

Críticas de Levinas al primado husserliano de la conciencia intencional

Levinas's Criticism of the Husserlian Primacy of Intentional Consciousness

Juan Aguirre García
Luis Jaramillo
Universidad del Cauca
Cauca-Colombia

Resumen

El presente trabajo, pretende mostrar las críticas básicas de Levinas al concepto de conciencia representacional (en general), o intencional (en particular). No estará ligado netamente al establecimiento de la ética, por tanto, se trabajará con las obras *Totalidad e Infinito*, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, *De Dios que viene a la idea*. Hay que señalar que para Levinas la crítica a la conciencia intencional tiene como fin el establecimiento de la ética como filosofía primera y a este fin se supedita; sin embargo, consideramos que tal crítica no tiene que estar ligada única y exclusivamente a los propósitos levinasianos; podría iluminar otros contextos en los que la propuesta de la conciencia no-intencional contribuiría a renovar los contenidos y las prácticas; pensamos, en primera instancia, en las ciencias humanas, específicamente en sus procesos de investigación.

Palabras clave: Levinas, conciencia representacional o intencional.

Abstract

This paper aims to show Levinas's basic criticism of the concept of representational (in general) or intentional (in particular) consciousness. It will not be completely linked to the establishment of ethics; therefore, the study will work with the

books *Totality and Infinity, Otherwise than Being or Beyond Essence, Of God Who Comes to Mind*. It should be noted that, for Levinas, the purpose of criticizing intentional consciousness is to establish ethics as the first philosophy and he submitted himself to this purpose. However, the authors consider that such criticism does not have to be linked solely to Levinasian purposes; it could illuminate other contexts in which the proposal for non-intentional consciousness would contribute to renewing contents and practices. The human sciences first come to mind, specifically their research processes.

Key words: Levinas, representational or intentional consciousness.

Introducción

La filosofía de Levinas se sitúa al lado de aquellas filosofías que, desencantadas de los proyectos dependientes de la razón calculadora, proponen una forma de pensar no reducida a *mathesis*. En su camino hacia la formulación de la ética como filosofía primera, Levinas tendrá que reivindicar aquellos modos de saber tradicionalmente dejados de lado por las filosofías y las ciencias de “lo objetivo”. En todas sus intervenciones sobre este asunto, Levinas recalca que no se intenta sumir al pensamiento en las aguas del irracionalismo, ni mucho menos, hundir a la humanidad en el escepticismo. Levinas aboga por un concepto de verdad, mas no entendido como identificación de la conciencia que aprehende unívocamente a un objeto, como si la representación con el ser sólo pudiera establecerse a través de su reproducción en la conciencia, como si ella fuera el lugar natural de la evidencia¹. El concepto de verdad recuperará su sentido pleno que en la verdad se exige: un sujeto que, asombrado por algo que no le pertenece, se relaciona con él. Aunque esto pareciera el sustrato de la cualquier investigación, puede notarse que sólo en la modernidad toda investigación se vuelve proyecto que tiene como fin la dominación de lo investigado (una excelente caracterización de este proceso se encuentra en Heidegger²); la auténtica exterioridad tendrá que plantearse en términos éticos sin detrimento de la verdad, pues aunque “la relación ética, opuesta a la filosofía primera de la identificación de

1 LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini; essai sur l'exteriorité*, Le Livre de Poche, Paris, 2006, p. 8.

2 Cfr. HEIDEGGER, Martin, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de Bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, pp. 63-90.

la libertad y del poder, no está contra la verdad, va hacia el ser en su exterioridad absoluta y lleva a cabo la intención misma que anima la marcha hacia la verdad”³.

El camino recorrido por Levinas es complejo puesto que para salir de la esfera de la representación, tendrá que desafiar las formas imperantes del pensar occidental, formas en las que la verdad queda encerrada en un sistema que entroniza la totalidad. El blanco de sus críticas será la tradición filosófica moderna y, sobre todo, su maestro Husserl quien, de manera excelsa, muestra en su ‘descubrimiento’ de la *intencionalidad* un modo de investigar donde conciencia y objeto no se distinguen sino que fundan una correlación imposible de escindir. A juicio de Levinas todo pensamiento que se encierre en la esfera de las representaciones de la conciencia y no admita más que lo que tales representaciones le ofrecen como evidencia, tenderá a negar o dejar de lado lo que en la representación quede oscuro o sombreado.

Si bien todo el trabajo de Levinas lo atraviesa su obsesión por la ética, para que ésta no quede reducida a un simple discurso de las ‘buenas maneras’ o dependiente de una teología positiva, tendrá que plantearse desde el núcleo mismo de la racionalidad que la ha sustentado por siglos: el discurso filosófico de occidente; lo que no indica que no pueda llegar a otras conclusiones pues como él mismo lo advierte: el hecho de utilizar el mismo instrumento musical, no exige interpretar la misma melodía. En efecto, la ética levinasiana tiene un sólido respaldo en la tradición filosófica (más aún, Levinas busca darle el sitio preponderante dentro de la filosofía: ética como filosofía primera), sin quedar imbuida en ella o sin blindarla de la crítica.

El presente artículo, entonces, intentará mostrar las críticas básicas de Levinas al concepto de conciencia representacional (en general), o intencional (en particular). No estará ligado netamente al establecimiento de la ética, por tanto, indagará primordialmente en escritos donde se aborda el problema de modo directo y que se incrustaron en formas condensadas en las obras magnas del autor, a saber: *Totalidad e Infinito*, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, *De Dios que viene a la idea*. Se advierte de entrada que en Levinas la crítica a la conciencia intencional tiene como fin el establecimiento de la ética como filosofía primera y a este fin se supedita; sin

3 LEVINAS, Emmanuel: Ob. cit., p. 39.

embargo, consideramos que tal crítica no tiene que estar ligada única y exclusivamente a los propósitos levinasianos; podría iluminar otros contextos en los que la propuesta de la conciencia no-intencional contribuiría a renovar los contenidos y las prácticas; pensamos, en primera instancia, en las ciencias humanas, específicamente en sus procesos de investigación.

1. ¿Cómo entiende Levinas la conciencia intencional?

Como es narrado en todas las biografías del autor, Levinas tuvo un período de su formación en el que asistió en Friburgo a lo más excelso de la tradición fenomenológica: Husserl y Heidegger. Hablando con Philippe Nemo, narra su contacto con la fenomenología como “puro azar”; en efecto, Gabrielle Peiffer le recomendó las *Logische Untersuchungen (Investigaciones Lógicas)* de Husserl, un libro difícil pero gracias a él, como posteriormente lo narra: “fue abriéndose un hueco en mi espíritu la verdad esencial de Husserl, en la que creo todavía hoy, incluso si, al seguir su método, no obedezco todos sus preceptos de escuela”⁴. En efecto, Levinas a lo largo de su actividad académica reconoce la deuda con Husserl, aunque como lo advierte, la asimilación de las tesis husserlianas no se hace del modo más ortodoxo (la tensa relación Husserl – Levinas puede establecerse bajo dos polos: continuidad⁵, y ruptura⁶). Como fruto del encuentro con el saliente maestro de Friburgo y la entrante e impactante nueva personalidad de Heidegger, Levinas redacta su tesis doctoral denominada: *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl* (1930), texto escrito bajo la influencia marcada de la conceptualización heideggeriana. Levinas dedica dos capítulos completos al problema de la intencionalidad y su correlato: la conciencia teórica (capítulos 3 y 4), los cuales nos permitirán reconstruir las tesis a las que se enfrentará posteriormente y saber qué es lo que entiende por intencionalidad.

Levinas reduce la cuestión de la intencionalidad a la tesis según la cual todas las vivencias son conscientes. La enunciación levinasiana es: “un aspecto característico de la existencia de la conciencia, tal como se nos

4 LEVINAS, Emmanuel, *Ética e Infinito*, Visor, Madrid, 1991, p. 31.

5 Cfr. AGUIRRE, Juan Carlos, “Emmanuel Levinas y la filosofía de Husserl”, *Utopía*, 25, 2007, pp. 79-86.

6 Cfr. AGUIRRE, Juan Carlos, “El no seguir el camino o las rutas abiertas del hereje”, *Anuario Colombiano de Fenomenología*, 3, en prensa.

ofrece, es la *intencionalidad*, el hecho que toda conciencia no es sólo conciencia, sino también conciencia de alguna cosa, relación con el objeto”⁷. Hasta aquí no habría problema entre Husserl y Levinas, a no ser que la intencionalidad también se aplicaría a lo vivido (*Erlebnis*), hecho que a decir de Levinas, parece indiferente a la intencionalidad.

Para Husserl, vivencia se entiende como todo lo que se encuentra en el flujo de la conciencia, por lo que no sólo se cuentan las vivencias actuales, las vivencias que yo tengo en el presente, sino también las pasadas y las potenciales (en las *Lecciones* de 1905 Husserl habla de retenciones, rememoraciones y protensiones⁸). Se tiene vivencia, por ejemplo, del concierto en el que estuve ayer, puedo rememorar las canciones interpretadas por los músicos, sentir de nuevo la emoción que imprimía el guitarrista, las variaciones que hizo frente a las canciones que tengo grabadas en mi mp4, etc. Podré también imaginar la próxima vez que vengan a presentar un nuevo álbum. Las descripciones hechas sobre el concierto, no constituyen meros enunciados sobre sensaciones o estados objetivos (hora del concierto, temperatura, cantidad de personas, intensidad de la luz, notas musicales, etc.), éstos se constituyen como datos simples de posteriores elementos privados de intencionalidad que Husserl denominará material o *hylética*. La intencionalidad *hylética* pertenece al dominio de la conciencia y se distingue de concepciones sensualistas:

el principio de la unidad propia de los contenidos reunidos bajo el concepto de «*hylé*» no es la característica puramente exterior –con lo cual se contentaba el empirismo– de provenir de nuestros sentidos, sino un carácter interno, que nos permite entender la noción de «*hylé*» más allá de lo dado por los sentidos, para llevarla a la esfera de la afectividad y la voluntad⁹.

Así, pues, la intencionalidad no sucumbe, por ejemplo, ante la cantidad de notas que constituyen la canción que me gusta y su agrupación bajo un compás determinado (carácter sensualista); en tanto situada en el dominio de

7 LEVINAS, Emmanuel, *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2001, p. 65-66.

8 Cfr. HUSSERL, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid.

9 LEVINAS, Emmanuel, *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*: Ob. cit., p. 68.

la conciencia, puedo notar qué trasciende las tonalidades e intensidades musicales y, en esa medida, describir lo que esa canción me produce, remontarme a mis épocas de adolescente, llorar del mismo modo que lloré cuando di por terminada la relación con mi novia, etc. (carácter *hylético*). Sin embargo, la conciencia no opera sólo con fenómenos *hyléticos*, sino que también puede dirigirse hacia los estados, por ejemplo afectivos, que me suscita la canción escuchada en el concierto de ayer; de este modo, la intencionalidad no es sólo el modo de existir de las vivencias, sino también su carácter consciente; en palabras de Husserl citado por Levinas: “es la intencionalidad lo que caracteriza la conciencia, en el sentido corriente del término, y lo que nos permite, al mismo tiempo, caracterizar toda la corriente de la conciencia como corriente y unidad de conciencia”¹⁰. En otras palabras, la subjetividad misma del sujeto está constituida por la intencionalidad; esto frente a quienes sospechan de la intencionalidad como trascendencia de los objetos inertes (posición naturalista) o a quienes le dan un carácter de puente, una especie de tercer término entre la conciencia y el mundo (ontologías sustancialistas).

Hasta el momento, Levinas ha analizado la intencionalidad con relación al objeto, y sus análisis concuerdan con la vida teórica del espíritu. Sin embargo, la intencionalidad no sólo concierne a tal vida, sino también a todas las formas de nuestra vida (afectiva, práctica, estética), en tanto éstas se caracterizan por su relación al objeto: “En cada uno de estos actos, «nuestra mirada se dirige, como un rayo, desde el yo hacia el objeto correlativo de la conciencia en cuestión, hacia la cosa, hacia «el estado de cosas», etc., y cumple *la conciencia del objeto*, muy diferente según los casos»”¹¹. No es que sólo podamos anclar nuestras pretensiones de conocimiento en la intencionalidad volcada hacia la vida teórica, como si los demás modos fueran meras subjetividades; en la medida que la intencionalidad tiene diferentes modos de tender fuera de sí, de trascenderse, modos que involucran tanto un mundo de cosas, como un mundo de objetos de uso práctico y valores. Mundo no será, pues, para Husserl, la totalidad de hechos, sino que a la existencia del mundo también corresponden los predicados de valor, los predicados afectivos, etc.; de ahí que:

10 *Ibid.*, p. 69.

11 *Ibid.*, p. 73.

Ella [la vida concreta] es una vida de acción y de sentimiento, de voluntad y juicio estético, de interés y desinterés, etc. De ahí que el mundo correlativo de esta vida sea, ciertamente, objeto de contemplación teórica, pero también mundo querido, sentido, mundo de acción, de belleza y de bondad, de fealdad y maldad¹².

Las discrepancias de Levinas con Husserl inician en la acusación que le endilga de intelectualismo:

En su filosofía (y esto puede ser por lo que nos separaríamos), el conocimiento, la representación, no es un modo de vida en el mismo grado que los otros, ni un modo secundario. La teoría, la representación juegan un papel preponderante en la vida; ella sirve de base a toda la vida consciente, es la forma de la intencionalidad que asegura el fundamento de todas las demás¹³.

Para Levinas, entonces, la representación es el carácter preponderante de la intuición y la característica básica de la intencionalidad; la representación se convierte a los ojos de Levinas en el privilegio del accionar consciente, todo queda reducido a ella o, como lo planteará de un modo radical (aunque crítico) Nam-In Lee: “Levinas afirma que la fenomenología es una mera filosofía de la representación, pues sólo aborda la intencionalidad “representacional” u “objetivante”. Él admite que Husserl también analiza otros tipos de intencionalidad. Sin embargo, para Levinas, la fenomenología de Husserl no puede ir más allá del alcance de la intencionalidad representacional”¹⁴.

¿Cómo entiende Levinas el concepto de representación en Husserl? Para argumentar su distanciamiento recurre a la diferencia que percibe entre las *Investigaciones Lógicas* (1900-1901), texto inicial de Husserl, y las *Ideas* (1913), texto que se ha considerado como el que introduce la fenomenología trascendental; en efecto, Levinas ve el trabajo primero como un realismo, donde sólo se considera «algo» y este algo está fuera de la conciencia; por tanto, los análisis se centran en los datos *hyléticos*, actos e intenciones, con la advertencia que “los correlatos de dichos actos no pertenecen a

12 Ibid., p. 75.

13 Ibid., p. 86.

14 NAM-IN, Lee, “Experience and Evidence”, *Husserl Studies*, 23, 2007, p. 230.

la conciencia, sino al mundo de los objetos”¹⁵. Para Levinas, en 1913 Husserl se da cuenta de que no tiene ningún sentido establecer una distinción entre conciencia y objeto, pues “es en la conciencia, en la intencionalidad, donde encontramos el fenómeno verdaderamente concreto y primero, la fuente de la oposición misma del objeto y el sujeto”¹⁶.

Con respecto a la intencionalidad, este cambio percibido por Levinas, tiene implicaciones muy importantes para la consideración de los objetos. En tanto realista, la visión de las *Investigaciones Lógicas* remite a un objeto con contenido *hylético*, independiente de mi consideración; pero en *Ideas*, Husserl se centra en el ámbito de la conciencia y allí, a partir de la distinción entre nóema y nóesis, imposibilita la consideración del objeto como independiente. Levinas recurre al siguiente ejemplo:

El objeto de la percepción del árbol es el árbol, pero el nóema de esta percepción es su correlato completo, el árbol, en toda la complejidad de sus predicados y, sobre todo, con sus modos de darse: el árbol verde, iluminado, dado en la percepción o en un acto de imaginación, el árbol dado clara o indistintamente, etc. El nóema del árbol se relaciona con el objeto árbol¹⁷.

La dificultad que percibe Levinas reside en que se ha dejado de lado el objeto independiente, ya no se considera su *hylé* sino en la medida en que ésta se traduzca en nóema, es decir, siempre que ésta se reduzca a un modo de dación a una conciencia.

La distinción anterior nos lleva, a su vez, a la consideración de la diferencia que existe entre materia (*hylé*) y sentido. Para aclarar este punto digamos previamente dos cosas: a. en el concepto de nóema, Husserl distingue entre el núcleo de predicados que caracterizan al objeto (el *quid* del objeto), su soporte (lo *hylético* en las *Investigaciones Lógicas*); y el modo en que este objeto aparece a la conciencia (*Sinn* o sentido en *Ideas*). b. Levinas recuerda que Husserl toma el concepto de intencionalidad de Brentano, para quien todo acto es o bien una representación, o está fundado en una repre-

15 LEVINAS, Emmanuel, *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*: Ob. cit., p. 87.

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*, p. 88.

sentación; por consiguiente, siguiendo a Husserl, nada puede ser querido, nada puede ser esperado, si no es primero representado.

Si Husserl se quedara en la afirmación que no existe la *materia* independiente de la *cualidad* y que hay una distinción entre *representación-materia* y *pura representación*, tal y como lo mantuvo en *Investigaciones Lógicas*, no se sospecharía aún del primado de la conciencia teórica; sin embargo, Husserl va más allá, entroniza un nuevo concepto de representación el cual, para aclararlo, Levinas lo presenta de modo gráfico:

[para Husserl] S es P es un correlato del juicio que lo afirma. Pero el mismo «hecho de que S es P », este *Sachverhalt*, como Husserl llama al correlato del juicio, se da de un modo completamente distinto cuando, en lugar de juzgar –acto que se compone de una síntesis de actos sucesivos–, hacemos del *Sachverhalt* un sujeto o el primer término de un juicio hipotético: «Si S es P , Q es R ». Este segundo modo de darse del *Sachverhalt* presenta una analogía con el del sujeto en el juicio y con la percepción, y se caracteriza también por el rayo único que se dirige aquí, en el juicio hipotético, hacia el *Sachverhalt como primer término*¹⁸.

Desentrañemos un poco el sentido de la cita: cuando afirmamos algo, por ejemplo, “el día está soleado”, estamos haciendo un juicio que se correlaciona con un estado de cosas del mundo (*Sachverhalt*), ya sea para afirmarlo o negarlo. Representación, en este caso, es un acto nominal. Sin embargo, Husserl establece la diferencia entre el acto nominal (que afirma que el día está soleado), que formalizado quedaría S es P , y la consideración de tal acto como miembro de una relación hipotética («Si S es P , Q es R »); en este caso, pese a que el primer acto nominal (S es P) es una síntesis de actos sucesivos, puede a su vez ser parte de una nueva síntesis en la que se engloban, a partir de una condicional (*Si...entonces*), actos nominales diversos (S es P y Q es R), quedando S es P como sujeto de la condicional. ¿Qué implica esto? Siendo S es P un acto de nombrar, pertenece a la materia no porque se dé un carácter de existente, sino debido a su estructura categorial y formal, lo que posibilita abordarlo objetivamente; ahora bien, “la posibilidad de esta transformación en la *materia* de un acto sintético –esta nominalización, según la expresión de Husserl–, es lo propio de todas las síntesis: con-

18 Ibid., p. 95.

juntivas, disyuntivas y otras, y no sólo de la síntesis predicativa que es el juicio”¹⁹. Es esta la caracterización de lo que Husserl denominará actos objetivantes.

El hallazgo de los actos objetivantes o teóricos permite a Husserl considerarlos como lo más privilegiado de la conciencia; la relación con el objeto es constituida, por lo regular, a partir de la materia; sin embargo, “cada *materia*, según nuestra ley, es materia de un *acto objetivante* y no puede más que por un *acto objetivante* convertirse en materia de otra cualidad fundada sobre él”²⁰. Aunque Levinas reconoce que para Husserl –sobre todo cuando plantea que la actitud fenomenológica plenamente consciente de sí misma– el ser es precisamente lo vivido, obligándole a considerar modos de existencia distintos de los del objeto teórico, no abandona el privilegio de la conciencia teórica; más aún, la representación será siempre el fundamento de todos los actos: “y si los objetos de actos complejos, como son para Husserl la voluntad, el deseo, etc., existen de un modo distinto al de los objetos de las simples representaciones, deben tener aún, hasta cierto punto, el modo de existencia del objeto teórico”²¹.

A sus 25 años, fecha en la que escribió su tesis *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, Levinas se muestra como un lector de Husserl, pero un lector crítico. En su exposición ha reconstruido, basado fundamentalmente en *Investigaciones Lógicas e Ideas*, el concepto nuclear de la filosofía husserliana; sin embargo, se siente insatisfecho por el intento de traducir todo a conciencia teórica, a conciencia intencional. Esta crítica, justa o no, le permitirá ir trazando su propio camino, defendiendo a capa y espada la necesidad de recobrar una conciencia no intencional. En los próximos apartados, identificaremos algunas distinciones que hace Levinas entre la representación en sentido tradicional y la representación husserliana (apartado 2) y, luego, mostraremos (apartado 3) cómo Levinas toma distancia de tales tesis por considerarlas intelectualistas; de igual modo, concluiremos con unas breves indicaciones que sugieren la posibilidad de la conciencia no-intencional.

19 Ibid., p. 96.

20 Ibid., p. 97.

21 Ibid., p. 99.

2. Críticas de Levinas a la conciencia representacional

En 1959 aparece una serie de ensayos consignados bajo el título *Edmund Husserl 1859-1959*, escritos para conmemorar los cien años del nacimiento del filósofo. En esa publicación Levinas participa con el texto: *La ruina de la representación*, posteriormente consignado en la segunda edición de: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, en conjunto con otros ensayos titulados: *Ensayos nuevos*. En la introducción de *La ruina de la representación*, Levinas habla de un modo tranquilo y biográfico de su relación con Husserl y Heidegger. La admiración por Heidegger nunca dejó de acompañarlo; en la mencionada entrevista a Nemo, Levinas dirá que “filosofar sin haber conocido a Heidegger comportaría una parte de «ingenuidad», en el sentido husserliano del término”²²; en otra parte, aunque sin olvidar el compromiso heideggeriano con el nacionalsocialismo, dirá: “Heidegger es para mí el más grande filósofo del siglo, puede ser uno de los más grandes del milenio”²³. La relación con Husserl se percibe de un modo más complejo, no es extraño, entonces, que inicie *La ruina de la representación* con la siguiente frase: “encontrarse con un hombre es mantenerse en vilo por un enigma. Este enigma, al contacto con Husserl, era siempre el de su obra. A pesar de la relativa simplicidad de su acogida y la activa simpatía que se podía encontrar en su casa, en Husserl siempre se encontraba a la fenomenología”²⁴. La obra de Husserl siempre despertó admiración incómoda en el filósofo lituano-francés; quizás, en el fondo, se identificaba más con él, y lo que de él dice bien podría aplicarse a sí mismo.

El primer apartado de *La ruina de la representación* expone en breves frases el espíritu de la fenomenología: a. “fenomenología es la intencionalidad”, b. “la fenomenología, como toda filosofía, enseña que la presencia *inmediata* cabe las cosas todavía no comprende el sentido de las mismas y, por tanto, no sustituye la verdad”, c. “[la fenomenología] se trata de un nuevo estilo filosófico”. Es importante ir desglosando cada uno de los presupuestos levinasianos.

22 LEVINAS, Emmanuel, *Ética e Infinito*: Ob. cit., p. 40.

23 LEVINAS, Emmanuel, “Philosophie, Justice et Amour”, en *Entre nous*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 1991, p. 126.

24 LEVINAS, Emmanuel, “La ruine de la représentation”, en *En Découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1967, p. 125.

En primer lugar, existía la tradición filosófica según la cual la conciencia era pasividad frente a los objetos dados por la sensación. La fenomenología, en su concepto de intencionalidad, rechaza esta posición sin devaluar la importancia de lo sensible en el proceso de conocimiento. Tradicionalmente se ha entendido la intencionalidad como la superación de la polaridad sujeto-objeto; sin embargo, Levinas reconoce que éste no es el aporte básico de Husserl en el concepto; más aún, la tradición filosófica no tuvo que esperar hasta que Husserl apareciera para proclamar esta idea. Antes de Husserl ya se había establecido, por ejemplo con Kant, una especie de realismo empírico (en palabras de Levinas: “teoría del conocimiento para la vida ingenua de la representación”) donde la representación “aborda a los seres como si se sostuviesen enteramente por ellos mismos, como si fueran sustancias. Tiene el poder de desinteresarse –aunque sólo sea por un instante, el instante de la representación– de la condición de dichos seres”²⁵.

Si no estamos frente a una filosofía que basa su sentido en la presencia *inmediata*, tendremos que reconocer que la filosofía de Husserl adopta una nueva forma de *trascendencia* que no se compagina con el *Idealismo Trascendental*. Lo trascendental (que ve Levinas trasladado en el concepto “constitución”) se relaciona con “la idea de un análisis de las intenciones capaz de enseñarnos sobre el ser (que estas intenciones únicamente habrían debido captar o reflejar) más que el pensamiento que *entra* en estas intenciones”²⁶. Por tanto, Levinas comprende lo trascendental en Husserl no como un mero análisis de las estructuras de la conciencia y de las intenciones que lo animan, sino la posibilidad del conocimiento objetivo del ser mismo.

Finalmente, aunque la fenomenología no ha logrado la pretensión husserliana de convertirse en ciencia estricta o rigurosa, en el sentido de verdades universalmente reconocidas e impuestas, ha permitido inaugurar un análisis de la conciencia “donde la mayor preocupación concierne a la estructura, a la manera en que un movimiento del alma se integra en otro, a la manera en que reposa, se imbrica y se aloja en el todo del fenómeno”²⁷. Ahora bien, este análisis inducirá no a la consideración del fin o lo infinita-

25 *Ibíd.*, p. 127.

26 *Ibíd.*

27 *Ibíd.*, p. 128.

mente pequeño, como si consistiera en desentrañar los misterios ocultos de las cosas; el camino es más bien, no dejar estos misterios sin estructuras.

La pregunta que se hace Levinas con respecto a la obra de Husserl es el por qué la descripción de los procedimientos del pensamiento intencional tiene que recurrir a la lógica, a sabiendas que ésta se ocupa de leyes ideales, formas vacías del pensamiento. Levinas recuerda que la búsqueda husserliana en *Investigaciones Lógicas* consistía en una teoría del conocimiento que evitara confusiones (v. gr. el psicologismo), es decir, tendiera a la claridad, de modo que el discurso científico quedara también legitimado, así como el correcto uso de la razón: “la novedad de la fenomenología husserliana, en sus pretensiones gnoseológicas, consiste en recurrir a la conciencia para esclarecer los conceptos de una ciencia y para preservarlos contra los equívocos inevitables de los que se habrían cargado en un pensamiento que, en la actitud natural, sigue estando fijo a los objetos”²⁸. Por tanto, la investigación es lógica, en primera instancia, porque la intencionalidad previene frente a un sujeto inmanente; si la intencionalidad se sitúa en la relación sujeto-objeto, esta relación lleva ya un sentido implícito; de este modo, “si el análisis de la conciencia es necesario para el esclarecimiento de los objetos, es porque la intención que se dirige sobre ellos no capta su sentido, sino sólo una abstracción en un inevitable malentendido; también porque la intención, en su «estallido hacia el objeto», ignora y desconoce el sentido de este objeto”²⁹. Citando a Husserl, Levinas concluirá que todo conocimiento es significación de la cosa explícitamente mentada; sin embargo, esta significación supera la cosa mentada, hay una especie de incremento que se identifica con lo esencial a la conciencia.

En la fenomenología, entonces, no hay una mera representación, donde el objeto es traído a la conciencia tantas veces como sea necesario; es decir, en un momento dado el objeto se presenta a la conciencia y ésta lo recibe, quedando dueña de tal objeto para retrotraerlo (re-presentarlo, hacerlo presente otra vez) cuantas veces lo necesite. Por su parte, la intencionalidad fenomenológica “lleva en ella los horizontes innumbrables de sus implicaciones y piensa en infinitamente más “cosas” que en el objeto al cual se fija”³⁰. Nos enfrentamos, pues, con la fenomenología, no a un saber patente

28 Ibid., p. 129.

29 Ibid.

30 Ibid., p. 130.

que queda apresado en la presencia, sino un saber que integra lo que en la contemporaneidad se agrupa bajo las categorías de inconsciente y lo profundo. De esta manera, sin caer en psicología, la fenomenología inicia una ruta ontológica donde el ser no se pone únicamente como correlato de un pensamiento, sino como lo que ya funda al pensamiento mismo que, sin embargo, lo constituye. La intencionalidad husserliana re[con]duce fenomenológicamente la representación, suspendiendo el primado del sujeto y el ideal de representación, para integrar en el horizonte tanto el sentimiento como la voluntad, tradicionalmente tachadas de irracionales; según Levinas, con este movimiento, se revela en el pensamiento:

una *pasión* básica que nada tiene de común con la pasividad de la sensación, de lo dado, de la que partían el empirismo y el realismo. La fenomenología husserliana no nos ha enseñado a proyectar en el ser estados de conciencia, ni, aún menos, a reducir a estados de conciencia unas estructuras objetivas, sino a recurrir a un dominio «subjetivo más objetivo que toda objetividad». Ella ha descubierto este nuevo dominio³¹.

A partir de las reflexiones anteriores, Levinas derivará el planteamiento husserliano hacia los análisis de Heidegger y los existencialistas, intentando ver en ellos una continuación de Husserl (continuación, a nuestro modo de ver, problemática). Según él, los análisis concretos de Husserl muestran que el pensamiento que va hacia su objeto encierra pensamientos que desembocan en horizontes noemáticos los cuales soportan ya al sujeto en su movimiento hacia el objeto:

la sensibilidad y las cualidades sensibles no son la madera de la que está hecha la forma categorial o la esencia ideal, sino la situación en la que el sujeto ya se ubica para cumplir una intención categorial [...] El horizonte implicado en la intencionalidad no es, pues, el contexto aún vagamente pensado del objeto, sino la *situación* del sujeto³².

En esto ve Levinas una situación paradójica que, a su juicio, apenas soluciona Heidegger; la paradoja consiste en que los análisis husserlianos,

31 *Ibíd.*, p. 131.

32 *Ibíd.*, p. 132.

una vez establecida la necesidad de considerar los horizontes implícitos, se dirigen hacia el cuerpo propio donde se enraízan tales horizontes, existencia encarnada; sin embargo, tal existencia extrae su ser de esos horizontes los cuales, a su vez son constituidos por ella misma, “como si, aquí, el ser constituido condicionase su propia constitución”³³.

Levinas recalca esta paradoja bajo la lente de una doble perspectiva: “[en la fenomenología] el mundo no sólo está constituido, también es constituyente. El sujeto ya no es puro sujeto, el objeto tampoco es puro objeto. El fenómeno es, a la vez, lo que se revela y lo que revela, ser y acceso al ser”³⁴. Igualmente, plantea bajo la lente de la reactualización de una eterna tautología: “el espacio supone al espacio, el espacio representado supone una cierta implantación en el espacio, la cual, a su vez, no es posible más que como *proyecto* del espacio. En esta aparente tautología, la esencia –el ser de la entidad– estalla. El espacio se torna experiencia del espacio”³⁵. Con esto, Levinas desentraña el aspecto nuclear de la intencionalidad: si bien toda conciencia es conciencia de algo, todo objeto llama y suscita a la conciencia por la cual su ser resplandece y, por ello, aparece. De esto se deduce que sujeto y objeto conforman una unidad necesaria en sus términos; la fenomenología los aproxima.

La presentación en este apartado de la lectura husserliana al concepto de representación no hacen sino ampliar lo esbozado en *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*; sin embargo, permite comprender, con conocimiento de causa, las breves pero contundentes críticas que Levinas lanza a este concepto, objeto del presente apartado. Habría que advertir que en el ensayo se percibe a la fenomenología como una vía distinta a la representación (bien sea idealista o realista); en ese caso, la ruina de la representación no nos exigiría relacionarla con la filosofía husserliana (la perspectiva de este ensayo parece distanciarse de los análisis primeros, los cuales radicalizará en *Totalidad e Infinito* y después); más aún, da la impresión de conectar su búsqueda ética con el trabajo iniciado por Husserl, aunque de todos modos reconoce que la pretensión husserliana no dio el paso hacia este horizonte. Explícitamente la relación tripartita: fenomenología – representación – ética, se enuncia a partir de los siguientes postulados:

33 Ibid.

34 Ibid., p. 133.

35 Ibid.

a) Antes de Husserl la filosofía se hallaba en los confines de su orientación: un pensamiento implícito que todo lo comprendía bajo las luces de sí mismo; una filosofía cuyo ideal era bastarse a sí misma, plena posesión de sí, “identificación gloriosa de lo Mismo en el pensamiento”³⁶.

b) Con Husserl se plantea que el pensamiento no es inmanente a sí mismo, “incluso si, por su mirada, tiene “en carne y hueso” al objeto que mienta”³⁷. Según Levinas, el pensamiento ya no estará en el pensamiento (idealismo), ni fuera del pensamiento (realismo), sino que el pensamiento mismo está fuera de él mismo: “hace falta un segundo acto y un espíritu ascendente para descubrir los horizontes ocultos que ya no son el contexto de este objeto sino los donadores trascendentales de su sentido. Para tener mundo y verdad hace falta algo más que el instante o la eternidad de la evidencia”³⁸.

c) El error de Husserl fue privilegiar (sin tener suficientes razones para ello) los actos objetivantes y plenamente actuales de la reflexión; Levinas sospecha que esta vida que concede un sentido, quizás se entregue de otra manera, suponiendo para su revelación unas relaciones entre lo Mismo y lo Otro ya no analizados como objetividad sino como sociedad; sin ubicarse en la antípoda de Husserl, propondrá una salida a la conciencia intencional vislumbrando la puerta de entrada a la ética:

Poner fin a la coextensión del pensamiento y de la relación sujeto-objeto, permite atisbar una relación con el Otro (*Autre*) que no sería ni una limitación intolerable del pensante, ni una simple absorción de este Otro (*Autre*) en un yo, con la forma del contenido. Allí donde toda *Sinngebung* era obra de un yo soberano, lo Otro (*Autre*), en efecto, sólo podía absorberse en una representación. Pero en una fenomenología en la que la actividad de la representación totalizante y totalitaria ya está superada en su propia intención, en la que la representación ya se encuentra situada en horizontes que, de alguna manera, no había querido, pero que no le resultan indiferentes –llega a ser posible una *Sinngebung* ética, es decir, esencialmente respetuosa del Otro (*Autre*)³⁹.

36 *Ibid.*, p. 135.

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*

39 *Ibid.*

3. La conciencia no intencional

En un artículo que lleva el nombre de este apartado, aparecido en 1983, Levinas, alejado en mucho de sus tiempos de Friburgo y de la inmediata posteridad del holocausto, articula su visión de la conciencia no intencional, tomando como base para ello lo previamente reflexionado, a la vez que explicita su propuesta. En este escrito, refina su posición con respecto a la intencionalidad, destacando que ella es una deuda que tiene con Husserl; para Levinas, el gran aporte de la fenomenología consiste en que “lo pensado –objeto, tema, sentido– remite al pensamiento que lo piensa, pero determina también la articulación subjetiva de su aparecer: el ser determina sus fenómenos”⁴⁰; esto anuncia una nueva forma de desarrollar conceptos, no reducida a lo empírico, ni a deducciones analíticas, sintéticas o dialécticas.

Reconocida su deuda con el fundador de la fenomenología y expuesto su aporte en el proceso del conocimiento, Levinas arremete, como no lo había hecho en los trabajos aquí analizados (que como habíamos visto intentaban o bien destacar la superioridad de la fenomenología con respecto al representacionalismo, o bien derivar su propuesta ética de tales consideraciones), contra las tesis husserlianas a las que acusa de privilegiar lo teórico, es decir, la representación, el saber, el sentido ontológico del ser. Levinas ve en la consideración husserliana de la “intencionalidad no teórica”, en la *Lebenswelt* (Mundo de vida), incluso en los análisis del cuerpo (ampliamente desarrollados por Merleau-Ponty), vanos intentos por salir de la esfera teórica. Para Levinas, lo único que podría romper lo teórico sería la *relación con el otro*, lo que exigiría una redefinición de lo que se entiende por sentido.

Levinas ve en las tesis de Husserl “un privilegio de la presencia, del presente y de la representación”⁴¹. En esto ya no lo distingue esencialmente de la filosofía tradicional que sitúa el origen del sentido en el psiquismo como saber. El término al que recurre Levinas es *experiencia*, modo mediante el cual todo queda reducido a psiquismo:

40 LEVINAS, Emmanuel, “La conscience non-intentionnelle”, en *Entre nous*: Ob. cit., p. 132.

41 *Ibíd.*, p. 134.

contemplación, voluntad o afectividad; o sensibilidad y entendimiento; percepción externa, conciencia de sí y reflexión sobre sí; o tematización objetivante y familiaridad de lo que no se propone; o cualidades primarias, secundarias, sensaciones kinestésicas y cenestésicas. Las relaciones con el prójimo, el grupo social y Dios, serían todavía *experiencias* colectivas y religiosas⁴².

El problema, ya considerado ampliamente en *Totalidad e Infinito*, consiste en que el pensamiento que sale al encuentro del ser, al estar fuera de sí mismo, permanece en sí mismo o retorna a sí mismo (mito de Ulises que sale de Ítaca pero que jamás estuvo plenamente fuera, pues siempre estuvo enraizado a su tierra natal; pensamiento que sale no con el objetivo de aventurarse a la trascendencia, a la exterioridad total, sino pensamiento que ve en lo otro nada más que lo que ya tiene en sí mismo); de este modo, sólo sabemos lo que ya sabíamos (en *Totalidad e Infinito* Levinas considerará este ejercicio como mayéutica y frente a él antepondrá la categoría *enseñanza*), lo que se aferra al psiquismo al modo de reminiscencia que consolida la unidad del ser en la experiencia sometida al tiempo.

Haciendo un análisis del concepto aprender, dirá que siempre el pensamiento comporta la acción de «prender», «captar», donde estas palabras no son meras metáforas, sino que determinan el ejercicio del conocer, sirviendo de base a las pretensiones técnicas: “ese es precisamente el fenómeno del mundo: el hecho de que, en el captar, se garantice un acuerdo entre lo pensable y lo pensante, que su aparecer sea también un *darse*, que su conocimiento sea una satisfacción, como si colmase una necesidad”⁴³. La esencia del psiquismo será, por tanto (y lo es desde Hegel), la unidad del *yo pienso*, a lo que todo se reduce y lo que permite su comprensión como sistema. Ahora bien: ¿la única manera de dar sentido será a partir de la intencionalidad?

Obviamente, Levinas responderá de forma negativa. Su argumentación parte de la consideración según la cual: “una conciencia dirigida al mundo y a los objetos, estructurada como intencionalidad, es también *indirectamente*, y como por añadidura, conciencia de sí misma: conciencia del yo activo que se representa mundo y objetos [...] Una conciencia, no obstante, indirecta, inmediata pero sin perspectiva intencional, implícita y de

42 Ibid., pp. 133-134.

43 Ibid., p. 135.

mero acompañamiento”⁴⁴. En la reflexión husserliana, esta conciencia indirecta lo será sólo hasta que el pensamiento descubra, de modo claro y distinto, su plena luz; sin embargo, queda la sospecha de si lo no-intencional entrega su verdad bajo la mirada omnicomprensiva de la intencionalidad.

Antes de responder a este cuestionamiento, Levinas establecerá la distinción entre la conciencia intencional y la conciencia no reflexiva o pre-reflexiva y se preguntará: “¿*Sabe* en sentido estricto el «saber» de la conciencia pre-reflexiva?” Esta conciencia pre-reflexiva será un saber que, lejos de anclarse en la claridad y distinción, debe comprenderse como un desvanecimiento u ocultamiento de la presencia. Levinas denominará esta conciencia pre-reflexiva *mala conciencia*, caracterizada por carecer de intenciones, enfoques, nombre, situación, títulos; caracterizada por estar desnuda de todo atributo; desnudez que no se consigue a partir del develamiento o el descubrimiento de su verdad (en *Totalidad e Infinito* dirá: verdad plena que sólo puede brotar de la revelación); conciencia pre-reflexiva que, lejos de ser actividad del *yo puedo*, brota de la pasividad: “en la pasividad de lo no-intencional [...] se pone en cuestión la justicia misma de la posición en el ser que se afirma en el pensamiento intencional, saber y dominio de la manutención: ser como mala conciencia; estar en cuestión, pero también ser interrogado, tener que responder: nacimiento del lenguaje”⁴⁵.

Esta respuesta, sin embargo, no puede darse en el tribunal del psiquismo, como un ejercicio de autocrítica en el que el pensador siempre, apoyado en alguna argucia, saldría bien librado. Tener que responder me sitúa en lo más exterior, en lo que no se deja reducir, debido a su infinitud, a mi interioridad; la respuesta no se da a una ley anónima, sino al temor por los demás:

Temor por todo aquello que mi existir, a pesar de su inocencia intencional y consciente, puede representar de violencia y muerte. Temor que se remonta más allá de mi «conciencia de sí», por muy fuerte que sea la recuperación de la buena conciencia de la pura perseverancia en el ser. Temor que me llega desde el rostro del Otro (*Autrui*). Rectitud extrema del rostro del prójimo que desgarrar las formas plásticas del fenómeno. Rectitud de una exposición a la muerte, sin defensa; y, antes de todo lenguaje y de

44 *Ibid.*, pp. 136-137.

45 *Ibid.*, p. 139.

toda mímica, una demanda que se dirige a mí desde el fondo de una soledad absoluta; una llamada o una orden, cuestionamiento de mi presencia y de mi responsabilidad⁴⁶.

En este párrafo, que bien podría considerarse como la condensación de toda la búsqueda levinasiana, pueden entreverse las críticas a la conciencia representacional: en primer lugar, sólo la presencia del otro, absolutamente otro, da pleno sentido al concepto de verdad, en la medida en que el otro jamás podrá ser reducido al mismo (representado, intencionado); en segundo lugar, más que adoptar posturas comprensivas frente al otro, lo que lo ubicaría en el plano de la tematización, el otro exige respuesta, actitud que sólo puede entenderse en la esfera de lo pre-reflexivo; finalmente, si el acceso al otro se da en términos de lenguaje, éste no será retórica que pretenda algo (asentimiento o persuasión), ni texto, obra (pues el decir jamás podrá encerrarse en lo dicho), sino exposición:

El lenguaje lleva a cabo, en efecto, una relación de tal suerte que los términos no son limítrofes en esta relación, que el Otro (*Autre*), a pesar de la relación con el Mismo, sigue siendo trascendente al Mismo. La relación del Mismo y del Otro (*Autre*) –o Metafísica– funciona originalmente como discurso, en el que el Mismo, resumido en su ipseidad de «yo» –de ente particular único y autóctono– sale de sí⁴⁷.

En conclusión, la propuesta levinasiana se desenvuelve en el terreno de lo pre-reflexivo como conciencia no representacional; el recorrido hecho por la tensa relación entre conciencia intencional y conciencia no-intencional, es indispensable para situar la ética de Levinas no en un contexto normativo, sino como exigencia que brota de las propias falencias que el discurso epistemológico de occidente ha dejado abiertas, paradojas que, encerradas en el privilegio del psiquismo, jamás podrán ser superadas y, por tanto, continuarían la perpetuación de la postura del más fuerte que dirima la cuestión. El descentramiento de la intencionalidad de la conciencia pondría en cuestión la política, entendida por Levinas como el “arte de prever y ganar por todos los medios la guerra”⁴⁸, y entronizaría la Ética como filosofía primera.

46 Ibid., pp. 139-140.

47 LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini; essai sur l'exteriorité*: Ob. cit., pp. 28-29.

48 Ibid., p. 5.