

CAPITULO II

DE LA EXISTENCIA AL EXISTENTE Y MÁS ALLÁ DE HEIDEGGER (1947-1951)

En el capítulo anterior hemos visto el tránsito de Levinas desde Husserl a Heidegger o, tal vez, la reflexión sobre Husserl desde Heidegger. A continuación estudiaremos las obras posteriores de nuestro filósofo, después de un intervalo de larga cautividad" pasado en los campos de concentración alemanes. El panorama de la filosofía en Francia ha cambiado, tiene gran éxito el existencialismo francés y la polémica de esta corriente con el marxismo se hace sentir en el ámbito cultural. Levinas es entonces decididamente anti-heideggeriano al mismo tiempo que se ubica en una perspectiva diferente del existencialismo o del marxismo.

Estas obras marcarán la diferencia de su pensar con respecto a los tres frentes, aunque se presiente una cierta afinidad con el marxismo, o, por lo menos, su no incompatibilidad radical. Sobre un hombre y un mundo interpretados en forma materialista, sin añadidos metafísicos o moralistas, se podrá gestar una trascendencia que no implique una alienación económica del hombre.

Al margen de este contexto es en esta época cuando aparece la fisonomía de un Levinas filósofo que desde una temática propia deja de ser un comentador aventajado de los grandes fenomenólogos. Desprendido del pensar de Husserl y de la ontología heideggeriana, no es un continuador de éstos, sino que efectúa una crítica de los supuestos al máximo nivel de radicalidad, desde un horizonte que difícilmente pudieran presentir sus viejos maestros. Ya no es la pregunta por el ser la que guía a la ontología, sino propiamente la pregunta por los entes. La pregunta no es, ¿por qué el ser y no más bien la nada? , sino ¿por qué hay entes y no puro ser? El origen y la posibilidad misma de la ontología dependen de la existencia del ente que se constituye como subjetividad, arrancándose al anonimato del ser en general, dejando un intervalo de nada en el que puede haber

conciencia y tiempo inverso o reflexivo, más allá de la continuidad hastiante de la naturaleza o de la existencia.

El drama de la existencia consiste en la lucha del ente por mantenerse separado en su individualidad del ser en general, y el mal no puede ponerse más allá de los confines de lo que es, en la nada, sino que consiste en la alienación siempre pendiente que puede sufrir el ente al acabar en la indeterminación anónima del impersonal "hay". El mal, el único mal es la muerte y el dolor que arrastran en una alienación irreversible el existente a la existencia, la subjetividad a su fin. Detrás de esta crítica filosófica se perfila y manifiesta una conciencia altamente sensible a la responsabilidad ideológica y política de la filosofía, que será una de las características más sobresalientes del pensamiento de Levinas. Una filosofía que pone al ser sobre el ente deja abierto el camino a la tiranía ya la represión. Sin embargo, este aspecto será explícitamente tratado en obras posteriores.

La apología de la subjetividad es un tema común al pensamiento existencialista, pero lo particular de la postura de Levinas es la manera como se funda el papel privilegiado de esta subjetividad. El fundamento no es la libertad que se manifiesta como producto o consecuencia de una constitución más radical que abre el "espacio" para que la libertad pueda desplegarse. Si se pone a ella misma como fundamento termina oponiendo la arbitrariedad de su poder a la racionalidad exterior, y en este planteo lleva las de perder. La subjetividad o la hipótesis se constituye en el acto mismo de la separación con respecto al "hay" indeterminado como capaz de crear el instante en que se desconecta del pasado y del futuro, y en el que siente el peso y la liberación que implica la separación. Esta es novedosa y al mismo tiempo sufre la fragilidad de un ser que se acerca irremisiblemente hacia su muerte. Pero en este sentido, el existente no está arrojado a un final trágico, frente al cual nada puede hacer, sino que dispone del poder del trabajo y la conciencia para aplazarlo.

§ 8. DE LA EXISTENCIA AL EXISTENTE

Con *De la existencia al existente*²³ Levinas comienza la publicación de lo que irá afirmándose como su pensar más original. El pequeño libro tiene el carácter de preparatorio y será sumamente peligroso al historiador de la filosofía, el buscar la identificación de temas y conceptos que aparecerán más tarde, pero, tal vez, con un

²³ Levinas, *De rexistence a rexistant*.

sentido totalmente modificado en un contexto diferente. Aunque la obra deja de ser un comentario a Heidegger, del que es ya más bien su negación, sin embargo, proposiciones heideggerianas afirmativas tienen la prioridad de situar la problemática y la atmósfera de la polémica ²⁴. El tema central consiste en dilucidar cómo la dinámica del verbo ser (la existencia) puede llegar a coagular en existencias concretas (existentes); cómo se produce la sustancialización (hipóstasis) del ser. El nacimiento del existente concreto es al mismo tiempo el nacimiento de la subjetividad que se produce desgajándose de la existencia indeterminada y anónima del "hay" (II y a) gracias al Aquí (Íc) y al Instante (Instant). A diferencia de Heidegger, que plantea el drama de la existencia en una dialéctica del ser y la nada y concibe el existir auténtico como éx-tasis hacia el fin, Levinas intenta situar la confrontación en términos de existir anónimo, puro existir, rumor horripilante de un mundo sin cosas, y el modo de ser personal, cuando el hombre se pone a salvo de la intemperie del ser, abriéndose a un mundo que cultiva y trabaja en una existencia económica, con casa, en los múltiples sentidos que esta palabra tiene. Se trata de abandonar la idea de mal como ausencia de ser para situarla dentro de los confines de la existencia.

El autor a través de diversos análisis fenomenológicos procura mostrar esta estructura o drama de ser. El trabajo en sus momentos de fatiga o esfuerzo es el punto de partida ya que "fatigarse, es fatigarse de ser. Y esto previamente a toda interpretación, por la plenitud concreta de la fatiga, es como una tardanza aportada por el existente al existir. Y esta tardanza constituye el presente. Gracias a esta distancia en la existencia, la existencia es relación entre un existente y ella misma"²⁵.

El presente originario (el instante) , que no puede ser confundido con la eternidad inmóvil y que es libre con respecto al pasado y al futuro, permite la patencia de ser como carga y determinación insuperable, que se espesa en la lasitud. La oscuridad traducida de la existencia, se hace concreta en esta experiencia por la mediación del trabajo en tanto que éste comercia con entes. En el mundo el verbo *ser* pierde su dinámica para convertirse en sustantivos. La preocupación se colma y realiza plenamente alcanzando objetos en una intencionalidad que se caracteriza por su sinceridad. El mundo

²⁴ "Si en principio nuestras reflexiones se inspiran en gran medida (en la noción de ontología y de la relación que el hombre mantiene con el ser) en la filosofía de Martin Heidegger, están dirigidas por una necesidad profunda de dejar el clima de esta filosofía y por la convicción de que no será para dar con una filosofía que pueda calificarse de pre-heideggeriana" (*idem*, p. 19).

²⁵ *Idem*, ppo 50-51.

es la luz, despoblada de fantasmas, en donde el pan es pan y el vino, vino. Heidegger ha interpretado mal la simplicidad generosa del mundo ontologizándolo, en una problemática que es proyección de una subjetividad angustiada. El mundo y el tiempo del mundo son una donación, no pudiendo establecerse ninguna dialéctica. entre el instante que constituye al existente frente a la existencia y la temporalidad histórica del quehacer económico con las cosas.

El saber en tanto que relación de intencionalidad directa con objetos y al mismo tiempo desconexión²⁶ o distancia, es una modalidad del rechazo de la existencia anónima y posibilidad de libertad. Esta relación de interioridad y exterioridad se da gracias a la luz que permite la constitución del mundo como totalidad o conjunto²⁷. Pero la hipóstasis de la existencia no se localiza únicamente en la conciencia activa sino que también se manifiesta en la conciencia que duerme (inconsciente) como modo de ser original y no simple oposición. En ambos casos se caracteriza como teniendo un lugar (*Ici*) que funciona siempre como condición del existente. Este lugar no es algo abstracto como el *Da* heideggeriano sino que se manifiesta como "en casa" (*chez soi*) en la noche de la existencia anónima del "hay" (*Il y a*).

En breves pasajes Levinas conecta la temporalidad original y creadora del instante con el Otro, y éste será el tema de su próximo libro, que trataremos más adelante. Con carácter de sugerencia se funda la novedad de cada instante en la relación social en la que interviene un Otro absolutamente distinto, que permite hacer surgir un tiempo desconectado (instante) de la identidad tautológica del sujeto.

El presente queda así situado como el tiempo que abre a la filosofía la posibilidad de un encuentro con la existencia, permitiendo el nacimiento del sujeto, observable en la desconexión (epoché) del instante con el tiempo como dado del mundo. A diferencia de Heidegger para quien el presente es una modalidad temporal que implica la reificación, Levinas lo coloca como fundamento de la sustancialidad del sujeto en su devenir, en tanto quiebra el anonimato de la existencia y al mismo tiempo se libera con respecto al pasado, alentando una esperanza más insaciable que todos los proyectos del porvenir .

§ 9. EL TIEMPO Y EL OTRO²⁸

Con la publicación de *El tiempo y el Otro* en 1948, Levinas completa y radicaliza lo expuesto en *De la existencia al existente*. La tesis

²⁶ *Idem*, p. 79.

²⁷ *Idem*, p. 76.

²⁸ Levinas, *Le Temps et r Autre*.

fundamental sostiene que el existente se trasciende más allá de la lógica del poder, en su relación con el Otro, prefigurada por el misterio de la muerte. Si bien la crítica a Heidegger tiene un lugar de importancia se puede notar también una sensibilidad especial en esta obra por la polémica entre existencialismo y marxismo²⁹.

Las investigaciones partirán asimilando la soledad, tan afín al pensamiento existencialista, al concepto de hipóstasis o existente: "la soledad está en el hecho mismo de que haya existentes"³⁰.

El hombre que se encuentra "acompañado" por objetos y en una sociedad se halla en lo que concierne propiamente a su existir, en una soledad intransferible, con un significado estrictamente ontológico. Es por eso que, "los análisis que vamos a emprender no serán antropológicos, sino ontológicos. Creemos, en efecto, en la existencia de problemas y de estructuras ontológicas"³¹. Veremos cómo posteriormente la ontología será criticada en tanto que no da cabida a una trascendencia. La soledad aquí considerada no es pura negatividad como pudiera aparecer al pensamiento romántico, sino que se afirma como valor positivo, en tanto significa la virilidad por la cual el existente se enfrenta y separa de la existencia anónima del "hay". Pero al mismo tiempo que la soledad es libertad y dominio de sí, es carga y responsabilidad de un existente material que no es libre como el viento, sino que se encuentra obligado a existir, "La soledad no es trágica porque es privación del Otro, sino porque está encerrada en la cautividad de su identidad, porque es materia"³².

La hipóstasis se constituye siempre en un presente que es el de su nacimiento permanente en el que los instantes se producen a distancias infranqueables y un futuro es impensable. "La soledad es ausencia de tiempo"³³. En este punto el sujeto se libera de sí mismo en cierto sentido por el conocimiento y el trabajo con el cual puede enfrentar a la angustia, pero no de manera radical.

Aquí se da la polémica entre "la espera de una sociedad mejor y la desesperación de la soledad, fundadas ambas sobre experiencias que se pretenden evidentes"³⁴. Según Levinas esta irreductibilidad se mantiene ya que "en el seno mismo del constructivismo optimista de la sociología y del socialismo el sentimiento de soledad se mantiene y amenaza"³⁵. Sin embargo, la angustia existencial presenta

²⁹ Ver *idem*, p. 176; pp. 149 y 55.

³⁰ *Idem*, p. 132.

³¹ *Idem*, p. 126.

³² *Idem*, p. 147.

³³ *Idem*, p. 148.

³⁴ *Idem*, p. 149.

³⁵ *Ibidem*.

un flanco a la sospecha y a la acusación porque "en medio de las angustias kierkegaardianas, pascalianas, nietzscheanas y heideggerianas nos conducimos como burgueses temerosos"⁸⁶, y "hay algo más que ingenuidad en el desmentido que las masas hacen a las élites cuando se preocupan del pan más que de la angustia"³⁷.

El autor no ve que se pueda hacer la síntesis de existencialismo y marxismo "espiritualizando" o dando un sentido metafísico a la lucha por las conquistas económicas. La lucha pura y simplemente económica es ya una realización ontológica, sin necesidad de interpretaciones posteriores, porque se sitúa en el plano de la liberación primera de la subjetividad que se constituye frente al ser anónimo de la naturaleza y enfrenta a la muerte por el trabajo y la posesión. "No pensamos que la opresión que angustia a la clase obrera, le produzca únicamente una experiencia pura de la opresión para despertar en ella, por encima de la liberación económica, la nostalgia de la liberación metafísica. La lucha revolucionaria se halla desfasada de su verdadero significado y de su intención real cuando sirve simplemente de base a la vida espiritual o cuando por sus crisis debe despertar vocaciones. La lucha económica es ya desde su nivel una lucha por la salvación porque está fundada en la dialéctica misma de la hipóstasis por la cual se constituye la primera libertad".

"Hay en la filosofía de Sartre un no se qué de presente angélico. Al estar todo el peso de la existencia echado sobre el pasado, la libertad del presente se sitúa ya por encima de la materia"⁸⁸. Sin embargo, entre la revolución y la angustia queda un abismo infranqueable en el que se ubica el dolor y la muerte. El trabajo desalienado en una sociedad justa al mismo tiempo que nos permite la positividad de la primera liberación, sigue teniendo en la fatiga y en su necesidad el peso doloroso de la materia. Los adelantos de la tecnología se inscriben en este ámbito como liberación verdadera del dolor humano y búsqueda del ideal quimérico del trabajo sin sufrimiento. De alguna manera están dentro de la posibilidad, en la que el hombre tiene su poder para enfrentarlos como futuro previsible.

La muerte es el límite de todas las posibilidades y heroísmos, nos paraliza en nuestra posibilidad misma de poder, ya sea como tomar o conocer. A esta relación tan especial que marca el fin de la subjetividad de la hipóstasis, Levinas la denomina misterio. Se avizora como futuro inasible e impensable en el que el existente se

⁸⁶ *Idem*, po 150.

³⁷ *Idem*, p. 151.

³⁸ *Idem*, p. 153.

encuentra con Otro (*Autre*), absolutamente Otro. Sin embargo, en este punto surge una contradicción por la cual al encontrarme con el misterio del Otro me destruyo como subjetividad, como si fuese imposible al mismo tiempo la coexistencia del Yo y del Otro. A esta situación la llama el autor dialéctica: "acabamos de describir una situación dialéctica. Vamos ahora a mostrar una situación concreta en la que esta dialéctica se cumple. Método sobre el cual nos resulta imposible explicarnos largamente aquí y al cual hemos recurrido constantemente. Se ve en todo caso que no es fenomenológico hasta el fin"³⁹. Esta compleja y oscura situación metodológica en la que el autor se encuentra podrá ser formalizada con posterioridad como "la idea del Infinito", sin recurrir a la mediación del misterio de la muerte.

La situación concreta a la que se refiere el texto anterior es el encuentro con el Otro (*Autrui*). "Esta situación en la que el acontecimiento llega a un sujeto que no lo asume, que nada puede al respecto, pero en la que, sin embargo, se enfrenta a él de una cierta manera, es la relación con Otro (*Autrui*), el cara-a-cara (*face-a-face*) con Otro, el encuentro de un rostro que a la vez da y sustrae al Otro. Lo Otro (*autre*) asumido es el Otro"⁴⁰. El futuro de la muerte en tanto que no puede ser asumido no constituye en su desconexión aún el tiempo que surge a través de la relación con ese futuro como otro que se da en mi presente y, sin embargo, escapa a todas las previsiones posibles. El Otro no aparece aquí como otra libertad, porque la relación de seres libres lleva indefectiblemente a la dialéctica del amo y el esclavo. Aparece más bien como polaridad asimétrica con la que no sostengo relaciones de poder, desde el momento en que anula en su imprevisibilidad mi poder de poder. En nuestra vida civilizada lo femenino muestra en toda su profundidad esta exterioridad presente con el Otro. Su alteridad debe ser vista como misterio y el juego del *eros* y la caricia trasciende el goce de la satisfacción (*jouissance*) del elemento y el gesto de tomar algo inasible. La caricia es así la búsqueda de un futuro imposible.

Lo que aparece detrás de este abismo mi subjetividad en la alteridad de una mujer es el hijo o la noción ontológica de fecundidad esta exterioridad presente en el Otro. Su alteridad debe ser posible la subsistencia de mi mismidad en la alteridad del Otro en una dialéctica de liberación del Yo (*Moi*) con respecto a sí (*soi*), que comienza con la posesión del mundo y termina en la trascen-

³⁹ *Idem*, p. 175.

⁴⁰ *Ibidem*.

dencia de la muerte por la paternidad. Desde que el amor es más fuerte que la muerte, el trabajo y la soledad han sido trascendidos.

§ 10. DESCUBRIENDO LA EXISTENCIA CON HUSSERL Y HEIDEGGER

Después de las obras precedentes, en 1949, Levinas edita una serie de ensayos consagrados a la fenomenología y su desarrollo con el nombre de *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*⁴¹. En el prólogo sitúa las circunstancias de los artículos recopilados: "Reproducimos en este pequeño volumen dos estudios aparecidos en la *Revue Philosophique*, uno en 1940 sobre el conjunto de la obra de Edmundo Husserl, otro, anterior, de 1932, sobre Martín Heidegger; estuvo entre los primeros que se han consagrado a este filósofo en Francia [...] A estos dos textos, modificados, agregamos una conferencia inédita en francés, pronunciada sobre Heidegger en 1940 ante los estudiantes de Jean Wahl y, a la manera de conclusión, un ensayo sobre la noción de existencia, tal como ha sido forjada por el movimiento fenomenológico desde Husserl"⁴². Los dos primeros artículos ya han sido tratados por nosotros en orden cronológico, la conferencia de 1940 fue publicada en Buenos Aires antes que en Francia por la revista *Sur* (n° 167) y el último artículo lo veremos a continuación.

En "De la descripción a la existencia"⁴³ se efectúa un balance, por medio de las categorías de finitud e infinito, de las consecuencias del método fenomenológico en Heidegger y el existencialismo francés. La fenomenología, en realidad, no sería un método neutro, botánica del espíritu (*botanique de l'esprit*), sino que estaría ya dirigido a su desarrollo en filosofía de la existencia. No se debe confundir, sin embargo, la obra de Heidegger con una actitud del existencialismo francés, tema que ya ha motivado una precisión metodológica entre la ontología y antropología en *El Tiempo y el Otro*. "Una distinción capital se impone cuando se aborda el método de Heidegger. Es necesario insistir en ello para evitar la confusión corriente entre la filosofía de Heidegger y el antropologismo filosófico o la filosofía de la existencia que no representa más que un aspecto de ella. La confusión tanto más extendida, ya que sólo este último aspecto de la obra heideggeriana ha ejercido hasta el presente una influencia dominante sobre la especulación contemporánea y en particular sobre el existencialismo francés".

⁴¹ Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*.

⁴² *Idem*, p. 5.

⁴³ *Idem*, pp. 91-107.

"La filosofía de Heidegger no se ocupa del hombre por sí mismo. Se interesa inicialmente por el ser"⁴⁴. La obra de Heidegger es antropológica en tanto en la existencia humana o en su trascendencia se produce la revelación del ser y su comprensión efectiva.

El método fenomenológico se ocupa de la descripción sin entrar en el razonamiento deductivo o, en la asimilación de una ley general con los datos de la experiencia. Heidegger, por su parte, audazmente habla de "construcción fenomenológica", haciendo funcionar condiciones de posibilidad, que a su vez remiten a otras condiciones en una deducción que, sin embargo, no es teórica sino existencial. No consiste en la aplicación de una razón que funciona siempre explicando por lo perfecto o infinito lo imperfecto, sino que desde una comprensión que no logra asumir totalmente la existencia, en tanto que carece de poder sobre su origen, comprende en un tránsito hacia el fin, lo finito.

Para la filosofía clásica la finitud se da como negatividad en una referencia o trascendencia permanente con lo perfecto o infinito, por su parte, la fenomenología toma esta imperfección como su positividad misma, desconectándose de lo infinito y sumiéndose en la existencia. Este es el tránsito de la descripción a la existencia, que en la filosofía heideggeriana tiende a la muerte como infinito o posibilidad de lo imposible.

El artículo termina con una pregunta que nos remite al pensamiento de Levinas: "¿El hombre en tanto que creatura o en tanto que ser sexuado no tiene con el ser otra relación que la de el poder sobre él o la esclavitud, la actividad o la pasividad?"⁴⁵.

§11. CONCLUSIONES

Metodológicamente ubicada en un plano ontológico, la trascendencia no aparece todavía como explícitamente situada en un nivel ético. El materialismo, en el que no caben suspicacias ideológicas de la fecundidad, permitirá superar el mal incurable de la muerte. La última liberación del hombre no debe ser buscada en el más allá de los cielos estrellados, que sólo remiten a la alienación brutal e informe de la naturaleza y al oscuro elemento, sino en la carnalidad del amor que permite que haya entes y no puro ser. El presagio de los astros y de las vísceras de las aves, es siempre, en última instancia, un presagio de muerte, que en el anuncio de la alienación más sorda y definitiva sugiere al hombre la espera resignada, sin aplazamien-

⁴⁴ Idem, p. 93.

⁴⁵ Idem, p. 107.

tos, de un fin ineluctable. La angustia existencial al mismo tiempo que registra la tragedia de un "ser-para-la-muerte", permanece en un fatalismo agobiado, pasando por alto que el hombre tiene en sus manos la posibilidad de aplazarla por el trabajo, en una efectividad que sustenta la alegría de seguir viviendo y el olvido que es felicidad.

Un ser planteado frente a la muerte sin estas mediaciones, sin casa, sin trabajo, sin tiempo, sólo puede ser visto desde una antropología donde el hombre es esencialmente proletario en una sociedad injusta, que es universalizada hasta convertirse en la realidad natural de este mundo. En un mundo absurdo que se resuelve como sociedad absurda, las filosofías de la existencia, dan razón al marxismo, en el sentido de aceptar las predeterminaciones que ejercen las situaciones económicas sobre el pensar. Sin embargo, si bien la liberación económica es la primera liberación del ente y tal vez la única posible, no es definitiva. La muerte, el dolor, el sufrimiento son alienaciones que trascienden a cualquier paraíso social futuro, frente a las cuales la subjetividad se frustra persiguiendo una quimera inalcanzable.

La muerte amenaza detrás de cada una de sus manifestaciones, como llamado hacia la imposibilidad de toda posibilidad, hacia lo Otro, absolutamente otro, donde el tiempo y la capacidad de asumir quedan paralizados. Con ella irrumpe como misterio una nueva dimensión en el universo del existente en el que Levinas ve el camino de la trascendencia. Pero la muerte en sí misma es pura negatividad en esta dialéctica de la trascendencia, frente a la cual no hay actitud posible, salvo su negación. Esta negación se maneja con las categorías del aplazamiento que son siempre poder aquello que es posible o fracasar, que también es una forma de la posibilidad.

No obstante, el misterio del fin remite a un más allá del poder en el límite mismo de la subjetividad y lo Otro, donde el retroceso del yo, que es tiempo, se acaba definitivamente. Este límite es una desconexión total del existente consigo mismo para sumirlo en la alteridad radical del elemento anónimo y no una posibilidad ex-tática de la subjetividad como quiere Heidegger. Para este filósofo la muerte constituye una posibilidad de la imposibilidad, es decir, que está dentro de la órbita de poder del existente y como tal puede ser asumida: no es alienación. Para Levinas la muerte no puede ser asumida, es radical alienación, y su misterio no entra en la interrelación de la temporalidad con el ente, ya que tener tiempo es la posibilidad de retroceso (*recul*) frente a la existencia en tanto que hay individualidad, entes y no ser, y cuando llega el fin los hombres llegan al cauce milenario del elemento. Sin embargo, este misterio, más allá

de todo saber, sobre el que no se pueden adelantar teorías o suposiciones, remite como positividad al Otro, que considerado como radical alteridad y tan imprevisible como la muerte, permite, sin embargo, en la relación de amor con la mujer, inasible en las caricias como el más allá, fecundar y dar a luz un hijo que después de mi muerte seguirá "exponiendo" la subjetividad frente al ser.