

## Levinas 1929-1947

Juan A. García  
Universidad de Málaga

The first stage of formation of Levinas' philosophy is exposed in this text: the one that goes from 1929 to 1947. And Levinas' two main books are studied in this work: *The existence to the existent* and *The time and the other*.

En este trabajo pretendo examinar la formación de la filosofía de Levinas. Su emergencia desde la fenomenología husserliana y un incipiente personalismo, hasta la primera gran obra que nos presenta el pensamiento original de Levinas, y que entiendo es *El tiempo y el otro*, que data del curso 1946-7.

### La primera etapa de la filosofía levinasiana

Considero que la primera etapa de la filosofía de Levinas, que diría que es la etapa de su formación filosófica, se corresponde prácticamente con su primera estancia en París, previa su breve visita a Friburgo durante el curso de 1928-9. Se extiende, por tanto, desde esta fecha hasta 1946, año en que termina el cautiverio que padeció durante la segunda guerra mundial. Precisamente el curso siguiente, 1946-7, imparte en el "Colegio de filosofía" de J. Wahl sus famosas conferencias sobre *El tiempo y el otro*, luego publicadas como el que decimos es su primer gran libro. Además de éste, en esta etapa primeriza, Levinas sólo publica su tesis doctoral y una docena de artículos de juventud —considerados como tales por él mismo. Notable es quizá su ensayo *De la evasión*, también editado posteriormente como libro; al que habría que añadir finalmente su libro *De la existencia al existente*, editado en 1947 pero escrito durante los años de su cautividad.

En esta primera etapa, Levinas bebe de la fenomenología, el existencialismo, el personalismo y el judaísmo.

El suelo de la filosofía de Levinas es, sin duda, la fenomenología. Efectivamente, en 1929 publica su primer artículo, en la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, titulado "Sobre las Ideas de Husserl". Tras él, en 1930, publica su tesis doctoral *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, premiada por el Institut de France. Y al año siguiente traduce al francés, junto con Pfeiffer, las *Meditaciones cartesianas* de Husserl; y publica su segundo artículo, en la *Revue d'Allemagne et de pays de langue allemande*, consagrado a "Friburgo, Husserl y la fenomenología".

Además, al comienzo de su filosofía, Levinas se nutre también del personalismo. Con ocasión de su acercamiento, desde 1933, a los círculos personalistas, comienza a asistir todos los sábados a las reuniones filosóficas en casa de Marcel. Además es uno de los primeros colaboradores de la revista *Esprit*, fundada por Mounier. En ella publica, en 1934, "Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo"; aunque una colaboración más estrecha con esta revista tendrá que esperar hasta los años 60.

Finalmente hay que señalar, en esta inicial etapa de la filosofía levinasiana, el influjo del existencialismo —al que también escucha en esta primera época— y del judaísmo, pues entra en contacto con la Escuela Normal de la Alianza Israelita Universal de París, que más tarde dirigirá; Por otra parte, lee a Rosenzweig, de quien llegará a decir, en el prólogo a *Totalidad e infinito*, que está demasiado presente en ese libro como para ser citado.<sup>1</sup>

La razón de estos últimos influjos es que la totalización hegeliana del saber y de la realidad, a juicio de Levinas, no ensancha sino que recorta la subjetividad humana tornando imposible su deseo de infinito, que es inagotable, insaturable por ningún todo, y además trascendente, pues anhela llegar más allá de sí misma. Y, por otro lado, esa totalización es contraria a la persona, porque anula su

---

<sup>1</sup> Cf. LEVINAS: *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme 1995, p. 54.

individualidad sumiéndola en una entidad omniabarcante e impersonal. Como decimos, el existencialismo individualista de Kierkegaard tiene su peso en este punto. Pero también la filosofía judía: porque en este tiempo (aproximadamente la década que culmina en su cautiverio) Levinas barruntaba que el pensamiento judío era una filosofía existencial, defensora del individuo, y en esa precisa medida capaz de hacer frente a la tradición europea basada en el pensamiento griego y anclada en la inmanencia, la cual termina en el monismo, por incluirlo todo en una anónima unidad englobante.

La formación filosófica de Levinas a partir de estas líneas de influencia equivale por un lado, en mi opinión, a su toma de postura respecto de la fenomenología: ésta es limitada en el ámbito de la intersubjetividad. Tal postura encuentra un símbolo en el descubrimiento del rostro ajeno. Este hallazgo no es algo abrupto e inesperado, sino que en él culminan los influjos mencionados en los párrafos anteriores. Por otro lado, y de manera particular, al balance levinasiano acerca del existencialismo: hay que rescatar de su olvido en el inmanentismo de la filosofía moderna, y particularmente en el racionalismo e idealismo, la importancia y singularidad de la existencia personal.

### **La ampliación de la fenomenología hacia la intersubjetividad**

Este aprecio por el individuo mueve a Levinas a sugerir una ampliación de la fenomenología; a su juicio, ésta es una filosofía excesivamente teórica, individualista y alejada de la existencia concreta de las personas. Precisamente estas objeciones impresionaron gratamente a Sartre, quien, según nos cuentan, había comprado “un libro reciente de Emmanuel Levinas, *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, y lo hojeó ávidamente, reconociendo constantemente en sus páginas sus propios pensamientos”.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> A. COHEN-SOLAL: *Sartre: 1905-1980*, Barcelona: Edhasa 1990, p. 91.

La fenomenología no se queda corta sólo en orden a la existencia real y plena de la persona, sino que, por esa misma cortedad, no puede acceder correctamente al ámbito de la pluralidad de personas y de la sociedad. Con relación a la intersubjetividad, la fenomenología está rodeada de problemas: concretamente la presentación analógica de la quinta de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl; o, dicho llanamente, la necesidad de transitar desde el yo hacia los otros yoes. Levinas discutirá, por así decirlo, la empatía como peculiar vía de acceso desde la interioridad del yo al conocimiento de los demás.

Para un desarrollo más amplio de su fenomenología, Levinas llama la atención sobre el rostro humano, que es un singular fenómeno por cuanto nos lleva al prójimo: es decir, a alguien manifiestamente trascendente a la conciencia intencional, y obviamente independiente de ella. El rostro tiene un sentido en propio, desvinculado del yo, o al margen de su manifestación fenoménica. Es por eso que, para Levinas, el rostro tiene algo tanto de enigma como de fenómeno.<sup>3</sup>

De todas las maneras, el descubrimiento levinasiano del rostro, y en particular del rostro ajeno tiene, en mi opinión, una génesis concreta en el estudio de la noción fenomenológica del tiempo; y en el paso que Levinas sugiere desde esa noción hasta el sujeto cognoscente en su individualidad y aislamiento. En lugar de la segunda reducción husserliana, que transita desde el fenómeno hasta el *ego* trascendental, Levinas propone abrimos al tiempo real en el que el yo deja de ser un *ego* trascendental y solipsista, para abrirse a la exterioridad y a la alteridad, también y muy concretamente la de los demás.

Examinemos, por tanto, la cuestión del tiempo fenomenológico.

---

<sup>3</sup> Cf. el capítulo "Énigme et phénomène" de LEVINAS: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París: Vrin 1967, pp. 203-216.

## La cuestión del tiempo y el yo

Una de las discusiones abiertas por Husserl con su fenomenología es la relativa al papel del tiempo en la conciencia, y en la constitución de la humana subjetividad. Husserl plantea esta cuestión explícitamente en sus *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, impartidas entre los cursos de 1905 a 1910, y publicadas por Heidegger en 1928 —el año de la jubilación académica de Husserl y un año posterior a la aparición de *Ser y tiempo*.

En estas lecciones Husserl esboza su noción de presentificación. El tiempo de la conciencia fenomenológica no es el tiempo isocrónico del reloj. Porque éste es un tiempo homogéneo e indefinido; y contiene un presente puntual, reducido al instante actual; el cual, según ocurre, acaba y deja de ser, cediendo el paso al instante siguiente. Pero el tiempo de la conciencia es un tiempo configurado por la presencia, es decir, que tiene un presente dilatado mediante la retención del pasado simultánea con su protensión hacia el futuro. Esta dilatación del presente es la que permite, con todo rigor, el fenómeno, la manifestación noemática. Sin presentificación del *noema* no cabe la conciencia intencional.

Esta noción husserliana de presentificación constituye una cierta contestación a la noción de temporación heideggeriana, y a la discusión de la preeminencia del presente en la dialéctica hegeliana que Heidegger mantiene en el párrafo 82, al final de *Ser y tiempo*. Pues, para Heidegger, la dialéctica hegeliana aspira a un presente total y eterno, que disloca el curso real del tiempo, impidiendo en particular el futuro. Frente a esa hipérbola del presente, Heidegger propone el *ék-stasis* temporal: la temporación como curso efectivo del tiempo en el que se entretejen presente, pasado y futuro. Pero, para Husserl, ni el eterno presente de la síntesis, ni el verbal temporear del transcurso del tiempo, sino la presentificación que da lugar al fenómeno.

Pues decimos que esta discusión<sup>4</sup> es también el punto de partida más preciso de la meditación que inicia la filosofía propia y original de Levinas; ésta se encuentra en las páginas finales de su mencionada obra *De la existencia al existente*. Levinas observa allí que en el tiempo de la conciencia fenomenológica el yo está encadenado a sí mismo (es decir, no sale de sí mismo); o más bien sale, y al final se vuelve a encontrar consigo mismo. La prevalencia del presente en ese tiempo, que ha generado las discusiones apuntadas, es interpretada entonces por Levinas como indicativa de la mera posición del yo, de su realidad actual. Y entonces el curso del tiempo, ¿a dónde conduce al yo? A volverse a encontrar consigo mismo; tal vez modificado, cambiado o enriquecido (y en todo caso más viejo, pues el tiempo pasa), pero sigue siendo él y sólo él (o él solo). La soledad del yo, el yo que no puede librarse de sí mismo como uno no puede librarse de su sombra, esto es lo que el curso del tiempo, desde el momento privilegiado del presente, pone de manifiesto.

Para que se aprecie el contraste con la concepción fenomenológica de la temporalidad, Levinas apela al proceso de la fecundidad. Al término de este proceso nace el hijo, que es otro ser distinto que el padre; y lo es no sólo por el poder o la acción del padre, sino por un tercer ser, otro también distinto del padre y del hijo, que es la madre. En virtud de su fecundidad el yo, al cabo del tiempo, no se encuentra ya sólo consigo mismo, es decir, no se encuentra solo, puesto que tiene al hijo. Pero para ser fecundo el yo solo (o sólo el yo) no bastan. La necesidad de otro que tiene el yo para ser fecundo abre el tiempo real, no el de la conciencia intencional. De manera que el tiempo real es aquél para el que el yo solo no basta; y es así como

---

<sup>4</sup> En ella han intervenido Derrida y Polo cada uno a su manera. Pues Derrida reconoce haber forjado, al leer a Husserl, la noción de temporización que caracteriza su *diferancia* en la dimensión que tiene de rechazo de la presencia, o de retraso respecto de ella (cf. Jacques DERRIDA: *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos 1989, p. 280, donde alude a la obra *Introducción al origen de la geometría*). Y Polo propone su idea de la abstracción, en cuanto que articulación del tiempo desde el presente de la conciencia, como una rectificación a la noción husserliana de presentificación: la presencia propiamente es presencia mental; la cual se constituye, según Polo, en límite de la operatividad intelectual (cf. Leonardo POLO: *Curso de teoría del conocimiento*, Pamplona: Eunsa 1985, v. II, lección 11).

rigurosamente se descubre —ésta es la rectificación levinasiana de la fenomenología— el ámbito de la intersubjetividad.

### La metafísica heideggeriana, los otros y lo otro

En la consideración del tiempo, por tanto, Levinas ha remitido el dato fenomenológico al sujeto observador; es decir, ha referido el ser al existente. Para Levinas es preciso que del anónimo hay (ese *il-y-a* que Levinas leyó en Blanchot y nos recuerda al *es gibt* heideggeriano) se pase a la hipóstasis personal. Después de la reducción fenomenológica no viene otra trascendental que accede a un yo puro, sino más bien una ampliación de la fenomenología, o su reconducción al sujeto real del conocimiento, que es el existente personal.

Desde este planteamiento, la prosecución de la fenomenología que Heidegger emprende se juzga encaminada por derroteros equivocados. Porque la búsqueda o la propuesta heideggeriana de una existencia auténtica, basada en el ser y su verdad, le parece a Levinas egoísta: un empeño en la autoafirmación del propio yo. Una opinión, por cierto, no exenta de connotaciones vitales, referentes al socialismo nacional alemán con el que Heidegger coqueteó. Frente al yo, el rostro del otro tiene su propia exigencia: no le matarás; hay que recordar el exterminio de los judíos que el propio Levinas padeció. Pero entonces, el olvido del otro es más grave que el olvido del ser, y torna más inauténtica que éste la existencia personal. La diferencia yo-otro es, al fin y a la postre, más radical que la diferencia ser-ente; y a declararlo se dirige Levinas al reformular ésta como la diferencia existir-existente: el impersonal *il-y-a* frente a la hipóstasis personal, o el sujeto real y concreto.

Levinas ha mudado la diferencia ontológica heideggeriana en otra que distingue el existir y el existente, y que no está referida al ser de la metafísica sino al ser personal. Porque el ser en cuanto ser de la metafísica no es, para Levinas, un valor apreciable e inestimable, objeto de búsqueda teórica y de preguntas reiteradas, como lo es para Heidegger; sino más bien el *existir sin existente*, es decir, el anónimo *hay* al que se encuentra arrojado el ser humano en brazos de una

metafísica impersonal. Y por tanto algo residual, equivalente a la pobreza y soledad (*abandono* y *desamparo* dice Levinas) en que queda el hombre separado de los demás, o al margen de ellos; lo correspondiente con una vigilia inesquivable, con el insomnio: una acusación muy levinasiana dirigida hacia la actividad teórica o contemplativa de la metafísica. El ser en cuanto ser no es tema de búsqueda ni interrogación, sino asunto de fuga y evasión: algo de lo que hay que escapar; y así titula Levinas una de las obras de esta época que ya hemos mencionado: *De la evasión*. Fuera del ámbito del ser impersonal nos encontramos con los demás; el propio yo no debe dirigirse y referirse al ser, sino a los otros. Esta es la correcta prosecución de la fenomenología que Levinas nos intenta proponer.

La fenomenología, en suma, debe ampliarse también en orden a recabar la importancia de los demás, y de cuanto trasciende a la conciencia intencional. Porque el tiempo real no sólo saca al yo de sí mismo y le pone en contacto con los demás, sino que, más en general, le muestra el ámbito de la alteridad. No sólo la alteridad de los otros, sino la de todo lo otro: lo que desborda al yo y escapa a su poder, a las virtualidades de su acción. En esta línea descubre Levinas el ámbito de lo trascendente: particularmente la acción ética y el testimonio que ella implica, como dirá en obras posteriores.

El testimonio, por ejemplo, es un fenómeno que, inicialmente, no encuentra su completo sentido en sí mismo, sino en aquello a lo que remite: lo que se testifica. Además (y sobre todo) en la persona que lo garantiza: en quien da fe. El sentido del testimonio radica más en quien lo dice y su decirlo, que en el mensaje dicho. Así entendido el testimonio escapa a la experiencia subjetiva y a los actos donadores de sentido de la fenomenología. De este modo se aprecia en el testimonio el ámbito de lo trascendente; el único en el cual los demás tienen una cabida en propio, y no un sentido analógico prestado, o un acceso por mera simpatía.

### **El rostro ajeno como descubrimiento de la alteridad**

Pues bien, la existencia de los otros tiene una expresión cuasi fenomenológica: el rostro ajeno; Este es el más claro indicio de que

no estoy yo sólo, o de que hay alguien además de mí. La filosofía de Levinas continuará a partir de aquí intentando ir *más allá del rostro*. Así se titula, en efecto, el capítulo cuarto de *Totalidad e infinito*, que recoge y amplía los planteamientos esbozados en *El tiempo y el otro*: la formulación de una antropología no subjetivista, en la que el yo es constituido no desde sí mismo y para sí mismo, sino desde los otros y para ellos.

Pues el rostro no es sólo un fenómeno, sino que tiene algo de enigmático, como hemos dicho. En el fondo, Levinas cree que el rostro ajeno es susceptible de una fenomenología tal, que quizás conduce a romper con la propia fenomenología: *la relación con el otro puede ser investigada como una intencionalidad irreductible, incluso si se debe terminar por ver en ella la ruptura de la intencionalidad*.<sup>5</sup> Por eso, cuando Levinas cuestiona el carácter fenomenológico o enigmático del rostro, no lo hace estrictamente en cuanto que patente fenómeno que es, sino por un doble motivo: para combatir el subjetivismo, la centralidad del yo, al que pudiera conducir la fenomenología, y para destacar la mayor importancia de la acción ética frente a la contemplación teórica. Y así, principalmente al comienzo de su obra, Levinas da un paso inmediato entre rostro ajeno y discurso; y después, más desarrollado en su obra ya madura, un siguiente paso entre discurso y ética.

El rostro no es un mero fenómeno... porque habla: él nos dice su propia realidad, anulando así la separación kantiana entre fenómeno y noumeno. Por consiguiente, si atendemos al rostro, no soy yo quien desvelo el ser, sino él quien se revela (y así, a la postre, me constituye como un yo observador). Por eso el rostro se distingue de los demás fenómenos, ante todo, en que se expresa: *al desvelamiento del ser en general, como base del conocimiento o como sentido del ser, le antecede la relación con el ente que se expresa*.<sup>6</sup>

La primera consideración levinasiana sobre el lenguaje es justamente ésta: la palabra es la manifestación del rostro. Una

---

<sup>5</sup> LEVINAS: *Ética e infinito*, Madrid: Visor 1991, p. 33.

<sup>6</sup> LEVINAS: *Totalidad...*, p. 214.

manifestación tal que no depende del yo, puesto que lo que el yo hace sólo es oír, mientras que es al otro a quien le corresponde hablar. El subjetivismo propio de la fenomenología se corrige de este modo: deponiendo nuestra actitud vigilante, reduccionista, de atención al fenómeno, y cediendo la iniciativa de su aparecer al otro. Ciertamente, *la comunicación es siempre una realidad social, que no puede pensarse sin la existencia de los otros.*<sup>7</sup> Es el otro el que nos dirige la palabra, incluso en aquellas ocasiones en que acaso nos gustaría que así no fuera.

Y entonces esa expresión ajena quizá nos interpele; tal que, ante la llamada del otro, nosotros seamos éticamente responsables. Por eso la prioridad del ente que se expresa justifica además que *el plano ético preceda al de la fenomenología y, por tanto, al de la ontología.* La correspondencia, de índole moral, entre el otro y yo es más profunda que la relación metafísica entre fenómeno y noúmeno. Justamente, éste es el otro lado de la cuestión: el primado de la ética. Por eso, cuando Levinas discute la fenomenología del rostro, cuestiona la oportunidad de la acción de mirarlo;<sup>8</sup> porque la mirada, como el mismo fenómeno, es algo del orden del conocimiento y la percepción, abiertos al ente y su ser; mientras que el acceso al rostro de otro debe ser prioritariamente ético, y estar abierto a la justicia.

### **Más allá del rostro: la ética como antropología no subjetivista**

Pero decíamos que, simultáneamente al descubrimiento del yo, en la consideración del tiempo, Levinas reconoce por primera vez la alteridad, es decir, la exterioridad que enmarca la finitud o soledad del yo; a la que ni la presentificación husserliana ni la temporación heideggeriana eran capaces de eludir. Y este encuentro con lo otro sugerirá a Levinas la necesidad de reformular la antropología en los términos no subjetivistas que demanda el rostro ajeno.

---

<sup>7</sup> A. GARCÍA: *Comunicación radiofónica*, Pontevedra: Universidad de Vigo 2000; p. 28.

<sup>8</sup> Cf. LEVINAS: *Ética...*, p. 79.

El ser humano no es mera individualidad subjetiva, que se construye o realiza desde sí y para sí misma, en un solipsismo egótico y cerrado, que se alimenta de su propio tiempo. Por el contrario, el hombre es un ser eminentemente social, constituido por, con y para los otros seres humanos. Frente a la subjetividad autónoma que la filosofía moderna ha formulado a partir del *cogito* de Descartes, y que culmina en el *ego* trascendental husserliano, Levinas nos recordará insistentemente que hay otros allende el propio yo, y a los que el yo debe incluso su propia constitución. La ética, en tanto que nos refiere a los demás, debe sustituir a la antropología subjetivista formulada por la modernidad.

Porque la ética es entendida por Levinas no como cierta organización del propio tiempo vital, al estilo senequista, sino como su desorganización y destrucción. No la implementación del presente hacia el futuro que evita su instantaneidad, sino la descolocación del presente por la irrupción de un futuro inesperado. Ese futuro, inesperado e imprevisible desde el propio yo, es lo otro: son el otro y los otros. Lo ético no atiende al yo que se constituye mediante su obrar racional, como diría Kant, sino al yo que es constituido por los otros con quienes se encuentra. La ética se ocupa de la relación del yo con el otro; o mejor: de los otros con el propio yo. Porque esta relación, lejos de ser activa y configurante, es más bien pasiva y receptora: el otro me afecta, me invade, y, en principio, me descompone. El otro me sujeta y evita la autonomía de mi subjetividad individual.

Frente a la subjetividad moderna, que se ha entendido a sí misma como independiente, autónoma, constructiva y activa, Levinas entiende que el hombre no es él mismo sujeto, o no lo es por sí mismo, sino que lo es por estar sujeto al influjo del otro; los otros me sujetan y constituyen así como sujeto. La subjetividad no se constituye, sino que es constituida; y lo es, además, por otros. He aquí el lugar de la ética como antropología no subjetivista, el intento radical que fraguará en *Totalidad e infinito*.

Por eso no vale tampoco la desubjetivación heideggeriana. Heidegger, asustado por la voluntad de poder del subjetivismo

moderno, simbolizada en el pensamiento de Nietzsche, termina entendiendo el ser como lo distinto de la humana subjetividad, y capaz de constituirlo como pasividad expectante; pero ocurre que el ser no es nadie, y por no serlo es incapaz de constituir una subjetividad. En cambio, Levinas, que de todas las maneras no conoce bien al segundo Heidegger (porque no le escuchó, al no poder perdonarle su incidente con los nazis), propone una subjetividad ajena a la voluntad y al poder, una subjetividad a la que acontece lo que desde ella misma es imposible. Así se acaba con la voluntad de poder. Lo imposible desde el yo es lo otro, lo ajeno, lo extraño, lo que sobreviene. Lo que sobreviene es el futuro en tanto que tal, en cuanto que no está ya precontenido en el presente ni tiene de suyo nada que ver con él. Pero el futuro no está en manos de la eventualidad del ser, sino en manos de los otros.

### **El hombre: un sujeto mortal, sexuado y genealógico**

La contestación levinasiana a la subjetividad moderna está precisamente en las páginas finales de *El tiempo y el otro*. Aquí Levinas presenta al hombre como un sujeto mortal, sexuado y genealógico; no como el sujeto moderno, que es individual, incorpóreo e inmortal.

Ante todo, la muerte es la alteridad que nos sobreviene, el futuro que destruirá, desde fuera, externamente, nuestro presente. No *la posibilidad de la imposibilidad* heideggeriana, sino la imposibilidad como tal, aquello sobre lo que nada podemos: ni siquiera la poderosa voluntad del superhombre nietzscheano puede con la muerte. La muerte es lo ajeno, lo extraño, lo totalmente otro. Y sin embargo, por extraña que sea la muerte, el hombre es un ser mortal: no el sujeto trascendental de los racionalistas e idealistas, ni el sujeto corporal del vitalismo nietzscheano, tan activo como aquél pero invertidos los valores; sino un sujeto expuesto a la muerte, que la padece, a la cual está sometido, y así es constituido pasivamente como humana subjetividad. Si la existencia retornara eternamente, de algún modo nos mantendríamos; pero entonces la muerte no sería una completa alteridad, y no nos alteraría completamente. Pero sucede que el hombre es mortal; de eso sí que no hay escapatoria. Más bien ahora

el eterno retorno nietzscheano es el engaño, la huida frente a la muerte inexorable.

Y además el hombre es sexuado: varón y mujer nos creó Dios. La femineidad es, para Levinas, la alteridad en tanto que susceptible de relación con ella. La muerte es una alteridad total, con la que no cabe relación; pero el amor es una relación con la alteridad, con lo otro, con la mujer. Al principio Levinas creyó que el feminismo era un símbolo de su filosofía,<sup>9</sup> porque lo femenino es una alteridad constituyente de la subjetividad: la mujer sujeta al varón, lo altera y enamora, lo saca de sí mismo y le abre un futuro. Y a veces... hasta lo exaspera; pues, como ha dicho Félix Duque, aquí *la mujer es la verdadera catástrofe del sujeto*,<sup>10</sup> la hecatombe del varón. Pero no: porque el feminismo intenta sentar la igualdad, y el uniformizar comporta cierta reciprocidad en la que la alteridad se oculta en aras de la unidad y homogeneidad. Eso es lo que reprocha Levinas al esquema dual yo-tú de Buber: su simetría, la cual inhibe la responsabilidad individual. Porque para Levinas el otro se impone al yo, sin reversibilidad ni igualdad ninguna. Uno no puede refugiarse en la consideración de que él es otro para el otro, como argumentó Derrida, porque entonces elude su propia responsabilidad. La relación del otro conmigo es taxativamente irreversible.

Para Levinas, el amor sexual no es un impulso vital emergente del yo, ni una conveniencia mutua entre libertades, o un principio de su fusión; el amor es una pasión, una alteración a la que el hombre está sujeto, una relación con el otro que no mitiga su alteridad, sino que depende de ella. El amor es una afección, un ser afectado y removido, constituido como un yo por el otro y frente al otro. No soy yo el que me enamoro, el sujeto del amor; es el otro quien me enamora y me sujeta a sí. Por eso el amor abre un futuro en la monotonía del tiempo, irrumpe en el presente impidiendo su continuidad.

---

<sup>9</sup> Eso parece confesar en 1985 en una entrevista publicada en J. Ch. AESCHLIMANN (ed.): *Repondre d'autrui E. Levinas*, Neuchatel: La Baconniere 1980, p. 10.

<sup>10</sup> Prólogo a la obra de LEVINAS: *El tiempo y el otro*, Barcelona: Paidós 1993, p. 45.

Y finalmente el sujeto humano es genealógico; la genealogía es la síntesis de amor y muerte. Una síntesis no hegeliana, no unificante, no ideal, no alcanzada por el sujeto individual; sino una síntesis real, que conserva la alteridad y trasciende la individualidad del sujeto moderno. El ser humano es genealógico porque la relación erótica del amor se abre a su vez a un futuro imprevisible; en la relación erótica irrumpe el hijo. El hijo es otro que altera a los padres y los sujeta; es otro que somete a sí la relación amorosa. La subjetividad moderna del activismo y del individualismo tiende a controlar la natalidad, a evitar las sorpresas y a disponer del futuro desde el propio presente; la voluntad de poder se impone y sólo quiere el placer erótico del instante actual; y, si puede ser, mantenerlo constante, eterno. Así pretendemos evitar el misterio del futuro, y negarle su alteridad intentando apropiárnosla; así garantizamos la continuidad del tiempo. Pero la alteridad exige un respeto, y el futuro pide sacarnos de nuestras casillas, romper con la continuidad temporal: es la sorpresa del hijo, la novedad del embarazo. No es el padre quien hace al hijo, como supone la moderna subjetividad activa; sino el hijo quien hace padre al padre. Ser sujeto es estar sujeto, y ser padre estarlo al hijo.

### **La ruptura del monismo en antropología**

Pero de este modo, la línea genealógica es la ruptura definitiva de la continuidad y soledad del yo en el tiempo que Levinas descubre en la concepción temporal de la fenomenología. Lo auténticamente nuevo en el tiempo y en la historia son las personas que nacen, distintas todas ellas: la pluralidad de los seres humanos. Aquí está el completo parricidio de Parménides, según Levinas, porque aquí *la noción eleática de ser queda superada*.<sup>11</sup> el ser no es uno y único; la multiplicidad ya no es aparente, sino que somos muchos y distintos: todos y cada uno de nosotros; lo que Peñalver ha llamado el *pluralismo ontológico radical*<sup>12</sup> de Levinas.

---

<sup>11</sup> LEVINAS: *El tiempo...*, p. 137.

<sup>12</sup> P. PEÑALVER: Suplemento acerca de algunos desengaños de la filosofía en los campos, Añadido a LEVINAS: *De la existencia al existente*, Madrid: Arena 2000; p. 137.

Junto con Parménides, la fecundidad humana acaba también con el totalitarismo hegeliano. Y nos referimos a Hegel no considerado como un caso aislado, como una malformación moderna, sino más bien, ya lo hemos dicho, como la culminación de la filosofía occidental misma, en la medida en que esta filosofía es eminentemente griega; lo que equivale, en la opinión de Levinas, a una filosofía ontológica, teórica, inmanentista y monista. Para Levinas, *el idealismo, con todo su prestigio, sería esencialmente cómplice del monismo, con sus graves inconvenientes para los sujetos singulares*.<sup>13</sup> Si el ser es uno y total, no cabemos en él la pluralidad de los humanos; y además es un ser solitario: esto es lo primero que le objeta Levinas a toda la metafísica<sup>14</sup> desde sus orígenes en Parménides y Platón hasta su culminación en Hegel.

En suma, en *El tiempo y el otro* Levinas sustituye el concepto griego de causa, básico en metafísica, por el concepto de fecundidad, más apto para la antropología. La fecundidad es más amplia que la causalidad en tanto que no depende enteramente del agente, sino que acontece como un premio sobrevenido un tanto extrínsecamente a la misma; para ser fecundo, el yo tiene que abrirse a otro, necesita del concurso de otro. Además, la causalidad remite al origen, mientras que la fecundidad al término. Por eso Levinas contrapone Abraham a Ulises: *al mito de Ulises, que vuelve a Itaca, quisiéramos oponer la historia de Abraham, que abandona para siempre su patria por una tierra desconocida*.<sup>15</sup> En suma: *no es según la categoría de causa, sino conforme a la categoría de padre como la libertad y el tiempo se realizan*.<sup>16</sup>

La ruptura del monismo es importante en metafísica, si admitimos la creación: porque el ser se divide en dos: Creador y criaturas. Pero aún más importante es la ruptura del monismo en antropología. Para abrir correctamente el ámbito de la intersubjetividad, como pretende Levinas, y aún más: porque también la persona humana es criatura, y

---

<sup>13</sup> *ibid.*

<sup>14</sup> Cf. LEVINAS: *El tiempo...*, p. 137.

<sup>15</sup> LEVINAS: *En découvrant...*, p. 191.

<sup>16</sup> LEVINAS: *El tiempo...*, p. 136.

el Creador un ser personal; aunque de esto no se ocupará Levinas hasta más tarde, y quizás de un modo demasiado judío.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.