

LA CRÍTICA DE E. LEVINAS A LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL: ABRAHAM FRENTE A ULISES

Julia Urabayen
Universidad de Navarra

"Soy un simple extranjero sobre la tierra,
no me ocultes tus mandamientos", *Salmo*, 119, 19.

Resumen: Este artículo profundiza en una de las dimensiones más importantes de la filosofía de Levinas: las raíces de su pensamiento desde las que emprende su proyecto de pensar de otro modo. El filósofo lituano se enfrenta con los modos de pensar propios de la filosofía occidental, del logos de la identidad y el retorno a sí mismo, cuya figura es Ulises. Frente a ello, plantea una filosofía entendida como ética, como un discurso sobre el otro que se convierte en responsabilidad infinita, cuya imagen es la del patriarca Abraham dejando atrás su hogar y dirigiéndose a la tierra prometida.

Emmanuel Levinas es uno de los filósofos más importantes del pasado siglo XX y un punto de referencia necesario para comprender adecuadamente la filosofía actual. Es un pensador original, inclasificable e indómito ante las etiquetas, pues ninguna se le ajusta del todo; no son vestimentas en las que se sienta cómodo: necesita, como otros muchos pensadores, un traje hecho a medida. Este carácter personal de su pensamiento está muy relacionado, como se tratará de explicar, con su manera de concebir la filosofía y con su durísima crítica a la filosofía occidental.

Sin embargo, esto no debe hacernos perder de vista que, como todo pensamiento, éste también se encuentra ubicado o enraizado. Sin esas raíces, que de hecho son muy profundas y sólidas, su obra sería un edificio sin cimientos o un castillo de naipes en el aire; pero éste no es el caso. Levinas es, con todas las matizaciones oportunas, un filósofo judío europeo¹. En él convergen, al

¹ Para Levinas esta calificación sólo es aceptable si por tal se entiende que es una persona que trata de pensar filosóficamente o reflexivamente los versículos de la Biblia. Los libros en los

menos, dos tradiciones: la griega y la judía (a las que habría que añadir la proveniente de Europa central y de Rusia). El problema nuclear de Levinas, y en el fondo el de Europa, como él la entiende, es el de la conciliación de ambas tradiciones. ¿Se puede ser un filósofo judío, es decir, se puede pensar con categorías griegas las enseñanzas hebreas?² ¿Es Europa solo Grecia o ésta es sólo una de las vertientes o pilares del viejo continente? ¿Qué sucede si se define Europa únicamente por, desde y con el pensamiento griego, dejando de lado la tradición bíblica (cristiana y especialmente judaica)? Estas preguntas, que en el fondo son una única cuestión, son las que centraron la atención de Levinas. Estas páginas son una reflexión sobre tales interrogantes y sobre las respuestas que ofrece el filósofo judío más importante del siglo XX.

1. LAS RAÍCES DE UN JUDÍO NO ERRANTE³

Emmanuel Levinas nació en Lituania en el seno de una familia judía burguesa. De ahí que la primera, y fundamental, matriz de su pensamiento sea la tradición judía: el aprendizaje del hebreo y la lectura de la Biblia, comprendida desde el Talmud. Éste es, tal y como afirma el propio filósofo, el fondo prefilosófico de su pensamiento; el *humus* de sus preocupaciones y reflexiones sobre la condición humana⁴. El suelo nutricional que, según él, nunca tuvo que conciliar con la filosofía, pues entre ellas no ha habido nunca oposición ni necesidad de reconciliación. Levinas nunca vivió estas dimensiones de su pensamiento como aspectos diferentes u opuestos, para él estaban muy vinculados. Por una parte, la filosofía no es atea y el Dios de la filosofía es el Dios del versículo⁵. Por otra, el judaísmo, tal como él lo vivió, es una reflexión sobre la condición humana basada en la lectura e interpretación, hermenéu-

que, en lugar de pensar filosóficamente sobre la Biblia, lo hace desde la tradición o desde la religión, han sido publicados en otra editorial para marcar que se trata de dos órdenes diferentes de su obra. Cfr. F. POIRIÉ, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture, 1987, pp. 110-111.

² En una de las obras dedicadas al judaísmo, Levinas afirma que su pensamiento pretende cumplir "la grande tâche d'énoncer en grec les principes que la Grèce ignorait. La singularité juive attend sa philosophie", E. LEVINAS, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982, pp. 233-234. En un coloquio, al aclarar esta afirmación, añade, que "à tout moment il faut tenter la traduction en grec et son universelle signification"; *Transcendance et intelligibilité* (a partir de ahora *TEI*), Genève, Labor et Fides, 1984, p. 47. Finalmente, afirma que no se trata de elegir, Atenas o Jerusalem, pues él se considera "Juif et Grec". E. LEVINAS, *Quatre lectures talmudiques*, (a partir de ahora *QLT*), Paris, Minuit, 1968, p. 24. Para una profundización de la relación entre la filosofía y el judaísmo, en la que se pone de relieve la resistencia del pensamiento judío a la filosofía griega y la búsqueda de una filosofía propia, consúltese el excelente trabajo de C. CHALIER, "Singularité juive et philosophie", en *Les Cahiers de la nuit surveillée*, Lagrasse, Verdier, 1984, pp. 78-98.

³ A pesar de que la vida de Levinas estuvo marcada, en gran medida, por el éxodo, de ninguna manera es una persona desarraigada o sin raíces.

⁴ Levinas considera que toda filosofía nace de experiencias prefilosóficas. Cfr. E. LEVINAS, *Ética e infinito*, (a partir de ahora *EI*) Madrid, Visor, 1991, p. 19.

⁵ Cfr. E. LEVINAS, *EI*, 25-26.

tica, de la Biblia para convertirse así en una conducta o modo de vida y, en el fondo, la filosofía es también hermenéutica de la realidad y especialmente de la condición humana⁶.

Por ello, a pesar de que en ciertos momentos se ha querido ver en el interés de Levinas por el judaísmo una reacción y un rechazo a la barbarie nazi, hay que decir que esta dimensión de su pensamiento es mucho más profunda y ha estado presente desde el inicio⁷; simplemente se hace más intensa y trágica tras el holocausto, que para él representa "el punto de no retorno de una degradación y derelicción del hombre a la que hay que responder"⁸. Pues bien, la contestación de Levinas supuso profundizar en la tradición hebrea para "elaborar un pensamiento que contrasta con el del ser y el logos de la filosofía occidental"⁹. Ahora bien, es necesario entender esto en su justo sentido: "la filosofía no puede fundarse en la autoridad de la Biblia. Ambas deben ser independientes tanto en el habla como en la escritura. Lo bíblico sólo puede ser considerado una ilustración. No podemos atribuirle a los versículos ninguna autoridad en relación con la verdad. En este sentido, no considero mi trabajo como teológico. [...] Claro que cito la tradición judía, pero siempre de tal forma que pueda ilustrar lo que para mí claramente se manifiesta como puramente fenomenológico"¹⁰.

Junto a esta tradición, recibe desde muy niño la influencia de una de las vertientes del pensamiento europeo: la lengua y la cultura rusa, especialmente los grandes escritores del XIX: Dostoievski, Tolstoi, Gogol y Puschkin. El joven lituano sigue profundizando en los mismos temas, que se resumen en uno solo: la condición humana. Dada esta preocupación e interés, no es extraño que Levinas decidiera estudiar filosofía. Para ello se dirigió a Europa, más concretamente a Francia, a Estrasburgo, la ciudad francesa más cercana a su natal Lituania, a su Europa Oriental¹¹. Allí toma contacto con la filosofía

⁶ Cfr. E. LEVINAS, "Entretien avec Emmanuel Levinas", (a partir de ahora "Entretien") en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3 (1985) 297-298. En este aspecto, como destaca M. F. Canonico, Levinas está realizando una interpretación moderna y filosófica del judaísmo, visto no como un sistema, sino como un modo de vida. Cfr. M. F. CANONICO, "L'antropologia nel pensiero di E. Levinas", en *Aquinas*, 02/XLV/2, 134. Para una mejor comprensión de la técnica hermenéutica aplicada por Levinas al estudio del Talmud, consúltese el excelente artículo de D. BANON, "Une herméneutique de la sollicitation. Levinas, lecteur du Talmud", en *Les Cahiers de la nuit surveillée*, pp. 99-115. Para profundizar en el uso de la hermenéutica en filosofía, véase J. GREISCH, "Du vouloir-dire au pouvoir-dire", en *Les Cahiers de la nuit surveillée*, pp. 211-221.

⁷ El estudio detenido del Talmud es posterior a la Segunda Guerra Mundial y tuvo lugar gracias a la dirección de Chouchani, pero Levinas nunca dejó de lado su religión ni los textos bíblicos. Cfr. F. POIRIÉ, o.c., p. 80.

⁸ E. BACCARINI, *Levinas. Soggettività e Infinito*, Roma, Studium, 1985, p. 17.

⁹ M. F. CANONICO, o.c., 120. Frente al fanatismo e intolerancia, Levinas insiste en que la Biblia enseña que amar al prójimo es un modo de vida. Cfr. POIRIÉ, o.c., p. 113.

¹⁰ E. LEVINAS, "El rostro y la primera violencia. Una conversación sobre fenomenología y ética", (a partir de ahora "Rostro y violencia") en *La huella del otro*, México, Taurus, 2000, p. 98.

¹¹ Cfr. F. POIRIÉ, o.c., 69.

francesa, especialmente con el bergsonismo, y lee a Husserl, lo que le conducirá a Alemania en busca de 'nuevos horizontes'¹².

En este país encontró a un Husserl a punto de jubilarse y a un joven y creativo Heidegger. La huella que ambos pensadores dejaron en su pensamiento es innegable: la fenomenología es otra de las raíces profundas y vitales de su pensamiento. Pero no la fenomenología como el método delimitado por Husserl con unos pasos o reglas determinados que comienzan con la reducción trascendental, sino como una actitud, como una invitación a pensar, a acercarse a las cosas concretas sin prejuicios y con una apertura de mente no caótica o falta de criterios¹³. A esto hay que añadir, que desde muy pronto la lectura que realiza de Husserl está mediada por la interpretación heideggeriana de la fenomenología¹⁴. Levinas le debe al filósofo del olvido del ser muchos de los temas y elementos de su pensamiento: la diferencia ontológica y la verbalidad del ser, el acceso antropológico a la ontología, el estudio de la afectividad y de los temples de ánimo, entre otros. Sin embargo, estos aspectos son profundamente transformados por Levinas, quien acusará a Heidegger de caer en el olvido del otro, y con quien acabará rompiendo, al considerarlo la última etapa de la filosofía occidental¹⁵.

Este último episodio es especialmente dramático desde un punto de vista humano, pues el apogeo de la filosofía de la identidad y del logos ha dado lugar, según Levinas, a la ola de antisemitismo vivida en la Europa de los últimos años 30 y especialmente en la Alemania nazi. Esta explosión de racismo y odio significó para el filósofo judío la expresión de la ruptura patente de las dos tradiciones que él había hecho suyas: la europea y la hebrea. O más concretamente, el fracaso de la cultura y de la filosofía occidental, del humanismo del mismo, del triunfador, del retorno a la patria, del apego a la tierra¹⁶. De ahí surge su crítica a la filosofía occidental como ontología o pensamiento del ser que no admite la diferencia, que no tolera lo otro ni el Otro. Frente a esta concepción filosófica que se ha mostrado inhumana y degradante, Levinas se propone dar cabida a lo que ha sido excluido: el

¹² Cfr. E. LEVINAS, *EI*, pp. 30-31.

¹³ Levinas alaba que la fenomenología ofrezca una guía al filósofo, quien así puede superar el ámbito de las intuiciones caóticas. Cfr. E. LEVINAS, *EI*, pp. 30-33. Pero no puede aceptar el horizonte totalizante y omnicomprensivo de la fenomenología husserliana. Cfr. M. F. CANONICO, o.c., 124.

¹⁴ Cfr. E. LEVINAS, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 1978, pp. 12-13.

¹⁵ "Et, encore aujourd'hui je me dis que Auschwitz a été commis par la civilisation de l'idéalisme transcendantal. Mais Hitler, lui-même, se retrouvera dans Nietzsche..."; F. POIRÉ, o.c., 84. De ahí se sigue su ruptura con Heidegger: "pertanto, mentre inizialmente si intravede una certa integrazione tra le sue tesi e quelle di Heidegger, in un secondo momento avviene una clamorosa rottura, non condividendone il modo di far filosofia e di intendere i rapporti umani. In fondo egli vede nel filosofo tedesco l'ultimo epigono della filosofia occidentale, filosofia dell'essere, di violenza e di sopraffazione"; M. F. CANONICO, o.c., 124.

¹⁶ Cfr. E. LEVINAS, *Difficile liberté* (a partir de ahora *DL*), Paris, Alban Michel, 1976, pp. 361-362.

humanismo del otro. El pensador judío considera, a la vista de los sucesos históricos, que es necesario y urgente criticar esa filosofía occidental, pensamiento de la totalidad ontológica que políticamente se traduce en totalitarismo¹⁷.

Esta ruptura de las dos tradiciones se refleja en la contraposición de sus dos figuras más representativas: Ulises y Abraham¹⁸. El héroe griego es el triunfador que tras un largo y difícil viaje vuelve a su patria, a su casa: su viaje ha sido un retorno a lo mismo, al lugar del que partió, al que pertenece y al que anhela volver. El patriarca judío es el hombre que, bajo la promesa de Otro, deja su patria y su casa para no volver más, y se dirige a una tierra desconocida y extraña. Levinas encuentra en la figura de Ulises el logocentrismo propio de la cultura griega: "el héroe del logos griego (y de la Fenomenología del Espíritu hegeliana), de la conceptualidad totalizante y autónoma, es sin duda, Ulises, cuyo proyecto no es otro que el 'nostos', el regreso a Itaca, la vuelta a su lugar de origen, la conversión del Espíritu a sí mismo, tras una salida de sí que se vive como aventura, como experiencia o como alienación, pero que en cualquier caso no cuestiona la seguridad económica y el retorno al hogar. La figura de la actitud judía sería Abraham: frente al cálculo del fértil en astucias, la insensatez escatológica y profética de quien sale de sí, no para el enriquecimiento de su identidad económica, sino hacia la desconocida tierra prometida"¹⁹. Ulises es el hombre que cumple el mandato délfico 'conócete a ti mismo' dirigiéndose a sí mismo; Abraham es el hombre que escucha la llamada del otro y se encuentra a sí mismo en el rostro de los que le acogen en su largo viaje sin retorno²⁰.

¹⁷ Cfr. E. LEVINAS, *EI*, p. 74. Cuando afirma esto, Levinas está pensando especialmente en la filosofía de Heidegger y en el nazismo. Cfr. E. LEVINAS, "Heidegger, Gagarin et nous", en *DL*, pp. 299-303, y "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hilérisme", en *Les imprévus de l'histoire*, Cognac, Fata Morgana, 1994, 27-41. Para Levinas este apego a la tierra es uno de los elementos básicos del paganismo. Cfr. F. DUQUE, "Introducción", en *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 9-37. Por su parte, Derrida considera que Levinas no está interpretando adecuadamente a Heidegger en este punto. Cfr. J. DERRIDA, "Violence et métaphysique. Essai sur la pensée de Emmanuel Levinas", en *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (1964), 2ª parte, 463-466.

¹⁸ Cfr. E. LEVINAS, *DL*, p. 24. En otro lugar añade: "au mythe d'Ulisse retournant à Ithaque, nous voudrions opposer l'histoire d'Abraham quittant à jamais sa patrie pour une terre encore inconnue et interdisant à son serviteur de ramener même son fils à ce point de départ"; E. LEVINAS, "La Trace de l'Autre", 610. Para Levinas la diferencia entre Grecia y la tradición hebrea no es sólo semántica, sino la distinción de dos aventuras del espíritu igualmente necesarias: la hebrea es una lectura basada en el pasado, en la transmisión de una tradición que se renueva y encuentra constantemente la novedad. La griega consiste en una lectura que pretende lograr la claridad. Ambas aventuras son inseparables. Cfr. E. LEVINAS, *TEI*, pp. 46-47.

¹⁹ P. PEÑALVER, "Ética y violencia. Lectura de Levinas", en *Pensamiento* 36 (1980) 166.

²⁰ "Son accomplissement décisif se jouant dans la simplicité de ces mots: 'me voici' par lesquels Abraham, disponible à la parole du Très-Haut, à son mandement au départ, à la séparation d'avec tout propre, toute essentialité, sut interrompre la violence et l'intéressement à l'être pour, déposant les prétensions de son moi, s'ouvrir à l'utopie humaine du 'pour l'autre'. Utopie où se signe l'événement d'une 'identité posée d'emblée à l'accusatif' (*HAH*, p. 16), où s'inaugure la prescription à autrui, en répondant de lui, en un mouvement de dé-substantia-

Pero no se trata de una sustitución: "Levinas no substituye el relato de Abraham por el de Ulises, no considera que uno sea más válido que el otro: el filósofo de la alteridad trata de 'contraponer', es decir, de buscar una alternativa, un pensar *de otro modo*, no para borrar la historia de la filosofía ni para superarla, sino para abrirla a otras posibilidades, para leerla desde otra perspectiva, en una dirección diferente, sin retorno: para abordarla a partir de lo Otro"²¹.

2. OTRO MODO DE PENSAR LA FILOSOFÍA

Levinas quiere establecer un nuevo modo de pensar que acabe con el subjetivismo y deje lugar al otro y a los otros²². Ésta es la idea que rige la composición de sus dos grandes obras, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* y *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*²³: hay que fundar una nueva antropología que rompa el egocentrismo de la filosofía occidental y que, al abrirse al otro, se convierta en ética²⁴.

El yo, por su identidad e *ipseidad*, deja fuera al otro, excluye "la barbarie salvaje de la alteridad"²⁵. Lo Mismo, el ser, excluye, lo Otro, que al manifestarse como ser pierde su alteridad. Ésa es la base de la filosofía occidental: "desde su infancia, la filosofía ha estado aterrorizada por el Otro que permanece siendo Otro, ha sido afectada por una alergia insuperable. Por ello, se trata esencialmente de una filosofía del ser: la comprensión del ser es su última palabra y la estructura fundamental del hombre. Por la misma razón, se convierte en una filosofía de la inmanencia y de la autonomía, o ateísmo"²⁶.

Levinas reconoce que, en la tradición filosófica, hay filósofos, como Platón y Plotino, que han apuntado al Bien más allá de la esencia o al Uno más allá

tion du moi, que l'on peut espérer se rejoindre. Habiter, enfin, une terre natale 'qui ne doit rien à l'enracinement, rien à la première occupation' mais tout à ce 'mouvement vers l'autre' qui, dit Levinas, 'est d'essence juive' (NP, p. 64)"; C. CHALIER, o.c., 91. Al igual que el patriarca judío, Levinas tuvo "una vida marcada de manera decisiva por la experiencia de la violencia y de la persecución, del exilio y del destierro"; G. GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, *E. Levinas: Humanismo y ética*, Madrid, Cincel, 1987, p. 52.

²¹ S. RABINOVICH, "Levinas: un pensador de la excedencia", en *La huella del otro*, p. 27.

²² Cfr. J. GARCÍA, *Introducción a la filosofía de Levinas*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 140, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001, p. 74.

²³ En este artículo, por cuestiones de espacio, me voy a centrar en *Totalité et infini* y los artículos que preceden la redacción de esta obra. Los escritos levinasianos sobre el sentido del humanismo del otro y su obra de madurez *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, en la que se centra en el tema del decir o no lo que está más allá que el ser, los trataré en otros trabajos.

²⁴ "Levinas considera que la filosofía en su reducción del Otro al Mismo no ha sido otra cosa sino una 'egología' y que es necesario plantearse el pensamiento a partir de la alteridad"; S. RABINOVICH, o.c., p. 15.

²⁵ E. LEVINAS, "La huella del otro", p. 48.

²⁶ *Ibid.*, pp. 49-50. El texto continúa diciendo que esta filosofía es una conciencia que, como Ulises, vuelve siempre, tras sus aventuras, a casa.

de la mente, pero, ¿esto supone renunciar a la filosofía?, ¿es posible una experiencia en la que el Otro no se convierta en lo Mismo? Eso es la experiencia de la bondad o de la obra buena, que, al igual que Abraham, se dirige a lo otro sin volver al punto de partida, sin convertirlo en lo mismo²⁷. Esta obra que se dirige al otro requiere renunciar a la recompensa, es una acción que se realiza sin entrar en la tierra prometida, es paciencia y espera de un tiempo sin uno mismo en el que se dará el fruto de la acción: la liturgia²⁸. Esta acción no nace de una necesidad o falta, sino del deseo: “el Deseo del Otro que procede de un ser ya pleno e independiente y que no desea nada para sí. Necesidad de quien no tiene más necesidades, se reconoce en la necesidad de otro que es el Otro [Autrui], que no es ni mi enemigo (como lo es en Hobbes y en Hegel), ni mi complemento, como lo es aun en la *República* de Platón, que se constituye porque algo faltaría a la subsistencia de cada individuo”²⁹.

El otro se hace presente o manifiesto en un conjunto cultural, a la luz del cual debe ser interpretado y comprendido, y también se presenta sin mediación: viene hacia nosotros, es rostro que, en su desnudez, habla³⁰. El rostro es indigencia y miseria, cuya súplica es una exigencia que se impone a la conciencia, que no puede olvidarlo ni ignorarlo: es un mandato que rompe con la coincidencia del yo consigo mismo, con su tranquilo reposar en sí mismo y lo convierte en responsable³¹. Esto es la ética: la no indiferencia ante el otro, que no se puede anular, no se puede reducir a lo mismo, pues se presenta como una huella del Ausente, que siempre mantiene su transcendencia: “el rostro es precisamente la única apertura en la cual la significancia de lo Transcendente no anula la Transcendencia para hacerla entrar en un *orden* inmanente”³².

Se trata de acabar con la violencia que anula al otro³³ y saber reconocer en su rostro su resistencia pacífica que se opone al yo, a su poder y violencia, por su sola presencia³⁴. El encuentro con el rostro es una relación con lo que es, con la sustancia; por ello es la expresión o la fenomenología del noúmeno, que se presenta como un imperativo o mandato: “el rostro es el hecho por el que un ser nos afecta, no de modo indicativo, sino imperativo, y es de esta

²⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 53-54.

²⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 56.

²⁹ *Ibid.*, p. 57.

³⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 60. El rostro no es la cara: “no debe usted equiparar el rostro con la mera cara. La cara no es el único rostro. Una mano de Rodin, eso es rostro. [...] Las espaldas son rostro”; E. Levinas, “El rostro y el primer deber”, en *La huella del otro*, p. 111.

³¹ Cfr. E. LEVINAS, “La huella del otro”, pp. 62-63.

³² *Ibid.*, p. 67.

³³ “Autrement dit, ce qui caractérise l’action violente, ce qui caractérise la tyrannie, c’est le fait de ne pas regarder en face ce à quoi s’applique l’action. Nous le dirons d’une manière plus précise: le fait de ne pas lui trouver de face, de voir l’autre liberté comme force, comme sauvage, d’identifier l’absolu de l’autre avec sa force”; E. LEVINAS, “Liberté et commandement”, en *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (1953) 268.

³⁴ Cfr. *Ibid.*, 270.

manera exterior a toda categoría³⁵. La relación con lo exterior es una relación ética fundada en la imposibilidad de matar al otro³⁶. La expresión, su rostro, revela un sentido razonable anterior a todo discurso: "únicamente en la relación del yo con el rostro del Otro, en el uno-para-el-otro de la responsabilidad, es donde se da el sentido a todo el campo de la existencia humana"³⁷ Pero esto es sólo posible porque la relación ética no se da en el plano de las libertades, sino en otra dimensión en la que no hay restricción ni violencia: la religión³⁸.

La violencia se da unida a la categoría de totalidad: cuando un individuo funda su particularidad en la totalidad, cuando sacrifica su individualidad en provecho de lo general, pero esto es propio de un ser que no posee pensamiento, pues éste es conciencia de sí mismo y de la exterioridad. El pensamiento impide que ese ser sea absorbido en la totalidad y hace que permanezca separado, que sea un yo³⁹. El ser humano, por ser un yo, por mantener una relación de participación-separación con la totalidad, puede establecer diferentes tipos de relación con los otros. Puede, en primer lugar, establecer una relación de amor, que es una relación entre dos personas que excluye siempre al tercero⁴⁰. Ésta es una sociedad cerrada, de dos. También es capaz de establecer una relación más amplia, que tiene en cuenta al tercero: la relación económica⁴¹.

La verdadera relación humana es la que se da cara a cara, fuera de la totalidad, en el diálogo marcado por el respeto⁴². Sólo así es posible la paz, no como una tregua en la guerra, sino como "una relación original y originaria con el ser"⁴³. Esto es posible porque en el interior de la totalidad se refleja algo que está más allá, algo que interpela y convoca a través del rostro del

³⁵ Ibid., 270.

³⁶ Cfr. Ibid., 271. Esto supone la primacía de la ética.

³⁷ G. GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, o.c., p. 172.

³⁸ Cfr. E. LEVINAS, "Liberté et commandement", 272. Ese plano no es el del saber: "La relación entre el otro y yo no es un saber, un reconocimiento del otro, sino que parte de la debilidad. Consiste en esto: en estar tocado por su ser expuesto para la muerte. Ésta es la relación con el otro"; E. LEVINAS, "Rostro y violencia", 107-108. En este sentido, Levinas está criticando a las filosofías de la existencia que han convertido la libertad en el fundamento infundado de la subjetividad, lo cual conduce a una moral de la violencia, de la negación del otro en la que lo arbitrario es lo absoluto. Cfr. D. E. GUILLOT, "Introducción", en *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (a partir de ahora *TI*), Salamanca, Sígueme, 1997, p. 30.

³⁹ Cfr. E. LEVINAS, "Le Moi et la Totalité", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4 (1954) 353-355.

⁴⁰ "Le rapport intersubjectif de l'amour n'est pas le début, mais la négation de la société. Et il y a là certainement une indication sur son essence. L'amour, c'est le moi satisfait par le toi, saisissant en autrui la justification de son être. La présence d'autrui épuise le contenu d'une telle société"; Ibid., 359.

⁴¹ Cfr. Ibid., 366.

⁴² Cfr. Ibid., 371. Como señala González, "en esta propuesta, Levinas, coincide con el resurgir del 'saber práctico', en el que parecen estar empeñados los diferentes filósofos contemporáneos"; G. GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, o.c., p. 38.

⁴³ E. LEVINAS, *TI*, p. 48.

Otro, el infinito: “se puede ascender a partir de la experiencia de la totalidad a una situación en la que la totalidad se quiebra, cuando esta situación condiciona la totalidad misma. Tal situación es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro. El concepto de esta trascendencia, rigurosamente desarrollado, se expresa con el término infinito”⁴⁴.

En el interior de la subjetividad se da algo cuyo origen no puede ser el yo, sino que es recibido y por ello la subjetividad deja de ser actividad para convertirse en pasividad, en hospitalidad⁴⁵. La llegada de lo que viene de más allá perturba al yo en su morada, en su estar en casa; le enfrenta a la exterioridad: “lo absolutamente Otro, es el Otro... Ni la posesión, ni la unidad del número, ni la unidad del concepto, me incorporan al Otro. Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero; el extranjero que perturba el ‘en nuestra casa’. Pero extranjero quiere decir también hombre”⁴⁶. Ésta no es una relación de negatividad, ni una relación que se pueda englobar en un sistema; es una relación con una realidad infinitamente distante, que, sin embargo, constituye al yo.

Esta idea de infinito, este más allá que convoca en la acogida del extranjero, no puede expresarse ni pensarse por medio de una experiencia objetiva. Es anterior al conocimiento y a la intencionalidad y fundamento de la actividad y la teoría: “lo que cuenta es la idea del desbordamiento del pensamiento objetivante por una experiencia olvidada de la cual vive”⁴⁷. El pensamiento que aborda la alteridad reduciéndola por medio de un término medio es la ontología y así vista “la filosofía es una egología”⁴⁸. Sin embargo, también es posible dejar manifestarse al ser respetando su alteridad, esto es la metafísica o más propiamente la ética, que hacen posible una nueva relación con el Otro: “el empeño de este libro se dirige a percibir en el discurso una relación no alérgica con la alteridad, a percibir allí el Deseo, donde el poder, por esencia asesino del Otro, llega a ser, frente al Otro y ‘contra todo buen sentido’, imposibilidad del asesinato, consideración del Otro o justicia”⁴⁹.

La forma de ‘pensar’ la exterioridad es fijándose en su manifestación, en su expresión: el rostro, que se presenta en el lenguaje o en la palabra⁵⁰. La

⁴⁴ Ibid., p. 51. Por ello Peñalver concluye lo siguiente: “lo infinito no puede ser aprehendido, cogido en la reunificación totalizante que es el concepto. La noción de infinito, en su formalidad, es justamente la imposibilidad de su constitución desde el pensamiento. De ahí que la relación con lo infinito sea la relación con lo más irreductiblemente externo al sujeto, la experiencia en su sentido más radical”; P. PEÑALVER, “Ética y violencia”, 177.

⁴⁵ Cfr. E. LEVINAS, *TI*, p. 53.

⁴⁶ Ibid., p. 63.

⁴⁷ Ibid., p. 54.

⁴⁸ Ibid., p. 68. Para Levinas esto conduce a una filosofía de la potencia y de la tiranía del Estado, a una prioridad de los pueblos sedentarios y poseedores, de la injusticia y del paganismo del arraigo al suelo. Cfr. Ibid., pp. 70-71.

⁴⁹ Ibid., p. 71.

⁵⁰ Cfr. Ibid., p. 93. Unas páginas más adelante aclara esta vinculación del rostro y la palabra: “la palabra es para el otro el auxilio del signo emitido, una asistencia a su propia manifestación por signos, un remediar el equívoco por esta ausencia”; Ibid., p. 114.

relación ética con el otro reside en el discurso no retórico, pues éste exige o reclama interlocutores: "la diferencia absoluta, inconcebible en términos de lógica formal, sólo se instaura por el lenguaje"⁵¹. Este lenguaje o palabra es anterior a la ontología, al conocimiento objetivo del otro y no violenta la razón: "el Otro no es para la razón un escándalo que la pone en movimiento dialéctico, sino la primera enseñanza"⁵². En este nivel, la relación con el otro no anula la separación porque no hay término medio que pueda establecer una comunión entre yo y otro; su alteridad es radical: "salimos así de la filosofía del ser parmenídeo"⁵³. Esto es así porque el sujeto no vuelve, como Ulises, a su isla, sino que se lanza a una aventura sin retorno, en la que se encuentra, al igual que Abraham, en el sí de otro⁵⁴. Por ello Levinas concluye que "la moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera"⁵⁵.

Levinas propone una comprensión ética de la subjetividad que acabe con la primacía concedida por la filosofía occidental, al menos la moderna, al yo, que mediante el conocimiento y la comprensión reduce al otro y ejerce violencia sobre él, al integrarlo en el yo. Ahora bien, la cuestión que ha de resolver esta filosofía es ardua, lograr expresar lo que está 'más allá': "por eso, su pensamiento es un reto que pone al lenguaje frente a sí mismo, en un intento de pasar a decir 'lo indecible'. Se trata, ni más ni menos, que de decir 'lo otro', pero desde la experiencia de la proximidad del otro concreto, vivida como cercanía ética –responsabilidad–"⁵⁶.

Es necesario realizar una profunda crítica a ese humanismo insuficiente de la filosofía occidental y abrir el horizonte para un nuevo humanismo, el humanismo del otro, para invitar a una nueva aventura, pues el viaje de Ulises "ha resultado ser una aventura sin sentido, un camino sin dirección, es decir, un no-camino. La pregunta pertinente es cómo ha ocurrido una cosa así, cuáles han sido los vericuetos en los que se ha ido perdiendo esa cuestión primera del sentido hasta acabar en el sin-sentido de una relación 'solitaria' sin referencia"⁵⁷.

⁵¹ Ibid., p. 208.

⁵² Ibid., p. 218.

⁵³ Ibid., p. 278.

⁵⁴ Cfr. Ibid., p. 280. "Se trata de sustituir la idea de totalidad en la que la filosofía ontológica reúne –o comprende– verdaderamente lo múltiple, por la idea de una separación que resiste a la síntesis"; Ibid., p. 297.

⁵⁵ Ibid., p. 308.

⁵⁶ G. GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, o.c., pp. 44-45. Eso es la justicia: "la justicia consiste en hacer de nuevo posible la expresión en la que, en la no-reciprocidad, la persona se presenta como única. La justicia es derecho a la palabra"; E. LEVINAS, *TI*, p. 302.

⁵⁷ G. GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, o.c., p. 113. Sin embargo, García considera que el viaje sin sentido es el levinasiano: "la crítica del subjetivismo no puede llevarnos hasta el rechazo de la propia subjetividad. En último término porque la iniciativa propia, y no sólo la entrega generosa a la satisfacción de necesidades ajenas, puede ser en ocasiones muy beneficiosa para el otro. Quizá no haya por qué desconfiar tanto del supuesto egoísmo de uno mismo"; J. GARCÍA, o.c., p. 81.

3. REFLEXIONES SOBRE LA FILOSOFÍA DE LEVINAS

La obra de Levinas se alza, tras la Segunda Guerra Mundial, como un intento de pensar de nuevo Europa, de pensar la filosofía y la cultura europea desde sus raíces para poner de relieve que la riqueza de ésta reside en la amalgama, que tiene que llegar a ser integración armoniosa, de diferentes tradiciones culturales. La Europa fundada en la tradición griega ha conducido, según él, a la xenofobia y el antisemitismo, al aniquilamiento del Otro, al horno crematorio en el que las personas son convertidas en combustible, en desecho, en cenizas y humo⁵⁸. Ésta es la lección de Auschwitz, que para Levinas no es un mero acontecimiento histórico, sino el resultado de una larga tradición basada en el olvido de lo otro, en el desprecio del Otro. Es la muestra del agotamiento de la filosofía occidental, especialmente el idealismo, y de la base de su civilización, que en su madurez ha dado lugar al nazismo⁵⁹.

En una Europa todavía, o más que nunca, convulsa por los acontecimientos bélicos y que tiene que afrontar el reto de la recepción masiva de inmigrantes provenientes de otros lugares, la voz de Levinas se alza entre las muchas opiniones divergentes y discordantes, para recordarnos una enseñanza que se ha olvidado: amarás al prójimo y lo recibirás en tu morada, lo respetarás y serás justo con él, con el huérfano, la viuda y el extranjero⁶⁰. La suya es y será una voz disonante y crítica con una determinada noción de Europa y de cultura europea u occidental.

Para realizar esta crítica, Levinas parte de la tradición que identifica la filosofía con Grecia: "La palabra filosofía (en griego) nos dice que la filosofía es lo que primariamente determina la existencia de lo griego. Y no sólo esto: la filosofía (en griego) define también el rasgo más esencial de nuestra historia europeo-occidental. La expresión de 'filosofía europeo-occidental', que se oye tan a menudo, es verdaderamente una tautología. ¿Por qué? Porque la 'filosofía' es, en su esencia, griega. Griego quiere decir aquí: en el origen de su ser, la filosofía ha recurrido, en primer lugar, a lo griego —y sólo a ello— para desarrollarse"⁶¹.

Es decir, no se trata de Europa en un sentido territorial sino espiritual⁶². Levinas pretende romper esa identificación para dar cabida a otra tradición, a

⁵⁸ La filosofía occidental es una filosofía de la violencia, de la opresión y el totalitarismo del mismo. Cfr. J. DERRIDA, o.c., 337.

⁵⁹ Cfr. P. PEÑALVER, "Suplemento acerca de algunos desengaños de la filosofía en los campos", en *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2000, pp. 137-158.

⁶⁰ Para Levinas el sentido profundo del judaísmo es la acogida del extranjero, de aquel hombre con el que uno no tiene obligación alguna. Cfr. E. LEVINAS, *DL*, p. 227. Con estos términos define al judaísmo: "humanisme extrême d'un Dieu qui demande beaucoup à l'homme"; E. LEVINAS, *DL*, p. 45.

⁶¹ M. HEIDEGGER, "Qu'est-ce que la philosophie?", en *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Narcea, 1980, pp. 48-49.

⁶² "La Europa Espiritual tiene un lugar de nacimiento. No pienso, con ello, geográficamente en un lugar, aunque también eso es pertinente, sino en un lugar de nacimiento espiritual en una

otra sabiduría. Su pensamiento es una llamada en el desierto a abandonar el lugar griego, a cuestionar la propia identidad para así respirar de nuevo. Es ante todo un intento de evitar la exclusión que se deriva de esa identificación de Europa con Grecia: "¿cómo se caracteriza la estructura espiritual de Europa? Es decir, Europa entendida no geográfica o cartográficamente, como si se pretendiera circunscribir el ámbito de los hombres que conviven aquí territorialmente en calidad de humanidad europea. En el sentido espiritual pertenecen manifiestamente también a Europa los Dominios Británicos, los Estados Unidos, etc., pero no los esquimales ni los indios de las exposiciones de las ferias ni los gitanos que vagabundean permanentemente por Europa. Con el título de Europa trátase evidentemente aquí de la unidad de un vivir, obrar, crear espirituales: con todos los fines, intereses, preocupaciones y esfuerzos, con los objetivos, las instituciones, las organizaciones"⁶³.

Ésta es la exclusión de la que Levinas pretende hacer despertar a la filosofía tradicional. No es posible seguir en el marco de una tradición que es de por sí excluyente y, por lo tanto, opresora. Ahora bien, ante tal invitación al éxodo, hay que preguntarse: ¿no es ese ofrecimiento exagerado? ¿Es posible? ¿No es contradictorio u otra forma de violencia?

Son muchas las voces críticas frente al proyecto de Levinas. Algunas consideran muy loable su objetivo⁶⁴, pero mantienen claras reticencias ante el mismo: ¿está bien fundado su propósito? ¿No es un intento problemático? ¿Ha entendido correctamente la racionalidad especulativa? ¿No se exige demasiado de la fragilidad humana al pretender que sea responsable de todo el universo? ¿Cómo puede ser creíble una ética que se apoya en sí misma, que no quiere reconocer la dimensión ontológica en la que se sustenta?⁶⁵.

Otras aceptan la invitación levinasiana a pensar de nuevo qué significa la filosofía; cuestión verdaderamente difícil y ya filosófica⁶⁶. Hay que plantearse cuál o cuáles son los diferentes modos de hacer filosofía: algunos presentan la filosofía como interrogación, sosteniendo que lo primero es la pre-

nación, o bien en individuos y grupos humanos de esta nación. Es la nación de la Grecia Antigua hacia los siglos VII y VI a. C. En ella surge una 'nueva actitud' de individuos hacia el mundo circundante"; E. HUSSERL, "La filosofía en la crisis europea" en *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 86.

⁶³ Ibid., p. 83.

⁶⁴ "A mio avviso Levinas con la sua ricerca ha inteso 'disfare' l'uomo per 'costruirlo' mediante il 'perdere la propria vita per guadagnarla', edificare la pace attraverso l'esodo da sé, in breve: portare nel mondo l'amore che è più forte della morte', amore che spezza il cerchio dell'immanenza, nella speranza di attingere tramite il prossimo il trascendente, che dà senso alla vita umana: questo il suo messaggio valido oggi più che mai. Infatti, la crisi di senso che investe il nostro tempo e la violenza che imperversa in tutte le strade del mondo invocano una risposta di giustizia garantita dalla gratuità, la sola che rende disponibili senza pretesa di reciprocità, e che sposta il centro di gravità dall'io all'altro"; M. F. CANONICO, o.c., 159.

⁶⁵ Cfr. Ibid., 159-160.

⁶⁶ Cfr. J. DE GREEF, "Philosophy and Its 'Other'", en *International Philosophical Quarterly*, X (1970) 252-255. Como pone de relieve Derrida, el debate acerca de la muerte de la filosofía y su sentido es filosófico. Cfr. J. DERRIDA, o.c., 322-324.

gunta⁶⁷; otros mantienen que la filosofía es dialéctica o relación con el otro, más concretamente, con la no-filosofía. En ambos modos de comprensión de la filosofía se está afirmando que ésta es reflexiva, como pregunta vuelve sobre sí misma intentando conocer su origen, pero sin poder lograr una reflexión total, lo que lleva implícito su carácter dialéctico o relacional: la filosofía quiere alcanzar una totalidad en la que se dé una identificación final de la filosofía y la no-filosofía. Estos modelos de hacer filosofía son tan similares que convergen hacia uno que los engloba y se presenta como su expresión más lograda: el idealismo absoluto⁶⁸. Si esto es así, la filosofía es, tanto en su versión reflexiva como en su versión dialéctica, logos o discurso sobre la realidad y este discurso es identificación: "lo que estaba comprendido y elaborado era la afinidad y, en último término, la identidad entre el pensamiento y lo real; había una comprensión e identificación del objeto del mismo modo que del sujeto, y había la unidad del mismo movimiento"⁶⁹.

Así pues, el logos justifica la realidad que funda y en esa justificación se incluye tanto la expresión o significación, como la cuantificación y el cálculo, lo cual produce la reducción de la diversidad a la unidad, es decir, la totalización mediante la recopilación basada en la similitud. El otro o bien es olvidado o bien es negado por asimilación y en ambos casos se produce una clara violencia⁷⁰. Ahora bien, ¿es posible entender la filosofía de otro modo?⁷¹, ¿se puede pensar el otro sin negarlo o asimilarlo? De Greef comparte la opinión de Levinas: es posible, si en lugar de primar el contenido del discurso, del logos, se prima su aspecto ético, el dativo y el vocativo, en lugar del acusativo. Ésta es la oposición entre el Logos griego y la dimensión hebrea del lenguaje, del *davar*, que destaca el aspecto moral y ético del lenguaje. Se propone la prioridad del diálogo y el aspecto ético sobre la dialéctica y el aspecto teórico del logos griego⁷². El reto es ser capaz de conciliar estas dos dimensiones

⁶⁷ "Philosophy can have the appearance of interrogation based on an initial affirmation. But this affirmation cannot be arbitrary; it owes its own origin to a question that is truly initial, one that is implicit in this case and which philosophy ought then to make evident"; J. DE GREEF, "Philosophy and Its 'Other'", p. 257.

⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 261-269.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 270.

⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 270-271.

⁷¹ Ésta es, según Rolland, la cuestión central en el pensamiento de Levinas: "il s'agit tout au contraire de chercher une *voie* qui permette de repérer et, éventuellement, d'effectuer' la 'sortie', et que c'est avec les moyens de la philosophie qu'il convient de chercher la possibilité de 'sortir' de ce avec quoi la philosophie est intimement liée. [...] Position qui, dans la forme même –contradictoire! ne manqueront pas de proférer les bien-pensant de tout bord– de la formule qui l'énonce, se donne ainsi d'emblée comme la récusation de toute position dans ce que ce mot implique de repos, de tout fondement dans ce que celui-ci porte d'assise et d'assurance –mais récusation qui, renversement de toute position en tension sans repos, serait en revanche, par excellence, philosophie"; J. ROLLAND, "Présentation", en *Les Cahiers de la nuit surveillée*, p. 12.

⁷² Cfr. J. DE GREEF, "Philosophy and Its 'Other'", pp. 273-275. Levinas propone invertir la relación entre el decir y lo dicho: "l'aventure de la pensée levinassienne, là où elle se risque à inaugurer une parole en instaurant les conditions de son écoute, tiendrait tout entière dans

de la racionalidad, reconociendo que ambas son inteligibles y necesarias para poder comprender al otro y, lo que quizás es más problemático, hacerlo utilizando el lenguaje del logos griego. Levinas intenta hacer filosofía de otro modo, pensar de otro modo, salir de la filosofía occidental basada en el modelo griego no para destruirlo, sino para mejorarlo, para completarlo con la otra tradición de pensamiento, tan olvidada como el otro: la tradición bíblica judía.

Levinas, en un momento histórico clave, decide “sin ninguna vacilación, abandonar todo ‘un clima (EE, 19) de la filosofía, pero no renunciar a ella... ni prescindir de la universalidad de ese medio razonado de comprensión que es el logos”⁷³. Se impone la tarea de dotar al judaísmo de su filosofía⁷⁴, de expresar en griego principios que le son extraños, que provienen de otra fuente: la hebrea. En el debate que siguió a la conferencia *Transcendance et intelligibilité* D. Banon sugirió a Levinas que en su pensamiento hay un doble movimiento: el primero se propone transcribir en lenguaje griego el sentido del mensaje bíblico. El otro se propone subvertir el lenguaje filosófico al introducir en él las nociones bíblicas, pues hace falta otro modo de decir para expresar lo que es de otro modo que ser. A lo que Levinas contesta que apela al lenguaje griego porque es el lenguaje universitario⁷⁵ y porque establece una diferencia entre lenguaje griego y sabiduría griega, hecha para la política y la diplomacia⁷⁶. Además, Grecia tiene un papel innegable y claramente positivo: “en esto consiste en realidad la llamada a Grecia. Aquí entra lo griego en lo bíblico. Uno debe investigar, comparar, juzgar. Y aquí se hace presente la pregunta por el juicio, hasta aquí no hay ningún juicio, sino sólo

une subversion de l'ordre onto-théo-logique se produisant comme non-contemporanéité entre le dire et le dit. C'est antérieurement au déploiement de l'être que la parole fait irruption en guise de dire de témoignage. Antériorité de la voix par rapport au savoir qui se signifie elle-même avant de se subordonner au quelque chose qu'elle dit"; F. WYBRANDS, "La voix de la pensée", en *Cahiers de la nuit surveillée*, p. 76.

⁷³ C. CHALIER, o.c., p. 81.

⁷⁴ Para Levinas el judaísmo tiene que adquirir un carácter universal y no particular, y para ello es necesario apelar a la reflexión filosófica. Cfr. F. CAMERA, "Bibbia e filosofia. L'ermeneutica di E. Levinas", en *Humanitas* 44 (1999) 1031. Esta misma opinión, el judaísmo para alcanzar la universalidad debe apelar a la filosofía, es compartida por C. CHALIER, o.c., pp. 80-81.

⁷⁵ En otro lugar añade lo siguiente: "j'entends par 'dire en grec' la façon d'exprimer les idées selon nous usages universitaires de présentation et d'interprétation. Ils doivent beaucoup aux Grecs"; E. LEVINAS, "Entretien", 30.

⁷⁶ Cfr. E. LEVINAS, *TEI*, pp. 49-50. Por ello puede utilizar el lenguaje griego para expresar nociones o categorías no griegas. Pero esto no puede hacer olvidar que hay que tener en cuenta que siempre queda un fondo no traducible a otra lengua: "beaucoup de notions suggérées par la Bible permettent de dégager une intelligibilité 'plus forte' que celle que délimitent les contradictions de la logique formelle. L' 'autrement dit' signifie un peu que tout langage est encore insinuation et comporte une réduction de ce qui vient d'être affirmé; non pas uniquement à cause d'un quelconque manque de fermeté chez le parlant, mais à cause d'une part d'ineffable dans le dit, laquelle, das un langage qui se tord sur soi, se communique tout de même. Le texte talmudique auquel je viens de faire allusion, dit qu'en langue grecque la Bible hébraïque conserve la plénitude de ses intentions religieuses. Mais il constate en même temps l'existence de l'intraduisible, d'un essentiel écart de sens"; *Ibid.*, p. 44.

pre-juicios. Y en este sentido se basa el Estado en la insuficiencia de lo ético. Pero él se basa en lo ético –y eso es importante–, porque yo también soy culpable para el tercero. Violencia de la justicia racionalmente condicionada. Esto es lo griego, y en este sentido la política griega tiene un sentido”⁷⁷.

Para ello la primera acción que hay que realizar es la evasión, que no huida, de la filosofía nacida de Parménides⁷⁸. Éste es el itinerario de Levinas: “asistimos a una aventura del lenguaje, aventura con forma de ruptura con ‘la leyenda del ser’, movimiento de salida fuera de su gesta que sin embargo se niega a dejar de lado la filosofía propiamente dicha para refugiarse en otro lugar donde una posición (¿cómoda?) de vuelo por encima sería posible. No se trata de oponer a la violencia metafísica que no reconoce una alteridad para apropiársela mejor una contraviolencia que habla a partir de un punto de vista exterior pacificado. El discurso levinasiano debe a la vez ceñirse al discurso (de la) metafísica y separarse de sus trampas para dar a entender otro significado”⁷⁹ Hay que romper con la filosofía occidental para intentar otro comienzo, una nueva filosofía.

Esa nueva filosofía que tiene que expresar el otro modo que el ser o el más allá de la esencia es el humanismo del otro, la afirmación de la prioridad de la ética sobre la ontología, el reconocimiento del Otro que recibe, en su exilio o evasión, al hombre que busca su lugar en la tierra⁸⁰. Por ello Levinas en una breve conferencia de 1983, *Transcendance et intelligibilité*, explicará que su objetivo ha sido pensar la trascendencia como inteligible, pero de otro modo al del conocimiento racional, como religión⁸¹, entendida como deseo o afectividad desinteresada que se dirige al Bien y en la que la pluralidad no es vista como una deficiencia de unidad o una privación de coincidencia⁸².

Esta afirmación supone una comprensión diferente de la racionalidad: “...yo no parto de la racionalidad vista como una noción que engloba un sis-

⁷⁷ E. LEVINAS, “Rostro y violencia”, pp. 112-113. “La alternativa, pues, no es Jerusalem o Atenas, sino Atenas y Jerusalem –judío y griego!”; G. GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, o.c., p. 38.

⁷⁸ Se trata de un segundo parricidio, cometido esta vez por un pensador no-griego o extranjero. Ante esto, Derrida se cuestiona si un extranjero puede cometer tal acto o como en el *Parménides* el extranjero acabará dando la razón a Parménides. Cfr. J. DERRIDA, o.c., 334.

⁷⁹ F. WYBRANDS, o.c., pp. 73-74.

⁸⁰ Los dos modos de entender la filosofía implican a su vez dos maneras de comprender el sujeto humano y su relación con los otros. Cfr. E. LEVINAS, “Entretien”, pp. 305-306.

⁸¹ “La religion ne serait-elle pas le concours originaire de circonstances –qui ne doit pas être pour autant jugé contingent– où l’infini vient à l’idée dans son ambiguïté de vérité et de mystère? Mais est-il sûr dès lors que la venue de l’infini à l’idée, soit un fait de *connaissance*, la manifestation dont l’essence consisterait à établir –à rétablir– l’ordre de *immanence*?; E. LEVINAS, *TEI*, pp. 22-23. En otro texto, Levinas explica que no hay una subordinación de la filosofía a la religión, sino dos momentos distintos, pero solidarios, del proceso espiritual único de acercamiento a la trascendencia. Cfr. E. LEVINAS, “Entretien”, p. 302.

⁸² Cfr. E. LEVINAS, *TEI*, p. 27. Esto significa para Levinas que la idea de infinito en el hombre, que la humanidad del hombre entendida como teología o inteligibilidad de lo trascendente, es la afirmación de que la pluralidad es una excelencia y no un defecto. Cfr. *Ibid.*, p. 29.

tema de las categorías de nuestra lógica del conocimiento, sino que desearía ampliar esta noción; yo parto de lo dotado de sentido donde lo humano se mantiene antes de todo sistema. No tengo la impresión de que lo dotado de sentido se articule originalmente o exclusivamente en el saber, que el lugar mismo de lo dotado de sentido sea el saber. En la obligación hacia el otro hay un sentido. Que después de esto, evidentemente, en la reflexión esto se convierte en un saber –que la filosofía misma sea un saber– no significa que el estatuto de lo dotado de sentido en el saber sea su modo propio y primitivo. [...] Yo digo, al contrario, que se puede, a partir del sentido, pensar de otro modo lo racional. [...] El saber en el que aparece el *yo* hegemónico es una de las posibilidades del psiquismo, pero hace falta que haya habido un despertar del psiquismo para que haya saber”⁸³.

Levinas, por lo tanto, pretende pensar de otra manera la racionalidad humana, evitando la reducción de la razón al discurso lógico y ampliando la noción de universalidad⁸⁴. No se trata de un irracionalismo: “es preciso apostillar que lo expuesto por Levinas pretende rebatir la originalidad del orden de la conceptualización. Ni se cuestiona la racionalidad, ni se escatima o minimiza la potencia del *logos* para penetrar y comprender. Se cuestiona, nada más y nada menos, ese *carácter prioritario y original que el logos, en la filosofía del ser, ostenta en la constitución del sentido*”⁸⁵.

En esto su modo de entender la filosofía coincide con su manera de comprender el judaísmo⁸⁶, pues en ambos casos pretende alcanzar una universalidad que no está basada en el acuerdo en una verdad, sino en otra dimensión: “quizás la conciencia de lo universal no comience en el judaísmo por el acuerdo de *todos* acerca de una *verdad*, sino por la responsabilidad por todos”⁸⁷. La ética ofrece una universalidad de otro tipo y por ello requiere un discurso diferente, reclama una transformación de la filosofía y de su lenguaje o discurso para dar cabida a lo que ha sido excluido siempre y que Levinas denomina ‘religión’: “me he preguntado ayer si la relación con la Transcendencia como tal es simplemente un saber que ha fracasado; si la religión en tanto que relación con lo que la razón no ha igualado no tiene una

⁸³ Ibid., p. 38-39. Éstas son algunas de las aclaraciones que Levinas aportó en un coloquio que tuvo lugar al día siguiente de la conferencia citada.

⁸⁴ Para Wybrands este intento es ambiguo y peligroso: “situation paradoxale ou ambiguë dont l’inconfort même risque de précipiter le lecteur soit à reverser cette pensée dans ‘la’ métaphysique héritée, soit à la lire en dehors de toute référence à la philosophie comme un discours autre qui, ayant depuis longtemps déjà rompu les amarres avec elle, n’aurait plus besoin de s’y référer”, F. WYBRANDS, o.c., p. 74.

⁸⁵ G. GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, o.c., p. 156.

⁸⁶ “En fait, Levinas tente de montrer la spécificité de la pensée juive en entrant dans un débat avec la tradition métaphysique de l’Occident. [...] ‘Ce qui les distingue n’est peut-être qu’une *distribution d’accents sur les voyelles où les mots respirent* [...] Mais ce sont très souvent les légères différences de respiration et d’écriture qui déterminent la physionomie d’un message spirituel” ; D. BANON, o.c., pp. 101-102.

⁸⁷ E. LEVINAS, *TEI*, p. 52.

excelencia propia. Mi tesis consiste en afirmar que la sociabilidad es una relación totalmente diferente de la que se establece en el conocimiento y que la sociabilidad misma es ordenada por la Palabra de Dios que es el rostro de otro"⁸⁸.

De ahí el primado de la ética y la crítica a la filosofía occidental, entendida como ontología. Esto es una redefinición y jerarquización de la racionalidad⁸⁹. Frente a la filosofía nacida de Parménides, Levinas propone la metafísica como relación con la Trascendencia: "sustituye la ontología –el estudio del ser que persevera en su ser– por la relación con la Trascendencia, con Otro, relación que no es una forma de la relación entre sujeto y objeto –pero que es primordial, an-árquica, sin modelo, sin comienzo–. Esta metafísica es, por lo tanto, ética, socialidad"⁹⁰.

Sin embargo, incluso en este punto final de su pensamiento siguen alzándose voces críticas ante él. La más importante y la que más ha afectado al pensamiento levinasiano ha sido la de Derrida, quien sigue preguntándose si este nuevo lenguaje para hablar del encuentro con el Absolutamente-Otro, que no es contacto ni representación ni limitación ni relación conceptual, sino separación, es posible y si no es perfectamente incluíble en el logos griego⁹¹: ¿Es posible, se pregunta, utilizar el lenguaje con todas sus estructuras e implícitos para hablar de lo que no cumple esas estructuras e implícitos o hay que callarse? ¿Acaso el silencio no es otro modo de violencia tan dura como la totalidad y el discurso del mismo?⁹². ¿Es realmente el discurso o el pensamiento del ser un modo de violencia?⁹³, y finalmente, ¿es posible una ética sin

⁸⁸ Ibid., p. 53.

⁸⁹ "J'ai surtout essayé de faire valoir le droit d'une 'intelligibilité', ou d'une signifiante, différente de celle du savoir, et que l'on est porté à comprendre comme une simple privation. Mais dans notre entretien même, j'ai assez insisté sur le recours inévitable de tout sensé au savoir, et sur le rôle qui lui incombe dans le sensé éthique, pour que l'on ne me reproche pas de sous-estimer le savoir. Son caractère dérivé n'est pas une indignité. [...] Dangereux quand on le prend pour l'unique signifiant: oublier en parlant que l'on parle à autrui, que la rationalité du discours est déjà portée par la préalable signifiante du dialogue ou de la proximité; penser que les formes logiques du savoir –où, en fin de compte, toute philosophie se dit– sont les structures ultimes du sensé"; E. LEVINAS, "Entretien", p. 303.

⁹⁰ D. BANON, o.c., p. 99. Ésta es la tesis central de *Totalité et infini*, en la que se establece una clara diferencia entre estas dos nociones y se acaba identificando el infinito con el rostro. Por otra parte, el primado de la ética es, en el fondo, el mensaje central del judaísmo tal como lo interpreta Levinas: "le Talmud, en raison même de son caractère hétérogène et hétéroclite, semble en effet devoir frustrer définitivement une raison animée par le désir de sa propre cohérence. Mais il faut se demander si ces textes, qui n'ont rien d'irrationnel, ne se justifient pas par un mode de pensée qui véhicule une vérité autre, ayant aussi sa cohérence: celle de l'exigence éthique"; J. GREISCH, o.c., p. 213.

⁹¹ Cfr. J. DERRIDA, o.c., 341-342. También De Greef se plantea si al final no se da una victoria de Grecia sobre Levinas. Cfr. J. De GREEF, "Empirisme et éthique chez Levinas", en *Archives de Philosophie* 33 (1970) 241.

⁹² Cfr. J. DERRIDA, o.c., 428-434.

⁹³ Derrida considera que Platón, Aristóteles y especialmente Heidegger han puesto de relieve que ni el ser ni lo mismo ejercen violencia sobre el otro, pues el ser no es una categoría ni un género y no tiene nada que ver con la totalidad, y el ser y lo mismo son necesarios para

un pensamiento sobre el ser?⁹⁴. Para Derrida, “al hacer de la relación al Infinitamente Otro el origen del lenguaje, del sentido y de la diferencia, sin relación a lo mismo, Levinas se decide por lo tanto a traicionar su intención en su discurso filosófico”⁹⁵. Levinas es, según Derrida, un empirista y hay que cuestionarse si lo que él propone como la esencia del judaísmo es tal o es algo ya presente en la tradición griega⁹⁶.

También Peñalver mantiene serias dudas al respecto: “¿es posible expresar la experiencia de lo infinitamente otro en el discurso filosófico?, ¿es posible la síntesis del logos filosófico griego y la palabra profética judía? En cierto modo, el logos griego es insuperable, es la condición de todo discurso y de todo diálogo. Incluso aquello que parece escapar a su espacio propio, está, por así decirlo, previsto en la economía de su funcionamiento. La no-filosofía (empirismo, alteridad, más-allá del ser) no viene a sorprender a una filosofía encerrada en sí misma, en la contemplación de la identidad. La no-filosofía queda reapropiada como diferencia de la filosofía. Pero el judaísmo, en el uso que hace de él Levinas como instancia de lo otro que el logos filosófico, quiere ser sin duda otra cosa que esta diferencia que la filosofía puede dominar. La obra de Levinas pretende constituirse en una meditación de la tensión o de la distensión de lo griego y lo judío, que es, tal vez, el componente más profundo de nuestra civilización y nuestra historia. Pero si esto es así, si Levinas no puede reducir el helenismo, ¿hasta qué punto es efectiva su pretensión de ruptura del logocentrismo y la ontología? Más que otros, el texto de Levinas nos exige interrogarnos ‘sobre el sentido de una necesidad: la de instalarse en la conceptualidad tradicional para destruirla’. Pero ¿es posible, en general, esa ruptura desde el discurso filosófico?”⁹⁷.

O simplemente, habría que plantearse si el pensamiento de Levinas es “otra filosofía, o una alternativa a la filosofía”⁹⁸. Creo que a esta opción res-

poder hablar del otro. La metafísica del rostro presupone el pensamiento del ser: hace falta pensar el ser para dejar ser al ente; sólo eso puede evitar la violencia ética. Cfr. *Ibid.*, 456-262.

⁹⁴ Cfr. *Ibid.*, 454.

⁹⁵ *Ibid.*, 470.

⁹⁶ Cfr. *Ibid.*, 472-473. En cambio, De Greef considera que en última instancia Levinas no es un empirista: “comme exigence d’un rapport avec l’altérité absolue, la pensée de Levinas peut se comprendre comme empirisme, ou comme une invitation à repenser la notion d’empirisme. Telle est du moins la thèse que nous tenterons de soutenir dans ces pages. Nous montrerons que la pensée de Levinas offre un constant glissement de sens qui, à partir d’une certaine notion d’empirisme, vire en conscience de la finitude. Cette conscience de la finitude vire elle-même en conscience éthique, qu’il est impossible d’encore déclarer empirique”; J. De Greef, “Empirisme et éthique chez Levinas”, 223-224.

⁹⁷ P. PEÑALVER, “Ética y violencia”, pp. 183-184.

⁹⁸ Cfr. P. PEÑALVER, “Suplemento acerca de algunos desengaños”, p. 158. En otro lugar, este mismo autor plantea la paradoja en la que está inmerso el pensamiento de Levinas: cuestionar la filosofía tradicional empleando un instrumental tomado de la lengua filosófica occidental. Para Peñalver esta estrategia de Levinas obedece a un intento de dislocar el concepto, pero manteniendo el rigor y la intención de verdad propia de todo discurso filosófico. Cfr. P. PEÑALVER, “Ética y violencia”, pp. 68-169.

ponde el propio Levinas: “uno no puede decir, a mi manera de ver, que el primado de la ética no es o no fue filosófico. El primado de la razón práctica en Kant está fundado en un análisis tradicional de la razón. Pero está claro que el resultado es la Ética. Para aquel que mire a través de la historia de la filosofía, lo verdaderamente nuevo en Kant consiste en que él le concede el primado a la razón práctica en lugar de a lo teórico. Se trata de una invitación no sólo a comportarse diferentemente, sino a filosofar de otra manera. No sólo se trata de una revolución de la conducta práctica, sino también de una invitación a contemplar de otra forma la relación entre lo teórico y lo ético”⁹⁹.

La primacía de la ética sobre la ontología, de la razón práctica sobre la teórica es para Levinas la invitación a recorrer la aventura de Abraham, del hombre que parte en busca del Otro; es, al fin y al cabo, una manera de correr el bello riesgo del que habla el filósofo clásico, sabiendo que “en filosofía siempre hay que correr el bello riesgo”¹⁰⁰.

⁹⁹ E. LEVINAS, “Rostro y violencia”, p. 98. De Greef dedica un artículo de gran calidad a poner de relieve la matriz kantiana de esta tesis levinasiana de establecer la primacía de la ética sobre la teoría, así como las patentes divergencias entre ambos. La valoración que realiza de tal proyecto es negativa: la ética no es anterior a la razón, sino una reflexión sobre el sentido del discurso, y la razón se impone sobre la ética, el discurso sobre la palabra, pues es capaz de volver sobre el cuestionamiento que es la propia ética. Cfr. J. De GREEF, “Éthique, réflexion et histoire chez Levinas”, en *Revue philosophique de Louvain* LXVII (1969) 431-460.

¹⁰⁰ E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, (a partir de ahora *AE*), La Haye, Martinus Nijhoff, 1978, p. 24. Esta obra es, en cierta manera, un intento de huir del lenguaje metafísico que había usado hasta entonces, tras reconocer la crítica de Derrida. En ella intenta poner de relieve que en lo dicho está el decir, que en la lógica se expresa lo no lógico, y que el decir en filosofía está vinculado con el des-decir. Cfr. E. LEVINAS, *AE*, pp. 3-25.