negatividad como el nuevo estatuto de la conciencia. Estudiando estas tres cuestiones queda trazado, a grandes rasgos, el contexto intelectual en el que estaba inmerso Levinas cuando concibió sus obras de juventud.

En primer lugar, es preciso detenerse en la interpretación que hace Kojève de la dialéctica hegeliana. Lo propio de la dialéctica es dirigirse hacia lo otro y en ese movimiento de la razón hacia lo distinto de sí es donde radica la ambigüedad inherente a la razón

10. F. CHÂTELET, *Una historia de la Razón, conversaciones con Émile Noel*, Pre-textos, Valencia, 1998, pp. 153 y 157.

dialéctica que hace posible distintas lecturas de Hegel, porque en ese movimiento cabe una doble disyuntiva. “Todo el problema reside en saber si, en este movimiento, es *lo otro* lo que habrá sido reducido a *lo mismo*, o si, para abarcar simultáneamente lo racional y lo irracional, lo *mismo* y lo *otro*, la razón habrá tenido que metamorfosearse, perder su identidad inicial, *dejar de ser la misma y convertirse en otra con lo otro*. Ahora bien, lo otro de la razón es la sinrazón, la locura. Así, se plantea el problema de un tránsito de la razón a través de la *locura* o de la aberración, tránsito previo a todo acceso a una auténtica *sabiduría*”¹¹. Kojève se quedó con esta segunda posibilidad y en lugar de insistir en el aspecto razonable del pensamiento hegeliano, pone el acento en lo paradójico y violento. En realidad, Kojève está haciendo una lectura existencialista del pensamiento hegeliano reduciendo toda la obra de Hegel a uno de sus momentos. Según Garaudy, Kojève “ha elegido la *Fenomenología del espíritu*, y en la *Fenomenología del espíritu*, el capítulo sobre la dialéctica del amo y el esclavo. La dialéctica de Hegel se reduciría a la dialéctica existencial del amo y el esclavo (...) La dialéctica hegeliana es mutilada, limitada a su momento subjetivo(...) Lo propio de las interpretaciones existencialistas es aislar el momento del desgarramiento de las conciencias y excluir todo rebasamiento”¹². Fiel a esta reducción del planteamiento hegeliano, en su comentario a la *Fenomenología del espíritu* Kojève presenta las luchas sangrientas —y no la razón— como aquello que hace avanzar la historia universal hacia un final feliz. Kojève poseía una habilidad especial para comprometer la filosofía ligándola a aspectos de la existencia con los que hasta entonces no tenía una connivencia: el cinismo, la violencia y, sobre todo, el origen irrazonable de lo razonable. De tal modo es así, que a juicio de Descombes, Kojève lega a sus oyentes una concepción terrorista de la historia. Así, a partir de los años treinta, los filósofos tratarán de modo habitual el terror y la apología de la violencia (por ejemplo, en los análisis de Sartre sobre la Revolución Francesa).

11. V. DESCOMBES, pp. 31-32.

12. R. GARAUDY, *Perspectivas del hombre*, Fontanella, Barcelona, 1970, pp. 127-128.

Para Kojève no hay diferencia esencial entre el filósofo y el tirano¹³. Este es un hombre de Estado que intenta realizar en el mundo una idea filosófica. Ahora bien, como la realidad de una idea filosófica se mide, según Kojève, por su realización en la historia, el filósofo no puede reprochar al tirano que tiranice en nombre de una idea, que es lo habitual en las tiranías modernas basadas en una ideología¹⁴. El fundamento de la filosofía terrorista es la definición pragmática de verdad, es decir, lo verdadero es el resultado¹⁵. La consecuencia inevitable de tal postura es que, al final, el éxito absuelve el crimen¹⁶. Levinas no fue insensible a esta postura como lo muestra su denuncia de la injusticia que subyace

13. “Et je ne vois pas comment ceci pourrait permettre de trouver une différence essentielle entre le philosophe (ou le Sage) et le tyran (ou l’homme d’État en général)”, A. KOJÈVE, *Tyrannie et sagesse*, pp. 251-252. Este estudio de Kojève fue publicado conjuntamente con un trabajo de Leo Strauss que da título al libro, *De la Tyrannie*, Gallimard, París, 1983.

14. Cfr. V. DESCOMBES, p. 34.

15. “Mais ce maintien de l’erreur dans le réel n’est possible que parce qu’est possible sa transformation en une vérité. C’est parce qu’elle peut être corrigée que l’erreur n’est pas néant pur. Et l’expérience montre que les erreurs humaines se corrigent effectivement au cours du temps et deviennent des vérités. (...) Pour s’en rendre compte, il faut envisager un cas où une ‘erreur morale’ (=crime) se transforme en ‘vérité’ ou en vertu. Car toute morale est une anthropologie implicite, et c’est de son être même que l’homme parle lorsqu’il juge moralement ses actions.

Supposons donc qu’un homme assassine son roi pour des raisons politiques. Il croit bien agir. Mais les autres le traitent en criminel, l’arrêtent et le mettent à mort. Dans ces conditions, il est effectivement un criminel. Ainsi le Monde social donné, tout comme le Monde naturel, peut transformer une vérité humaine (‘subjective’, c’est-à-dire une ‘certitude’) en erreur.

Mais supposons que l’assassinat en question déclenche une révolution victorieuse. Du coup, la société traite l’assassin en héros. Et dans ce conditions, il est effectivement un héros, un modèle de vertu et de civisme, un idéal humain. L’homme peut donc transformer un crime en vertu, une erreur morale ou anthropologique en une vérité”, A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París, 1988, pp. 463 y 465. En este volumen se recoge el texto íntegro de las lecciones de Kojève sobre *La fenomenología del Espíritu* de Hegel correspondientes a los cursos académicos comprendidos entre 1933 hasta 1939.

16. “Est bien ce qui existe et en tant qu’il existe. Toute action, étant négatrice du donné existant, est donc mauvaise: un péché. Mais le péché peut être pardonné. Comment? Par son succès. Le succès absout le crime, parce que le succès c’est une nouvelle réalité qui existe”, A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 95.

inherente a todo despliegue de la razón ya que “hay crueldades que son terribles, porque provienen precisamente de la necesidad del Orden razonable (...) hay violencias que provienen del buen funcionamiento de la Razón misma. Es necesario defender la subjetividad, remediar un cierto desorden que fluye del Orden de la Razón universal”¹⁷. Excede los límites de este trabajo, pero sería interesante estudiar a qué tipo de razón se refiere Levinas cuando asegura que el orden de lo razonable conlleva ineludiblemente una injusticia y mostrar si en el seno de su pensamiento es posible hallar una razón justa.

En segundo lugar, hay que analizar la crítica del existencialismo al idealismo. En los años 30, el incipiente existencialismo encabeza una rebelión contra la abstracción del idealismo enarbolando la defensa de lo *concreto*. Aquí es necesario hacer una precisión. Cuando a lo largo de este artículo se hagan referencias a la *filosofía concreta*, no se alude a la obra de Jean Wahl, ni a la apropiación que hace de ese término Gabriel Marcel para designar su producción filosófica. En este trabajo se entiende por *filosofía concreta*, exclusivamente, el uso que hace Sartre de ese término en la *Crítica de la razón dialéctica* cuando rememora sus años de juventud en la universidad y donde se define a sí mismo como un idealista en ruptura con el idealismo. Allí Sartre admite la influencia de Jean Wahl con su libro titulado *Hacia lo concreto*, y a la vez señala la decepción que produjo esa obra entre los jóvenes estudiantes a quienes les parecía insuficiente este ‘hacia’: ellos —entre los que se incluye Sartre—, pretendían partir de lo concreto total, para llegar a lo concreto absoluto. En palabras del propio Sartre: “nos metíamos a ciegas por la peligrosa senda de un realismo pluralista que intentaba alcanzar a las personas y a las cosas en su existencia *concreta*”¹⁸.

Pues bien, esta *filosofía concreta* ataca duramente lo que llama la mentira idealista, que consiste en considerar ya realizada la idea de mundo ideal que se ha forjado. Por eso el idealismo cae

17. E. LEVINAS, *Trascendencia y altura*, Minima Trotta, Madrid, 2001, p. 110.

18. J. P. SARTRE, *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 1963, p. 28.

en la abstracción e ignora la diferencia entre el mundo real y el mundo del que habla. Así Sartre, haciéndose eco de la crítica de Kierkegaard a Hegel, afirma que “tal vez fuese Kierkegaard el primero en señalar, contra Hegel y gracias a él, la inconmensurabilidad del saber y de lo real. Y esta inconmensurabilidad puede estar en la base de un irracionalismo conservador; (...) pero también puede comprenderse como la muerte del idealismo absoluto; lo que cambia a los hombres no son las ideas, no basta conocer la causa de una pasión para suprimirla; hay que vivirla, hay que oponerle otras pasiones, hay que combatirla con tenacidad; en una palabra, hay que *trabajarse*”¹⁹.

De lo anterior se colige que esta crítica elaborada por el existencialismo tiene un límite. Al idealista no se le reprocha tener un ideal, sino creerlo realizado auto-eximiéndose así de toda acción. El existencialismo considera que ese ideal se realizará, pero a través de la acción. En este punto recurre a la dialéctica, pero aplicándola a la acción, de modo que la mentira de hoy será la verdad del mañana. Para conseguirlo, la acción debe oponerse a aquello que hace que lo real aún no sea lo ideal. En su crítica al idealismo el existencialismo conduce a una exaltación de la acción, pero entendiendo la acción como oposición radical: hay que atacar la realidad de lo real. Ahora bien, la doctrina de la praxis no tiene un medio para orientar ni juzgar la acción. La filosofía no puede lograr una idea que sea regla y guía para la acción y la acción se vuelve indeterminada. Al final, la rebelión contra la abstracción idealista desemboca en una apología abstracta de la acción y de la violencia²⁰.

Pero los existencialistas le ponen otra objeción al idealismo al mostrar la dificultad que se deriva de sus premisas para establecer relaciones intersubjetivas e incluso para admitir la existencia de más de un sujeto. Al idealismo se le reprocha que, en el fondo, acaba conduciendo a un solipsismo. Si el ser sólo se puede afirmar en la medida en que es conocido ¿cuál es el ser del otro?, ¿cuál es

19. J. P. SARTRE, *Crítica de la razón dialéctica*, p. 22.

20. Cfr. V. DESCOMBES, pp. 35-38.

para el sujeto cognoscente la existencia que hay que atribuir al otro? Para un neokantiano, por ejemplo, la existencia del otro queda reducida a un elemento que se integra en el conjunto de los juicios de existencia. Sin embargo, puede ocurrir que el otro no esté de acuerdo con ser reducido a un juicio de existencia. “La existencia de una segunda conciencia pone en duda la ecuación idealista, en la medida en que se hace imposible decir si el ser conocido de la segunda conciencia es el conocimiento que se forma la primera conciencia, o si es el conocimiento que tiene de sí misma”²¹. En el pensamiento francés, el problema del otro es un capítulo principal y, en el fondo, se reduce a un caso particular de la reducción del ser a la representación. El ser del otro se reduce a ser percibido, pero el otro —si admite el idealismo— quiere ser el que percibe, quiere ser el sujeto de la conciencia en la que se enuncia el juicio de existencia. En *El ser y la nada*, Sartre acomete la empresa de encontrar un argumento que demuestre la existencia del otro, tomando como paradigma la demostración de la existencia del yo alcanzada por el *cogito*. Propone el fenómeno original de la vergüenza —producida por la mirada del otro— como una experiencia inmediata e indudable que nos descubre la existencia del otro. En cuanto estado de conciencia, la vergüenza es intencional y por tanto se refiere a un objeto. Ahora bien, el objeto de la vergüenza soy yo mismo, “siento vergüenza de mi tal como aparezco ante otro”²² y por eso la vergüenza me revela la presencia de otro como mirada. Esta mirada me reduce a la condición de objeto para otro, lo que implica que el otro también es sujeto y que estoy a expensas de su libertad. Pero a la inversa también es posible, el otro puede hacer su aparición como una presencia cierta en mi campo perceptivo y ante mi mirada es reducido a la condición de objeto a merced de mi libertad. Es decir, para Sartre, la aparición del otro se produce siempre en clave de conflicto. “Si el otro es sujeto consciente, su presencia representa la posibilidad de que yo devenga objeto, de tal modo que mi conciencia,

21. V. DESCOMBES, p. 42.

22. J. P. SARTRE, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1968, p. 295.

trascendedora, sería trascendida por el otro cuando ‘me mira’. El otro *exige* que yo *no sea* él. (...) Saberme mirado por otro sujeto consciente no sólo me recuerda que no-soy él y que él no es yo, sino que me objetiva, es decir, convierte mi conciencia en lo que no quiere ser: sustancia, objeto (...) La raíz de la conflictualidad intersubjetiva se encuentra en el rechazo de la conciencia, en tanto *ser-para-sí*, a ser objetivada, convertida en trascendencia-trascendida, anulación anulada”²³.

Por este camino ha quedado dinamitado el optimismo del idealismo porque tiene que admitir que su doctrina incluye la consecuencia dramática de la guerra de las conciencias que ya estaba en germen en el *cogito* cartesiano. En la ‘filosofía de la conciencia’, el ‘pienso, luego existo’ es origen y regla de la verdad. El *ego* es lo absoluto respecto a lo cual todo es relativo. El problema es que no puede haber simultáneamente varios absolutos porque un segundo absoluto es un rival del primero, es el otro frente al yo. Cada uno de ellos quiere erigirse en absoluto total. De esta manera, la *filosofía concreta* no es capaz de desembarazarse por completo del *cogito*, lo asume y aspira a completar la filosofía abstracta aportando aquello de lo que había hecho abstracción, es decir, aquello que el idealismo no considera: la rivalidad inherente a la noción misma de sujeto. El estatuto del sujeto es una posición amenazada por los intrusos, “el drama nace con el otro y no hay soledad donde el yo pueda refugiarse para escapar de él”²⁴. La fenomenología del otro expresa esta rivalidad: el otro es para mí un fenómeno, yo soy para él un fenómeno, uno de los dos sobra como sujeto y tendrá que contentarse con ser para sí mismo lo que es para el otro²⁵. Sartre analiza fenomenológicamente las relaciones con el otro y “el mecanismo operante de la descripción es, prosiguiendo la dinámica hegeliana de la *lucha por el reconocimiento*, la de una relación entre sujetos, cada uno de los cuales busca vencer al otro, que le

23. C. MORENO, *Fenomenología y Filosofía existencial, entusiasmos y disidencias*, vol. II, Síntesis, Madrid, 2000, p. 107.

24. É. MOROT-SIR, *El pensamiento francés actual*, Ateneo, Buenos Aires, 1974, p. 19.

25. Cfr. V. DESCOMBES, pp. 42-43.

objetiva, reduciéndolo a ser objeto”²⁶. Se comprende que la generación de 1930 utilice continuamente la dialéctica hegeliana del Amo y el Esclavo y que Kojève convirtiera esta dialéctica en la clave de su interpretación de la *Fenomenología del Espíritu*²⁷. Esto produjo en Levinas una actitud de perplejidad al comprobar la fragilidad de la libertad humana. “Que se pueda crear un alma de esclavo no es sólo la experiencia más sobrecogedora del hombre moderno, sino tal vez la refutación misma de la libertad humana”²⁸.

En tercer lugar, y como consecuencia de lo anterior, el nuevo estatuto de la conciencia es la negatividad. La conciencia ya no puede ser algo pacífico, pasa a ser la representación de sí como un ser impugnado por el mundo exterior y que tiene que luchar para existir. Lo *otro* pone en peligro a *lo mismo*. En la *filosofía concreta* el ser de la conciencia es dialéctico.

El problema de la negatividad es característico de la evolución de la filosofía francesa. A principios del siglo XX vuelve a ser planteado y resuelto, situando el origen de la negación en la libertad humana. El hombre introduce el no-ser por el poder del espíritu de oponerse a lo que es; el origen de la nada es la libertad del espíritu humano que niega. La libertad se define como la fuerza de oponer un *no* a todo lo que es simplemente dado, tesis típica del

26. C. MORENO, pp. 107-108.

27. “El ‘objeto exterior’ del hombre es aquí *otro* hombre. Mas en el Capítulo IV Hegel ha mostrado que no sirve de nada a un hombre suprimir completamente a *otro* hombre, o sea matarlo. Porque el hombre muerto carece de interés.

Lo que puede contar es únicamente la *auto-supresión* del otro. Pero el hombre que se ‘suprime’ a *sí mismo* frente a otro se somete al otro como esclavo, se somete a su amo. Por tanto: para que haya Saber absoluto, es necesario que el objeto se ‘suprime’ a *sí mismo*. Y en el plano social eso significa que es indispensable que exista el fenómeno de la Servidumbre y todo lo que sigue, o sea la dialéctica del Amo y el Esclavo, es decir, el conjunto de la evolución histórica de la humanidad, tal como está descrita en la *Fenomenología del Espíritu*”, A. KOJÈVE, *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, La pléyade, Buenos Aires, 1972, p. 51. En este volumen se recoge el texto íntegro de las clases de Kojève sobre *La fenomenología del espíritu* correspondientes al curso académico 1938-1939.

28. E. LEVINAS, *Libertad y mandato*, Minima Trotta, Madrid, 2001, p. 72.

idealismo post-kantiano. Si existir es ser puesto por el Espíritu, de la misma manera el Espíritu se puede negar a poner ese ser. Así surgen tres tesis que son inseparables: la positividad del ser, la humanidad de la nada y la esencia negativa de la libertad²⁹. La metafísica o doctrina del ser del idealismo es un positivismo porque entiende que ‘ser’ es ‘ser un dato observable’ o ‘ser un hecho’. El espíritu tiene el poder de de-poner lo que es de hecho y poner lo que no es, es decir, lo posible. La libertad de de-poner es el poder de negar y muestra que lo dado es algo puesto y que su aspecto positivo proviene de una posición inicial. Su ser procede de una afirmación original del espíritu por razones que sólo él conoce. Sólo recibe el ser lo que se ha mostrado digno de esa calidad ante el examen del sujeto³⁰.

3. LA DISYUNTIVA RADICAL: FILOSOFAR EN LOS LÍMITES DEL SER O ELABORAR UNA FILOSOFÍA DE LA EXCEDENCIA DEL SER

El panorama que se acaba de describir se encuentra en las antípodas de la filosofía de Levinas. En este contexto, su pensamiento se alza como una protesta radical contra el idealismo y la violencia de una subjetividad pensante que hace imposible la alteridad. Ahora estudiaremos la propuesta de Levinas ciñéndonos a sus obras de juventud —las anteriores a *Totalidad e infinito* (1961)— que son contemporáneas al período de la filosofía francesa que se acaba de esbozar³¹.

29. “El Ser por el cual la Nada adviene al mundo es un ser para el cual, en su Ser, está en cuestión la Nada de su Ser: *el ser por el cuál la Nada adviene al mundo debe ser su propia Nada*. (...) El hombre es el ser por el cual la nada adviene al mundo. (...) Lo que tratamos de definir es el ser del hombre en tanto que condiciona la aparición de la nada, y ese ser se nos ha aparecido como libertad”, J. P. SARTRE, *El ser y la nada*, pp. 64 y 66.

30. Cfr. V. DESCOMBES, pp. 43-45.

31. Me he ceñido especialmente a tres obras *De l'évasion* (1935), *De l'existence à l'existant* (1947) y *Le temps et l'autre* (1947). Las dos últimas las cito siguiendo ediciones posteriores.

Según Levinas, lo primero no es el ser del sujeto que se pone a sí mismo e impone todo lo demás. Lo primero es el ser, que el sujeto se encuentra como un hecho que no procede de la actividad de su espíritu. De ahí que este encuentro se produzca bajo la modalidad de la extrañeza. Se trata de la extrañeza que produce lo inteligible y que atañe a su carácter de hecho, al hecho de que hay existencia³². El ser no se agota en su inteligibilidad de modo que el ser no es igual a ser conocido. La facticidad de la existencia es ajena a la actividad del sujeto, choca contra él y le produce un asombro que adquiere la forma de pregunta. “La cuestión de ser es la experiencia misma del ser en su extrañeza. Ella es pues una manera de asumirla. De ahí que la pregunta por el ser: ¿qué es el ser? Nunca haya dado lugar a una respuesta. El ser es sin respuesta. Es absolutamente imposible seguir la dirección en la que esa respuesta tendría que buscarse. La pregunta es la manifestación misma de la relación con el ser. El ser es esencialmente extraño y choca con nosotros. Sufrimos su abrazo asfixiante como la noche, pero no responde. Es el mal del ser”³³. Según Levinas, el drama de la filosofía occidental estriba en que nunca ha aceptado la extrañeza esencial del ser y siempre se ha mantenido circunscrita a los límites del ser y de su inteligibilidad, sin buscar una prosecución de la filosofía más allá del ser. Es preciso salir de la atmósfera opresiva de una filosofía que se mueve exclusivamente en la línea de la comprensión del ser. El asombro es la relación originaria, no hay una estricta correlación entre el ser y el acceso al ser.

Levinas rehusa investigar sobre el origen del ser, para él el ser es y “la brutalidad de su afirmación es absolutamente suficiente y no se refiere a ninguna otra cosa. El ser es: nada hay que añadir a esta afirmación en cuanto que en un ser sólo se considere su existencia. Esta referencia a sí mismo es precisamente lo que se dice cuando se habla de la identidad del ser. La identidad no es una propiedad del ser (...) es la expresión de la suficiencia del hecho de ser cuyo carácter absoluto y definitivo nadie, parece, podría poner

32. Cfr. E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Vrin, París, 1981, pp. 24-25.

33. E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, p. 28.

en duda”³⁴. Levinas se va aproximando hacia la necesidad de “renovar el antiguo problema del ser en cuanto ser”³⁵, porque ha descubierto en el seno del ser una tara más profunda que la idea de límite. Una tara que está inscrita en su forma brutal de ponerse y que es a la vez perfección e imperfección. Esta tara sale a la luz en la relación que el ente mantiene con el ser puro. Ahí juega un papel fundamental el hombre. En la existencia humana, y a través de ciertas modalidades que le afectan, se encuentra el punto de partida para decir algo sobre el ser puro. La filosofía de Levinas tiene un sesgo marcadamente antropológico, la cuestión del ser le lleva a la cuestión del hombre, o mejor, en el seno de lo humano la cuestión del ser adquiere su verdadero sentido. Desde ese punto de vista, el sentimiento que permite acercarse inicialmente al problema del ser puro y calificar la modalidad de la relación del hombre con él es “un sentimiento agudo de estar clavado. (...) Lo que cuenta en toda esta experiencia del ser no es el descubrimiento de un nuevo carácter de nuestra existencia, sino el de su hecho mismo, el de la inmovilidad misma de nuestra presencia”³⁶. Es decir, el sujeto se encuentra a sí mismo arrojado a la existencia; el sujeto lejos de poner el ser está apresado por él. El ser puro, lo que Levinas llama el *hay* y que consiste en el existir anónimo e impersonal de una existencia sin existente, es una presencia absolutamente inevitable, el ser es irremisible y siempre retorna; por eso, su perfección consiste precisamente en la brutalidad de su permanente afirmación como hecho. El sujeto se encuentra entregado al ser, expuesto al ser.

Para Levinas, el ser aparece como un aprisionamiento del que se tiene que salir. La necesidad está ligada al puro hecho de ser, la pura existencia del ser es a la vez la experiencia de su impotencia. La necesidad es la categoría fundamental de la existencia porque el ser es un peso para sí mismo. La necesidad expresa la plenitud del ser, toda la brutalidad que hay encerrada en el hecho de que el ser

34. E. LEVINAS, *De l'évasion*, p. 374.

35. E. LEVINAS, *De l'évasion*, p. 378.

36. E. LEVINAS, *De l'évasion*, p. 375.

se pone, o mejor, se impone. Se trata de una nueva réplica a la filosofía del sujeto: si para Fichte y Schelling el sujeto consiste en ponerse —se impone—, en Levinas, el que se impone es el ser. Frente al sujeto autosuficiente del idealismo, el sujeto de Levinas está necesitado y su necesidad es la urgencia de romper con el ser. La evasión del ser consiste para el sujeto en la “necesidad de salir de uno mismo, es decir, *de romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es uno mismo*”³⁷. La identidad del sujeto es una condena que consiste en el peso de ser aplastado por sí mismo.

Levinas está buscando la trascendencia, es decir, una vía de escape por donde el sujeto pueda abandonar los estrechos límites de la inmanencia en el que le ha confinado la reducción de la filosofía a la inteligibilidad del ser. El primer paso en esa trascendencia consiste en abandonar el ser puro, alejarse del existir anónimo y eso se produce en el advenimiento de una conciencia en el seno del existir impersonal. Lo que Levinas denomina el acontecimiento de una hipóstasis. Hay que subrayar que a lo largo de la exposición fenomenológica de ese acontecimiento, Levinas presenta el cuerpo como el advenimiento mismo de la conciencia³⁸. Hay que partir de la posición y del lugar para que la conciencia llegue a sí misma. La posición de la conciencia consiste en que está *aquí*. Este apoyarse en la tierra no hace frente al sujeto sino que lo soporta, de tal modo que, por ese apoyarse en la base, el sujeto se establece como sujeto.

En su vida misma de conciencia ella viene de su posición, de la relación previa con la base. Asistimos entonces al advenimiento del sujeto porque “estableciéndose sobre una base, el sujeto, cargado por el bulto del ser, se recoge, se yergue, y se convierte en el dueño de todo aquello que le abulta; su *aquí* le da un punto de partida”³⁹. Su fijeza de sujeto no depende de los contenidos de conciencia, ni de su referencia invariable a ciertas coordenadas del espacio ideal. Su inmovilidad de sujeto depende de su posición, que sólo se refie-

37. E. LEVINAS, Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, p. 377.

38. Cfr. E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, p. 122.

39. E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, p. 122.

re a sí mismo, es origen de toda fijeza y es el comienzo de la noción misma de comienzo. Evidentemente, estamos en las antípodas del sujeto idealista.

Levinas rechaza la interpretación del cuerpo a partir de la experiencia interna de las sensaciones, porque por esa vía la materialidad del cuerpo acaba siendo una experiencia de la materialidad, y la posesión del cuerpo se acaba resolviendo en la línea de la comprensión —experiencias y saberes—. El cuerpo termina siendo un sustantivo, un medio de localización. Esta vía de interpretación del cuerpo lleva a la visión dualista del hombre escindido entre espíritu y cuerpo.

Levinas entiende el cuerpo como acontecimiento, es la manera en la que el hombre se empeña en la existencia, es la manera como el hombre se pone. El cuerpo no es instrumento, símbolo o síntoma de la posición, es la posición misma. “La espiritualidad del cuerpo no reside en el poder de expresar lo interior. En virtud de su posición lleva a cabo la condición de toda interioridad. No expresa un acontecimiento, es él mismo ese acontecimiento”⁴⁰.

Levinas está hablando del sujeto corpóreo, sintiente, localizado, singular, concreto. Para Levinas, la materialidad no es la caída del espíritu en una prisión. Todo lo contrario, la materialidad acompaña necesariamente a la emergencia del sujeto en su libertad de existente.

Pero el drama de la hipóstasis es la soledad. En el advenimiento de la conciencia, el sujeto ha conseguido trascender el ser anónimo pero sigue encerrado en la cautividad de su propia identidad. Se hace precisa una segunda trascendencia, donde la hipóstasis sea capaz de relación con lo otro que sí misma sin asumir lo otro en la propia identidad. Ha de ser una vía distinta a la del conocimiento porque la trascendencia del objeto está envuelta en la inmanencia del sujeto. La razón no rompe las ligaduras del yo consigo mismo. Para Levinas, el solipsismo es la estructura de la razón y procede de su universalidad. La razón no encuentra otra razón con quien

40. E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, pp. 123-124.

hablar porque la encuentra como objeto, es decir, la fagocita. La intencionalidad de la conciencia permite distinguir al yo de las cosas pero no elimina el solipsismo porque su elemento, la luz, nos hace dueños del mundo exterior, pero es incapaz de encontrarnos un interlocutor. El mundo exterior sólo tiene una exterioridad real cuando no es sólo objeto.

Con estas premisas, Levinas establece que el camino de la auto-trascendencia del sujeto sin retorno a sí mismo discurre por un ámbito distinto al conocimiento; se trata de la relación con el misterio cuyo paradigma es el encuentro con la muerte. “La muerte como misterio supone una quiebra de ese modo de concebir la experiencia. En el saber, toda pasividad deviene actividad por mediación de la luz. El objeto con el que me enfrento es comprendido y, sobre todo, construido por mí; la muerte, en cambio, anuncia un acontecimiento del que el sujeto no es dueño, un acontecimiento respecto del cual el sujeto deja de ser sujeto”⁴¹. En el encuentro con el misterio el sujeto se haya encadenado, pasivo, pierde su virilidad y su dominio de sujeto, por eso para Levinas, la muerte es el límite del idealismo. Lo absolutamente novedoso del encuentro con la muerte es que pone al sujeto en relación con lo que no puede asumir. La proximidad de la muerte indica que el sujeto entra en relación con lo absolutamente otro, con algo cuya existencia está hecha de alteridad. La muerte no confirma la soledad sino que la rompe.

De esta manera, Levinas ha dado entrada a un espacio intersubjetivo exento de rivalidades porque cada sujeto no es un absoluto. Todo lo contrario, en el encuentro con el otro ha perdido, incluso, su dominio de sujeto. La relación que se establece en el seno del espacio intersubjetivo no es una relación de poder entre libertades; tampoco es una participación de iguales en un término común, es esencialmente asimétrica. Es el cara a cara sin intermedios, sin mediación. Desde ese momento lo interpersonal ya no es la relación indiferente y recíproca de dos términos intercambiables. El otro no es un *alter ego*, es lo que yo no soy y no voy a

41. E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, Montpellier, 1979, p. 57.

ser nunca. Aquí no es posible una filosofía de la identidad de lo mismo. El espacio intersubjetivo es inicialmente asimétrico. La exterioridad del otro no es el efecto del espacio que mantiene separado lo que en el concepto es idéntico; tampoco es una diferencia conceptual que se manifiesta en una exterioridad espacial. La exterioridad social es irreductible a esas dos nociones de exterioridad y por eso es original. La exterioridad social nos hace salir de las categorías de unidad y de multiplicidad que valen para las cosas, para el mundo de un espíritu solo. La intersubjetividad no es la aplicación de la categoría de multiplicidad al dominio del espíritu. La intersubjetividad aparece en una relación en la que hay proximidad y distancia; hay proximidad y dualidad de los seres a la vez, la proximidad nunca echa a perder la alteridad. La ausencia del otro es su presencia como otro, entiéndase aquí ausencia como alteridad, como respeto de la dualidad. “La intersubjetividad asimétrica es el lugar de una trascendencia donde el sujeto, aun conservando su estructura de sujeto, tiene la posibilidad de no retornar fatalmente a sí mismo”⁴². Levinas recurre a una dialéctica que no es en absoluto hegeliana porque no hay síntesis: la presencia del otro es su presencia como ausente, proximidad y distancia, presencia y ausencia simultáneamente. No está hablando de un ser ausente sino de la ausencia como la dimensión misma de la alteridad. Lo propio de la conciencia es ponerse, pero lo propio de la alteridad es retirarse.

En el camino de esta autotrascendencia hacia el otro juega un papel importante el tiempo. Levinas entiende que el presente es el lugar del sujeto solo hipostasiado, pero la entrada del tiempo se produce en el encuentro con el otro que es el futuro del misterio, aquello de lo que no tenemos un proyecto. “El ‘movimiento’ del tiempo, entendido como trascendencia al Infinito de lo ‘completamente otro’, no se temporaliza de forma lineal, (...). Su forma de significar, marcada por el *misterio* de la muerte, se desvía para penetrar en la aventura ética de la relación con otro hombre”⁴³.

42. E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, p. 165.

43. E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 11.

El tiempo es camino de salida del ser porque nos permite trascender, no a un modo superior de ser, sino hacia el bien.

El otro se retira del ámbito del ser, porque el encuentro con la alteridad se cumple en el ámbito del bien. Como señala Alberto Sucasas, en su libro consagrado a Levinas titulado *El rostro y el texto*, “al abandonar el territorio ontológico, también se deja atrás la soledad del ser; el ámbito ético destaca, sobre todo, el acontecimiento de la relación: el yo (Mismo egoísta, hasta ahora amo del mundo) se encuentra con un no-yo (Otro como rostro) inobjetable, y con ello su poderío deviene impotencia”⁴⁴. Así, Levinas afirma que la “trascendencia al Infinito de lo ‘completamente otro’ (...) se desvía para penetrar en la aventura ética de la relación con otro hombre”⁴⁵. En esto consiste la filosofía de la ex-cedencia del ser, porque “la fórmula platónica que sitúa el Bien más allá del ser es la indicación más general y la más vacía que guía estas investigaciones. Ella significa que el movimiento que conduce a un existente hacia el Bien no es una trascendencia por medio de la cual el existente se eleva a una existencia superior, sino una salida del ser y de las categorías que lo describen: una ex-cedencia”⁴⁶.

En definitiva, Levinas ha abandonado una subjetividad pensante solitaria y absoluta, para sustituirla por una subjetividad ética abierta a la trascendencia del Otro.

M^a Dolores Conesa Lareo
Universidad de Navarra
Departamento de Filosofía
E-31080 Pamplona
mconesa@alumni.unav.es

44. A. SUCASAS, *El rostro y el texto*, Anthropos, Barcelona, 2001, p. 18.

45. E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 11.

46. E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, p. 9.