

ALGUNAS TESIS PARA LA CRÍTICA DE EMMANUEL LEVINAS A HEIDEGGER*

ADRIAAN PEPERZAK**

Desde la publicación de su tesis doctoral, *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* (1930) y el ensayo “Martin Heidegger y la ontología” (1932), hasta 1951, cuando publicó “¿Es la ontología fundamental?”, Emmanuel Levinas era el primer y mejor intérprete francés de la filosofía heideggeriana, en la medida en que ésta se halla contenida en *Ser y Tiempo*. Desde la publicación de su ensayo “De la evasión” (1935) añade a sus interpretaciones una crítica. Al principio modesta, su crítica se radicaliza sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial. El título del librito que Levinas escribió durante la guerra y publicó en 1947, contiene en cierta medida un llamamiento programático al cambio: *De l’existence à l’existant* es la traducción francesa del alemán “Vom Sein zum Seienden”. La crítica alcanza un punto culminante en *Totalidad e Infinito* (1961),¹ que en cierto sentido puede ser leído como un anti *Ser y Tiempo*. Aunque Heidegger es citado frecuentemente en este libro, no es fácil responder a la pregunta de si Levinas le hace justi-

* Traducción del alemán de Luis César Santiesteban. Publicado originalmente en Annemarie Gethmann y Otto Pöggeler (eds.) (1988), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, Alemania, pp. 373-389.

** Department of Philosophy, Loyola University, Chicago, apeperz@luc.edu

¹ Hay traducción en español de esta obra (Levinas, 1999). N. del T.

cia. En la segunda obra maestra *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974), Heidegger es apenas mencionado; su pensamiento se halla, sin embargo, muy presente y la crítica se ha profundizado.² Pero la agudización de la crítica, no impide que Levinas considere a Heidegger como el más grande filósofo de nuestro siglo y a *Ser y Tiempo* como el libro más importante desde la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. El estilo del filósofo levinasiano estuvo siempre marcado por la forma de pensar de Heidegger, aunque Levinas trata de acercarse sobre todo después de *Totalidad e infinito* al ducto lingüístico hebreo. La terminología que caracteriza *Totalidad e infinito* le parece ahora *demasiado ontológica*, pero también en *De otro modo que ser*, donde delimita su propia filosofía de manera aún más clara de la ontología de Heidegger, es la ontología un pensar que debe ser lo mismo escuchado que combatido.

II

La crítica de Levinas se arraiga desde 1935 en la convicción de que Heidegger no sólo colaboró como rector en la Universidad de Friburgo, hasta cierto grado con los nazis, sino también como pensador favoreció su mentalidad y sus aspiraciones. Si es cierto que una filosofía no puede ser separada de sus elementos prefilosóficos de una forma de vida y el comprender que le es inherente, entonces es correcto e imprescindible preguntar por cuál inspiración estaba unido el pensar de Heidegger con su postura hacia la política nazi. El planteamiento metódico que se articula en esta cuestión presupone que la distinción entre lo existencial y lo existivo no puede ser mantenida de manera radical, porque el pensar esencial atestigua en *cada caso* una posición existiva. Como veremos, eso significa también que todo pensar expresa un determinado *Ethos* y una posición moral.

² He intentado ofrecer una exposición general de la filosofía de Emmanuel Levinas en Peperzak, 1983a: 297-306; 1982: 171-181 (las versiones revisadas de estos artículos aparecen en Peperzak, 1997: 1-7 y 38-52, respectivamente) y 1993. El desarrollo de su crítica a Heidegger está esbozada hasta 1951 en Peperzak, 1983b: 113-127. Una preparación de algunos motivos levinasianos se encuentra en Peperzak, 1986: 141-173.

Para Levinas, la filosofía de Heidegger es la clara expresión de un paganismo, que ignora las exigencias esenciales de la ética, y no puede oponer ninguna resistencia a las brutalidades nazis, sino que más bien las promueve. Esta tesis aquí formulada, de manera un tanto exagerada, tiene que ser demostrada con medios puramente filosóficos, es decir, fenomenológicos, no de forma teológica o ideológica. Por ello Levinas lee y critica la filosofía de Heidegger como expresión de una comprensión, que no hace justicia a los fenómenos éticos, como estos se muestran, porque los somete a esquemas ontológicos. Pero este desconocimiento de los fenómenos éticos no conduce meramente a un descuido de la ética filosófica, que pudiera ser recuperada, sino que es sintomática de un pensar que mutila, como casi todas las filosofías de la historia occidental, la verdad de dios, del hombre y del mundo, en tanto considera los aspectos morales como secundarios. Ya de por sí la exclusión de lo ético, y la aparente decisión neutral de tratar la ética tan sólo ulteriormente —tras el cumplimiento de una *filosofía primera* que sería todavía amoral—, dan testimonio de una *falsa* comprensión de la realidad. Este reproche *no* implica que Levinas prefiera una relación invertida de la *filosofía primera* y la *ética filosófica* o una identificación de ambas. La exposición y análisis de los momentos fundamentales de lo ético no constituyen una disciplina especial junto a otras disciplinas de la filosofía, sino que son componentes constitutivos de la filosofía primera, que es llamada *Metafísica* en *Totalidad e Infinito* con un tono polémico contra la ontología de Heidegger.

III

La gran dificultad de una confrontación entre la filosofía de Heidegger y Levinas reside en que éstas no representan dos respuestas a una y la misma pregunta, sino —como es común en pensadores radicales— son diferentes, no obstante, plantean cuestiones fundamentales emparentadas. Ambos pensadores tratan de dar un diagnóstico de nuestro tiempo, de la filosofía europea y de la civilización occidental en su totalidad; ambos quieren superar el así llamado platonismo, el pensar objetivador, todas las formas del dualismo y los trasmundos, en la medida en que se consagran al pensar de una *philosophia prima* radicalmente nueva;

ambos están convencidos de que sólo un cambio radical de nuestros hábitos filosóficos puede renovar el pensar acerca de la política y la moral. Sin embargo, en sus obras hablan dos convicciones de vida fundamentalmente distintas, de las cuales una puede ser caracterizada como *griega*, mientras que la otra, en cierto sentido, es *judía*, aunque en el ámbito de la filosofía habla necesariamente *griego*. La confrontación de estos dos pensadores sólo puede lograrse si captamos, a lo largo de sus textos, la inspiración que anima su obra. Así sería posible, por ejemplo, que la crítica de Levinas a Heidegger fuese cotejada algunas veces con el texto heideggeriano, aunque ésta da con el espíritu de su pensar. Ambas cuestiones de las que parten Heidegger y Levinas pueden ser formuladas de manera provisional como la pregunta por el sentido, la esencia y la verdad del ser —y la pregunta por el otro, por la cual puede dar al mundo humano y a la historia su sentido radical—. El significado y la diferencia fundamental de estas fórmulas sólo pueden ser traídos a la luz mediante el despliegue de ambas filosofías.

IV

En el marco de estas reflexiones se trata sobre todo de la pregunta acerca de la manera en que se relaciona el pensar de Levinas con la teoría política y ética de Heidegger (y quizá también con la praxis). Ya ha sido indicado que esta relación será crítica. Pero, ¿cómo es posible criticar la filosofía política de Heidegger y la ética que forma parte de ella, si aquella apenas existe y ésta no existe en absoluto? Se podría responder que el presupuesto de esta pregunta no es acertado. A pesar de la reiterada aseveración de Heidegger en *Ser y Tiempo*, de que él no se ocupa de la ética, se puede sostener que este libro contiene, no obstante, por lo menos, una ética fundamental implícita. Uno puede remitirse también a los escritos del Heidegger tardío, en los que escribe acerca del *Ethos* como una forma radical del habitar y del orientarse. Una crítica de la ética y política heideggeriana tendría que poner de relieve la forma del *Ethos* preferido por él y preguntarse cómo puede juzgarse éste y el contexto teórico y práctico con el cual está relacionado.

Un segundo elemento que debe ser puesto de relieve de manera crítica es el lugar conferido a la filosofía práctica de Heidegger. Si la ética es

excluida expresamente de la ontología fundamental y es sometida a pocas consideraciones fundamentales, eso no significa que las cuestiones de la ética sólo son pospuestas y no son planteadas en absoluto. La aparente neutralidad con la cual es separado todo lo ético normativo del pensar precedente acerca del ser, la verdad y el sentido, es ya en el fondo una decisión ahíta de consecuencias acerca de la —en este caso— posición secundaria, o no fundamental, de lo ético. Heidegger sigue con ello a la vieja tradición filosófica europea, que ha conducido en la filosofía moderna a que la filosofía práctica se haya vuelto cada vez más una segunda parte, e incluso un apéndice de la filosofía verdadera y fundamental. El dogma moderno de la separación del deber y el ser no es una invención de Hume, sino un síntoma de la forma específica del filosofar europeo, por lo menos en su configuración moderna. La tesis que Levinas defiende, insiste en que toda experiencia de la filosofía es desde el principio y de manera inevitable ética, y que es totalmente imposible pensar a fondo si se excluye, aunque sea de manera provisional, la perspectiva moral o se hace abstracción de ella. La *prima philosophia* se sirve *ipso facto* y desde el principio de categorías éticas. Esa es la razón por la cual la ontología no puede asumir el papel de la filosofía primera, si no es también *ipso facto* una teoría ética. En la medida en que la filosofía primera es, al mismo tiempo, una ética fundamental, es una *Metafísica*. En cuanto tal manifiesta en qué medida la realidad es *más* o de otra manera que una *Physis* moral indiferente. Levinas no dice pues, como piensan algunos intérpretes, que la metafísica tiene que estar fundada en una ética, como si la ética fuese la verdadera filosofía primera. La filosofía primera tiene que exponer que el ser y el deber, lo teórico y lo práctico, no son originariamente diferenciables, y que *lo bueno* es también un nombre para el origen.

V

Una correcta comprensión de la crítica de Levinas a Heidegger presupone que uno entiende el punto de partida de Levinas. Este no consiste ni en el *cogito* cartesiano ni en el husserliano ni en una anticipación del ser, sino en la relación que me une y me separa del otro. La fenomenología de esta relación puede empezar de dos lados: de la parte del yo o del

mismo, que es una exigencia de lo absolutamente otro, o del lado del otro, que constituye la existencia del yo, en la medida en que el yo se revela como un extraño inintegrable. La relación entre yo y el otro es compleja: contiene lo mismo, la separación como también la inseparabilidad del otro de mí. Pues sin separación nos fundiríamos uno en el otro o desapareceríamos en una unidad dialéctica en la que desaparece la absoluta diferencia. Pero el otro y yo somos también inseparables, porque nuestra relación es constitutiva, lo mismo para su ser como para el mío. Mas la relación intersubjetiva fundamental no es una relación de igualdad o simétrica. Se caracteriza por una *asimetría* radical. El otro hombre *no* aparece originariamente como mi igual; no es primariamente otro ejemplar de la humanidad que se halla concretizado en mi individualidad, como por ejemplo Kant concibe nuestra *humanidad*. El otro se revela como lo *alto*, alteridad significa *alto* o *altura* (*hauteur*): como extranjero que viene de la lejanía y desde una *absoluta* altura infinita. Su aparición perturba mi vida, en tanto que yo procuro mi autoconservación y trato de absorber todo lo extranjero en mí.

El otro me prohíbe tomar como hilo conductor de mi vida, y como la más alta norma, el *conatus essendi*. Esta prohibición (“no debes matarme”) es sólo la otra cara de la medalla de un mandato positivo: “debes acogerte en tu casa, alimentarme, vestirme, servirme, etcétera”.

Si prescindo de la existencia fáctica del otro, sea sólo mediante una abstracción provisional y teórica, soy sólo un acto de la autoidentificación activa. Esta es natural y necesaria para poder ser un yo independiente. La forma en que se consuma esta identificación es el goce: yo disfruto el mundo, lo organizo para mí, con el fin de poder habitar, comer, trabajar, conocer en él, etcétera, y considero todos los fenómenos como si estuvieran ahí *para mí*. Pero la existencia del otro hombre me significa que el sometimiento de todos los entes bajo las necesidades de mi autodespliegue no puede ser el objetivo definitivo de mi vida. El verdadero sentido de mi existir no es el cumplimiento del *conatus essendi*. *Anterior* a toda expresión de mi voluntad y a toda posibilidad de reconocimiento, contratos, convenciones, me obliga la existencia fáctica del otro, a admitirlo en mi casa y mi mundo; me obliga a una alta consideración, al servicio, y me hace responsable del logro, la felicidad y el sentido de aquella vida. *Ser-*

responsable-del-otro es la definición fundamental de la *Egoität*. Ésta es el inicio de la filosofía y no puede ser concebida como momento de una unidad más alta.

En *Totalidad e Infinito*, Levinas critica a Heidegger en nombre del *Infinito* de un ser otro, que no puede ser absorbido en una totalidad; en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, intenta mostrar que el pensar debe ir *más allá del ser*, con el fin de que le sea accesible un *de otro modo que ser*. El pensar del ser de Heidegger debe ser superado mediante un pensar que no reduce al otro al ser. Antes de preguntar en qué medida Heidegger es alcanzado por esta crítica, quisiera plantear una pregunta más sencilla, si la forma de ser del *fenómeno, otro hombre*, fue descrita por Heidegger de manera adecuada.

VI

La respuesta a la última pregunta es un claro no. En toda la obra de Heidegger están contenidas sólo algunas páginas sobre el otro. Lo esencial se encuentra en los §§ 25-27 de *Ser y Tiempo*, donde el ser intersubjetivo es subrayado como un existencial del *Dasein*, como un momento constitutivo del ser-en-el-mundo y con ello una condición de posibilidad de la caída en el impersonal, así como de la existencia propia del mismo. El otro es introducido como momento de un coestar originario, que coconstituye el *Dasein* en cada caso mío.

El otro es concebido desde el principio como un momento del estar juntos en la forma de un nosotros. Como interlocutor, con el que lucho, odio y amo, admiro o temo, apenas si se habla o no se habla. Aunque Heidegger analiza la esencia de la solicitud (*Fürsorge*), tal relación es presentada como una modificación de la más originaria coexistencia. La aparición del otro no provoca ninguna ruptura en la precedente descripción del solitario ser-en-el-mundo. Aun cuando el inicio cartesiano, el *cogito* es modificado de manera sustancial, se mantiene el marco de un *Dasein* referido a sí mismo, que se encuentra al interior de un horizonte total y anónimo. La posición lateral del otro que se encuentra junto a mí y ligado a mí no cambia en lo esencial la cuestión fundamental de Heidegger, que se concentra en el ser del *Dasein* en cada caso mío y me-

diante éste al ser en general. Como muestra también la obra tardía de Heidegger, la problemática del otro y las relaciones interpersonales no desempeñan un papel importante al interior de su pensamiento.

VII

El título de *Totalidad e Infinito* es programático: formula la oposición entre los dos motivos radicales que han marcado la filosofía occidental. A la absolutización de la omniabarcadora totalidad mediante las múltiples formas del pensar de la totalidad se le tiene que contraponer una apología de lo infinito, que no puede ser incluida en un horizonte universal. El filósofo más nombrado y criticado en este libro es Heidegger: el más grande pensador desde Hegel es, al mismo tiempo, un claro representante de la forma de pensar que se combate, que es caracterizada como *ontología*. ¿Significa esto que el pensamiento de Heidegger, según Levinas, lo mismo que el pensar de Spinoza o Hegel, es un pensar totalitario y totalizador? En la medida en que Heidegger tematiza el otro hombre meramente como un momento coconstitutivo del *Dasein*, a saber, sólo al interior del horizonte del ser, se podría pensar que la totalidad también en él rebaja la especificidad del ser del otro a una forma de ser de un momento. En todo caso, se subordina la pregunta por el otro a la pregunta por el ser en general. Eso conduce a la supremacía de un neutro anónimo y ésta impide que salga a la luz la *altura infinita* del otro. El predominio de la pregunta por el ser explica no sólo que no se manifiesta la dignidad del otro, sino que también impide, de entrada, que el universo del ente sea planteado bajo las exigencias de la justicia. Si el ser tiene la primera y última palabra, no hay espacio para lo que Kant llama *valor* infinito o para la *dignidad* de la existencia del otro. La ontología implica la imposibilidad de una ética.

Contra el reproche de que el pensar del ser de Heidegger es un pensar de la totalidad, se podría objetar que él piensa ciertamente el ser como un horizonte abarcador, pero no como totalidad. La diferencia ontológica distingue de todas maneras entre el ser mismo y la totalidad del ente, que existe gracias al ser. El ser mismo no es ni un todo ni una propiedad del todo, sino *aquello* que *es*, el universo y su ser.

No obstante, la obra de Heidegger ofrece un motivo para la mencionada objeción, como se podría desprender de las siguientes reflexiones:

- a) La acentuación de Heidegger de la *totalidad* del cuidado (*Sorge*), como el todo de la estructura del *Dasein* y el poder ser total de la existencia (*Ser y Tiempo*, § 45) junto con la subordinación del coestar y de la solicitud bajo aquella totalidad, parece confirmar la tesis de que el *Dasein* sólo reconoce al otro, en tanto éste desempeña un papel al interior del poder y la autorrealización del respectivo ser del mismo.

- b) Lo mismo que el *Dasein*, el mundo tiene también el carácter de la totalidad, como se aclara en las siguientes citas: “El cómo del existir del *Dasein*” es “tomado en su totalidad como el comportarse con el ente y consigo mismo. La manera del existir humano es determinarse en y desde la totalidad. El ser-en-el-mundo del *Dasein* significa: ser en la totalidad, a saber, en relación al cómo” (Heidegger, 1978: 233). Forma parte del concepto de mundo de alguna manera “el carácter de la totalidad” (1978: 233). “El mundo primeramente caracterizado por el por mor de, es la totalidad originaria de lo que el *Dasein* se da a entender como libertad” (1978: 247). “El mundo como la totalidad de las posibilidades íntimas del *Dasein* como trascendencia *excede* todo ente existente. Este se revela [...] siempre sólo como una restricción, como una posible realización de lo posible, como lo insuficiente de un excedente de posibilidades, en las cuales siempre se mantiene el *Dasein* como un proyecto libre” (1978: 248). La *unión originaria* en que se da el *Dasein*, es la unión del proyecto del por mor de, que es la primera caracterización del mundo como la totalidad originaria. Este proyecto originario es la libertad. Esta “hace al *Dasein* en el fondo de su ser vinculante (*verbindlich*), más exactamente: le da la posibilidad de la unión. La totalidad de la unión que reside en el por mor de es el mundo. Conforme a esta unión se liga el *Dasein* a un poder ser consigo mismo como poder ser con otro. La mismidad es la libre vinculación para y consigo mismo” (1978: 247). Hay que prestar atención en la lectura de estos pasajes al hecho de que la descripción inicial del ser-en-el-mundo de Heidegger no es presentada como una forma de ser

provisional, que pudiera ser renovada o cancelada por el coestar y por el ser para otro.

Si relacionamos las afirmaciones mencionadas con las siguientes, salta a la vista el contraste con las tesis de Levinas, “Sólo porque el *Dasein* en virtud de la trascendencia puede estar consigo mismo, puede estar con otro *qua* tu en el mundo. La relación yo-tú no es ella misma la relación de trascendencia del *Dasein*, sino que ella está fundada en la trascendencia del *Dasein*. Es un error creer que la relación yo-tú sea en cuánto tal constitutiva para el posible descubrimiento del mundo” (1995a: 315). Las últimas líneas apuntan probablemente a Martin Buber y otros filósofos del diálogo. No alcanzan directamente a Levinas, porque él acentúa la asimetría de la relación intersubjetiva y la altura del otro, en relación con el cual me descubro como un servidor (*Diener*) y a quien no puedo indicar con el familiar *tú*. Sin embargo, se puede leer en las palabras citadas una clara formulación del contraste entre Heidegger y Levinas. Aun cuando el ser de Heidegger no es pensado como un todo (pero ¿cómo debe caracterizarse el ser *de la totalidad del ente* o *del ente en su totalidad*, si no se puede llamar total o totalitario?), las formas de ser *Dasein*, *mundo* y *ser-en-el-mundo* son presentadas en todo caso como totalidades, y la relación intersubjetiva, que para Levinas es la trascendencia verdadera y radical, es vista por Heidegger como subordinada al interior del *Dasein* referido a sí mismo. La unión originaria es la autoligazón del cuidado (*Sorge*); la responsabilidad por el otro es en ella un momento subordinado.

VIII

Si *el ser mismo* no debe ser entendido como una totalidad y el horizonte de la pregunta por el ser, como abarcador, sino como *Ereignis* o como un originario Es, que es (*Gibt*), se puede reconstruir la objeción de Levinas de la siguiente manera:

- a) Si intentamos describir, haciendo abstracción del otro y del en cada caso mío ser mismo, el *il* y *a* [hay] que precede a todos los fenómenos no tropezamos con un origen que se dispensa y se ilumina, sino

con el anonimato de un oscuro resonar, caótico y sin dirección, sin rostro o configuración. La luz y el orden no vienen de este *ser*, sino de alguna otra parte: del otro o extranjero, que viene de la lejanía y de lo inalcanzable (*uneinholbar*) desconocido, y cuyo rostro ilumina el mundo. La mirada del otro es el origen de todo significado, el absoluto, que responde a mis exigencias de sentido, sin satisfacerlas, como cuando se trata de una necesidad. La obligación, que me significa la aparición del otro, la responsabilidad por el otro, cuya existencia me causa certeza, revela la verdad de eso que soy en el fondo, la verdad del mundo, de la que vivo. Que la existencia del otro me obliga a hacerme responsable de él (primera verdad de la conciencia, cuya certeza es, *ipso facto*, conciencia), significa que él se encuentra en la huella del bien infinito. En este sentido, se puede decir que nosotros estamos aquí para servir a *lo bueno*. La *idea de lo bueno* desborda la totalidad del ente; ésta domina *más allá del ser*; es el origen, que es anterior al yo y al mundo.

En cambio, el ser de Heidegger es un nombre filosófico para los poderes anónimos que constituyen el mundo y lo dominan, en tanto que no hemos descubierto ningún rostro, sino sólo fenómenos amenazantes sin ojos o sin voz. Cuando estos poderes no se someten a las relaciones intersubjetivas, a las leyes morales, puestas al descubierto por ellas, se revelan como los dioses finitos de los mitos antiguos y modernos. El entusiasmo que despiertan estos dioses es letal, porque no tiene consideración de la absoluta alteridad de lo infinito, que no se revela en figuraciones divinas, sino en el rostro del otro hombre. La adoración de los dioses es solidaria de una política de autoconservación desconsiderada y desprecia la cotidianidad de la alta estima de la moral. Una rehabilitación de la ética presupone que la mirada del otro desengañe al pensar y sustituya la ebriedad de aquel entusiasmo por la satisfacción prosaica de una responsabilidad cotidiana.

IX

En *De otro modo que ser* (1974), la palabra fundamental de la crítica ya no es *totalidad* sino *ser*. Aunque el nombre de Heidegger sólo es men-

cionado rara vez en este libro, no cede la polémica contra su pensar del ser y en general contra la ontología occidental. El ser es equiparado aquí —como en *De l'existence à l'existant*— con el *Es* del alemán, que es traducido por el *il y a* [hay] del francés, y la esencia (*wesen*) e imperar del ser es caracterizado como un *inter-esse*. Parece imposible escapar a este imperar (*walten*), pues fuera del ser no hay nada. ¿Es toda trascendencia más allá del ser imposible? ¿Es la idea platónica de un *más allá del ser* absurda?

La alternativa que se ofrece, por otro lado, consistiría en la elección entre el ateísmo y una teología, que localiza lo más alto en un segundo mundo detrás del universo dado fenomenalmente. ¿Cómo sería posible ir más allá del reino del ser sin caer en tal superstición?

La esencia del ser (*la esencia* o —como escriben algunos franceses, para resaltar el sentido verbal y transitivo de Heidegger— *l'essance*) es caracterizada como un *inter-esse*, que interesa al ente en su propio ser y por medio de otro también interesa. El concepto de totalidad desempeña también aquí un papel, en tanto que el ser entre “ente y los mundos —por diferente e incomparable que sean— instauran una comunidad destinal” (Levinas, 1974: 4).

El *inter-esse*, por medio del cual existen los entes, se muestra en su *conatus essendi*: en el impulso a ser sí mismo y en el despliegue de las propias posibilidades. Este impulso relaciona a los entes unos con otros, en la medida en que por obra de su egoísmo son alérgicos uno para el otro y luchan uno contra el otro, por otro lado, necesitan uno del otro, porque como seres aislados no pueden satisfacer su interés. La reunión de entes es —como ya lo dijo Heráclito— una guerra. El *inter-esse* es una confrontación que realiza una pertenencia al mismo grupo. La vida en común racional, cálculo, intermediación, organización política y la teoría dialéctica constituyen una especie de paz: reconcilian al ente entre sí, en la medida en que delimitan las exigencias de todos los egoísmos. Esta paz reúne a las instancias que luchan unas contra otras en el presente de su armonía. Éste presupone que el ente, mediante percepción inmediata o representación o mediante el recuerdo y la historia, puede ser traído a la memoria. Síntesis y sincronía, presencia y el presente en persona son conceptos fundamentales de la ontología.

X

Después de *De otro modo que ser*, Levinas continuó elaborando y profundizando su caracterización del pensar ontológico, por ejemplo, en un ensayo resumido, cuyo título programático es: “El pensar del ser y la pregunta por el otro” (1978), la argumentación discurre de la siguiente manera.

Ser, así lo hemos aprendido de Heidegger, es inseparable del aparecer (*Erscheinen*). Desde el inicio de la historia cultural griega occidental, la realidad es concebida como un universo de fenómenos, cuyo ser es revelado como esencia y contexto a través del pensar. Este pensar parte de un ver que trae los fenómenos, cuyo ser es revelado como esencia y contexto a través del pensar. Este pensar parte de un ver que trae los fenómenos a la conciencia, con el fin de que ésta pueda comprenderlos, delimitarlos, asirlos. El concepto buscado por el pensar filosófico es un asidero, que identifica al ente y lo fija en su identidad. La *forma* del ser, la esencia e imperar, que se hace manifiesta de tal manera en los fenómenos, determina el sentido de la forma griega de conocimiento y ciencia que se ha desarrollado en nuestra historia como una *sabiduría de las naciones*. Como correlato intencional de esa forma de saber es el ser un *Noema*, que se representa, se pone (*setzt*) y destaca: algo dado físicamente que causa experiencia y llama a juicios confirmadores. La identificación confirmadora del ente mediante una conciencia universal y trascendental presupone que al ente le sea propia la estabilidad de un reposo en la tierra. Todos los entes tienen su lugar específico en la totalidad de una arquitectónica construida jerárquicamente. Inteligibilidad significa para tal pensar la experiencia de un carácter sólido y fundado de sus afirmaciones constatadoras. El espíritu de este pensar se halla en casa en el ámbito de una ciencia en la cual —como dice Platón en el *Timeo*— el círculo de lo mismo comprende el círculo de lo otro. La totalidad del ente constituye un cosmos cerrado, en el que la dimensión de la altura está cancelada desde Copérnico. Bajo un cielo firme ofrece el sólido mundo a los mortales tranquilidad para permanecer, construir y habitar. Todo lo extraño, que no se deja domesticar enseguida, es pensado y modelado de tal manera que sea posible adaptarlo a las estructuras del ser y del pensar trascendental.

No hay nada en el mundo que se pueda sustraer en la hora de la verdad al brillo del sol de mediodía. La intencionalidad mediante la cual son conmensurables el *Noema* y la absoluta *Noesis*, no admite ninguna alteridad irreductible. Lo que es real se manifiesta en la evidencia del presente o es traído o representado mediante el recuerdo del presente. Presencia y representación aseguran la evidencia de nuestra experiencia. Mediante el imperar del ser debemos confiar en la verdad de un mundo, en la cual se identifican los entes, se reúnen y son comprensibles. La adecuación de ser y pensar es el misterio de este mundo. Pero lo que se le escapa a esta adecuación es aquello que no se puede reducir al *Noema* de una intención de la conciencia, porque es más misterioso que un fenómeno. La mirada de otro hombre revela algo que no es percibido como un presente físico ni puede ser delimitado por una definición ni puede ser fijado conceptualmente. Es de tal manera otro, que hace saltar todos los límites de la forma de pensar esbozada anteriormente. En este sentido revela un *infinito*. Para el sujeto que interroga por el sentido significa la existencia de esta alteridad que la conciencia no puede ser lo último o lo primero, tampoco, si se le acrecienta su trascendentalidad al máximo. En lugar de una intencionalidad que todo lo abarca aparece una relación radical, que antecede al *Arché*, principio y fundamento de un pensar a la búsqueda. Porque reconoce que es imposible un pensar absoluto en la conciencia, en el pensar o el ser, se puede llamar *an-arquico*. En la medida en que reconoce lo otro del ser, el pensar anárquico atestigua una diferencia que no es ontológica: una absoluta no-indiferencia (*non-indifférence*), mediante la cual el ego tiene en alto al mismo tiempo al otro y reconoce su propia incapacidad para el absoluto dominio.

La provocación a través de la cual despierta el rostro del otro el ego hacia su infinita responsabilidad, le revela a éste una pasividad o receptividad originaria que, de ninguna manera, debe ser concebida como lo contrario de la actividad, porque ésta es anterior a toda dialéctica de pasividad y actividad. La pasividad originaria es el ser afectado por el misterio, que no es ningún fenómeno y en ese sentido es *invisible*, la mirada (o momento) del otro hombre, que me designa *ipso facto* como responsable de él. La intranquilidad que surge en mí es la de la conciencia, que es mala en tanto la tarea consciente e infinita de la responsabi-

lidad no es satisfecha. La verdadera trascendencia se muestra en esta intranquilidad, cuya aparición del otro sacude al ego.

La crítica esbozada aquí de manera polémica no significa que Levinas sencillamente rechace la ontología o el pensar del ser. La constelación del ente, su reunión en la verdad, la esencia e imperar del ser y el existir técnico, estético, político que forma parte de ella son imprescindibles y tienen su derecho; sin embargo, reciben su sentido radical de lo otro del ser, es decir, de la trascendencia a lo bueno, que —según las palabras de Platón— le dan al ente su esencia y su verdad. Política, arte y teoría son tan poco lo absoluto como el ser mismo; estos piden prestado su valor a la verdadera relación con el otro.

XI

La pregunta acerca de cómo pueden recibir un significado concreto estas afirmaciones que suenan altamente especulativas en relación con la concepción de lo práctico de Heidegger, encuentra su respuesta en un texto de apenas cuatro páginas, en el que la crítica de Levinas halla su más aguda expresión. Tras el primer viaje espacial Levinas escribe, con el título “Heidegger, Gagarin y nosotros” (1976: 299-303), acerca del significado de la tecnología moderna y una determinada reacción contra su dominio, que es sostenida por Heidegger y los heideggerianos.

La técnica actual y la tecnología y en general, la sociedad industrial actual y técnico-científica, albergan ciertamente un gran peligro —el mundo podría explotar—, pero su grandeza reside en que está íntimamente conectada con las grandes aspiraciones de la liberación humana, que caracterizan a la humanidad actual.

El desprendimiento de la importancia de la antigua civilización sedentaria con sus costumbres regionales, palabras gastadas y particularismos extintos, y la esperanza en una nueva sangre y suelo mundial con miras a la raza, no es ciertamente un logro de la técnica moderna —ésta es más bien el efecto de esta emancipación—, pero prepara de todas formas posibilidades invaluable. ¿Cuál es la motivación de la crítica heideggeriana a la *esencia* de la técnica moderna? Levinas la comprende como protesta contra la explotación objetivadora, calculadora y planificadora de la naturaleza y del hombre, a través de la cual nos ve-

mos como factores de una industria utilitarista. La raíz de esta protesta consiste en una autoconcepción que podría ser caracterizada de la siguiente manera:

Contra el sometimiento de todo ente bajo la violencia de la planificación objetivadora tendríamos que redescubrir el mundo. Nos hemos perdido a nosotros mismos, porque hemos perdido el ser mismo, la naturaleza y nuestro lugar en ella.³

Reencontrar el mundo, eso significa: reencontrar una infancia, que de una manera misteriosa se halla desplegada en el lugar; abrirse a la luz de los grandes paisajes, a la fascinación de la naturaleza, al poderoso yacer de las montañas; recorrer un camino que se bifurca por los campos; experimentar la unidad que llevan a cabo los puentes, en la medida en que se unen las orillas de un río; tener un sentido para la arquitectura de los edificios, la presencia de un árbol, el juego de las luces de los bosques, el misterio de las casas, un cántaro, los zapatos gastados de una campesina, el brillo de una jarra de vino puesta sobre un mantel blanco. El *ser* mismo de lo real se manifiesta detrás de estas experiencias privilegiadas, en la medida en que se dispensa y se confía al cuidado del hombre. Y el hombre, este pastor del ser, recibe su existencia y su verdad de esta gracia [...] Todo lo que nos pareció desde hace siglos otro don humano de la naturaleza, irradia ya en el brillo del mundo. La obra de arte —brillo del ser y ninguna invención humana— hace centellear este brillo prehumano. El mito se expresa él mismo en la naturaleza. La naturaleza está implantada en el lenguaje originario, a través de cuyo llamado funda el lenguaje humano. El hombre debería aprender cómo tiene que oír, comprender y responder. Pero el comprender y responder de este lenguaje no consiste en sumergirse en pensamientos lógicos, que son desarrollados en un sistema *noético*, y no en el habitar del lugar, en el *Dasein*. Arraigo. Se puede aplaudir esta expresión, pero la planta no es suficientemente planta, para definir la intimidad con el mundo. Un poco de humanidad aleja de la naturaleza, mucha humanidad la trae de regreso a ella, que saca de ella sólo jugos alimenticios. El mito acerca del lenguaje originario que habla el

³ La crítica de Levinas en este ensayo se refiere ante todo al Heidegger tardío. Véanse, por ejemplo, “La pregunta por la técnica” y “Construir, habitar, pensar”, en Heidegger, 1994: 9-37 y 127-142, respectivamente; *¿Qué significa pensar?* (2008); “El origen de la obra de arte” (1995b: 79-115).

mundo, presupone relaciones más finas, más variadas y profundas. (Levinas, 1976: 300-301)

La característica sintetizadora ha preparado el veredicto sobre el espíritu de esta concepción del mundo: tras la superación de todas las formas de infantilismo y de que la idolatría ha rehabilitado el paganismo, en la medida en que venera el mundo y el lugar como lugares sagrados.

El misterio de las cosas es el origen de muchas infamias hacia el hombre. El asentamiento en un paisaje, la fidelidad al lugar, sin los cuales el universo carecería de significado y apenas existiría, implica la separación de la humanidad en autóctonos y extraños. Y en esta perspectiva es la técnica menos peligrosa que los espíritus del lugar. (Levinas, 1976: 301)

La vinculación al lugar en un mundo sagrado en el cual el arte y la política juegan los más importantes juegos de poder, en lugar de la justicia y la alta estima, tiene mucha semejanza con la glorificación nazi de un suelo concebido de manera particular. La tecnología tan denostada es una gran posibilidad porque “nos arranca del suelo heideggeriano y de la superstición del lugar”. Mediante ésta podemos descubrir a los hombres fuera de los límites del cohabitar y la luz de su rostro en su desnudez. Liberado de todos los lugares sagrados el hombre puede descubrir el verdadero sentido de su ser-en-el-mundo: como señor del mundo está ahí para preparar a los otros comida y bebida y para dar cobijo. Desencantamiento de la naturaleza y desmitificación del mundo son el reverso de la medalla de una existencia para lo infinito, que desborda todo horizonte.

BIBLIOGRAFÍA

- Heidegger, Martin (2008), *¿Qué significa pensar?*, traducción de Raúl Gabás Pallás, Madrid, España, Trotta.
- Heidegger, Martin (2006), *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Madrid, España, Trotta.
- Heidegger, Martin (1995a), *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*, vol. 25: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Fráncfort del Meno, Alemania, V. Klostermann.

- Heidegger, Martin (1995b), "El origen de la obra de arte", en Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, España, Alianza Editorial, pp. 79-115.
- Heidegger, Martin (1994), *Conferencias y artículos*, traducción de Eustaquio Barjau, Barcelona, España, Serbal.
- Heidegger, Martin ([c. 1928] 1978), *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*, vol. 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Fráncfort del Meno, Alemania, V. Klostermann. [(2009) *Principios metafísicos de la lógica*, traducción de Juan José García Norro, Madrid, España, Síntesis.]
- Levinas, Emmanuel (1999), *Totalidad e infinito*, Salamanca, España, Sígueme.
- Levinas, Emmanuel (1978), "La pensee de l'être et la question de l'autre", *Critique*, núm. 369, pp. 187-197.
- Levinas, Emmanuel (1976), "Heidegger, Gagarin et nous", en Emmanuel Levinas, *Difficile liberté*, París, Francia, Albin Michel, pp. 229-303.
- Levinas, Emmanuel (1974), *Autrement qu'être ou-dela d l'essence*, La Haye, Francia, Martinus Nijhoff.
- Peperzak, Adriaan (1997), *Beyond: The Philosophy of Emmanuel Levinas*, Evanston, Estados Unidos, Northwestern University Press.
- Peperzak, Adriaan (1993), *To the Other; an Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, West Lafayette, Estados Unidos, Purdue University Press.
- Peperzak, Adriaan (1986), "Phänomenologische Anfangsgründe der Ethik", en Ernst Wolfgang Orth, *Vernunft und Kontingenz Rationalität und Ethos in der Phänomenologie*, Friburgo, Alemania, Alber, pp. 141-173.
- Peperzak, Adriaan (1983a), "Emmanuel Levinas: Jewish experience and philosophy", *Philosophy Today*, vol. 27, núm. 4, invierno, pp. 297-306.
- Peperzak, Adriaan (1983b), "Phenomenology-ontology-metaphysics; Levinas perspective on Husserl and Heidegger", *Man and World*, vol. 16, núm. 2, abril, pp. 113-127.
- Peperzak, Adriaan (1982), "Der Andere und die Metaphysik: Emmanuel Levinas als Kritiker der westlichen Ontologie", en Herta Nagl-Docekal (ed.), *Überlieferung und Aufgabe. Festschrift für Erich Heintel*, tomo I, Viena, Austria, W. Braumüller, pp. 171-181.

D. R. © Adriaan Peperzak, México D.F., enero-junio, 2011.

D. R. © Traducción de Luis César Santiesteban, México D.F., enero-junio, 2011.