

EL PRÓJIMO DA TIEMPO. ALGUNAS ANOTACIONES CRÍTICAS AL PROYECTO FILOSÓFICO DE LEVINAS

JORGE ÚBEDA

Escuela de Filosofía. Madrid

RESUMEN: Levinas rubricó su proyecto filosófico bajo el nombre ética como filosofía primera. En este artículo, ofrezco una aproximación a este proyecto basándome en tres puntos: la nueva noción de acto que descubre la fenomenología de Husserl a partir de las descripciones de la intencionalidad y la temporalidad; la reflexión en las condiciones fenomenológicas de la epojé y en la original recepción que hace Levinas del pensamiento judío acerca del Prójimo. En las conclusiones finales se apuntan tres críticas al proyecto levinasiano.

PALABRAS CLAVE: ética, Filosofía primera, acto, epojé, temporalidad, prójimo.

The Fellow-man gives Time. Some critical remarks to Levinas Philosophical Project

ABSTRACT: Ethics as first philosophy is the name that Levinas choose for his philosophical project. In this paper I give an approach for this project following three items: the new notion of act set up by phenomenological descriptions of intentionality and temporality given by Husserl; a reflection on phenomenological conditions of epojé and an original receipt, done by Levinas, of jewish thought about Fellow-man. Finally, I point out three critic conclusions about the levinasian project.

Key words: ethic, First Philosophy, act, epojé, temporality, fellow-man.

En este artículo pretendo establecer con claridad cuál es el cimiento sobre el que se sostiene el proyecto filosófico de Emmanuel Levinas. Este proyecto se puede recoger bajo la expresión, tantas veces utilizada por el pensador lituano en sus obras, de una *ética como filosofía primera*¹. Al establecer con claridad este cimiento quizá pueda contribuir a situar la obra de Levinas en un contexto hermenéutico alejado tanto de la alabanza acrítica y reverencial de tantos levinasianos, como de la incompreensión, causa de una profunda frustración de tantos que se aproximan a los textos de Levinas.

1. ¿QUÉ ES ÉTICA COMO FILOSOFÍA PRIMERA?

La primera tarea de clarificación viene exigida por el título que Levinas otorga a su propio proyecto filosófico: *ética como filosofía primera*. No es la primera vez que nos encontramos tal pretensión en la historia del pensamiento occi-

¹ Esta rúbrica se convirtió en el título de una obra de LEVINAS, *Éthique comme philosophie première*, Rivages poche, Paris, 1992, que recoge unas conferencias pronunciadas por Levinas en La Sorbonne en el año 1982 bajo este título. Nuestro artículo sigue el hilo conductor que estas conferencias propone.

dental. Al fin y al cabo, el desplazamiento que Kant hace de la posibilidad de la metafísica hacia la razón práctica, es otra manera de situar la ética en el corazón de cualquier filosofía con pretensiones de ser primera. Pero resulta más intrigante y arriesgado el contraste que ofrece, para la comprensión de este título levinasiano, lo que podemos inferir del *corpus* aristotélico. Aunque podamos arrojar cuantas dudas queramos, parece bastante sólida la afirmación de que la ética no pertenece al ámbito de la filosofía primera tal como se explicita en el texto ético y metafísico de Aristóteles². El saber ético no busca los primeros principios y las causas de todo ni es un saber acerca de la causa primera: ni metafísica ni teología. La ética, en tanto que saber, se encarga de aquello que puede ser de otra manera y en esta incertidumbre se hunde en el campo de la filosofía segunda. Levinas conoce esta distinción aristotélica que ha dominado, de los modos más variopintos, el desarrollo de la comprensión occidental de lo que es la ética hasta la revolución kantiana. Incluso en alguien tan decididamente anti-aristotélico como Descartes, la moral es algo provisional, que se mantiene a la espera de la claridad que arrojen los primeros principios que el *Cogito* auto-descubre en los primeros compases de una vida decidida a buscar el comienzo.

Situado entonces el contraste del planteamiento aristotélico, conviene ahora ofrecer las nociones aristotélicas principales tal como las comprende Levinas. Así se mostrará con mayor claridad la inversión que pretende ejercer Levinas sobre la consideración secundaria de la ética. Tanto en la *Física* como en la *Metafísica* la noción de acto (*enérgeia*) —y sus nociones concomitantes como potencia (*dynamis*) o entelequia (*entelecheia*)— es central para la comprensión tanto de los entes físicos como del ente que existe necesariamente y es principio de todo lo real. Parecería, sin embargo, que nociones tan sutiles y perfectas no juegan papel alguno en la ética aristotélica. Pero no es así. En uno de los textos centrales del libro X de la *Ética a Nicómaco*³ se afirma que la felicidad, fin último de la acción humana, es el acto conforme a virtud, conforme a la excelencia del hombre. Como lo más excelente es el intelecto (*nous*), porque es lo divino en el hombre, el acto contemplativo (*theoretiké*) y la vida que tal acto configura será la más excelente, la más continua, la más placentera, la más autárquica, la única que se ama por sí misma y que requiere ocio para desarrollarse. Claro que tal vida es demasiado excelente para el hombre que se debe conformar con desearla y buscarla. Esta definición de la vida buena coincide, punto por punto, con las variadas descrip-

² El texto que conocemos como *Metafísica* está lleno de referencias indirectas a esta división entre saberes primeros y segundos. *Respecto a la Ética a Nicómaco* la referencia es explícita en el libro VI, capítulos 3 a 7. Fijémonos en la expresividad de este texto del capítulo 7: «De modo que es evidente que la sabiduría es el más perfecto de los modos de conocimiento. El sabio, por consiguiente, no sólo debe conocer lo que deriva de los principios, sino poseer además la verdad sobre los principios. De suerte que la sabiduría será intelecto y ciencia, por así decirlo, la ciencia capital de los objetos más estimados. Sería absurdo considerar la política, o la prudencia, como la más excelente si el hombre no es lo mejor del mundo» (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, CECP, Madrid, 2002, p. 94. Traducción de María Araújo y Julián Marías).

³ Véase ARISTÓTELES, *o.c.*, pp. 165-167.

ciones que Aristóteles realiza en la *Metafísica* del ente inmaterial que se define con exactitud y precisión como Acto primero⁴. De este modo, la noción de acto, entendida ya como el movimiento que tiende hacia su fin propio ya como aquel movimiento que mueve sin ser movido, el acto feliz, eterno, amoroso de una inteligencia que se piensa a sí misma y así mueve el todo, se constituye en la piedra angular, no sólo de la descripción física del movimiento, ni siquiera del discurso dialéctico de la *Metafísica* sobre la Causa o Principio primero, sino de la ética. Lo decisivo no está, entonces, en que la vida práctica posea un rango menor que la vida teórica, sino que la noción de acto que se ha establecido es la que ordena el tipo de vida más deseable y la subordinación de cualquier otra vida a ella misma. No extraña, entonces, que sea la vida contemplativa la vida moralmente perfecta y que, de esta manera, la práctica de la filosofía primera, es decir, la búsqueda de los primeros principios sea el modo de vida mejor. La ética, entendida como la inteligencia que busca acertar en las decisiones atendidas a hechos cambiantes, se mueve en el orden de la vida práctica y depende, para su acierto final, en que toda ella esté dirigida hacia la contemplación del ser. Observamos al final de esta descripción que Levinas atribuirá a Heidegger la herencia más contemporánea —y más peligrosa— de este esquema aristotélico.

Pero Levinas partirá también de esta noción de acto para intentar invertirla, incluso, para reventarla desde su interior. Este atentando contra tan venerable noción filosófica no se va a realizar sólo en el plano discursivo, sino que Levinas pretende sorprender a esta noción en el plano de la actividad. Es en este punto en el que reside una de las máximas dificultades de comprensión —y de aceptación— del planteamiento levinasiano, pero también es el punto de fortaleza de un pensamiento llamado, cada vez con más fuerza, a configurar el presente y el futuro de la cultura por venir.

Es la fenomenología instrumental con el que Levinas va a atentar contra esta noción de acto. ¿Por qué la fenomenología? ¿Acaso ella misma no está presa de la influencia aristotélica? La fenomenología de Husserl, a pesar de sus múltiples problemas, ha pretendido darle un nuevo sentido al acto al introducir la intencionalidad como el ingrediente esencial y descriptivamente relevante de él. Esta intencionalidad se refiere tanto a la relación con algo otro de la conciencia, como a la intención misma de la conciencia que se dirige hacia aquello otro que lo reclama. Lo otro, la alteridad, aparece así como una parte ingrediente del acto que no parece subsumirse bajo su contemplación. No sería posible pensar un acto pleno que consistiera en pensarse a sí mismo y, por ello, tampoco estaría permitida la afirmación de la vida contemplativa como la vida más excelsa.

Todo ello, sin embargo, sólo es posible en la medida en la que sea realizado un acto que es la reducción trascendental, la *epojé*. Sólo a través de ella le es dada al hombre tal estructura intencional que revienta por dentro la noción aris-

⁴ Algunos de los textos más relevantes para esta cuestión en la *Metafísica* se encuentran en el libro Γ (1003a 19-33) y en el Λ (1069.^a 17-1069b 1; 1071b 3-23; 1072.^a 19-32; 1072b 7-29; 1073 a 3-12; 1074b 15-34).

totética de acto. Pero, ¿tal acto cómo es posible? ¿En qué consiste un acto cuya facultad, cuya potencia (*dynamis*), es precisamente suspender cualquier acto? ¿No está dependiendo la revolución de la noción de acto aristotélico de este otro acto que, sin embargo, se mantiene inopinadamente en la oscuridad fenomenológica? La fenomenología aspira a ser la filosofía primera. Una filosofía primera que reinventa la noción de acto gracias a un movimiento extraordinario que es la *epojé* fenomenológica. Este acto está descrito como dependiente de la absoluta libertad teórica. Si esto es así, entonces la fenomenología, en tanto que filosofía primera, también es ética. Levinas intentará pensar en qué sentido la fenomenología es ética a partir de la radicalización de la *epojé*.

Sólo me queda añadir un último elemento en la comprensión de la rúbrica levinasiana de la *ética como filosofía primera*. Señalaba más arriba la vinculación del proyecto de Levinas con la ética kantiana⁵. Esta vinculación está filtrada de un modo nítido por la recepción levinasiana del pensamiento de Hermann Cohen y de Franz Rosenzweig: dos ilustres pensadores judíos. El primero de ellos es bien conocido en su papel de fundador y difusor del neokantismo alemán mientras que el segundo aparece como una de las figuras más señeras, y desconocidas⁶, del pensamiento judío contemporáneo. Levinas reconoce su deuda con Rosenzweig que fue discípulo del viejo Hermann Cohen. Hermann Cohen trazó, en uno de sus libros más impresionantes⁷, las líneas de un proyecto de filosofía primera que toma de la ética kantiana el método y que se abre, racionalmente, al tesoro intelectual contenido en la Biblia y en la tradición talmúdica milenaria del pueblo hebreo. La noción de prójimo es decisiva para el éxito de este proyecto —¡incluso para el éxito del proyecto ético kantiano, después de todo!— y, según Levinas, para la superación de la noción de acto aristotélico y la correcta comprensión y aclaración de las oscuridades en las que pervive la *epojé* fenomenológica. La noción de prójimo es casi imposible de rastrear en cualquier texto griego de la época arcaica y clásica⁸. El griego es variado en nociones para la amistad y la enemistad, pero no encontramos en él nada que se parezca a una noción como la de prójimo, nacida en el

⁵ Ha sido CHALIER, C. quien mejor ha mostrado esta vinculación en su obra *Pour une morale au-delà du savoir*, Albin Michel, Paris, 1998. Hay traducción española.

⁶ Resultan excepciones extraordinarias en este panorama los trabajos de traducción de Rosenzweig y difusión de su pensamiento de GARCÍA-BARÓ, M. (véase su excelente traducción de *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 1997 y su libro, *La compasión y la catástrofe*, Sígueme, Salamanca, 2007). También son muy prometedores los trabajos que desarrolle Olga Belmonte a partir de su brillante tesis doctoral, *La verdad habitable: horizonte vital de la filosofía de Franz Rosenzweig*, defendida públicamente en la Universidad Pontificia Comillas en el año 2008.

⁷ COHEN, H., *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Anthropos, Barcelona, 2004 (traducción de José Andrés Ancona Quiroz).

⁸ Nunca insistiremos suficiente en el interés máximo que reviste el pensamiento de Miguel García-Baró respecto de la noción de prójimo en la filosofía socrática. Para lo que nos ocupa en este artículo y la relación de la noción de prójimo con el pensamiento de Sócrates y Levinas recomiendo la lectura del capítulo «Meditaciones sobre la ética como filosofía primera. En torno a la obra de Emmanuel Levinas»: GARCÍA-BARÓ, M., *La compasión y la catástrofe*, Sígueme, Salamanca, 2007, pp. 313-361.

suelo del Próximo Oriente, en una lengua antigua como el hebreo, en una historia terrible como la del pueblo judío y en un texto extraordinario como la Biblia.

Tenemos así los tres puntos decisivos que pueden ayudar a comprender por qué Levinas entendió su proyecto filosófico bajo el eslogan de la *ética como filosofía primera*: la superación de la noción aristotélica de acto, la fenomenología como el punto de partida de esta superación y la experiencia y noción del prójimo como culminación del proyecto. En las páginas que siguen me detendré en el análisis del segundo y tercer punto.

2. LA FENOMENOLOGÍA COMO VIDA

La mayor parte de las exposiciones escritas y orales que conozco de la fenomenología tienden a presentarla, quieran o no, como una doctrina sobre la vida de conciencia a la que se accede a partir de un método que es la *epoché* fenomenológica⁹. De este modo el efecto que se consigue suele ser contrario a la intención que movía a aquel que expone la fenomenología, ya que ésta pasa a formar parte del museo arqueológico filosófico en el que poder admirar las obras intelectuales del ser humano. Es decir, la exposición acostumbrada vacía de vida concreta a la fenomenología y la convierte en un objeto más que se entrega al historicismo, a la hermenéutica o a la curiosidad, erudita o no, del que pasea por las salas de un museo. Si algo ha animado a la fenomenología desde su aparición pública, sin embargo, ha sido su llamada constante a atender a lo concreto, a la vida tal como ésta se está dando. Una llamada exigente y difícil por cuanto configura una vida que no parece ser la que acostumbran a vivir los hombres. Pero es nuestro tiempo un tiempo en el que la fenomenología no parece más que una disciplina sin vida, un lenguaje sin referentes concretos, una escuela de censores fieles a la letra del texto husserliano o heideggeriano, en definitiva, algo alejado de una vida que reclama a las disciplinas, que llena de alegría el lenguaje y que deshace las sociedades de lectores-censores que pretenden fijar lo que está siempre vivo y en movimiento.

Uno de los modos que permiten evitar este efecto de las exposiciones típicas consiste en narrar la vida posible que abre el planteamiento fenomenológico¹⁰.

⁹ Desde luego que habrá brillantes excepciones a esta afirmación general. Algunas de ellas nos las conozco, pero otras sí. Desde el punto de vista literario los intentos de Ortega y Gasset por exponer la fenomenología en un lenguaje accesible al público hispano son memorables aunque limitados en algunos de sus términos. Más difícil técnica y literariamente, aunque brillante en su exposición, es el libro de GARCÍA-BARÓ, *Vida y mundo*, Trotta, Madrid, 1999. Desde el punto de vista docente para mí ha sido insustituible el magisterio de García-Baró así como el de Agustín Serrano de Haro.

¹⁰ Conviene referirse brevemente aquí al pensamiento de Claude Romano. Este autor francés plantea en la primera de sus obras, *L'événement et le monde*, PUF, Paris, 1999, el carácter narrativo-hermenéutico de la fenomenología después de Husserl y Heidegger, a partir de la noción de acontecimiento (*événement*). La exposición de Romano, sin embargo, no practica aquello que promueve: la narratividad del acontecimiento.

Esta narración consiste en señalar los acontecimientos que se abren para aquel que aprende a ser fenomenólogo —que es un modo eximio de aprender a ser hombre—. Además de señalar estos acontecimientos la narración busca, a través de sus recursos propios de descripción y elipsis temporales, interpretar los posibles significados de tales acontecimientos. De este modo, la exposición de la fenomenología adquiere un nuevo sesgo. Por un lado, es posible presentar una estructura general narrativa de la fenomenología y, por el otro, lo general no vacía de vida concreta a la fenomenología pues es una estructura que ha sido posible exponer a partir de los acontecimientos concretos y vitales que han aparecido. Un ensayo así, además, permite seguir mejor las explicaciones dadas por Levinas acerca de la fenomenología. El máximo interés que Levinas muestra por la fenomenología no se nutre, exclusivamente, de un legítimo interés erudito. Antes bien, la fuente de su admiración por Husserl y su fenomenología se hunde en la vida concreta que hace posible la fenomenología: una vida mejor para el hombre. Siendo esto así, es lógico esperar que el examen de un proyecto filosófico con tal altas metas sea de una exigencia tal que lleve, a veces, hasta la hipérbole típica del pensamiento levinasiano. La exposición de esta estructura general narrativa de la fenomenología será la que ensayemos a partir de ahora.

Uno de los rasgos distintivos de esta estructura general narrativa es que no cuenta con un narrador omnisciente que tenga a la vista siempre a los actores, sus dramas y sus tiempos y pueda jugar con ellos a su antojo. La fenomenología cuenta con un narrador que es a la vez actor de un drama en el que se está jugando siempre su condición de narrador y actor. Las elipsis temporales no son para él recursos narrativos, sino auténticas experiencias temporales con significados existenciales de primer orden. Su incapacidad de dominar la narración de otros actores, la apertura constante a su pasado como aquello que nunca termina de ser contado, la impotencia frente al futuro que le espera al drama, la confianza de que en cada momento del drama pueda acontecer lo que todavía está por venir hacen de él un narrador no omnisciente, un auténtico narrador filósofo. Por este motivo, en lo que sigue asumiré la primera persona como narrador de la estructura general narrativa de la fenomenología.

El punto de partida narrativo, que no debe ser confundido con el origen de la narración, tiene como expresión principal: *vivo, estoy viviendo*. A nadie se le escapa que las descripciones que se hagan de esta vida son decisivas para el curso mismo de la narración. Estar vivo es lo mismo que estar en el mundo, en un mundo que se presenta casi como aquello sin lo cual no podría vivir ni saber que estoy vivo. El mundo es donde están los otros con los que vivo y que comparten mundo conmigo. En el mundo realizo acciones, algunas simples, como saltar, y otras complejas como casarme, tener hijos, cuidar a mi madre enferma. En el mundo también gozo: me gozo a mí mismo y gozo de las cosas del mundo. El mundo, en definitiva, se me ofrece para que lo admire, lo explore y lo conozca. El mundo es el lugar y el tiempo en el que estoy vivo. Vivo mi vida así, naturalmente, dando por hecho que el mundo está ahí y que yo formo parte de él.

Sin embargo, la vida así vivida se muestra insuficiente. Quizá tenga experiencias que me muestren la insuficiencia de la descripción más arriba narrada o quizá, simplemente, la vida adulta traiga consigo la exigencia y la voluntad de comprender por qué la vida que vivo es de esta manera. Pero por mucho que las experiencias o la propia vida traigan esta exigencia o necesidad, es necesario que yo realice un acto de voluntad libre en el que decida ponerme a la tarea de comprender por qué vivo como vivo, es decir, a buscar los primeros principios de mi vivir. Ahora no sólo *vivo o estoy viviendo*, sino que *sé que vivo así*. Pero sólo lo sabré si realizo el acto por el que se ilumina la vida tal como está siendo vivida por mí. Es palabra rara, poco adecuada para una narración en primera persona, pero llamaré a este acto, siguiendo la tradición fenomenológica, *epojé*. La *epojé* me aparece sin razón, pues el mundo tal como era vivido por mí antes de saber que vivía así, se mostraba en una solidez infrangible. Del mundo no puede provenir la fuerza necesaria que pone en duda el mundo tal como es vivido. Las experiencias o el decurso espontáneo de la vida no son capaces de esta suspensión, sino viene en su auxilio una determinación voluntaria, un acto de mi libertad que se presenta con este poder.

Sé que vivo así y al saberlo cambia, necesariamente, el signo de mi vida tal como estaba siendo vivida. ¿Qué hacer a partir de ahora? ¿Cómo vivir bajo el brillo de esta nueva luz? Una nueva decisión ha de ser tomada, mi libertad entra de nuevo en juego y decide *vivir una vida investigando cómo es mi vivir*. Una vida cuyos rasgos más destacados son la distancia necesaria para poder investigar, que convierte paulatinamente mi vida en algo desinteresado frente al mundo, la descripción como modo esencial de vivir y la atención como temple de ánimo fundamental. Esta vida que vive investigándose a sí misma descubre que está estructurada como una relación entre el vivir y lo que es vivido en él, es decir, el mundo. En esta relación se resume todo mi vivir y a partir de esta relación se despliega toda su riqueza. Por ello mismo, el acto más peculiar de esta nueva vida que vivo, de esta vida comprometida con la comprensión teórica de sí mismo consiste en dar sentido a los actos míos en los que constantemente aparece el mundo y mi vida. Dar sentido que no se reduce a un sentido para mí sino que es un sentido para toda vida que es vida como la mía.

Pero mi vida, la que vivo naturalmente y la que vivo como investigador de mí mismo, no se resume en un único acto sino que es una vida temporal, hecha de muchos actos en los que éstos se suceden los unos a los otros según el orden del tiempo, enlazándose y perdiéndose en el pasado ya vivido. También la *epojé* que ha hecho posible mi vida de investigación ha sido un acto temporal, realizado en un ahora que estaba en relación con un pasado y con futuros posibles. Sí, vivo la vida investigando cómo es mi vivir pero, ¿por qué vivo la vida? ¿Qué es vivir? Si cada acto que realizo brota de un presente, se enlaza en un pasado vivido y se abre a un futuro por venir, ¿en qué consiste la vida que llevo?

Vivo la vida que me es dado vivir. Cada uno de mis actos está brotando de una fuente inagotable de vida, la fuente de la que mis actos fluyen y duran temporalmente. Es la fuente que hace posible que mi vida sea como es. Pero no hay

ningún acto que yo pueda realizar que consiste en ser la fuente de mi propia vida. Puedo volver sobre los actos que ya he vivido, puedo recordarlos en este presente en el que estoy, puedo incluso recorrer desde mi presente los posibles actos que están por venir. Pero no puedo vivir, a partir de un acto mío, la fuente de la que mana mi propia vida, el presente eterno del que ella pende, la corriente absoluta y continua en la que se baña mi vida. Descubro, entonces, una pasividad radical en el fondo de mi vida. Esta pasividad me funda, me da, literalmente, la vida que estoy viviendo. Esta pasividad deshace mi actividad basada en la capacidad y poder de mis actos. Además, la pasividad de la que broto a cada instante se mantiene sin-sentido, es decir, como fuente de todo acto de dar sentido. Debo volver, con este nuevo descubrimiento, a recorrer el camino hecho hasta el momento y dejar que esta nueva luz ilumine toda mi vida.

Una vez que hemos narrado la estructura general de la vida fenomenológica estamos en condiciones de enumerar los resultados a los que hemos llegado:

Toda la narración está transida por la noción de acto. La vida natural es, fundamentalmente, el todo de los actos subjetivos en el mundo; la *epojé* es un acto; la vida iluminada por la *epojé* es un acto indescriptible sin su momento objetivo y sin los actos de dar sentido a aquello que ha sido iluminado. Incluso la pasividad o temporalidad no deja de estar tramada por actos de recuerdo y de expectativa. Si el acto está presente en todo momento, parece claro que el agente es parte ingrediente esencial de la narración.

La *epojé*, que ilumina la vida tal como está siendo vivida, es el acto sobre el que pivota toda la posibilidad de la fenomenología como filosofía primera que parte de una nueva noción de acto. El agente de la acción de la *epojé* es necesario para su realización y es el receptor único y principal de la luz que brota de ella. Sólo hay *epojé* si un agente libremente la realiza. Sólo hay *epojé*, si hay libertad. La *epojé*, entonces, no es un mero acto metodológico que abre una nueva región del ser: es un clarísimo acto ético porque está dependiendo de un acto libre y voluntario.

Finalmente, los actos no brotan de sí mismos sino de una fuente originaria descrita como un presente absoluto. Es decir, en el seno de la actividad anida una pasividad de la que la actividad brota. Esta pasividad no es un carácter de la fuente de la que mana la vida de conciencia, sino del agente que encuentra en sí mismo esta pasividad. Esta pasividad recibió en la obra de Husserl la denominación de *conciencia interna del tiempo*¹¹, que luego fue reelaborado en los

¹¹ HUSSERL, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002 (traducción de Agustín Serrano de Haro). No debe dejar de leerse la introducción que Serrano de Haro realiza a estas lecciones. Resulta, también, de mucho interés el siguiente estudio para seguir la evolución de este problema en el pensamiento de Husserl y su repercusión en el pensamiento posterior: ABELLA, M., «Edmund Husserl: Génesis y estructura de las “Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo”: Δαιμν», *Revista de filosofía*, n.º 34, 2005, 143-152. Echo de menos, sin embargo, que Abella no haya citado a Levinas entre aquellos autores que parten de estas lecciones para desarrollar su pensamiento y sí lo haya hecho de Derrida, que depende, y mucho, del pensamiento levinasiano.

distintos trabajos sobre la temporalidad en Heidegger. Levinas fue dando distintos nombres a este descubrimiento (pasividad, enigma, huella)¹² que se convertirá, como veremos enseguida, en la noción clave para describir la epifanía del Próximo (*Autrui*)¹³ en el Rostro (*Visage*).

Ante estos resultados Levinas muestra una paradoja: el acto por el que se ilumina la vida ha de ser un acto libre pero, en tanto que acto, está también brotando de una pasividad constitutiva que pone en tela de juicio la libertad absoluta del acto de *epojé*. Llegamos así, entonces, al corazón de la ética como filosofía primera. Para penetrar en este núcleo, la propuesta de Levinas nos dirige hacia la *epojé*. Es el acto clave, el acto fundador y es un acto basado en un poder activo, en una libertad casi absoluta. La *epojé*, entonces, no sólo es una cuestión ética de primer orden, sino la cuestión clave de la ética.

3. DE LA EPOJÉ A LA ÉTICA

3.1. *La epojé como acto y sus paradojas*

Desde un punto de vista estático y meramente estructural, la *epojé*, es decir, el acto por el cual he podido iluminar, y así cambiar de sentido, la vida tal como la vivía antes de saber de ella, es un acto de índole muy peculiar¹⁴. Lo peculiar de este acto es que suspende o neutraliza otros actos. Lo que la *epojé* neutrali-

¹² La noción de pasividad domina el texto levinasiano de *Totalité et Infini*. Enigma y huella son términos que aparecen en *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, en especial en el artículo *Enigme et phénomène*. La realidad de lo an-árquico, que ya se vislumbra en *Totalité et Infini*, es en *De Dieu qui vient à l'idée* y en *Au-delà d'être ou au-delà de l'essence* donde se desarrolla en toda su riqueza.

¹³ Podríamos traducir *Autrui* por Otro, tal como suelen preferir los traductores españoles y así *le visage d'autrui* se traduciría como *el rostro del otro*. En muchas ocasiones, además, parece que sería mejor para evitar ambigüedades y repeticiones excesivas en el texto. Sin embargo, prefiero traducir, en la medida que se pueda, *Autrui* por Próximo por razones de carácter filosófico: el otro (*l'autre*), lo otro son categorías ontológicas que Levinas quiere superar gracias a la noción del Próximo. Próximo es aquel que es ajeno —lo cual se recoge en el uso de *Autrui* en francés—, pero que está en relación social conmigo. El Otro puede ser otro como yo (*alter ego*) y lo otro, es el neutro ontológico que Levinas quiere evitar en su pensamiento. Quede claro que no sigo criterios filológicos sino filosóficos de traducción. Me parece claro, y acepto, que no sería posible traducir *Autrui* por Próximo en todo momento, ni que *Autre* no lo esté utilizando Levinas en el sentido de Próximo en muchos de sus textos.

¹⁴ La mejor exposición que conozco de los sentidos de la *epojé* en la obra de Husserl se encuentra en: KERN, I., «Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl», Agustín Serrano de Haro (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, editorial Comuplutense, Madrid, 1997, pp. 259- 293 (traducción de Andrés Simón Lorda). Es evidente que Iso Kern prefiere el camino ontológico de la reducción y que no aprecia los problemas que surgen en el seno de la *epojé* a partir de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*.

za, si nos atenemos al texto de *Ideas I*¹⁵, es la llamada tesis general la actitud natural, es decir, un acto sobre el cual se despliega y mantiene la vida consciente en la actitud natural. Así, lo neutralizado por la *epojé* es, precisamente, el acto por el cual se ha dado lugar, y se mantiene, la tesis general de la actitud natural. Este acto es el acto de creer en algo cuya forma general, y al mismo tiempo concreta, es la creencia en el mundo como aquello que está ahí para mí. Este acto tiene su propia estructura en el que la afirmación, posición y juicio juegan un papel determinante y en el que el objeto que aparece lo hace bajo el modo de lo existente. Es evidente, entonces, que tal tipo de acto de creer y hacer juicios manifiesta una capacidad o un poder en el sujeto que lo realiza. La *epojé*, entonces, es un acto que opera sobre este tipo de acto en el que se resume la actitud natural.

Si ahora nos atenemos a un punto de vista dinámico y temporal encontramos que la *epojé*, al ser un acto, pertenece a una corriente de actos y, por tanto, está también viniendo de un presente eterno, de alguna fuente de la que mana su propia vida como acto. Llegamos aquí, sin embargo, a un nudo gordiano de difícil solución: en tanto que acto temporal la *epojé* parece entregada a alguna suerte de pasividad pero, al mismo tiempo, se afirma sobre el suelo del reino de la más absoluta libertad, como si la *epojé* misma fuera el acto del que mana la posibilidad de la vida fenomenológica. El primer lado de la paradoja es el que ha sido explorado por Levinas y que lleva directamente al corazón de su filosofía, como enseguida veremos. Sin embargo, el segundo momento de la paradoja nos está retrotrayendo a los principios del idealismo tal como apareció en el proyecto filosófico de Fichte: una libertad que se pone a sí misma como tal libertad, que se afirma como el principio de todo lo que está por venir, que es, por tanto, puro acto de libertad desnuda de toda determinación exterior y de toda pasividad. Esta posibilidad de entender la *epojé* es la que combate Levinas, profundizando, precisamente en la noción de conciencia interna del tiempo¹⁶.

Para captar el interés y el posible grado de acierto en los argumentos levinasianos, volvamos a destacar algunos de los rasgos más señeros de la *epojé*. La *epojé*, en tanto que acto dinámico, deshace el poder que el sujeto se arroga, en la actitud natural, de tomar posición en el mundo a partir de los actos de otor-

¹⁵ HUSSERL, E., *Ideas I*, FCE, México, 1962, pp. 68-74 (en especial los párrafos 30-32).

¹⁶ Este combate de Levinas tiene predecesores muy ilustres y que impactan en la obra levinasiana. El ya citado Rosenzweig y Schelling, al cual admiraba el propio Rosenzweig. Si se leen con atención las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 2004 (Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte) se puede apreciar cómo Schelling es muy consciente de los riesgos que acarrea una noción de libertad como la fichteana, entre ellos, la posibilidad del mal como algo inscrito en la propia libertad absoluta. Estos riesgos, por otro lado, dan lugar a los tiempos tal como se recoge en la introducción (versión de 1811, las de 1813 y 1815 no varían lo esencial de la primera) de *Las edades del Mundo*, Akal, Madrid, 2002, pp. 49-54 (Traducción de Jorge Navarro Pérez). La constitución de estos tiempos obliga a practicar, según Schelling, una filosofía narrativa alejada de la exposición sistemática típica del idealismo alemán. Está por estudiar la presencia del pensamiento de Schelling tanto en Rosenzweig como en Levinas.

gar existencia a todo lo real, incluyéndose a sí mismo y a los otros en tal determinación. La *epojé* intenta suspender este poder, pero sólo lo puede realizar si ella misma es alguna suerte de poder capaz de suspender este otro poder. Llega así la *epojé* a un serio problema.

El poder, es decir, la libre decisión de la voluntad o la absoluta libertad teórica que ha hecho posible la suspensión y la neutralización, se mantiene como tal poder una vez realizado el acto. Este poder se ignora a sí mismo como tal y se vive como viniendo de sí. Es, entonces, un poder arbitrario y todavía por legitimar. Esto significa que o bien la *epojé* es un acto irreducible como tal o, como piensa Levinas, que en el seno de la *epojé* comparece una pasividad dada la pertenencia de la *epojé* al flujo temporal. La *epojé* está también constituida por algo otro que no es ella misma. ¿Cómo sabe la *epojé* de esta pasividad que la constituye? Levinas recurre, como tantos otros pensadores, a los acontecimientos afectivos cuyo fondo común es el temor o el miedo. En el temor sentimos algo otro que nos atemoriza y que reduce o suspende el poder de nuestra voluntad y muestra nuestra libertad como impotente y, quizá, como arbitraria. En la *epojé* el hombre no sólo reduce su actitud anterior sino que siente un temor como nunca antes había sentido. Pero, ¿qué es esto otro que suspende el poder aparentemente absoluto de la *epojé*?

3.2. *La epojé como pasividad*

Levinas da un repaso a todos aquellos acontecimientos en los que algo otro se presenta a esta libertad inquietándola en el corazón absoluto de su poder y su certeza¹⁷. Podría ser que el mundo fuera esto otro que, en definitiva, nos atemoriza, templamos nuestro ánimo y orienta nuestra razón. Sin embargo, el mundo se muestra impotente para frenar el empuje absoluto de la libertad tal como han mostrado los análisis marxistas del trabajo. La amenaza del porvenir, que constituye uno de los modos más habituales de vivir la relación con el mundo, articula y da lugar a todo el universo del trabajo y la producción de todo aquello que asegure la vida cuando el mundo hiera con la escasez o con las fuerzas destructoras de la Naturaleza.

La muerte es otro de los acontecimientos que en su aparición como tal suspende el poder omnímodo de la *epojé* y hace de ella algo, incluso, ridículo. Sin embargo, la muerte no es una suspensión de un poder sino su aniquilación y extinción. Y no está claro que una vida templada por la certeza afectiva de la muerte no se convierta en una vida que vive alejando lo más posible de ella esta posibilidad, es decir, acrecentando su poder cuanto sea posible. Como la vida que vive bajo la luz de la muerte se siente impotente para acrecentar este poder, se entrega a fuerzas más poderosas: la Historia, el Estado, la Raza. Levinas considerará que la muerte no es el acontecimiento que suspende el poder absoluto

¹⁷ Las descripciones de estos acontecimientos se encuentran en *De l'existence à l'existant y Totalité et Infini*.

de la *epojé* y pone al hombre ante su verdad. La muerte propia sólo significa la aniquilación de este poder, pero no cuestiona ni juzga el poder que aniquila¹⁸.

Es el Rostro del Próximo (*Visage d'Autrui*) aquel que suspende este poder. Esta ha sido la aportación fundamental y más conocida de Levinas al pensamiento contemporáneo. Sin embargo, hay que situarla en su fuente más auténtica para que sea bien entendida. El temor fundamental que el hombre siente cuando vive las primicias de su libertad absoluta en el acto de reducción que es la *epojé* es temor por el otro. Lo que temo no es mi propia muerte, sino ser yo mismo la causa de la muerte de otro. Tengo miedo de mí mismo, de mi propia libertad y poder que parecen venir de la nada, o dicho con mayor radicalidad, que parecen ser el Principio de cualquier principio, el Comienzo de cualquier comienzo. Pero, ¿qué debemos entender por Próximo? ¿Cómo y por qué suspende el Próximo el acto de la *epojé*? ¿Qué relación guarda el Próximo con la temporalidad esbozada más arriba?

3.3. *El Próximo suspende*

Todavía está en discusión el sentido o los sentidos que Levinas da a la alteridad en su pensamiento¹⁹. En el espacio de este artículo no me voy a detener de nuevo en esta discusión sino que partiré del sentido principal de alteridad, del que todos los demás no son más que analogados, que es el del Próximo, entendiendo por tal aquel hombre que siéndome por completo ajeno sin embargo me está próximo²⁰. Ninguna de las formas familiares del prójimo expresan a este Próximo del que Levinas habla. De hecho, Levinas suele utilizar la fórmula bíblica, profética y legal, del huérfano, la viuda y el extranjero o el pobre en sentido universal. Es decir, aquellos que por su condición se han convertido en lo más ajeno dentro de la proximidad social: la viuda, en una sociedad dominada por los varones, es aquella mujer que había perdido representación social y el huérfano con ella. El extranjero es el paradigma de lo ajeno en la proximidad de las relaciones sociales cotidianas²¹. En muchas de las discusiones sobre la alteri-

¹⁸ En *Le temps et l'autre*, Levinas desarrolla esta idea de la muerte como alteridad que aniquila. La crítica a Heidegger es la que domina todos estos textos.

¹⁹ En mi tesis doctoral he enumerado hasta nueve sentidos de la alteridad en la obra Levinas. Todavía cabría algún sentido más. Cf. ÚBEDA, J., *Una nueva aventura para el alma: los rasgos platónicos en el pensamiento filosófico de Levinas acerca de la existencia humana*, UPCO, Madrid, 2008, pp. 353-357.

²⁰ Levinas intentará corregir esta concreción fenoménica de la alteridad en el rostro del prójimo a partir de la noción de *Illeidad*. Esta noción se refiere a la dimensión de altura y santidad desde la que el Otro viene al Yo. Levinas apenas se atreve a llamar a esta *Illeidad*, Dios, aunque es, precisamente, de lo que se está hablando. Para este particular la obra capital de Levinas es *De Dieu qui vient à l'idée*.

²¹ Esta comprensión de Levinas hunde sus raíces en los libros proféticos de la *Biblia* pero también en el fascinante capítulo titulado «El descubrimiento del hombre como prójimo» de la obra ya citada de Hermann Cohen. Incluso algunos de los problemas sobre el proyecto levinasiano que señalamos al final de este artículo ya están presentes en la obra de Cohen.

dad o el Otro en Levinas no se tiene en cuenta esta determinación del Otro como Próximo, perdiéndose así la concreción absoluta que Levinas realiza en el ámbito del discurso filosófico acerca de la alteridad. Y aunque resulten interesantes muchas de estas discusiones desde el ámbito lógico y ontológico, se corre el peligro de desnaturalizar el discurso levinasiano cuyo suelo es la ética y las relaciones sociales en las que acontece lo ético.

Una vez establecido el sentido principal de la alteridad en Levinas, podemos entrar en la descripción del modo en el que el Próximo suspende el poder en el que el hombre se encuentra cuando realiza la *epojé*. El Próximo se muestra en el Rostro. Esto no quiere decir que el Rostro sea el soporte sensible a partir del cual se da la formalidad del Próximo, ni que a partir de la manifestación sensible de un rostro se pueda inferir la existencia de un Próximo que le da carácter ético a su manifestación. Lo relevante de la noción de Rostro está en las acciones principales y sensibles que el rostro realiza en relación con aquel que está ante él. La noción de rostro es relacional y adquiere su pleno sentido en la relación social con los otros²². El rostro mira y habla, y en la mirada y el decir es donde comparece el Próximo. Sólo me mira el que está a distancia de mí pero en una distancia que la mirada franquea. Su mirada me aleja de él, al ponerme a distancia, pero es un alejamiento que acerca a los que están mirándose. Mi mirada se lanza a la posesión del otro trayéndolo a mi presencia, pero su mirada detiene este movimiento alejándose de mí en esa proximidad ganada. Tenemos una de las formas de la proximidad a distancia, esencial a la noción del Próximo. Al que me mira desde la distancia no lo puedo tomar ni dominar: su distancia sólo es franqueable eliminándolo como aquel que está a lo lejos. Desde su distancia, su lejanía y alejamiento de mí, reclama de mí una respuesta: me hace responsable. He aquí uno de los modos de la suspensión: mi mirada dirigida al otro, desde su poder reductor, queda suspendida por la mirada que viene del Rostro del Próximo y que reclama de mí una respuesta. En esta respuesta se cifra toda la aventura ética del hombre. El Rostro también habla y este decir es otro modo de la proximidad a distancia. Al hablar me da su mundo, lo pone próximo a mí pero es un decir que reclama mi libertad para que ella de de sí su propio mundo para el Próximo²³. Hablar, entonces, no es solo decir algo; hablar es darse al Próximo y, en este sentido preciso, los actos de habla son actos éticos.

²² El Yo, antes de la venida del Próximo, está casi en una relación obsesiva consigo mismo que le conduce a la náusea y al deseo de evasión. En la obra juvenil de Levinas *De l'évasion* se puede seguir el hilo de esta exposición que va desde la presencia del Yo a sí mismo hasta la náusea. Este pascaliano tema se repetirá hasta la saciedad en todas las obras levinasianas.

²³ Se pone de manifiesto, entonces, la importancia de distinguir el Decir de lo Dicho y porque hace esta distinción Levinas. Para ampliar esta distinción en Levinas es esencial *Autrement qu'être*, aunque el núcleo de su pensamiento ya estaba contenido en *Totalité et Infini*. He intentando desarrollar, más allá de Levinas, estas cuestiones en el escrito *De nuevo: el diálogo. A propósito de Gorgias*, Madrid, 2009.

Entonces, el Rostro del Próximo es aquel que suspende, por la mirada y la palabra, los poderes de la libertad en los que el hombre vive, incluso cuando ha tomado la responsabilidad de vivir conforme a la verdad. Pero esta suspensión que opera el Próximo aún no ha tocado el punto esencial del que la *epojé* sacaba toda su fuerza: la temporalidad. Si hemos atendido a las descripciones que hemos realizado hasta el momento nos habremos dado cuenta de que el ingrediente temporal esencial, diría que único, de la *epojé* es su detención en un presente absoluto, en una suerte de presente que dura sin enlazarse con ningún pasado y cuyo único futuro es una eternidad posible en la que describir atentamente el aparecer. La *epojé* parece haberse sustraído a la corriente temporal de los actos. El Rostro del Próximo, según lo entiende Levinas, viene a liberar al hombre de esta vida que consiste en convertir todo aquello que se le presenta, incluidos los otros hombres como él, al presente absoluto en el que vive la libertad. El único modo de liberar al hombre, cuya esclavitud más terrible es la de su propia libertad desnuda, es la de dar tiempo a esa libertad, es decir, liberarla del presente absoluto en el que se encuentra.

El Próximo, entonces, es aquel que da tiempo al hombre para ser humano. Quizá uno de los deseos del hombre sea liberarse del tiempo que pasa y por el que pasa, un tiempo que pide respuestas y que exige compromisos y proyectos, pero este deseo no es el que hace humano al hombre²⁴. Lo que hace humano al hombre es vivir el tiempo que él mismo es. Pero este tiempo no es una conquista de su libertad ni de su razón. Antes bien, el tiempo es aquello que el Próximo da al Hombre y este tiempo es el que tiene para no traicionar este don. Traicionar el don del tiempo que el Próximo da significa dar muerte al Próximo, franquear la distancia infranqueable que su mirada ha puesto entre nosotros o decir de tal modo que el decir y lo dicho sean garra y cuchillo asesino. No asumir el don del tiempo que es el Próximo es el mal más terrible. Asumir el don del tiempo será hacerse responsable del Otro, y así, cargar con la propia verdad. Así, la filosofía primera será siempre la ética.

²⁴ Vienen muy al caso aquí las siguientes palabras de Franz Rosenzweig: «Contra la muerte no hay remedio. Tampoco la salud es un remedio. Pero el sano tiene la fuerza para andar el camino que conduce a la tumba lleno de vida. El enfermo llama a la muerte y se deja cargar por ella "a su debido tiempo". Y es muy amiga de ella y sabe que, cuando viene, se quita la rígida máscara y le coge a la angustiada, fatigada, decepcionada hermana vida la antorcha flameante de sus manos cansadas y las arroja al suelo y la apaga, y bajo la bóveda del cielo nocturno, que sólo ahora reluce después de extinguirse el resplandor de la antorcha, toma a la falleciente en sus brazos y, una vez que la vida ha cerrado los labios locuaces, abre su eternamente callada boca y dice: ¿Me reconoces? Soy tu hermana» (ROSENZWEIG, F., *El libro del sentido común sano y enfermo*, Caparrós, Madrid, 1995, p. 94, traducción de Alejandro del Río Hermann). Nada más lejos del ser-a-la-muerte de Heidegger. Para una crítica sobre el ser-a-la-muerte heideggeriano, además del texto ya citado de Levinas, véase ROMANO, C., *L'événement et le monde*, PUF, Paris, 1999, pp. 138-176; 233-255.

4. CONCLUSIONES

El proyecto filosófico de Levinas es de una originalidad sorprendente, pues no sólo asume con una lucidez extrema la radicalidad del proyecto fenomenológico sino que conduce a éste a una de sus posibilidades más radicales. En este artículo he puesto de manifiesto en qué consiste esta originalidad. Llega el momento, en las conclusiones de apuntar alguna crítica a este proyecto.

El punto de mayor duda que encuentro en el proyecto levinasiano se refiere al paso que se da desde el Próximo a la temporalidad como don que se hace al Yo. Este Yo, además, se describe temporalmente como un presente que dura y que es capaz de convertir a su presente toda alteridad que se le aparezca, incluida la alteridad temporal del pasado y del futuro. Respecto al carácter temporal del Próximo, Levinas afirma que reside en lo an-árquico, en lo que no tiene comienzo, en lo que está sustraído a la corriente del tiempo y que sin embargo es aquello que da tiempo al Yo. Al ser así, el darse del Próximo al Yo consiste en un enigma, en una huella a partir de la cual hay que leer su presencia. Esta lectura va de una huella a otra y así hasta el Infinito, pues el Próximo, precisamente, es el Infinito que se da en lo finito. La vida finita del Yo, iluminada y abierta al tiempo por el Otro, se convierte así en una hermenéutica infinita de un palimpsesto interminable²⁵. Cada nueva vuelta interpretativa muestra la infinitud y la lejanía de aquel que se presenta reclamando la respuesta del Yo. Pero, ¿no desdibuja esta pertenencia del Próximo a la no-temporalidad la concreción de la que Levinas partía: el pobre, el huérfano, la viuda, el extranjero? ¿No se pierde el Próximo, quizá, hacia el espacio de lo indeterminado? Si nos atenemos a la concreción del Rostro entonces nos vemos en una dificultad mayor a la hora de deducir, a partir de esta concreción, la temporalidad en la que vive la vida del Yo libre. Esta concreción tiene que ser ella misma temporal para que sea efectiva sobre la mirada del Yo que se dirige con todo su poder dominador. Tiene que ser temporal para que la *epojé* sienta en su seno la detención a la que le somete el Próximo. Si la condición para que el Próximo de tiempo al Yo —al Otro del Próximo— es que el Próximo se mantenga como fuente a-temporal de la temporalidad, se pierde la concreción del Próximo y este Próximo, ahora, podría ser cualquier fuerza an-árquica: el *caos* hesiódico, la *necesidad* de Esquilo, incluso el *Bien* platónico. En mi opinión la fuerza de la filosofía de Levinas reside en la concreción ética que supone haber elegi-

²⁵ Los estudios levinasianos han insistido mucho en este aspecto. Valgan como ejemplos las obras de SUCASAS, A., *Levinas: Lectura de un palimpsesto*, Lilmod, Buenos Aires, 2006; ROLLAND, J., *Parcours de l'autrement*, PUF, Paris, 2000. Generalmente se cita la fuente hebrea para captar la importancia de esta hermenéutica levinasiana. Es el *Talmud* y toda su tradición la que está incidiendo en esta exploración levinasiana. Sin embargo, estos intérpretes suelen olvidar, como le ocurrió a Derrida leyendo a Levinas, la concreción absoluta del Rostro del Próximo, que impide la reducción de todo el acto comunicativo a la escritura. Esta reducción es la condición de la diseminación derridiana. El Rostro del Próximo, sin embargo, no es un texto escrito.

do la noción de Rostro del Próximo. Esta concreción necesita de la temporalidad para ser efectiva: el presente absoluto del Yo precisa del impacto de otro tiempo que se introduce en su presente. ¿No será el Próximo, precisamente, un futuro más futuro que la muerte en vez de una fuente del tiempo para el Yo? Esto mantendría al Rostro del Próximo en su concreción aunque lo pondría en relación con alguna pasividad de la que estuviera manando como futuro. El Próximo es el que da futuro al Yo. Siendo esto así, la filosofía de Levinas abre vías insospechadas para seguir pensando la constitución interna de la temporalidad al permitir que sean figuras de la relación social, es decir, figuras éticas, de las que mane la determinación de las dimensiones temporales. Sin embargo, dada la determinación temporal del Próximo como futuro, no cabría pensar que este Próximo viniera al Yo desde un pasado inmemorial. Para la determinación de este pasado inmemorial, a pesar de la insistencia de Levinas, la figura concreta del Rostro del Próximo no es suficiente.

La segunda duda que tengo se refiere a la insuficiente descripción que Levinas hace de lo que podemos llamar, con prudencia, el hecho moral. Esta insuficiencia explicaría, en parte, las dificultades que acabo de presentar respecto las descripciones de la temporalidad hechas por Levinas. Parece que en Levinas todo el hecho moral se reduce a la epifanía del Rostro que inviste a la libertad del Yo de responsabilidad. Este es el principio de los principios, el comienzo de los comienzos: en el seno de la autonomía moral, en el centro de la libertad omnimoda acontece el Próximo, que reviste de responsabilidad moral a una libertad a punto siempre de entregarse a la violencia y a la conquista del otro. Sin este acontecimiento no hay vida moral posible ni real, pues una vida moral únicamente basada en la libertad desnuda del Yo no es más que una farsa. Ya he afirmado más arriba que considero de suma importancia para la fundación del discurso ético que éste parta de experiencias concretas y reconocibles. El encuentro con el Rostro del Próximo es una de estas experiencias que Levinas acierta a describir en sus rasgos fenomenológicos más propios. Sin embargo, tal descripción es insuficiente pues olvida uno de sus elementos dinámicos fundamentales: la complejidad de la vida del Yo y de sus respuestas. Por un lado, la descripción levinasiana asume, de entrada, que no hay nada que el Yo pueda hacer para que el Próximo acontezca. Respecto de la experiencia moral que le da comienzo como hombre se mantiene en una pasividad a la espera de un milagro. Es cierto que no hay nada que el Yo pueda hacer para que el Próximo acontezca como tal: no forma parte ni de sus poderes ni de sus capacidades. Pero también es cierto que el acontecimiento del Próximo está, también, en dependencia de que el Yo responda real y efectivamente, ya que es consustancial a la manifestación del Próximo la respuesta del Yo. ¿No hay un espacio intermedio entre la manifestación y la respuesta que cabe describir fenomenológicamente? ¿No está este espacio tramado por determinadas emociones o afectos que señalan la venida del Otro o incluso que abren al Yo la posibilidad de dar respuesta? Estas emociones están a medio camino: en ellas no sólo el Yo se siente a sí mismo en toda su capacidad, sino que también siente un vacío

en sí, un hueco, un auténtico no-espacio-tiempo en el que acontece el Prójimo. ¿Ha sido excavado este hueco por el Prójimo o más bien el Prójimo llega al Yo por ese hueco y a partir de él permanece presente para siempre en la vida del Yo? En este espacio intermedio, además, se está jugando, también, la vida moral del Yo pues tan decisiva es la venida del Prójimo como la respuesta que el Yo da. Levinas afirmará que lo único que él ha descrito es que toda respuesta dada al Otro es siempre respuesta moral pues no es más que respuesta a su venida. Pero esta afirmación es claramente insuficiente: la vida moral no sólo es la respuesta como tal respuesta, sino los modos distintos de dar respuesta a la venida del Otro. Y tampoco basta con vincular estos modos a la vida social y política y afirmar, como Levinas hace, que estos modos conformar el universo social regido por la justicia. Se pasa así, sin solución de continuidad, de una experiencia individual estricta —la venida del Prójimo en el Rostro— a una moral sociopolítica de la justicia —la aparición del Tercero en el Rostro—. Parece, entonces, que la ética, en definitiva, es esta moral social a la que le da fundamento el acontecimiento del Rostro del Prójimo. Pero la intriga moral personal que supone esta venida desaparece del campo de juego y se mantiene, únicamente, es un papel fundamentador de los actos sociopolíticos. Todo ello tendrá su explicación en la herencia judía que Levinas hace hablar en lengua filosófica: la experiencia de recepción de la Torá constituye a los individuos en los miembros de un pueblo eterno a los que se conocerá por su modo de vida sociopolítico. A nosotros nos resulta insuficiente esta caracterización de la vida moral pues no atiende a la descripción del paso de la experiencia individual concreta a la vida social y política.

Las dos cuestiones dudosas antes mencionadas nos lleva a la tercera y última de nuestras conclusiones. No comprendo muy bien porque Levinas se empeña en hablar de ética como filosofía primera. Es posible que con ello quisiera tomar posición respecto de la tradición filosófica anterior (Aristóteles, Husserl, Heidegger) que considera la filosofía primera como algo vinculado a la ontología antes que a la ética. Si la razón que le mueve a rubricar su proyecto como filosofía primera es la de distanciarse de una tradición, poco se puede objetar. Pero está claro que el proyecto levinasiano —y en esto es heredero de las pretensiones nietzscheanas²⁶— revienta las distinciones académicas y profesionalizadas entre filosofías primeras y segundas. Si el acontecimiento fundacional del Yo es el Prójimo, ¿no significará esto que la vida mejor no puede consistir en contemplar para describir? ¿No significará que no tiene sentido vital la distinción entre la teoría y la praxis? El pensamiento levinasiano trae de nuevo a escena lo que la filosofía fue cuando nació: un modo de vida que conlleva unos hábitos vitales y unos riesgos existenciales. Que este modo de vida sea netamente

²⁶ Explora esta relación LLEWELYN, J., en *E. Levinas: la genealogía de la ética*, Encuentro, Madrid, 1995. Ciertamente es que este autor tiende a hacer de Nietzsche un levinasiano, cuando lo más plausible hermenéuticamente es que Levinas comprendiera que parte de su proyecto ya estaba anunciado en algunas de las críticas de Nietzsche a la moral establecida.

ético porque está fundado sobre el Rostro del Prójimo hace que la contemplación y la acción estén ya para siempre comprometidos con la respuesta radical que haya de darse a este Prójimo que al menos me da tiempo para no traicionarle. Nunca ha estado la filosofía, encerrada en sus guetos hermenéuticos, tan necesitada de un vuelo filosófico como el de Levinas. Siempre el hombre ha estado necesitado de una filosofía como la que intenta practicar, con todos sus problemas, Levinas.

OBRAS CITADAS DE E. LEVINAS

- «De l'évasion», *Recherches Philosophiques*, V, 1935-1936, pp.373-392 (Le livre de Poche. *De la evasión*, Arena, Madrid, 1999, trad. I. Herrera).
- De l'existence á la existant*, la Revue Fontaine, Paris, 1947 (Vrin², Paris, 1990. *De la existencia al existente*, trad. P.Peñalver, Arena, Madrid, 2000).
- «Le temps et l'autre», en J.Wahl *et. al.*, *Le Choix-Le Monde-L'Existence*, Arthaud, Grenoble-Paris, 1947, pp. 125-196. (Quadrigue-PUF, Paris, 1998. *El tiempo y el otro*, trad. J. L. Pardo, Paidós, Barcelona, 1993).
- En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1944 (2.^a edición ampliada, 1967).
- Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nihjoff, La Haya, 1961 (Le livre de Poche. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D. Guillot, Sígueme, Salamanca 1977).
- Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nihjoff, La Haya, 1974 (Le Livre de Poche. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, trad. A. Pintor Ramos, Sígueme, Salamanca, 1995).
- De Dieu qui vient a l'idee*, París, Vrin, 1982 (*De Dios que viene a la Idea*, trad.G. González R. Arnaiz-J.M. Ayuso, Caparrós, Madrid, 1995).
- Éthique comme philosophie première*, Rivages poche, Paris, 1992.

Escuela de Filosofía. Madrid.
jubeda@escueladefilosofia.com

JORGE ÚBEDA

[Artículo aprobado para publicación en octubre de 2010]