

Heidegger y Levinas, uno en la pregunta del otro

Alois Halder

No es casual que, en el contexto de Heidegger, se mencione a menudo el nombre de Levinas.¹ Se trata de dos de los más importantes pensadores del siglo veinte: la influencia de Heidegger empieza con la obra que causa furor: *Ser y Tiempo* en 1927, Levinas (diecisiete años más joven) aparece propiamente con sus escritos después de la segunda guerra, sobre todo con sus dos obras fundamentales: *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité* en 1961 (alemán en 1987)² y *Autrement Qu'etre ou au dela de l'essence* en 1974 (la publicación de una traducción alemana está anunciada para 1991).³ Ya se indicó que se trata de dos posiciones, de dos experiencias, de dos decisiones fundamentalmente diferentes, que no se pueden comparar y asimilar sin más una a la otra. Y sin embargo, esa es la tarea planteada, deben ser traídos ambos juntos y separados, o mejor, puestos uno en la pregunta del otro. Eso es más fácil en relación a Heidegger desde la pregunta fundamental de Levinas, porque Levinas tomó posición en relación a Heidegger expresa y reiteradamente, en particular hacia el Heidegger temprano, cuyo *Ser y Tiempo* él estudió, (y que escuchó junto a Husserl) en Friburgo en 1927/28, y de cuyos escritos tardíos, sin embargo, apenas tomó nota mediante una más profunda lectura. Más difícil es esto en relación a Levinas desde la pregunta fundamental de Heidegger: declaraciones de Heidegger sobre Levinas, no me son conocidas, quien atrajo la atención tan sólo en los años cincuenta en Francia y luego en el ámbito de las lenguas romances y desde los años setenta también en el ámbito de habla alemana de manera creciente. Sin embargo, precisamente cuando el significado filosófico de Levinas es reconocido, tiene que delinarse lo que él piensa y dice, también desde la pregunta de Heidegger.⁴

Si según la frase de Heidegger, distingue a los más grandes pensadores el que todos reflexionan en el fondo sobre un único pensamiento, y no se pueden entender uno al otro precisamente porque en su singularidad quieren lo mismo y no algo diferente,⁵ debe aplicarse esta distinción a la grandeza y límites de Heidegger, pero también a Levinas. Y aquí con especial pertinencia, porque Levinas quiere ver a Heidegger aún en esta misma historia de la tradición europea occidental del pensamiento de lo "mismo", y porque Levinas trata de llamar la atención en efecto sobre algo muy diferente de esto mismo (*selben*), cuya diferencia ya no es pensable desde lo mismo, más bien se sustrae como absoluta alteridad (*Anderheit*) de toda comparación y posibilidad de entendimiento, una absoluta alteridad, que, sin embargo, por lo menos en la medida que es pensada, es puesta en una notable relación con lo mismo. Heidegger se consagra interrogativamente a lo otro del ente, al ser, aún cuando no metafísico-ontológico como la verdad del ente, más bien "Ser mismo", su propia oculta-olvidada verdad, en la (en cada caso histórica)

manifestación del ente. Con ello funda toda comparación y posibilidad de entendimiento y grandeza y límites de un pensar. Levinas se consagra interrogativamente *al* otro, al otro hombre, el incomparable y que se halla fuera del alcance comprensor, más allá del ser, y frente al cual no puede corresponder el comportamiento orientado a la verdad, sino para el cual vale el comportamiento que no puede nunca corresponder y tiene poder suficiente en cuanto a responsabilidad y justicia. Para ambos, Heidegger y Levinas, se ha invertido la forma de movimiento del pensar y del hablar. El impulso no parte del que piensa (razón, conciencia, sujeto, *Dasein* o lo que sea), sino de lo otro del pensar: el otro es el Ser, que necesita al hombre, o bien es el Otro que solicita al hombre. La trascendencia del pensar es lo mismo una trascendencia exigida, y no puesta en marcha sencillamente por él mismo, de manera autónoma y espontánea, como también precisamente por eso una trascendencia de la diferencia, aunque en Heidegger y en Levinas es pensada en cada caso de manera propia y diferente. En ambos, sin embargo, podría uno querer divisar una “Vuelta” (*Kehre*) en el curso de su pensar (con referencia a Heidegger de camino a *Ser y Tiempo* hacia las interpretaciones de Hölderlin o bien con relación al camino de Levinas de *Totalidad e Infinito* a *De otro modo que ser*) e igualmente cotejar que el pensamiento fundamental ha irrumpido con anterioridad y precisamente por eso en el curso de su desarrollo se tuvo que reorganizar de manera radical el planteamiento y la elucidación conceptual y lingüística.⁶

Ambos tienen su enorme dificultad con el lenguaje (y con ello el “pensar” mismo), y éste es, en primer término, el lenguaje que nos ha sido transmitido históricamente por la tradición ontológico-metafísica, en la cual tuvieron que intentar hablar, con ella y contra ella, para formular en cada caso el pensar. Ambos hablan, en el lenguaje de ellos, un griego al mismo tiempo crítico y distanciado, y ciertamente un logos marcado de forma metafísico-ontológica. Es el logos de la afirmación representadora, objetivadora, o más exactamente de lo afirmado (*Aus-gesagten*); en el que aquello que posibilita el decir, no se puede expresar de manera adecuada como dicho. Heidegger quiere pensar, es decir prepensar, lo que en el curso de la tradición europeo-occidental, que inicia desde luego en la antigua Grecia, se alumbró premetafísicamente y enseguida se sustrajo y fue olvidado, y quiere volver a un nuevo, otro comienzo de lo mismo, del ser mismo. Levinas se coloca en la ontológica, el lenguaje del ser como lógica (mostradora, fundadora y universal que obliga), desde luego, para expresar a través de ella algo de su propio origen judío-rabínico y dar a conocer de manera general, lo que está marcado por la historia de la experiencia griega y su lenguaje, algo de lo que nuestro lenguaje hasta ahora no ha tomado nota, ha sido desplazado y ha permanecido mudo: la alteridad y la extrañeza (*Fremdheit*) del otro, no como una forma de ser y nunca reunida mediante él. Heidegger tiene que intentar el paso atrás y “anterior” a la metafísica, por mor de la verdad del ser, de la trascendencia como diferencia ontológica, contra el pensar y decir orientado al ente. Levinas tiene que experimentar el pensar como perturbado, como interrumpido y roto mediante la responsabilidad por el otro y para él, la diferencia ética, que de lo común, del ser y del pensar, arranca de la trascendencia más allá de ser y pensar (con ello también más allá de su respectivo significado histórico-cultural, de su limitada grandeza).⁷ “Fin de la filosofía” no absolutamente, pero en todo caso en el sentido de la clausura dirigida a lo sustancial o subjetivo, en la identificación de todo, lo que es, consigo y viceversa del pensar interesado; por un

lado mediante la meditación de su inicio premetafísico, del que forma parte el incesante meditar de la metafísica como pensar que obstruye el comienzo; por otro lado mediante la interrupción del pensar metafísico en el ser tocado por el otro, del que surge de manera nueva y transformada la metafísica, la filosofía, el pensar. “Semejanzas” formales con diferencias sustanciales de contenido en ambos pensadores. ¿Qué importancia tienen estas diferencias y cómo se delinea eso, que mueve a uno de manera decisiva en dirección de la pregunta por el otro?

1. Hacia la pregunta por el ser, hacia la pregunta por el otro más allá del ser y de la metafísica

Heidegger ve en un determinado respecto a la metafísica equiparable a la ontología, realizada en la modernidad y al mismo tiempo su culminación en la ciencia y la técnica. Bajo el dominio del *Gestell* es reducido el ente a objeto, y se disuelve por último en la irreal materia prima, el hombre se erige como sujeto y se disipa finalmente en la masa anónima del quehacer de los mecanismos y funciones. Los análisis de la actualidad de Levinas coinciden además en ello, así como algunos otros juicios críticos de la época. Pero mientras Heidegger experimenta en este proceso histórico la sustracción acentuada del ser y la potenciación del olvido del ser, Levinas quiere divisar en ello precisamente el salir del ser en su verdad autocomplaciente: el carácter anónimo del ser, lo indiferenciado (*Unterschiedlose*), el “hay” (*il y a*), en el cual todo significado de las cosas y de los hombres, en que el “ente” desaparece, es absorbido en la generalidad y molesta misma igualdad, en una indiferencia atemporal duradera; una experiencia límite y un pensamiento límite, si así se le puede llamar, que Levinas intenta expresar reiteradamente desde “De l’évasion” 1935/36 y en particular desde “De l’existence a l’existant”, 1947 (iniciado antes de la guerra, y desarrollado en gran parte en prisión), hasta “Autrement qu’être” en 1974. Es evidente que no tiene ningún paralelo con el hay, “es gibt” de Heidegger en “Ser y Tiempo” y con el sucesivo camino de pensamiento que va hasta “Zeit und Sein” (*Tiempo y Ser*) de 1962 (publicado por primera vez en 1968), en que el “es” se refiere al misterio del ser y su donación en cada caso histórica (de la apertura también de las cosas y de los hombres). El “es gibt” del ser en Levinas se refiere más bien al ser, al que la ontología a través de todas sus versiones históricas reúne, compara como un todo, y que va a parar al pensar que todo lo nivela, el pensar de la identidad, totalitario. En la medida que el yo de la razón, de la conciencia, el pensar del ser que parte del yo, abarca todo el ente y se busca en sí o se abandona a todo y se funde con él, desaparece el ente objetivo, y también el ente por excelencia, el yo, el sujeto junto con su trascendencia y sus implícitas diferencias en la circularidad ontológica o inmanencia trascendental.

No una trascendencia metafísica en la comprensión ética-radicalizada, y excesiva comprensión metafísica de Levinas, sino la trascendencia ontológica se revela para él como consumada (*voll-endete*) inmanencia universal. Indicaciones de trascendencia que rompe, trascendencia infinita y diferencia inabarcable se manifiestan, por ejemplo, en Platón (el agathon como “más allá” del ser), en Descartes (que con la idea de infinito hace saltar al cogito finito) entre otras, pero son sólo esbozos, y al mismo tiempo, manifestaciones de la permanente recaída en la mismidad, que con Parménides se manifiesta en un holismo de la ontología o totalidad trascendental. Y ahora lo sorprendente es que para Levinas también Heidegger permanece cautivo en aquella comprensión universalista y de adicción

a la identidad, que se extiende desde los Jónicos y Eleatas; no sólo el Heidegger de la ontología fundamental y del *Dasein* comprensor de ser, que cuidando de sí mismo le va su propio ser; también el Heidegger de la diferencia ontológica, del destino del ser y de la *Ek-sistenz* como guardián del ser. La escatología del ser es aún, aunque se ha vuelto contradictoria, su teleología en tiempo e historia.

Pues Ser es tiempo e historia, acaso como diferencia del ser y del ente y como relación de ser y hombre, pero es la diferencia y la relación de una trascendencia sólo en el significado de la recíproca pertenencia, del recíproco requerirse (aunque diferente en rango), del simultáneo juego común (*Zusammen-spiel*), por ejemplo, en el espacio metafórico llamado *Geviert*. Con ello se adhiere Heidegger visto desde Levinas, ciertamente a la más patente diferencia, pero sin separación, al habitual pensamiento circular, el pensar de la inmanencia trascendente, el pensar desde el principio de consumación y satisfacción. El paso atrás de la metafísica (como ontología) y en el fundamento del acontecer fundador ontológico-metafísico está sujeto aún a una desfiguración, de la trascendencia in-finita. Y con ello no se puede salvar ni el ente (terrenal y celestial), ni *el* ente, el hombre y tampoco lo divino o más bien la salvaguarda de la relación con él. La crítica de Heidegger al pensamiento de la subjetividad la comparte Levinas por un lado, a saber con vistas a la pretensión de apoderamiento, y de totalización bajo el cual el sujeto junto con sus objetos se vuelve indiscernible, falto de esencia y de rostro. Sin embargo, por otro lado, quiere Levinas insistir en la entidad del hombre como subjetividad y dominio, sin una ternura niveladora (rechazada ya por Hegel de manera irónica) por las cosas, y recibiendo su significado sólo en la constitución del mundo humano, en particular mediante elaboración, también mediante recurso a la ciencia y a la técnica. Desde luego, esta concentración subjetivista no es centrarse en el sujeto por mor de él mismo. Ser fin en sí se destruye y se diluye por sí mismo. El humanismo de semejante ser fin en sí mismo, no es suficientemente humano. En ese sentido tiene razón el moderno antihumanismo en su hostilidad hacia el sujeto. Pero, miope pasa por alto que con eso da cabida a un sujeto (yo, persona) en el más “profundo” sentido, que recibe precisamente el sentido de su propio significado y del mundo de significado de las cosas tan sólo mediante el otro. También la diferencia ontológica del ser para el ente, para la esencia de las cosas, y para la esencia del hombre, cuya diferencia atiende Levinas como el intento hasta ahora de ruptura de más peso con el pensar de la identidad universal, coincide, según Levinas, si no queda en tensión por la referencia ética al otro, que lleva rostro (*Antlitz*) y nombre y sin embargo, significa desde la absoluta exterioridad de la vista, desde la exterioridad del ser y su tiempo como presencia.

Pero de esa manera debe acusar Levinas también al pensar heideggeriano aún de una subterránea complicidad con el antihumanismo de la racionalidad científico-moderna: el Ser, aun él mismo, es anónimo-sin rostro. No llama pues tampoco en un sentido perceptible para Levinas, y no habla. Y no lo hace porque es presocrático, se construye, más que como Logos del hablar y escuchar, como Logos del mostrar y ver, y del mostrarse y del aparecer. Por esta vía se despliega el pensar ontológico como fenomenología en el más amplio sentido: decir del ser como apertura de la vista para lo que aparece, más fundamental para su esencial aparecer, que debería esencializarse (*Ereignis*, *Eräugnis*) plenamente en toda manifestación, en la cual también la ausencia hasta ahora olvidada y oculta (indisponibilidad, sus-tracción, ocultamiento), que se contiene a la presencia misma, sin ser diluida, sin

embargo, ella misma sale y se acerca. El pensar ontológico-fenomenológico piensa en el primado de la presencia, su cercanía, en la medida en que se comprende desde la presencia prototípica de la sensibilidad y acercamiento también aún de la lejanía como lejanía, a saber desde el ver del espacio de la presencia. Incluso la mirada que llama la atención sobre la irreductibilidad y co-originariedad de la diferencia y el éxtasis temporal y la temporalidad histórico epocal, la toma precisamente reuniéndola en el momento del recuerdo y la espera, aunque con ello ya no en un presente plano y una presencia plana. Ocultamiento y apertura están entreverados. Ausencia absoluta, en cambio, es para el ver imposible.

Ni el Logos ontológico ni el ontológico fundamental, ni el histórico-topológico del ser habla verdaderamente, sino más bien deja ver y en el des-ocultamiento reúne. Quizás se experimenta el pensar heideggeriano, indeciso respecto a la relación de luz y sonido en el lenguaje y en la confesión de toda nuestra “torpeza”, por lo que hace a la experiencia de esta doble singularidad del lenguaje, por eso remite al poetizar, a los dioses que son convocados en la poesía y al advenimiento del último Dios, a fin de que ocurra verdadera palabra y respuesta, correspondencia y diálogo.

Pero en la comprensión de Levinas no hablan en primer lugar los poetas y artistas, y en absoluto los dioses; y si Dios habla, entonces habla solamente a través de los hombres, por el sujeto, en caso de que “invada” su pensar, mediante el sujeto, pero afectado por el apuro del otro y en esa medida sujeto en marcha, que va infinitamente en busca del otro, sin divisar suficiente satisfacción y llegada, como puede esto el pensar dialéctico y analógico, y el pensar del juego de espejos (en el combinarse (*Zuspiel*) lo propio). El rostro (*Antlitz*) del otro no es ningún fenómeno, acaso del *alter ego*, del yo-tú, del prójimo (*Mitmenschen*); no es un fenómeno en el orden de los fenómenos, tampoco el más alto. Es un fenómeno del No-fenómeno, que arranca toda fenomenalidad junto con sus diferenciaciones histórico-temporales, y es mejor llamarlo así que palabra originaria; como palabra desde luego, que no dice “algo” y no significa algo en alguna forma de presencia, sino que llama al sujeto a una infinita responsabilidad desde un tiempo más allá de toda presencia, más allá de su capacidad, de su poder decir algo de nuevo, es decir, también hacer, puesto que el hablar como respuesta es el primer “hacer”. El decir en todas sus formas, también como silencio, ya no apunta, aún cuando sea principalmente, a un decir definitivo, a un callar concluyente, a algo alcanzado. El decir revoca bajo la orden sin violencia del otro, lo ya proferido y lo dice de nueva cuenta y de otra manera. Como la filosofía, la fenomenología también está afectada por ello; pierde la quietud de la juntura y unificación, que pretende por lo menos en todos sus movimientos. También Heidegger se mueve, aunque en sus límites, para Levinas al interior de este pensar unitario-totalitario de la monológica ontológico-fenomenológica. (“Sólo el lenguaje habla”, ésta es su “esencia monológica”, aún cuando para ello “necesita” al hombre). La metafísica se vuelve por consiguiente más trascendente y eso significa, más metafísica, si bien no elimina la ontología/fenomenología, pero hace saltar y “relativiza” en el movimiento hacia la atracción desde el otro hombre, a la responsabilidad ética por y para el absolutamente otro. La ética no puede ser fundada en la ontología, ni coincide con la ontología. Esta dimensión ética es la que pasó por alto y desplazó el pensar del Logos como lenguaje y pensamiento de los griegos y de Occidente; pero ésta precede a la dimensión lógica del ente y del ser y perfora la diferencia ontológica en la separación y en la absoluta distancia y alteridad, que perturba incesantemente. Ya el ente

tiene que ser ganado contra el ser neutral nivelador, que significa todo y nada, en sublevación y separación de su incomparabilidad. Y tanto más que *el* ente, el hombre como sujeto se gana sólo en el dominio de la carga del ser, en la angustia no sólo por el poder ser, sino ante el tener que ser. O el sujeto se da cuenta de sí mismo en el goce de los elementos, que son sólo elementales para los otros, por mor de cuyo goce también ocurre el logro y cultivo de las cosas, la constitución de su mundo de significado. Si no se vuelca la autonomía del sujeto en heteronomía, y eso es posible cuando se empeña en su subjetividad, y se iguala mediante el dominio de todo lo dominable, de todo lo dominado, entonces la subjetividad tiene que darse cuenta del puente de su mismidad, que experimenta mediante el otro, que necesita de sus competencias, recursos más allá de su poder. Tan sólo de esa manera recibe la subjetividad sentido y lo que produce de significativo. El sentido no brota de la relación ontológica, sino sólo de la relación ética. El *ethos* de esta relación ética no es tanto la estancia (*Aufenthalt*) y comodidad en la propiedad, en lo común, sino más bien el poner a disposición la propiedad y morada al otro, alojar al extranjero en su camino a la vida y a la muerte, hasta la renuncia y sucesión a su servicio. No el *ethos* de la estancia, sino el de la peregrinación.

Se puede dudar, desde luego, si Levinas ha comprendido o en definitiva podía comprender a Heidegger en su intención (el ser mismo, en su verdad). Y esto no sólo si acierta el *Dictum* de Heidegger mencionado al principio, acerca de los límites de su comprensión. Sino también desde el pensar de Levinas, en tanto para él el hablar heideggeriano no sólo puede ser un hablar-diferente, sino, aunque marcado por el logos griego, tiene que remontarse al hecho de que es, sin embargo, también un hablar diferente, que atraviesa de una forma no universalizable la habitual unidad del comprender y del conceptual. Percibir esto conduce ciertamente desde ambos a un abismo de la incertidumbre, de cómo puede ser posible todavía (no sólo filosóficamente) diálogo y discusión, para que sea necesario que se junte uno con el otro, que a pesar de su complicado “con” sencillamente no pierda su alteridad. Esta complejidad se agudiza, si en el diálogo en común debe ser recuperada precisamente esta inabarcable alteridad, la cual ha desplazado hasta ahora lo transmitido históricamente a una lógica del hablar que se ha vuelto habitual. Menos abismal parece la reflexión, si el ser anónimo-indiferente de Levinas que devora como *hay* (*es gibt*) todos los significados opuestos, en lugar de desenmascararse como la verdad del ser de la ontología metafísica y aún del pensar heideggeriano, más bien es reflejo de la “experiencia del ser” en la era de la técnica y con ello la constatación de la sustracción y olvido del ser, en la que el ocultamiento mismo permanece obstruido. Hacia eso podría señalar, el hecho que el ente en Levinas sólo recibe su “propia significación”, en constelaciones del mundo históricas en relación al sujeto, mediante cuya apropiación, interpretación y elaboración, aún cuando el sujeto reciba el sentido de su apropiación y su significado solamente desde la referencia ética al otro más allá del ser y la historia (como el respectivo presente y que de continuo incorpora todo), es decir, el ser, lo cual quiere decir, el tiempo histórico no tiene sentido en sí mismo y no puede tenerlo. El sentido de *Ser* y *Tiempo* (Ser como tiempo, presente, presencia) no se muestra en el ser temporal mismo, le es más bien testimoniado en la responsabilidad por lo invisible y ausente del otro. Sin embargo, este *ethos* de la peregrinación, es judío y también occidental, y en la historia de la humanidad es una parte, más exactamente, es individualidad incomparable,

que tiene por supuesto su propia historia de fundación, y su propia herencia, pero insignificante para la historia occidental y la historia de la humanidad. Este *ethos* occidental se había formado, en la medida que se colocaba en la configuración del Logos, en la reunión de la totalidad, que extendió también “la” historia finalmente como una herencia arqueológica y teleológica más allá de Europa.

El pensar de Levinas procede de otra historia, de una historia y una vida diferente, cuyo carácter de transmisión es por consiguiente también diferente. Pero en la medida que trata de expresar su Ethos de la inabarcabilidad en el lenguaje de la transmisión del Logos, se manifiesta, sea como ruptura, como un interés arqueológico, como una tentación u obligación. Por eso vuelve de nuevo la discrepancia, que el otro en su rostro aparece fuera de la visibilidad (del fenómeno, del ser, del tiempo histórico) y sin embargo, al mismo tiempo, “aparece” (“es” en el presente histórico), fenómeno de lo No-fenoménico, incomparable, pero fenómeno. Y si significa que el pensar occidental onto-lógico ha olvidado y reprimido la inmediatez del otro, es este olvido y esta represión manifiestamente imputado también a este pensar y lo por pensar su “esencia” y “ser”, su historia, la humanidad del hombre y de la historia de la humanidad como algo por recordar y vivir. El tener en cuenta lo ético y recordar lo lógico, también en relación al “Otro”, tienen su situación histórica en circunstancias de ruptura y de transmisión y sus apremios. En la historia occidental de estas situaciones y constelaciones y rupturas, a ellas mismas busca remontarse el pensar histórico del ser de Heidegger y por mor de un nuevo posible comienzo, con reserva, por lo que hace al significado de la historia de la humanidad y del mundo, pero con vistas a ellas.

Así son ambos planteamientos del pensar y movimientos del pensar junto con sus respectivas rupturas, en todo caso actuales, no fáciles de comparar en uno con el otro. A pesar de sus semejanzas estructurales no se pueden unificar mediante correcciones, rectificaciones, críticas mutuas y en dado caso aclaraciones de malentendidos y mediante un plan de adaptaciones interpretativas; pero se empujan mutuamente en la puesta en cuestión y precariedad que puede mover más profundamente que la respuesta que acucia a lo concluyente.

2. La humanidad del hombre y la divinidad de Dios

¿Desde dónde deberían ser decididas las cuestiones arrojadas, puesto que cada decisión del pensar presupone un lugar, al fin y al cabo el lugar común de lo diferente y lo decisivo? La metafísica ontológica y Heidegger piensan desde el lugar olvidado o bien se remontan a él meditativamente. Pero en Levinas se presenta la dificultad de encontrar tal “lugar”, un lugar de este tipo.

Odiseo no se libera del lugar, de la patria, al cual también en el extranjero tiene pensado regresar. Abraham, en cambio, ve la tierra prometida, en la que nunca estuvo jamás. Gagarin recibe de Levinas la apreciación, que él ha “abandonado la tierra, el lugar”. Eso está enunciado contra el pensar del lugar, del paisaje y de la patria de Heidegger, contra el pensar ontológico del ser como un establecerse en un suelo con fundamento y propósito. El pensar afectado por la ética pierde el arraigamiento, acude en ayuda de lo utópico y extraterritorial, perturbado por el extranjero. El otro no es ningún ente, otro sujeto y en el fondo lo mismo, que habría que pensar a fondo y hasta sus últimas consecuencias. Seguramente el humanismo le confiere al hombre muy poco valor, cuando aquél coloca la esencia humana en la entidad distinguida, la subjetividad como una referencia determinada con

el ente y como su referencia que se retrae a la subjetividad. Hasta ahí coincide Levinas con Heidegger. Pero poner la esencia del hombre en su referencia al ser, como el lugar de apertura (*da*) del ser para su destino, y decir en este sentido que la esencia del hombre no es “nada humano”, es entendida desde Levinas no sólo como insuficiente, sino no humana. La esencia del hombre es para él enteramente humana. Pero el hombre recibe esto humano de su “esencia” como una inquietud insaciable debido a que el otro “me” necesita. Humanismo del otro hombre es humanismo del hombre desde lo otro. No significa la renuncia de la subjetividad, sino su donación de significado: el hombre como sub-iectum “sometido” por el otro, en cuyo sometimiento la libertad como libertad es despertada por el otro infinitamente.⁸ Las múltiples diferenciaciones de Levinas de esta primaria referencia ética que confiere humanidad (responsabilidad, sustitución, exposición, testimonio de la vida hasta el sacrificio, etc.) señalan todas en esta dirección, que parte del otro, como éste aparece, sin aparecer, sin haber llegado al presente o también sólo por exigencias, poder ser traído a presencia y aparecer. Presencia es al mismo tiempo como tiempo del ser, sido o presente o venidero, oculto o presencia abierta juntas.

El rostro del otro no está en ninguna correlación satisfactoria ni desde un lado ni desde el otro con relación a mi ver, a mis expectativas, o también sólo al experimentar y tomar, en cuyo tomar reside aún un resto de realización (intencionalidad, espontaneidad, actividad); no se encuentra bajo ninguna condición *a priori* de posibilidad, en que el ver y lo visto pudieran volverse lo mismo, si ambos también sufriente y sufrir no pueden ser fácticamente lo mismo, lo mismo en el sentido de la identidad tradicional o de la participación o de la dialéctica o de la reciprocidad, si bien de rango distinto, pero con ello comparados, copertenecientes en el reunir, etc. El rostro ético de Levinas no se entiende como un “compensar”, como co-pensar, como podría ser caracterizado con justicia el pensar heideggeriano. El rostro se muestra en la simultaneidad con el que lo ve, como el principal o más bien anárquico invisible, por ello desde otro tiempo que el tiempo de la simultaneidad del ser. El otro con su rostro irrumpe inmediatamente más allá del ser y eso significa, del tiempo (de esta manera tampoco sólo de una dimensión del ser que permanece de continuo oculta y acaso pensada desde la eternidad onto-teológica, en que estarían reunidos todos los tiempos) en el tiempo común, el ser y el pensar. La así llamada inevitable “relación” mía, del hombre, hacia los otros se halla en una aparente seducción de la reversibilidad en la relación de él para conmigo; pero es desproporcionada, más bien una relación de una asimetría por excelencia: de la diacronía del ser y del más allá del ser. La diferencia de mí hacia él no es ninguna diferencia de una trascendencia que en definitiva quiera llegar. Más bien es la trascendencia de mí hacia él una tal trascendencia, de lo único in-finito, diferencia que nunca concluye, que no tiene ninguna medida. Lo infinito es infinitización. Con ello se troca el rostro del otro en su ambigüedad como fenómeno del incesante alejamiento hacia la “huella” de lo infinito, que se me representa en el otro. Huella no de algo, que una vez hubiera estado presente, y ésta se hubiera impreso en la distancia, así como el signo es marca. Tampoco huella como señal de algo lejano, para llegar a esta señal siguiéndola o acercarse de manera adecuada a su lejanía. La huella significa sustracción de su pasado más allá de todo pasado temporal, recordable, repetición que empieza de nuevo por mor de un nuevo futuro de lo pasado. La trascendencia primaria como un diferir infinito es una trascendencia ética más allá de la medida de *Ser y Tiempo*.

Por eso no es tampoco esta trascendencia primaria una del pensamiento que se desliza imperceptiblemente a la metafísica, la ontología o de otra manera a la “Teoría”, una teoría acaso anterior a la distinción entre teoría y praxis. No es ni siquiera trascendencia de una “teoría ética”, sino en primer término de la Praxis, de la vida sensible-corpórea, que es la “encarnación” del espíritu, del *ethos*, de la Ética. Por eso Levinas aclara desde la sensibilidad el ser sujeto, lo mismo del sujeto que quiere ser idéntico a sí mismo como el hombre, que el ser sujeto ético en la diferencia, es decir, en la desmedida responsabilidad por el otro.

Sensibilidad significa en primer lugar goce, anéxion, felicidad de la vida del otro que se internaliza, que se vuelve alimento y que es elaborado y conceptualizado conscientemente para el aseguramiento también del futuro poder gozar. En esta internalización y apoderamiento se produce el yo, la subjetividad natural, y constituye la idea, no de lo infinito, sino del ser omniabarcador. El pensar de este sujeto constitutivamente egoísta y menesteroso de apropiación se lleva a cabo metódicamente como pensar del ser, como totalización y como identificación de todo consigo, y de sí mismo con todo, en donde todo, en definitiva desaparece. Pero la sensibilidad posee para Levinas, por así decir, otro lado, la exposición y vulnerabilidad más allá de la autoprotección que se asegura. El pensar que surge de la sensibilidad hacia este lado, es por eso uno tal que se puede exponer en la autoprotección aseguradora, incluso un pensar que ha sufrido ya una herida incurable: el pensar ético en la corpórea afección involuntaria por el otro, su rostro, su menesterosidad de protección. Esta franca referencia interrumpe la indecible circularidad del ser y acontecer del pensar y da al sujeto otra “identidad” que lo salva en sentido ético: como el que responde a la palabra del rostro. La respuesta en la responsabilidad por el otro no es por eso en primer término un pensar metafísico, en absoluto ontológico en ningún sentido, ni siquiera ético-filosófico, sino “Praxis” en pos del otro, sin término. El ser humano es transformado éticamente, o mejor cambiado, es decir, ni en *Dasein* como un ser mismo propio, ni en el *Dasein* de la existencia (*Eksistenz*), sino en su-jeto (*Sub-jekt*) incesante para el otro. Desde estos caminos del pensar sin llegada e incluso inimaginables hacia el otro y para el otro, desde Levinas pues tiene que aparecer el pensar existencial-ontológico, e histórico-topológico, como no ético; por eso Levinas tuvo que abandonar muy pronto el “clima” de este filosofar, y por eso más tarde alega también contra el paisaje y el lugar cautivo de la patria, el de la vida de la ciudad, que arroja en el encuentro no precisamente con lo familiar, sino con lo realmente otro/extraño. En *Ser y Tiempo* señala Heidegger que la pregunta por la existencia es, como existencial, como asunto óntico del *Dasein* “siempre sólo mediante el existir mismo clarificable”, es decir, no a través de la ontología existencial, mediante la filosofía, aunque ésta sea una posibilidad asumida del existir. Eso vale también, aunque de manera transformada para la ex-sistencia y para el pensar esencial de la *Vuelta*.

Pero la referencia a esta pregunta, que sólo mediante el existir sea clarificable el existir mismo, permanece sin explicar. ¿No queda olvidado el existir concreto debido a las figuraciones existenciales e históricas del ser? ¿y no debe ser vista en Levinas precisamente la atención a esta pregunta como el detonante, que es tan trascendente, que tampoco puede ser clarificable nunca por el existente?

Sin embargo, el pensar filosófico busca evidentemente contribuir a ambas, para que la vida humana sea más verdadera y mejor, como pensar rememorador. Al margen de la problemática arrojada por ambas, filosofía y vida, pensar y existir,

decir reflexivo e inmediato preocuparse/cuidar (*Sorgen/Hüten*) o bien atestiguar, habría que preguntar una vez más, por qué el preguntar de Levinas no es sólo resonancia de un determinado destino judío en un largo éxodo hasta nuestros días, sino que tendría que servir como un proyecto de vida humana con normatividad “general”. ¿Y si en la asociación de la vida expuesta a la ciudad, no se oculta también el otro, el nómada de asfalto de la vida que se ha quedado sin raíces y sin arraigo en la era actual? Desde el pensar de Heidegger podría aparecer la dirección rigurosa del *ethos* hacia el otro tan sólo como una prolongación del problema del antropocentrismo, si bien no ciertamente como una mera posposición hacia un antropocentrismo del otro hombre (puesto que de ninguna manera se convierte el otro en centro, en lugar del sujeto) pero en el sentido, de que esta dirección ética presupone el sujeto natural y con eso también el poner en el centro el sujeto del ente, de las cosas, de los objetos, para de esta manera ser tomado por el otro. Forma parte de la experiencia deficiente actual el que de manera creciente, las cosas en la tierra y bajo el cielo en el centramiento moderno del sujeto, han perdido su propio significado. Y la pregunta es si basta concederles un significado a partir de la dirección ética del hombre hacia el otro y la relación religiosa que se inaugura mediante ello (Dios y la creencia en la creación). O si el ente no significa desde él mismo. ¿Es únicamente el rostro del otro huella de lo infinito, y es “sagrado” no sólo en el sentido de la totalidad y completud, sino de la inviolabilidad? ¿y no significa el ente “también” desde sí mismo un límite a la manipulación y conceptualización, por lo menos a su manera, de una manera correspondiente? Tal reflexión debe recaer, según Levinas, ciertamente en el pensar analógico del ser y con ello en la inmanencia finita, puesto que aquí el ser sólo es dicho de manera diferente, en lugar de decirlo de otra manera que no sea el ser. Pero podría ser que la analogía fuese entendida de manera nueva y diferente que en el horizonte ontológico.

Pero para Levinas es evidente que no es aceptable el señalamiento de que sólo en el horizonte del ser es pensable lo sagrado y lo salvífico (*Heile*), sólo en él la divinidad y lo divino, de que sólo desde éste podrían aparecer los dioses y el dios. Dios no es concebible a partir de una huella de lo sagrado y de los dioses, hasta el último dios, mediante el hecho de que pudieran pensarse el espacio del abandono del ser, el lugar de la noche del mundo, la huida de los dioses sidos y la ausencia de dios como su señal; de suerte que en este apuro nosotros supiésemos finalmente “lo otro”, es decir, que el último dios no es un final, sino que es el “agitarse en sí del inicio” y que únicamente en la madurez del evento (*Ereignis*), en el abismal espacio del ser mismo, dios nos haría señas y aparecería él mismo (como reza en los *Aportes a la filosofía*). A pesar de todas las correspondencias y parentescos en los planteamientos de ambos, Heidegger y Levinas, la diferencia decisiva es, sin embargo, que Levinas considera necesario pensar a dios como “impoluto de ser” y que dios, lo infinito sólo puede ser pensado cuando él mismo “invade” el pensar, y que efectivamente esto ocurre en una huella, pero sólo en la huella de lo infinito, que se revela en el rostro del otro. *La huella del otro*⁹ es otra huella. Lo sagrado no debe remitir aquí al más lejano recuerdo de lo numinoso, a lo poderoso del ser y lo que da la salvación (integridad, totalidad): “sacrum” forma parte de la inmanencia del ser, de lo “sanctum” de la trascendencia ética, sin la cual el vínculo religioso queda sin apoderamiento y ultra-apoderamiento del hombre. No hay, según Levinas, ninguna religión “natural”, lo que equivale a decir, ninguna religión que pertenezca al hombre y a su vida

con las cosas en la tierra y bajo el cielo. Y desde los dioses no se llega a dios. Los dioses proceden del subsuelo nocturno del diluvio elemental, a donde empuja la vida sensual y busca su goce, y para cuyo aseguramiento para mañana empuña en el trabajo y su saber iluminador las cosas, pero que sin embargo, este aseguramiento no puede ser cierto sin reservas para el futuro. Esta inseguridad se goza como divinidad mítica de los elementos, como su anónimo poder angustiante, como dioses sin rostro, a los que no se habla. En verdad son ídolos como los llama la Biblia, que debido a eso desaparecen con razón en el proceso de elevación del ente y de la autoliberación hacia la autodeterminación, hacia la autonomía del sujeto frente al ser elemental y la vida coercitiva de los poderes míticos.

El ente y su sujeto egoísta se han liberado de los dioses. El sujeto es sin dios, referido a sí mismo, sin dios en cierta manera, aún cuando es afectada su subjetividad por el rostro del otro. Naturalmente no es religión, sino ateísmo. Sólo en el plano de esta liberación de la yoidad (*Egoität*) es invocada la liberación para la trascendencia ética, para la libertad para el otro, por el otro. Sin embargo, éste escapa a la huella de lo infinito, y sólo por esta huella se llega a la vida religiosa y al pensar de dios¹⁰. Dios no es simplemente el primer otro o el absolutamente otro, sino “otro diferente al otro”, en una alteridad, que está en la base de la “obligación ética con el prójimo”. Éste se distingue del prójimo, del otro, hasta aquella ausencia que hace posible la “confusión con el ir y venir del hay” (*es gibt*) (como dice Levinas en “Dios y la filosofía”).

Si dios se revela, su revelación es al mismo tiempo sustracción, que nunca aparece tampoco como pura sustracción. No hay algo así como un darle alcance, un volverse uno mismo, y mucho menos algo así como una unión mística. Pero tampoco una recíproca complementariedad, juego de concierto. Ninguna “salvación” en el sentido de una completud conjunta. Sí, promesa de redención, pero no en un presente como constelación temporal del ser y algo pensable.

Pero esta promesa no ocurre en un discurso poético, sino en el profético. Poesía y arte no ocupan en Levinas, por lo menos durante mucho tiempo, un alto rango (eso cambia en el curso del pensar levinasiano, sin embargo, no de manera tan decisiva, que la distancia entre Poesía/Arte y expresión religiosa pudieran tender un puente). De la poesía no procede nada realmente salvador y sagrado. Pues está delimitada por la realidad de la vida, ni siquiera la mimesis platónica, sino más bien la apariencia-mundo independizada. Cuando el pensar se consagra a los poetas, incluso él mismo se vuelve pensar poetizado, se entrega su decir mismo al encanto de lo mágico. Discurso aparente, que “promete” más respecto al posible lugar venidero del ser y su espacio temporal, de lo sagrado, de la divinidad, de los dioses y dios, promete más de lo que puede redimir, y apuesta al poder, poderes, superaciones, en los que Levinas no ve ningún rostro y no puede oír ningún nombre.

La filosofía con su hasta ahora ciencia primera, de la ontología, era de todos modos sólo una filosofía de “los dientes para afuera” de los filósofos. Si la filosofía quiere volverse práctica y eso significa para Levinas “ética”, tiene que religarse a la vida humana como exigida, y la exigencia legítima de carácter incondicionado procede para Levinas únicamente del otro. Y sólo así se vuelven el pensar y el decir filosófico “reales”. Es decir, más que mediante lo dicho por el decir, mediante el decir, el proceso del hablar. Lo decisivo no es el “lenguaje” sino el hablar que es asumido en la respuesta de la responsabilidad. Hablar a él para él, eso es dar testimonio sin ser nunca suficiente. No hay nada definitivo

en el tiempo, no hay un “último” definitivo, ni fundamentaciones últimas y ni siquiera un último comienzo, sino sólo la incesante obligación de empezar- siempre-de-nuevo. Por eso es el discurso profético también el más testimonial, en la medida en que él hace este testimonio poniendo en acción la vida hasta el ocaso del profeta. Lo profético del lenguaje y no lo poético de él, que sólo puede ser un medio estilístico del lenguaje profético, es pues lo decisivo. Este carácter profético no significa acaso anuncio, previsión, promesa de futuros acontecimientos, sino significa la excedencia del hablar más allá de todo lo que hay por decir.

Si eso es lo que Levinas quisiera mostrar, en tanto entra en el discurso filosófico de Occidente, entonces comienza lo cuestionable de nuevo: ¿por qué pensar filosóficamente y hablar del pensar y del hablar, en lugar de hacerlo?

Levinas mismo dice que hablar de lo reflexivo, que es propiamente algo por vivir, significa ya “traición”. Quizás tiene que ser pensada una vez más esta traición, sin eliminarla, pero que no quede olvidada, desfigurada, en el ocultamiento. Quizás precise también el atestiguar un mostrar y un espacio para la manifestación, a fin de que se manifieste históricamente.

Traducido por Luis César Santiesteban

Recepción del artículo: mayo de 2006.

Notas

¹ El presente artículo se orienta de manera natural al tema del simposio “La huella de lo sagrado”.

² Hay traducción al español: *Emmanuel Levinas, Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la Exterioridad*, tr. Daniel E. Guillot, Ediciones Sígueme, Salamanca 1999. N. del. T.

³ Véanse indicaciones bibliográficas en: *E. Levinas, Humanismus des anderen Menschen, überz. Und eingel.* Von L. Wenzler (Hamburg 1989), XXIX-XXXVI.

⁴ Véase en particular sobre “Heidegger y Levinas” R. Boehm, “Die kritiek van Levinas op Heidegger”, in: *Tijdschrift voor filosofie* 25 (1963), 585-604; N. O’ Connor, “Beeing and the good: Heidegger and Levinas”, in: *Philosophical Studies* 27 (1980), 212-220; Th. De Boer, “Ontologische Differenz (Heidegger) und ontologische Trennung (Levinas)”, in: H. Kimmerle (Hg.), *Das Andere und das Denken der Verschiedenheit* (Ámsterdam 1987), 181-200; A. Peperzaak, “Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von Levinas”, in: A. Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler (Hg.) *Heidegger und die praktische Philosophie* (Frankfurt a.M.), 373-389; Th. Wiemer, “Die Pasi3n des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs” (Freiburg/München 1988), passim (bes. 257-285); K. Huizing, *Das Sein und der Andere. Levinas’ Auseinandersetzung mit Heidegger* (Frankfurt a. M. 1988). Los siguientes desarrollos se deben sobre todo a R. Funk, *Sprache und Transzendenz Rede von Gott* (Freiburg/München 1989), a trav3s de cuyo an3lisis se realiza la confrontaci3n de Levinas con Heidegger.

⁵ Véase Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung 3ber das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) T3bingen 1971), p. 15

⁶ Para la discusi3n de la tesis de S. Strasser, que concierne a Levinas, *cfr.* R. Funk, (nota 3), pp. 57-61.

⁷ *Cfr.* R. Funk “Se tiene que interrumpir el pensar”, Emmanuel Levinas: Filosofía de la ruptura diacr3nica, en: W. Schirmacher (Hg.), *Crítica de 3poca despu3s de Heidegger* (Essen 1989), pp. 89-105.

⁸ *Cfr.* R. Funk, “Man muss das Denken unterbrechen! Emmanuel Levinas: Philosophie des diachronischen Bruchs”, en: W. Schirmacher (Hg.), *Zeitkritik nach Heidegger* (Essen 1989), pp. 89-105.

⁹ *Cfr.* *La huella del otro. Investigaciones de fenomenología y filosofía social*, traducido al espa3ol y con una introducci3n de W. N. Krewani (Freiburg/München 1983).

¹⁰ *Cfr.* B. Casper, “Illeité. Zu einem Schl3sselbegriff im Werk von Emmanuel Levinas”, en: *Philos. Jb.* 91 (1984), 273-288; ders., “Der Zugang zu Religion im Denken von Emmanuel Levinas in: *Jb* 95 (1988), 268-277.