

SOLUCIONES A LA CRISIS DEL SENTIDO DE LO HUMANO. UNA APROXIMACIÓN A MARCEL Y LEVINAS

MARÍA DOLORES CONESA LAREO

Trying to recapture the sense of human condition, Marcel and Levinas propose two ways which are apparently similar but different in ground. Marcel interprets intersubjectivity as a getting together that transcends the objectifying representation, while remaining at the ontological domain, as a co-esse. Levinas proposes an intersubjectivity that lies outside the limits of being, replacing the ontology with an ethics that acts as the new source of sense.

Keywords: intersubjectivity, ontology, ethics.

1. EL ESTADO DE LA CUESTIÓN: LA PATENCIA DE UNA CRISIS DE SENTIDO

Las filosofías de Gabriel Marcel y de Emmanuel Levinas se pueden considerar como sendos estudios acerca de la intersubjetividad. Pero a pesar de los puntos de encuentro, que los hay, al final resultan dos planteamientos divergentes. Ambos intentan establecer el sentido de lo humano, en un momento en el que lo pertinente es afirmar que, para mantener lo humano, es necesario vaciarlo de sentido.

Levinas se hace eco de esta postura porque “la grandeza del antihumanismo moderno —verdadero más allá de las razones que se otorgue— consiste en dar un lugar claro a la subjetividad de re-

hén eliminando la noción de persona. El antihumanismo tiene razón en la medida en que el humanismo no es suficientemente humano. De hecho sólo es humano el humanismo del *otro hombre*¹. Ahora bien, cabe preguntarse, qué ha ocurrido para desembocar en esta situación en la que un antihumanismo es más humano que el propio humanismo. Para Levinas este proceso ha tenido lugar en el desarrollo de la ontología occidental que llega a su culmen en la filosofía moderna.

Según Levinas, tradicionalmente el papel de la filosofía se ha entendido como poder decir *yo*, poder decir con toda sinceridad: *cogito*. En el pensamiento occidental, ese poder sólo está asegurado por el conocimiento objetivo, “colmado en la evidencia comunicable, que alcanza el ser inquebrantable, sustancial —que se afirma sobre la firmeza de la tierra—, conocimiento que alcanza estas mismas sustancialidad y firmeza en la presencia, en la identidad del ser, en su ser en calidad de ser *ser* y, en cuanto ser, maravillosamente igual al conocimiento que lo buscaba, maravillosamente *a medida* de este conocimiento”². Por lo tanto, entre conocimiento y ser se da la mayor correlación y conveniencia. El desarrollo riguroso de ese saber conduce al pleno conocimiento de uno mismo, pensar el ser es pensar a su medida y coincidir con uno mismo. La libertad juega aquí un papel crucial porque sólo se puede decir *yo* en un acto libre. Nada queda fuera de la libertad para pensar sobre ella³.

Ahora bien, el dominio del ser adecuado al pensamiento se reveló como dominio técnico del ser como mundo y, los hombres, libres por la razón científica, pasaron a ser el juguete de las necesidades técnicas que dictaban su ley a la razón. Así se llegó a poner en cuestión la presencia del ser en la razón de la especulación pura.

Todo esto produjo en la historia del pensamiento una creciente incertidumbre sobre la presencia del ser y sobre el alcance exacto de lo racional, porque el aparecer sigue siendo sospechoso de

-
1. E. LEVINAS, *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 218.
 2. E. LEVINAS, *Fuera del Sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, 2002, p. 45.
 3. Cfr. E. LEVINAS, *Fuera del Sujeto*, p. 45.

apariencias. Si a eso añadimos la crisis sobre el fundamento y el significado de las ciencias que, a pesar de su progreso, ignoran qué posición tienen en el ser, se comprende que Levinas afirme que “la historia de la filosofía es una lucha siempre renovada con las imprudencias del ejercicio espontáneo de la razón, incapaz de asegurar su seguridad y de preservarse de los paralogismos”⁴.

Levinas ve el último testimonio de esta crisis en la acérrima crítica de la filosofía francesa contemporánea al privilegio de la presencia del ser. Esta crítica pone de manifiesto todos los condicionamientos y las mediaciones de lo que se pretendía que era una experiencia inmediata. Al poner en primera línea todas las mediaciones políticas, económicas, sociales, epistemológicas, psicoanalíticas, lingüísticas, poéticas..., se comprende que hay una ilusión trascendental en lo que se consideraba dado inmediatamente. Esta crítica, en definitiva dice Levinas, “es el testimonio de una crisis que nos desgarran en el camino real de la filosofía identificando sentido e inteligibilidad con el acto intelectual del conocimiento”⁵.

2. LA PROPUESTA DE MARCEL: LA INTELIGIBILIDAD SINCRÓNICA DE LA PRESENCIA, EL SER COMO FUENTE DE SENTIDO

Desde el punto de vista levinasiano, esta crisis de sentido sólo puede ser superada, buscado un sentido al margen de la epopeya del ser, al margen del acto intelectual de conocimiento, es decir, dejando de lado la aspiración omnicomprendiva de la ontología. Levinas se pregunta qué significa para el privilegio tradicional de la ontología la novedad de la respuesta de Marcel en la que la fuente y el modelo de lo dotado de sentido se buscan en las relaciones interhumanas⁶.

4. E. LEVINAS, *Fuera del Sujeto*, p. 46.

5. E. LEVINAS, *Fuera del Sujeto*, p. 46.

6. Cfr. E. LEVINAS, *Fuera del Sujeto*, p. 35.

Levinas engloba en la filosofía del diálogo a Marcel y Buber, aunque señalando las diferencias entre ambos. De esa filosofía ha destacado dos aspectos. En primer lugar, la filosofía del diálogo, ha descubierto al lado de la objetivación, una curiosa 'relación' llamada relación con un Tú. Este acceso a Dios como a un Tú eterno o a un absolutamente Otro, testimonia el fin de cierta metafísica del objeto donde Dios se deduce como lo incondicionado a partir de este objeto por un movimiento de fundación o condicionamiento. Marcel y Buber socavan el privilegio filosófico de la relación con el otro entendido como ser ya tematizado y asimilado en virtud de las generalizaciones ideales que se producen en el saber. Su doctrina de la relación con el otro asegura la alteridad del otro y, por tanto, su trascendencia como la de un tú interpelado en Dios y en el otro hombre. En segundo lugar, esta filosofía del diálogo también pone en cuestión la inteligibilidad exclusiva del fundamento, y la objetivación y tematización como fuentes únicas de lo dotado de sentido⁷.

Reconociendo estos dos puntos en los que cifra la avanzadilla de este pensamiento, Levinas se propone sacarle su mayor rendimiento retrotrayéndolo a la crisis antes mencionada. Desde ahí, se plantea si esta doctrina asegura el poder de decir yo sin fundarlo sobre la libertad de una conciencia que iguale el ser. Este va a ser el hilo argumental de su examen y exposición de la filosofía de Marcel tal y como lo presenta en su artículo consagrado a la filosofía de Buber y Marcel y publicado en *Fuera del sujeto*.

Efectivamente, Levinas se hace la pregunta crucial porque, según el planteamiento de Marcel, la libertad es la que decide dar o no un sentido a la vida. Lo que no quiere decir que sea arbitrario optar entre una posibilidad u otra. Elegir una vida llena de sentido es tomar el camino correcto, para ello es indispensable buscar la plenitud de la propia vida que se alcanza en la consagración o don. La vida se reintegra al consagrarse al cumplimiento de una tarea o fin. Cuanto más se dirige el hombre hacia un fin, más se identifica con su vida, por eso la vida es inseparable de un cierto interés por

7. Cfr. E. LEVINAS, *Fuera del Sujeto*, pp. 44-47.

la vida. Ahora bien, no se puede reducir el interés al puro deseo de seguir viviendo porque eso empobrece la vida y le hace perder su núcleo central. Marcel introduce aquí su noción de disponibilidad o indisponibilidad. La disponibilidad es lo que mantiene el sentido de la vida porque lo propio de la vida es articularse interiormente en torno a una realidad que le confiere su sentido y justificación. Por el contrario, el ser indisponible es el que sólo está interesado por su supervivencia y, por tanto, vive una vida carente de sentido⁸. De ahí la necesidad perentoria de determinar cuál es la realidad en torno a la cual la vida se articula con sentido y cuya falta produce la indisponibilidad y el sinsentido. Precisamente, el sentido se alcanza mediante un acto creativo que no puede explicarse en términos racionales: en el sacrificio o don de la propia vida. El que sacrifica su vida encuentra su plenitud en ese acto por el que responde a una llamada que viene desde lo más profundo de su ser. La vida humana es inseparable del sentido, pretender vivirla sin un sentido es una pretensión que está avocada a la frustración.

Según Marcel, hay un camino para recuperar el valor de la vida que en la sociedad actual se ha perdido en buena medida. Se trata de separar el ser y la vida, que realmente no se confunden porque de alguna manera soy anterior a mi vida, que me ha sido dada. Pero esto implica que mi ser está amenazado desde el momento en el que vivo y, ahí está precisamente el sentido de la vida: el ser es una apuesta, el sentido de la vida es salvar el ser. La vida es una prueba en la que el ser humano alcanza su plenitud⁹.

Esta disyuntiva entre frustración o plenitud de vida bascula sobre la libertad, porque es ella la que permite alcanzar uno de ambos polos. El uso positivo de una libertad, que se convierte en adhesión o amor al ser, hace la función de contrapeso ontológico para devolverle a la vida su valor¹⁰. Por esto la vida es un don divino y

8. Cfr. J. URABAYEN, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, Eunsa, Pamplona, 2001, pp. 132-133.

9. Cfr. G. MARCEL, *Être et Avoir*, Editions Universitaires, Paris, 1991, p. 143.

10. Cfr. G. MARCEL, *De la negación a la invocación*, *Obras Selectas*, II, BAC, Madrid, 2004, p. 187.

recibir ese don es recibir a la vez una llamada a ser. Esta es la razón última por la que la vida, según Marcel, no es un problema resoluble de modo intelectual, sino un misterio que se abre a una llamada¹¹. Para que se dé este paso, de la vida como problema a la vida como misterio, es imprescindible que el hombre se abra a la trascendencia. Reconocer la llamada es tomar conciencia de que en el fondo de mí hay algo distinto de mí, más interior a mí que yo mismo. Escuchar la llamada lleva al hombre a comprender que es a la vez un ser temporal y supratemporal y que debe encontrar el sentido de lo eterno¹².

Por lo tanto, en el planteamiento de Marcel, libertad y tiempo están íntimamente unidos en la consecución de la plenitud de la vida o en el fracaso de ese intento. “La libertad tiene el poder de encerrarse en sí misma o de abrirse a los otros. Si adopta la actitud de ensimismamiento, la persona se convierte en un ser indisponible, que es incapaz de superar la ilusión del tiempo cerrado. Una persona indisponible es, según Marcel, la que vive obsesionada con la idea de la muerte. Sin embargo, si la libertad se convierte en amor y apertura, la persona se presenta a los demás como totalmente disponible”¹³. Esa es la experiencia del tiempo abierto que permite al hombre alcanzar el sentido de la eternidad. El tiempo no sólo es destructor, también favorece el crecimiento de la vida humana. Así como el tiempo cerrado es frustrante y angustioso; el tiempo abierto es plenitud, es el triunfo de la unidad sobre la dispersión, es el tiempo del ser. Es el tiempo de la presencia porque cuanto más presente estoy a mí mismo más existen los otros también para mí. El tiempo abierto está íntimamente ligado a la libertad, a la disponibilidad, porque es el tiempo como apertura o posibilidad de encuentro¹⁴. El tiempo abierto aparece tan pronto como el yo se afirma a sí mismo como libertad¹⁵. El tiempo abierto es la vivencia del

11. Cfr. G. MARCEL, *De la negación*, p. 190.

12. Cfr. G. MARCEL, *Être et Avoir*, p. 88.

13. J. URABAYEN, *El pensamiento*, p. 146.

14. Cfr. G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Gallimard, Paris, 1997, p. 280.

15. Cfr. G. MARCEL, *De la negación*, p. 130.

tiempo que se produce en la esperanza, el compromiso, la fidelidad y el amor. Estas cuatro situaciones provocan un sentimiento de haber domesticado el tiempo, de estar en regla con él, lo que supone una humanización del tiempo. La vivencia del tiempo abierto realiza la recuperación de la unidad de la vida, que, entonces, deja de ser una sucesión de acontecimientos, y se muestra bajo esa óptica como una plenitud. Con este planteamiento del tiempo abierto, Marcel pretende trascender el tiempo de la sucesión; el tiempo abierto es el triunfo del ser sobre el tiempo, es una manera de mostrar que la realidad temporal no está dominada por el tiempo. Hay en la vida y en la historia una profundidad que es trans-histórica y transtemporal; pero no se trata de una inmovilidad abstracta. Marcel llama eternidad a esa profundidad. El tiempo abierto es una apertura al ser y una primicia de la eternidad.

Marcel propone varias experiencias como caminos para trascender la temporalidad y acceder al ser. Para el tema que nos ocupa, tienen especial interés dos de ellas, la fidelidad y el amor. Marcel caracteriza la fidelidad como la afirmación de la permanencia del ser. Es la afirmación de un permanente ontológico; por tanto, en la fidelidad hay una referencia a una presencia. Se trata de una fidelidad ontológica porque prolonga una presencia que corresponde a una cierta toma de posesión del ser sobre nosotros¹⁶. La fidelidad es una actividad creativa porque es el mantenimiento de la presencia. La fidelidad mantiene su valor ontológico cuando se manifiesta como una lucha activa y continua contra las fuerzas que tienden en nosotros hacia la dispersión interior. Por eso, la fidelidad no es simplemente la sujeción a un principio, sobre todo la fidelidad se dirige a las personas y especialmente a la Persona por excelencia. La fidelidad está ligada a la intersubjetividad porque es la afirmación ante el otro de que el hombre es capaz de mantener su identidad y promesas.

El amor es otra experiencia que permite vivir el tiempo abierto o tiempo del ser. Junto con la fidelidad y la esperanza, es uno de

16. Cfr. G. MARCEL, *Aproximación al misterio del ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, Encuentro, Madrid, 1987, p. 59.

los accesos más importantes al ser. Vale la pena detenernos aquí, porque Marcel caracteriza el amor como una de las formas de conocimiento inmediato y no conceptual; además es importante porque el amor está siempre vinculado a la individualidad y a la intersubjetividad. De lo anterior se desprende que junto al conocimiento objetivo, existe otra modalidad de conocimiento entre las personas. En efecto, los hombres pueden relacionarse entre sí como dos objetos, pero este conocimiento objetivo no permite acceder al ser de la persona. El amor es un conocimiento que supera al conocimiento objetivo, por él dos seres se convierten en un nosotros y llegan a conocerse como seres. El amor es el verdadero conocimiento de lo humano; es un conocimiento real o del ser y, por tanto, es el conocimiento que favorece la creación de la individualidad, tanto la del ser amado como la del que ama, porque impide la dispersión de la personalidad y fomenta las potencialidades del ser amado que sólo son conocidas por aquél que gracias al amor ha accedido a su ser¹⁷. El amor, según Marcel, es la llamada de un yo a otro yo, en cuyo origen hay una captación del ser y de la manera de ser del amado; pero esta captación no es predicativa. El amor se dirige a lo infinito, a lo eterno, afirmando el valor absoluto del ser amado que no se reduce a un sujeto dotado de cualidades¹⁸. Marcel llega a afirmar que el amor es el acto de una libertad que afirma otra libertad. En definitiva, para Marcel, el amor es una experiencia dotada de un gran peso ontológico porque es una apertura al ser.

De esta manera, a través del tiempo y de la presencia, Marcel nos ha ido conduciendo hasta el núcleo de su pensamiento que es la intersubjetividad, entendida como encuentro que supera la tentación de la representación objetivadora que reduce el tú a un objeto. En la intersubjetividad, el hombre se encuentra con los otros sin objetivarlos. Marcel se esfuerza por mostrar cómo una razón abstracta no puede acceder a la individualidad y, por ende, tampoco a la intersubjetividad. El amor no es un conocimiento objetivo por-

17. Cfr. G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, p. 64.

18. Cfr. G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, p. 217.

que no se dirige a la esencia o a lo que es en sí el ser amado, sino que se dirige a lo único que hay en él, esperando una respuesta y dándole de algún modo el medio para responder. A través del amor así entendido se hace posible tratar al otro como un tú —no como un él— es decir, se produce lo que Marcel llama la comunión o encuentro entre personas.

La manera de preservar al tú del trato de objeto es hacerlo susceptible de invocación¹⁹. Si se trata al otro como objeto sólo se alcanza su naturaleza o esencia y queda reducido a un 'él'; sin embargo, si se le dirige una invocación se le alcanza como libertad, se le trata como 'tú', porque el otro no es sólo naturaleza es también libertad²⁰.

Desde el tratamiento del otro como un tú, Marcel asesta un golpe mortal al *cogito* como autoafirmación de una libertad. Esta cuestión, como se recordaba al comienzo, es la pregunta que dirige la lectura que hace Levinas de Marcel, y aquí encuentra una respuesta. Efectivamente, para Marcel es necesario el tú para que haya yo y por tanto el *cogito* no es nunca autosuficiente para la afirmación del yo. La presencia del tú es imprescindible para la afirmación de la existencia del yo, porque no puedo pensarme a mí mismo como existente salvo si me concibo como no siendo los otros y, por lo tanto, como siendo otro. El problema de la existencia de los otros es para Marcel un pseudoproblema derivado de la aceptación del *cogito* como punto de partida. La aceptación del *cogito* conduce inevitablemente al solipsismo del yo. Para abrirme al otro tengo que romper la eterna autorreferencialidad del *cogito* donde sólo cabe el otro como idea. Es imprescindible salir del estrecho círculo del *cogito* porque el yo sólo puede afirmar su existencia a la vez que afirma la existencia del otro²¹.

Levinas se planteaba si la filosofía de Marcel asegura el poder de decir yo sin fundarlo sobre la libertad de una conciencia que iguale el ser; según lo visto hasta ahora, es fácil afirmar que la

19. Cfr. G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, p. 196.

20. Cfr. G. MARCEL, *Être et Avoir*, p. 154.

21. Cfr. G. MARCEL, *Être et Avoir*, pp. 3-75.

respuesta de Marcel habría sido 'no'. Según Marcel, el yo se presenta efectivamente como una libertad pero una libertad entendida como invocación al otro. Es más, en la afirmación del yo está implicada la presencia de los otros, estos aparecen de forma constitutiva. Para que el yo sea presente debe ser reconocido por el otro y, de este modo, el otro forma parte integrante del yo.

Levinas se hace eco de la afirmación de Marcel de que el valor eminente de la autarquía, del bastarse a sí mismo para sí mismo se muestra inconsistente después de afirmar que sólo una relación de ser a ser puede ser llamada espiritual²². Le reconoce a Marcel que este acercamiento de interpelación, esta relación Yo-Tú, es una relación distinta a la percepción del otro en su naturaleza o esencia, la cual desemboca en verdades o en opiniones expresadas a modo de juicios, como la experiencia de un objeto cualquiera. Levinas concluye que Marcel no está de acuerdo en otorgarle la primacía de lo espiritual al objetivismo intelectualista²³. En el desarrollo de la filosofía occidental, el acto intelectual del saber ha sido considerado como el acto espiritual por excelencia. Marcel, sin embargo, quiere situar lo propiamente espiritual más allá de ese ámbito. Se trata de alcanzar una plenitud extática de la existencia como un todo, pero el éxtasis alrededor del cual la plenitud humana concreta se reúne no es la intencionalidad tematizante de la experiencia, sino la interpelación del otro, una relación de persona a persona. El significado último de esta relación no sería la verdad, sino la socialidad, irreductible al saber y a la verdad.

Ahora bien, pese a valorar el esfuerzo de Marcel por romper con una ontología del objeto y de la sustancia, Levinas considera que se ha quedado corto. Marcel sigue caracterizando la relación Yo-Tú en términos de ser; todavía recurre al lenguaje ontológico para describir el encuentro con el Tú porque 'entre-los-dos' es un modo de ser: la co-presencia, el co-esse. El ser y la presencia siguen siendo la última referencia del sentido. Para Levinas, Marcel

22. Cfr. G. MARCEL, *Diario Metafísico*, Losada, Buenos Aires, 1956, p. 209.

23. Cfr. E. LEVINAS, *Fuera del Sujeto*, p. 37.

sigue enraizado en la ontología a pesar de ser reacio a la interpretación objetivista del ser. Marcel pertenece a la tradición occidental para quien la calificación suprema de lo Divino consiste en identificarlo con el ser y para la que toda relación con el ser es reductible a una experiencia o saber, y por tanto, sigue siendo una modalidad de ese ser. A pesar de estar enraizado en esa tradición, según Levinas, Marcel se desmarca en parte de ella cuando, al afirmar la originalidad de la relación Yo-Tú, parece que quiere mostrar que la socialidad es irreductible a la experiencia de la socialidad; es decir, que no se encorva sobre sí misma como el *esse* del ser que siempre se da, esto es, que está consagrado a la 'comprensión del ser'. Es decir, según Levinas, Marcel se deshace de la interpretación objetivista pero sigue encerrado en el ámbito de una ontología.

Levinas se propone seguir a Marcel en su elucidación del aspecto estructural de la situación humana fundamental. El Yo-Tú es vivido como la inmediatez de la co-presencia y su estructura es abordada a través de las nociones de 'encarnación humana' y 'misterio ontológico'.

La encarnación es el dato central de la metafísica; por oposición al *cogito*, es un dato no transparente a sí mismo, es la situación de un ser que aparece como ligado a un cuerpo. En su conciencia de sí, el yo encarnado no es para sí mismo solamente, tiene algo de impenetrable en él. Su ser para sí es en el acto una exposición a los otros, y en este sentido es él mismo oscuridad. El algo impenetrable en él no es la adición de una sustancia extensa a la sustancia pensante, sino una manera de ser del mismo espíritu que es para el universo y está así unido al universo. El espíritu es una manera de ser para sí, precisamente como siendo para el otro que sí. Se trata de la modalidad del verbo ser que es la misma mediación. Ahí juega un papel especial el cuerpo. No es posible una separación cartesiana entre yo y mi cuerpo, ni tampoco una síntesis. Lo que se da entre yo y mi cuerpo es inmediatamente una inobjetivable participación vivenciada. El cuerpo sería esencialmente mediador, pero irreductible a toda mediación formal o dialéctica; sería la mediación absoluta u originaria del ser. El cuerpo soy yo mismo por-

que no puedo distinguirme de él más que a condición de convertirlo en objeto y, por tanto, de no tratarlo ya como mediador absoluto. Por el cuerpo estamos vinculados al ser, y a la inversa, decir que algo existe es considerar esa cosa como vinculada a mi cuerpo. Bajo toda afirmación de existencia hay una experiencia de sí como ligado al universo²⁴.

A Levinas le parece que el encuentro interhumano planteado por Marcel “es una modalidad de esta coherencia ontológica mediatizada por la encarnación en la que el yo es para el otro. Henos aquí, más allá de la relación buberiana, pero en el corazón de la co-presencia, participación que funda toda relación”²⁵. La co-presencia no es un lenguaje, es una comunicación más originaria porque de ella surge el lenguaje; es un nexo intersubjetivo más profundo que el lenguaje. El lenguaje es un principio de alienación porque al hablar es más fácil objetivar al otro. Marcel se opone al lenguaje como elemento del encuentro, se opone también al término relación, y prefiere hablar de encuentro o tensión. Le parece que los términos de la relación llevan implícitos un carácter conceptual y una objetividad, precisamente sugeridos por la palabra ‘relación’. Marcel prefiere sustituir la relación por el misterio ontológico situado en un nivel más profundo que la encarnación. No se trata de suponer tras la relación alguna realidad concebida sobre el modelo de objetos o ideales. Marcel habla más bien de una vida concreta que se desborda y que lleva al hombre al corazón de su ser donde está anudado el lazo o amor originario. En esa dimensión el hombre descubre que no es enteramente suyo, el sujeto no es completamente de sí mismo. El ser divino que no somos, un Tú absoluto que encontramos como trascendente, es también el ser que nos sostiene y nos ama. No hay posibilidad de una pura exterioridad, porque lo que es invocado como trascendente funda la invocación y el invocante. El misterio del ser es la manera en que nuestro ser que ‘va a Dios’ pertenece ya a Dios y es la manera en

24. Cfr. G. MARCEL, *Être et Avoir*, pp. 11-15.

25. E. LEVINAS, *Fuera del Sujeto*, p. 42.

que el ser de Dios sujeta el 'yo' del hombre. El encuentro con el Tú absoluto está envuelto por el misterio del ser²⁶.

Por esto, a pesar de que ha rechazado el conocimiento objetivo del tú, Marcel se encuentra sumergido en un planteamiento ontológico, lo que le obliga a conservar el fundamento gnoseológico del encuentro. Así lo pone de manifiesto Levinas al recordar que “a través del descubrimiento del Yo-Tú, Marcel se mantiene fiel a la espiritualidad del conocer: el espíritu orientado hacia Dios como Tú es también el acontecimiento del *ens manifestum sui*, el hecho para el ser de mostrarse. Decir Dios como Tú no subraya la trascendencia, sino que es una modalidad de la revelación y de la verdad del Absoluto. Fuente común del pensamiento y del ser, el misterio que es amor significa la inmanencia de mi Yo para Dios y de Dios para mí. Es como resume Schwartz, lo que Schelling llamaría la trascendencia hecha inmanencia”²⁷.

3. LA SOLUCIÓN LEVINASIANA: LA INTELIGIBILIDAD DIACRÓNICA DE LA TRASCENDENCIA, LA ÉTICA COMO FUENTE DE SENTIDO

Levinas quiere alcanzar la recuperación del sentido de lo humano situando la relación intersubjetiva fuera de los límites de la presencia, de la co-existencia, del ser entendido como *co-esse*. Es decir, pretende pensar la intersubjetividad fuera del ser, condición necesaria para eliminar todo resto de fundamento gnoseológico. Sin renunciar a un sentido y a una inteligibilidad, es preciso ubicar la relación del yo y el otro fuera del pensamiento del ser. Esta pretensión levinasiana ofrece un papel a la ética que, sustituyendo a la ontología, será ahora la nueva fuente de sentido.

“La trascendencia entendida como el-uno-para-el-otro ético, ha sido formulada a guisa de significatividad e inteligibilidad [...]. La inteligibilidad de la trascendencia no es ontológica. La trascen-

26. Cfr. E. LEVINAS, *Fuera del Sujeto*, pp. 42-43.

27. E. LEVINAS, *Fuera del Sujeto*, p. 44.

dencia de Dios no puede ni decirse ni pensarse en términos de ser, elemento de la filosofía tras el que la filosofía no vislumbra más que oscuridad. Pero la ruptura entre la inteligibilidad filosófica y el más allá del ser o la contradicción que existiría en comprender lo infinito no excluye a Dios de la significatividad, que, para no resultar ontológica, no se queda en meros pensamientos sobre el ser en declive²⁸.

Hay un sentido que da testimonio de un más allá del ser. Es un sentido que significa como mandato, como orden significada. Su manifestación en un tema dimana de su significar que ordena: la significación ética no significa para una conciencia tematizadora, sino a una subjetividad, toda ella obediencia, que obedece con una obediencia que precede al entendimiento. Es una pasividad más pasiva que la receptividad del conocer. Es una significación en la que el momento ético no se funda, en último término, en ninguna estructura preliminar del pensamiento teórico. Levinas define su planteamiento como el estallido de la omni-potencia del Logos, refiriéndose al Logos del sistema y de la simultaneidad. Quiere dirigir este estallido contra el intento de la filosofía contemporánea de amalgamar significante y significado expulsando a la trascendencia de su último refugio, y entregándole al lenguaje, como sistema de signos, todo el pensamiento. Todo ello auspiciado por una filosofía para la que el sentido equivale a la manifestación del ser y a la manifestación del *esse* del ser²⁹.

Levinas plantea la trascendencia como significación y la significación como significación de una orden dada a la subjetividad antes de cualquier enunciado: puro uno-para-el-otro. Se trata de una subjetividad ética privada de libertad, porque es la subjetividad de la obediencia previa al entendimiento. En definitiva, dice Levinas, esto no es sino el traumatismo de una fisión del sí mismo que acontece en una aventura corrida con Dios o por Dios. La trascendencia necesita esta ambigüedad porque debe interrumpir su

28. E. LEVINAS, *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, p. 112.

29. Cfr. E. LEVINAS, *De Dios que*, p. 113.

propia mostración y demostración, es decir, su fenomenalidad. La trascendencia necesita la diacronía del enigma que no es simplemente una certeza precaria, sino que rompe la unidad de la apercepción trascendental en la que la inmanencia triunfa siempre sobre la trascendencia³⁰.

El tiempo juega un papel primordial para alcanzar la inteligibilidad ética. Así como la relación fundada sobre la participación en el ser supone una presencia, la relación fundada sobre una trascendencia absoluta supone una ausencia. Frente al aspecto sincrónico de la presencia, Levinas considera la diacronía de la ausencia o del enigma, por eso el tiempo en su aparecer diacrónico se hace necesario en el tratamiento de la intersubjetividad de Levinas.

Levinas se cuestiona la naturaleza del tiempo. ¿Es el tiempo la limitación propia del ser finito o la relación del ser finito con Dios? Una relación que no por ello garantizaría al ser una infinitud que se opusiera a su finitud, ni una autosuficiencia opuesta a su carácter indigente, sino que al margen de toda satisfacción o insatisfacción, significaría el suplemento de la socialidad. Levinas no presenta el tiempo como horizonte ontológico del ser del ente, sino como modo del más allá del ser, como relación del pensamiento con lo Otro y como relación con lo Absolutamente Otro, con lo Trascendente, con lo Infinito. Una relación o una religión que no está estructurada como saber, es decir, como intencionalidad. Esta última entraña la representación y conduce a lo otro hasta la presencia. El tiempo, en cambio, significaría en su diacronía una relación que no compromete la alteridad del otro, asegurando sin embargo, su no in-diferencia al 'pensamiento'³¹. Es pertinente recordar que Levinas está hablando de una significatividad ética situada más allá del ser para sobrepassar las fronteras de la intencionalidad, pero en ningún momento renuncia a que esa significatividad entrañe un sentido, es decir, no sea in-diferente al pensamiento. La propuesta de Levinas está tan alejada del racionalismo como del irracionalismo.

30. Cfr. E. LEVINAS, *De Dios que*, pp. 113-114.

31. Cfr. E. LEVINAS, *El tiempo y el Otro*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 68.

Como modalidad del ser finito, el tiempo debería significar la dispersión del ser del ente en momentos excluyentes que, en cuanto instantes inestables, son expulsados uno a uno hacia el pasado, fuera de su propia presencia pero suministrando a la vez la idea fulgurante de esta presencia y sugiriendo su sentido y su sinsentido: la muerte y la vida. En ese caso surge la pregunta de qué es la eternidad. Sin relación con la experiencia de la duración, el intelecto pretende tener la idea a priori de la eternidad. Es la idea de un modo de ser en el que lo múltiple es uno, idea que otorgaría al presente su pleno sentido. Pero, para Levinas esa explicación de la eternidad es la verdad a medias del instante congelado en una imaginación capaz de jugar a lo intemporal y de hacerse la ilusión de unificación de lo inasimilable. Esa eternidad y ese Dios intelectual están compuestos en última instancia de los semi-instantes abstractos e inconstantes de la dispersión temporal. Es una eternidad abstracta y un Dios muerto³².

Levinas quiere oponer a esta concepción un planteamiento del tiempo que no es una degradación de la eternidad sino una relación con lo inasimilable, con lo absolutamente otro, con aquello que no se dejaría asimilar por la experiencia, con aquello que siendo de suyo infinito no se dejaría comprender. El tiempo es una relación con un In-visible cuya invisibilidad procede de la ineptitud o inadecuación del conocimiento en cuanto tal —y no de la incapacidad del conocimiento en cuanto humano—. El conocimiento es inadecuado al Infinito de lo absolutamente otro. La coincidencia en este caso sería un absurdo. “¿No será la socialidad, más que la fuente de nuestra representación del tiempo, el tiempo mismo? Si el tiempo se constituye por medio de mi relación con el otro, el tiempo es exterior a mi instante, pero es también otra cosa que un objeto dado a la contemplación. La dialéctica del tiempo es la dialéctica misma de la relación con el otro”³³. Una dialéctica que se muestra como una tensión constante porque la duración del tiempo

32. Cfr. E. LEVINAS, *El tiempo*, pp. 68-69.

33. E. LEVINAS, *De la existencia al existente*, Arena Libros, Madrid, 2000, p. 127.

es “la relación con el infinito, con lo incontenible, con lo Diferente. Relación con lo Diferente que, sin embargo, no es indiferente, y donde la diacronía es como el *en* del ‘otro *en* el mismo’, sin que el Otro pueda entrar en el Mismo. La consideración de lo inmemorial hacia lo imprevisible. El tiempo es, a la vez, ese ‘Otro en el Mismo’ y ese Otro que no puede estar unido al Mismo, no puede ser sincrónico. El tiempo sería, por consiguiente, la inquietud del Mismo por el Otro, sin que el mismo pueda jamás comprender al Otro, englobarlo”³⁴.

Levinas quiere dejar claro que no está recurriendo a simples nociones negativas; la imposibilidad de coincidir o in-adecuación tiene un sentido en el fenómeno de la no-coincidencia que se da en la diacronía del tiempo. El tiempo significa el siempre de la no-coincidencia y el siempre de la relación. La diacronía preserva al tiempo en la paradoja de una relación diferente a todas las relaciones de nuestra lógica porque se trata de una relación sin términos, una espera sin esperado o una relación insaciable. La relación del tiempo es una distancia que es también proximidad, que no es una unión frustrada, sino que significa el suplemento o el bien de una socialidad original³⁵.

La relación establecida por el tiempo permite la entrada del otro en el terreno de juego sin mermar su trascendencia y alteridad absoluta y ese es el requisito para que esa relación sea ética. “El ‘movimiento’ del tiempo entendido como trascendencia al Infinito de lo ‘completamente Otro’, no se temporaliza de forma lineal, no se asemeja a la rectitud de la flecha intencional. Su forma de significar, marcada por el misterio de la muerte, se desvía para penetrar en la aventura ética de la relación con otro hombre”³⁶. El recurso a la trascendencia temporal significada por la diacronía le ha servido a Levinas de analogía —así lo reconoce explícitamen-

34. E. LEVINAS, *Dios, la muerte*, pp. 30-31.

35. Cfr. E. LEVINAS, *El tiempo*, pp. 69-70.

36. E. LEVINAS, *El tiempo*, p. 71.

te³⁷— para ilustrar la distancia de la alteridad de los demás y el vínculo que atraviesa esa distancia sin romperla.

De este modo, la recuperación del sentido se produce en una relación ética donde la ontología ha quedado superada. “Conser-vamos, del kantismo, un sentido que no está dictado por una rela-ción con el ser. No es casual que esta referencia proceda de una moral —que, desde luego, se dice racional debido a la universa-lidad de la máxima—, no es casual que esta forma de concebir un sentido más allá del ser sea el corolario de una ética”³⁸.

La rotundidad del giro levinasiano hacia un sentido más origi-nario que el ser para alumbrar lo humano no deja lugar a dudas respecto a los parámetros de ese giro. “Del mismo modo que el kantismo encuentra un sentido en lo humano sin medirlo a través de la ontología”³⁹, Levinas busca un fundamento más originario que el fundamento ontológico porque “el sentido no se determina a través del ser o el no ser. Por el contrario, es el ser el que se deter-mina a partir del sentido”⁴⁰.

La pregunta que se impone es ¿cuál es la significatividad de ese sentido de carácter ético?, y ¿de qué manera afecta a lo humano? Aquí radica la mayor originalidad de este pensamiento, porque Levinas se embarca en la empresa de redefinir al sujeto. Levinas plantea una salida de la ontología a partir de la relación con el otro en su diferencia, relación que al respetar la diferencia hace imposible la objetividad. Esta relación es una responsabilidad hacia el otro entendida como exposición sin protección, entrega sin com-promiso previo y sin medida. Es lo desmesurado que queda conte-nido en la palabra ‘rehén’, que significa sustitución, no al modo de ‘ponerse en lugar de’, sino sustitución entendida como sufrir por los demás al modo de expiación. Esta noción de subjetividad como rehén es un vuelco completo de la noción de sujeto como Yo que se sostiene, se posee, es dueño de sí y del universo, es comienzo y

37. Cfr. E. LEVINAS, *El tiempo*, p. 71.

38. E. LEVINAS, *Dios, la muerte y*, p. 82.

39. E. LEVINAS, *Dios, la muerte y*, p. 221.

40. E. LEVINAS, *Dios, la muerte y*, p. 221.

fin, y que se afirma por un acto de su voluntad libre. Este sujeto que reposa sobre sí mismo queda desarmado por el otro por una exigencia o una acusación sin palabras y a la que no puede responder con palabras, pero cuya responsabilidad no puede rechazar. La posición del sujeto es desde ese momento su deposición. Ser yo no es la perseverancia en el ser, sino la sustitución de rehén que expía hasta el límite la persecución sufrida. De este modo la libertad no es primera, el sí es responsable antes de la libertad. El sujeto es responsable, con una responsabilidad intransferible que le hace único. Levinas concibe la libertad como la posibilidad de hacer lo que nadie puede hacer en mi lugar, es decir, la libertad es el carácter único de esta responsabilidad⁴¹.

En conclusión, el más allá del ser ético conduce a un sentido pre-ontológico que se alcanza después de una concatenación de nociones en un *in crescendo* de pérdida de dominio del sujeto. “La significación, el uno-para-el-otro, la relación con la alteridad, ha sido analizada como proximidad; esta proximidad lo ha sido como responsabilidad respecto al otro y la responsabilidad con el otro lo ha sido como sustitución. En su subjetividad, en su mismo porte de sustancia separada, el sujeto se ha mostrado como expiación-por-el-otro, condición o incondición de rehén”⁴².

Desde este punto de vista, se comprende que Levinas coincida con el sesgo antihumanista de la filosofía contemporánea, al menos en lo que denuncia de antihumano en el sujeto que se afirma a sí mismo como origen y fin. “El antihumanismo moderno, al negar la primacía que para la significación del ser correspondería a la persona humana en tanto que meta libre de sí misma, es verdadero más allá de las razones que aporta. Deja un sitio neto para la subjetividad que se pone en la abnegación, en el sacrificio, en la sustitución que precede a la voluntad. Su intuición genial consiste en haber abandonado la idea de persona en tanto que meta y origen de sí misma, donde el yo todavía es cosa porque es todavía un ser. En

41. Cfr. E. LEVINAS, *Dios, la muerte y*, pp. 217-218.

42. E. LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 265.

MARÍA DOLORES CONESA LAREO

rigor el otro es 'fin' porque yo soy rehén, responsabilidad y sustitución que soporta el mundo en la pasividad de la asignación, que llega hasta la persecución acusadora, indeclinable. El humanismo sólo debe ser denunciado porque no es suficientemente humano"⁴³.

María Dolores Conesa Lareo
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
E 31080 Pamplona
mconesa@alumni.unav.es

43. E. LEVINAS, *De otro modo que ser*, p. 201.