

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**Intencionalidad y alteridad. Génesis del concepto de alteridad en
la obra de Emmanuel Lévinas**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Leopoldo Camacho Galván

Directores

Manuel García-Baró López
Juan José García Norro

Madrid, 2018



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

INTENCIONALIDAD Y ALTERIDAD

GÉNESIS DEL CONCEPTO DE ALTERIDAD EN LA OBRA DE
EMMANUEL LEVINAS

DIRECTORES:

MIGUEL GARCÍA-BARÓ LÓPEZ

JUAN JOSÉ GARCÍA NORRO

PRESENTA: LEOPOLDO CAMACHO GALVÁN

Para Macarena, con todo mi amor, por las
montañas, el mar, el silencio y la vida juntos.

Agradecimientos

A mi familia que siempre ha estado presente y me ha dado su apoyo a lo largo de este camino: María Antonieta Galván, Marco Antonio Camacho y Leopoldo Camacho †.

Mi más profundo agradecimiento a mis directores de tesis. A Miguel García-Baró López, verdadero maestro, que ha compartido con sus alumnos su pensamiento y su buen hacer académico y personal. A Juan José García Norro, para quien sólo tengo palabras de reconocimiento por su generosidad.

Quiero expresar mi más profunda gratitud a aquellos profesores, amigos, cuya presencia, apoyo y consejos han sido especialmente importantes en todo momento. Gracias: Dr. Ricardo Horneffer, Dra. Juliana González, Dr. Agustín Serrano de Haro, y muy especialmente a la Dra. Catherine Chalier por su amabilidad y atención durante los dos años que pasé en la Universidad de Nanterre.

Esta investigación no podría haber sido llevada a cabo sin el apoyo de la beca de doctorado que me fue concedida por el CONACYT. Las facilidades que me proporcionó la Coordinación del Departamento de Filosofía de la UCM, especialmente la Dra. Blanca Rodríguez, fueron también de gran ayuda.

Seguramente no menciono aquí a todos aquellos amigos y compañeros que me han acompañado de una forma u otra en este tiempo. Gracias por su apoyo y cariño a: Natalia Pérez, Nely Maldonado, Jezrel Salazar, Pablo Martínez, Mauricio Cuevas, Xicoténcatl Martínez, Ricardo Romero, Vladimir Saavedra, Meri Tuñón, Inés Llinás, Luis Ramos, Irati Arroniz, Gustavo Alfaro, Alejandro Costilla, Juan Manuel Villar, Ricardo Pérez Amado, Eva Arrainz, José María Lavín, a todos mis compañeros del Seminario de Teoría del Bien... la lista es incompleta, al igual que yo sin todos ustedes.

Índice

Abreviaturas	9
Resumen	11
Summary	15
Introducción	19
I. La noción de intencionalidad	29
1.1 Apuntes generales	29
1.2 La noción de correlato objetivo	33
1.3 Breves menciones acerca del método	37
1.4 La reducción	44
1.5 Amplitud de la noción de intencionalidad	53
1.6 Algunos elementos de los actos intencionales	56
1.7 La importancia de la noción de noema	69
2.1 Primer acercamiento a la noción de totalidad	72
2.2 Lo objetivo en lo subjetivo	75
2.3 Síntesis y representación	77
2.4 Algunas consideraciones sobre los objetos trascendentes	80
2.5 Primera mención de las categorías de la mismidad (gozo y separación)	83
II. Algunas consideraciones sobre la verdad	89
1.1 La crítica al psicologismo	89
1.2 Psicologismo y naturalismo	93
1.3 La distinción <i>real – ideal</i>	97
1.4 La descripción de esencias	102
1.5 Más allá del psicologismo y subjetivismo	106
2.1 Breve acercamiento a la noción de evidencia	112
2.2 El darse originario	114
2.3 Evidencia y adecuación	118
2.4 Verdad y evidencia	123
2.5 La intuición de esencias	127
2.6 La objetividad	137
3.1 Lo trascendente y la reducción	139
III. El concepto de conciencia	145
1.1 Consideraciones generales: las <i>LU</i>	145
1.2 <i>Proto-impresiones</i> y <i>auto-evidencia</i> de la conciencia	150
1.3 La noción de conciencia y los objetos trascendentes	157
1.4 La noción de conciencia y las vivencias intencionales	162
2.1 Vivencia y significación	168

2.2 El concepto de <i>Yo</i> – <i>ipseidad</i>	171
IV. El concepto de representación	177
1.1 Primeras formulaciones	177
1.2 Representación y acto objetivante	180
1.3 Varios sentidos de representación	186
1.4 El papel de la sensibilidad	191
1.5 El Yo y las representaciones	197
2.1 Representación y evidencia	199
2.2 Representación y gozo	204
2.3 La metáfora de la producción	210
2.4 El deseo	216
V. Tiempo y alteridad	225
1.1 La teoría de la conciencia interna del tiempo	225
1.2 La retención	230
1.3 La conciencia y la temporalidad	233
1.4 Proto-impresión y el presente o el acto objetivante	237
2.1 Crítica a la teoría del tiempo interno	241
2.2 Sentido positivo de la teoría de la conciencia del tiempo interno	245
2.3 Otra mirada a la temporalidad	248
2.4 Sensibilidad y presente	254
2.5 La novedad	257
2.6 El <i>Otro</i> y la temporalidad	261
VI. Los distintos modos de la intencionalidad	267
1.1 Recuperación de algunas consideraciones anteriores	267
1.2 El pensamiento no objetivante	269
2.1 Repensar la intencionalidad	272
2.2 Distintos modos de donación	275
2.3 Atención y escorzos, elementos del análisis intencional	279
2.4 Existencia y existente	288
2.5 Sensibilidad y alteridad	292
2.6 Nuevas consideraciones sobre la noción de intencionalidad	297
2.7 Infinito y alteridad	303
Conclusiones	313
Bibliografía	321

Abreviaturas

Las obras de Emmanuel Levinas son indicadas según las siguientes siglas:

DE	:	De l'évasion,
TA	:	Le Temps et l'Autre
EE	:	De l'existence a l'existant
EDE	:	En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger
TI	:	Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité
DL	:	Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme
QLT	:	Quatre Lectures talmudiques
HH	:	Humanisme de l'autre homme
AE	:	Autrement qu'être ou au-delà de l'essence
NP	:	Noms propres
SMB	:	Sur Maurice Blanchot
DSS	:	Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques
ADV	:	Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques
DQVI	:	De Dieu qui vient a l'idée
EI	:	Éthique et Infini
Tin	:	Transcendance et Intelligibilité
AS	:	Autrement que savoir
DMT	:	Dieu, la mort et le temps
EN	:	Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre
HS	:	Hors sujet
NLT	:	Nouvelles lectures talmudiques
RO	:	La réalité et son ombre
ThI	:	Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl

Atr : Altérité et Transcendance

Las Obras de Husserl son indicadas según las siguientes siglas:

LU : Logische Untersuchungen

Ideen : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und
phänomenologischen Philosophie

ZB : Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren
Zeitbewusstseins

MC : Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge

Resumen

La filosofía de Levinas guarda una gran cercanía con la fenomenología de Husserl, en algunas obras se tratan temas claves de aquella, como son las obras reunidas en *EDE*, *THI*, *TI*, o se discuten y contraponen algunas de sus tesis (*DE* y *EE*). Levinas realiza a lo largo de su obra una revisión y un dialogo constante con los postulados básicos de la fenomenología y la filosofía que ella inaugura. En *AE* se presupone una superación de la ontología y la fenomenología, ahí se dejan atrás categorías e incluso la necesidad de la articulación del análisis y las descripciones que se hacen presentes en las obras anteriores. *AE* presupone un giro epistémico y ontológico y una nueva lógica adverbial (como la ha denominado J.Rolland), y se halla en un momento posterior a la crítica que J. Derrida elabora sobre *TI*. Este trabajo se sitúa en la lógica de *TI*, obra que constituye la condición de posibilidad de toda reconfiguración fenomenológica posterior y no pretende rebatir la famosa crítica de Derrida; antes bien, aquello que da origen a esa crítica (la idea de que Levinas no ha podido aún abandonar la lógica del ser y de la fenomenología), es lo que se pretende analizar en este trabajo. Más que una crítica, el uso y tensión respecto de ciertas nociones fenomenológicas aparece aquí como lo que hace posible recuperar el pensamiento de Levinas como verdaderamente fenomenológico.

El argumento de este trabajo podría resumirse de la siguiente forma: El concepto de alteridad amplia y corrige la teoría de la intencionalidad al mostrar algunos fallos en la descripción de elementos que son centrales a ésta. Se ponen en cuestión conceptos como representación y evidencia (claves para una teoría de la verdad como adecuación en Husserl) a la vez que se cuestiona el elemento que los articula y vertebra, esto es: la teoría de la estructura temporal que encontramos en las *Lecciones* y en las *Investigaciones*. La posibilidad de esa ampliación (o intento de *re-configuración*), se da de forma clara como

una recuperación de los propios elementos de la teoría de la intencionalidad; en este sentido Levinas y Husserl están en algunos puntos más cerca de lo que a primera vista parece.

Para tratar las nociones de intencionalidad y alteridad se ha dividido el trabajo en torno a distintos ejes temáticos que en su conjunto tratan de recoger la propia estructura de la teoría de la intencionalidad y de los elementos que la conforman. En primer lugar abordamos (cap. I), cuestiones generales acerca de los elementos que conforman esta teoría para establecer un primer marco de referencia. Se tratan conceptos como síntesis, representación, correlato objetivo, noema, y el significado de la propia intencionalidad. Aquí se introduce por vez primera cómo se valoran esos elementos en la obra de Levinas. Estos conceptos se retoman en las siguientes secciones y se suman a aquellos que completan el sentido general de este análisis.

Dado que la noción de intencionalidad es como tal una teoría de la verdad, de su aparecer y su estructura, es necesario dedicar un capítulo (cap II), al análisis de la teoría de la verdad que subyace en ella. En este punto la distinción entre real e ideal que se lleva a cabo en las *LU* es de vital importancia al igual que el concepto de evidencia que lleva consigo. Esta problemática implica un breve repaso por la idea del origen de la verdad como adecuación y su origen. Para tratar con mayor claridad la tensión entre ambos autores tratamos en distintos capítulos los dos polos o elementos de la intencionalidad, por un lado hablamos de las formas y legalidades del aparecer, esto es, lo que correspondería a la verdad, la evidencia, y lo ideal. En este capítulo se aborda también la noción de objetividad, clave para comprender la crítica que se elabora posteriormente.

El otro *polo* o elemento de la relación intencional (ante quién aparece la verdad), atañe a la conciencia o subjetividad y ahí se ponen de manifiesto algunas de las descripciones generales, claves a nuestro juicio,

que orientan nuestro análisis sobre la postura de ambos autores (cap III). Aquí se hace hincapié en la relación que se establece con aquello denominado ya *proto-impresión* y el papel que juega en la *auto-evidencia* de la conciencia.

Aquellas nociones en las que se origina la verdadera tensión entre los dos fenomenólogos se tratan en los siguientes capítulos. En el (cap IV) se desarrollan la de representación y los elementos que la rodean; se retoma parte de lo elaborado con anterioridad en relación a la evidencia y al acto objetivante pues allí reside el punto más álgido de la tensión filosófica entre Levinas y Husserl. En ese mismo capítulo se presenta la crítica de Levinas y la manera en la que elabora una lectura y respuesta desde la idea de la producción y el deseo de lo infinito.

La temporalidad es el tema del siguiente capítulo (cap V), en donde se tratan las principales relaciones que tiene esta temática con el resto de desarrollos que se han elaborado y que a su vez darán pie para terminar de comprender las críticas de Levinas. En este momento se esboza ya también un sentido positivo en la lectura levinasiana sobre la teoría de Husserl y la posibilidad de que se establezca otra forma de comprender la temporalidad. La cuestión sin embargo es de suyo compleja y queda abierta.

El último capítulo (VI), recoge elementos de todos los anteriores y dibuja ya el sentido crítico y a la vez propositivo de la lectura levinasiana de la teoría de la intencionalidad y sus diferentes elementos. Aquí se ponen de relieve algunos de los desarrollos de *TI* y se relacionan con los escritos anteriores. La idea central es que desde las primeras obras se prepara el camino fenomenológico que llevará a la noción de infinito. Se trata de presentar la posibilidad de *re-leer* las mismas nociones desde una interpretación que hace de puente a una filosofía fenomenológica que incluya a la alteridad en sus fundamentos.

Por último, se presentan unas breves conclusiones que dejan la puerta abierta a profundizar en varias de las problemáticas planteadas. Estos resultados se desprenden en buena medida de la descripción fenomenológica de la *proto-impresión* (Urimpression). Levinas señala que la teoría de la conciencia del tiempo inmanente tiene algunas dificultades tanto en su estructura interna, es decir descriptivamente, como en las conclusiones a las que conduce. El primado de la vida teórica y la objetividad como adecuación del objeto al sujeto son quizá las más importantes. Descriptivamente la novedad se encuentra entre cada nueva impresión que pasa a ser retención. Levinas muestra cómo descomponiendo la dinámica de las retenciones y protenciones llegamos a un punto en el que cada nuevo comienzo no se ha ganado fenomenológicamente, es decir, descriptivamente. Por eso la certeza primera que acompaña a la *proto-impresión* parece que proviene más del dominio de la subjetividad que del objeto *en sí*. Este problema tampoco se halla resuelto en la teoría Levinasiana sobre el instante. En todo caso lo que ésta hace es señalar con gran claridad la insuficiencia que el planteamiento husserliano conlleva, pero a la vez, la necesidad de plantear el problema en otros términos.

Las metáforas de lo *inmemorial* o lo *anárquico* constituyen verdaderos avances en las descripciones de este tema. El *instante*, aquello que trae consigo la certeza de cada nuevo presente no depende de las retenciones sino de algo que está puesto ahí antes de ser objetividad y evidencia. Este planteamiento respeta la idea de que sólo hay sentido al interior de la intencionalidad, pues aún cuando eso que aparece no depende de mi memoria sólo tiene sentido en el interior de la relación. La evidencia primera no se halla determinada por las estructuras del *Mismo* (el sujeto que se piensa a sí mismo dentro de una ontología naturalista); en este sentido se libera a la subjetividad de cargar con el peso de esa evidencia primera.

Summary

The work of French philosopher Emmanuel Levinas has as its main cornerstone Husserl's phenomenology, such as the philosophical project developed in *EDE*, *THI*, *TI*, or in opposition and implicitly in *DE* and *EE*. It goes without saying that Levinas performs a constant dialogue and revision of the basic postulates of phenomenology and the philosophy it inaugurates. *AE* presupposes an overcoming of ontology and phenomenology, and leaves behind the category, and possibly the need for, the analysis and descriptions included in previous books. *AE* presupposes an epistemological and ontological turn, as well as a new adverbial logic (in the words of J. Rolland), and constitutes a step previous to J. Derrida's influential critique of *TI*. This dissertation situates itself within the logic of *TI*, a texts that constitutes the condition of possibility of all later phenomenological reconfigurations. It does not attempt to contest Derrida's influential critique but instead engages with the origins of this critique, that is, the idea that Levinas is still trapped in the logic of being and phenomenology. But more than a critique, my work pays close attention on the use and tension of and the tension produced by certain phenomenological notions interpreted in this text as that which makes Levinas's work and thought a truly phenomenological.

The main argument guiding this dissertation could be summarized as follows: the concept of alterity serves to amplify and correct intentionality theory by uncovering the oversights and blind spots in some of its central elements. I therefore question concepts such as representation and evidence (key concepts for a theory of truth as adequation in Husserl) while simultaneously questioning that which brings them together or, in different words, the theory of temporal structure found in question *Lecciones* and *Investigaciones*. The possibility of this amplification (or attempts at *re-configuration*), is most evident in the recuperation of the basic elements of intentionality theory. Read in this

Summary

manner, Levinas and Husserl are in some aspects closer than it would initially seem.

In order to approach notions of intentionality and alterity this dissertation has been divided into three thematic axes and together they attempt to reconstruct the structure of intentional theory and its constituting elements. I begin, in Chapter 1, with general questions regarding the main elements of intentional theory so as to create an initial framework. Included here are concepts such as synthesis, representation, objective correlative, *noeme*, and the meaning of intentionality. I introduce in this chapter a new reading of how these concepts have been approached within Levinas's work. These concepts come up again in subsequent sections and are the foundation for the general topic of this analysis.

Since the concept of intentionality is also a theory of truth—it can be read as its appearance and its structure—I have dedicated Chapter 2 to a detailed analysis of the complex relationship between the two. In this section the difference between real and ideal carried out in *LU* takes on great importance as well as the concept of evidence that comes with it. This problem necessitates a survey of the idea of truth as adequation, as well as its origin. In an attempt to bring greater clarity to the tension between Levinas and Husserl I have approached the two extremes or concepts of intentionality in two separate chapters. I deal first with the form and legalities of appearance, that is, that which corresponds with truth, evidence, and the ideal. In this chapter I also analyze the notion of objectivity, a key concept for the understanding of its later critique. The second extreme of the intentional relationship (before whom truth presents itself), associated with conscience or subjectivity, is covered in Chapter 3. This second extreme constitutes the locus of manifestation of general descriptions, fundamental for our judgment and a major touchstone for my analysis for both Levinas and Husserl. In this section I place special

Summary

attention on the relationship established between that conceived of as *proto-impression* and the role played by conscience in *auto-evidence*.

The notions that create the central tension between Levinas and Husserl are covered in the next chapters. Chapter 4 concentrates on the representation and the elements that surround it; I return to previously developed notions of evidence and the objectivizing act as I consider this to be the central point of tension between Levinas and Husserl. In this chapter I also present Levinas's reading and response to the idea of production of and desire for the infinite.

Temporality is the main topic of Chapter V, along with the main relationship between this concept and the topics developed in the first half of the dissertation, and that will also serve to deepen our understanding of Levinas. It is here that can also be found the beginnings of a positive reading of Husserl's theory in Levinas's work, along with the possibility of establishing a different way of understanding temporality. The question remains open, but with new elements.

Chapter VI, the last chapter, brings together the previous chapters and outlines the critical sense of a levinasian reading of intentionality theory and its different components. In this chapter I highlight the central concepts developed in *TI* and their relationship with his previous books. My main contention is that Levinas's initial text already prepare the phenomenological path that leads to the notion of infinity. What is at stake in this section is the possibility of re-reading traditional concepts within the context of an interpretation uses phenomenological philosophy as a bridge that includes alterity as one of its foundations.

Finally, I put forth a brief conclusion that leaves space for continued work and analysis on the problems and topics presented in this dissertation. These conclusions are the result of a phenomenological description of a proto-impression (*Urimpression*). Levinas states that the theory of consciousness of immanent time presents a series of difficulties

Summary

both in its internal structure, or descriptively, and in its final conclusions. The primacy of theoretical life and objectivity as a form of adequation of the object to the subject are maybe the most important conclusions. Descriptively novelty is found when each new impression is transformed into retention. Levinas shows how taking apart the dynamic of retention and protention leads to a moment in which each new start has not been achieved phenomenologically, that is, descriptively. For this reason, the first certainty that accompanies a *proto-impression* seems to be the result of subjectivity and not necessarily of the object *as such*. The solution of this problem is not found in the levinasian theory of the instant. What levinasian theory proposes with great clarity is the insufficiency of the husserlian proposition and the need to present the problem in different terms.

Levinas's use of immemorial and anarchic constitute major advances in the presentation of this topic. The instant, that which brings with it the certainty of a new present, does not depend on retentions but on something that is there before it is objectivity and evidence. This argument follows the idea that there is only meaning within the interior of intentionality since even when that which appears does not depend on my memory it will only take on meaning within the interior of the relationship. First evidence is not determined by the structures of the *Same* (the subject who thinks of himself within a naturalistic ontology) and in this way it is freed from the subjectivity of carrying the weight of this first evidence.

Introducción

Establecer una relación fenomenológica entre autores tan importantes como Emmanuel Levinas y Edmund Husserl implica una gran responsabilidad y dificultad. El propósito de este trabajo no es el de explorar todas las aristas de un diálogo tan complicado y a la vez tan fértil. Más bien, se propone abordar un problema que atañe al núcleo de esa misma relación: ¿Cómo la teoría de la intencionalidad de Husserl está presente en la noción de alteridad, concepto clave de la filosofía de Levinas? Se trata de establecer el alcance que tiene la crítica que la alteridad supone a esa noción que ha permeado a toda la fenomenología desde las celebres *Investigaciones Lógicas*. Hay en esto un doble propósito; primero, comprender el fundamento fenomenológico de la noción de alteridad, segundo, interpretar correctamente y en su justa medida la crítica a la noción de intencionalidad. Llevar a cabo este trabajo abre la puerta para pensar nuevos planteamientos fenomenológicos a la luz de sus principios de fundamentación y a lo que en corrientes posteriores se denomina fenomenología del acontecimiento.

Para conseguir llegar a buen puerto se ha tomado distancia de aquellos textos que se centran en explicar la filosofía de Lévinas desde sus propios conceptos y metáforas. En aras de hacer claros aquellos presupuestos y desarrollos que permiten establecer comparaciones y paralelismos con otros fenomenólogos, siempre que sea posible, se

evitan sus propias expresiones y aparentes paradojas. Con esto no se pretende desechar una forma filosófica de expresión original, simplemente comprender el verdadero alcance de la influencia de Husserl. La intención ha sido la de aclarar las descripciones fenomenológicas que se hallan detrás de la elaboración de algunas de esas metáforas, así como también, abordar la crítica que suponen a algunos postulados de la teoría husserliana y, desde luego apreciar su valor descriptivo. Las metáforas de Levinas son muy poderosas y sugerentes; el esfuerzo de este trabajo consiste en situarse detrás de ellas para, en un segundo momento, poder mostrar su capacidad descriptiva.

Los textos que comentan la filosofía de Levinas nos han servido como una introducción acerca de su pensamiento en general¹, pero en la exposición de este trabajo han sido apenas citados pues explican en su mayor parte la filosofía de Levinas desde los términos y metáforas propias de su filosofía. Tal es el caso de J. Rolland², R. Calin³, C. Chalier⁴, J. L. Marion⁵, J. Llewelyn⁶ y J. Derrida⁷, cuyas obras profundizan y explican

¹ Es importante señalar que la mayoría de ellos se proponen difundir el pensamiento de Levinas y de alguna forma dar coherencia por vez primera. El reconocimiento de la importancia de su filosofía ha llegado en buena medida gracias a ellos, pero no es sino hasta una segunda etapa en la que se comienzan a elaborar investigaciones más puntuales sobre distintos temas fenomenológicos.

² Cf. Rolland, Jaques. *Parcours de l'autrement*, París, PUF, 2000.

³ Cf. Calin, Rodolphe. *Levinas et l'exception de soi*, París, PUF, 2005.

⁴ Cf. Chalier, Catherine. *Pour une morale au-delà du savoir*, París, Albin Michel, 1998. *Por una moral más allá del saber*, trad. Ayuso Díez, José María, Madrid, Caparrós, 2002.

⁵ Cf. Marion, Jean-Luc. *Note sur l'indifférence ontologique*, en: *Emmanuel Levinas. L'Éthique comme philosophie première* p. 47- 62, París, Rivages, 1998.

⁶ Cf. Llewelyn, John. *Emmanuel Lévinas, la genealogía de la ética*, Madrid, Encuentro, 1999.

⁷ Cf. Derrida, Jacques. *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1979.

algunas de las relaciones, sutilezas y aparentes aporías de este pensamiento.

Quizá constituya una cierta traición a la obra levinasiana sacarla de sus propios términos, sobre todo porque se han construido conscientemente como una alternativa a la fenomenología que pretende superar. Este trabajo ha corrido el riesgo de cometerla en aras de comprender el lugar que ocupan sus intuiciones y conceptos dentro de la tradición fenomenológica; éste es un primer acercamiento a una serie de problemas fundamentales y se ha escogido como punto de partida contrastar dos nociones fundamentales desde un enfoque lo más clásico posible; es decir, desde las nociones fundamentales de la fenomenología. Precisamente este propósito hace que el análisis se centre en los textos más fenomenológicos de Levinas dejando fuera lo que algunos consideran su obra más acabada: *De otro modo que ser o más allá de la esencia (AE)*, este trabajo se concentra en *Totalidad e Infinito* y en los textos que preparan esta obra – que pretende explícitamente insertarse de pleno derecho en la tradición fenomenológica. Por otro lado el texto central sobre el que giran los análisis de Husserl es la Vª LU cuyo sentido completan las ZB e *Ideen I*.

Una de las distinciones claves en la obra de Levinas es la de dos términos que se refieren a la alteridad, *autre* y *Autrui*. Como algunos traductores han señalado implica una gran dificultad traducir esta sutileza al castellano. Algunos simplemente usan Otro diferenciándolo con

mayúsculas de otro. Y en otros casos, se usa con o sin artículo siendo Otro sin artículo el que corresponde a *Autri*. Esta distinción articula en un término la fenomenicidad de la alteridad radical. *Autri* es el término que atañe al análisis que llevamos a cabo en este trabajo, de ahí que se usa *Otro* con mayúscula y cursiva para hacer hincapié en esta distinción (para no desviar al lector de nuestra problemática no profundizamos en esa descripción, simplemente se toma como un argumento pues es ya un hito en la literatura sobre Levinas).

La obra de Levinas tiene como referente la fenomenología de Husserl, sea explícitamente, como son las obras reunidas en *EDE*, *THI*, *TI*, o implícitamente y en confrontación con ellas, como es el caso de *DE* y *EE*. Lo que es innegable es que hay un diálogo y una revisión constante de los postulados básicos de la fenomenología y la filosofía que ella inaugura. En *AE* se presupone una superación de la ontología y la fenomenología., ahí se dejan atrás categorías e incluso la necesidad de la articulación del análisis y las descripciones que se hacen presentes en las obras anteriores; si bien, aquellas preparan el camino hacia esta gran obra, sería difícil afirmar que *AE* pretende formar parte de esa tradición, amplísima desde luego, que se ha denominado fenomenología. *AE* presupone un giro epistémico y ontológico y una nueva lógica adverbial (como la ha denominado J.Rolland), y se halla en un momento posterior a la crítica que J. Derrida elabora sobre *TI*. Este trabajo se sitúa en la lógica de *TI*, obra que constituye la condición de posibilidad de toda reconfiguración fenomenológica posterior y no pretende rebatir la famosa

crítica de Derrida; antes bien, aquello que da origen a esa crítica (la idea de que Levinas no ha podido aún abandonar la lógica del ser y de la fenomenología), es lo que pretendemos analizar en todo este trabajo. Más que una crítica, el uso y tensión respecto de ciertas nociones fenomenológicas aparece aquí como lo que hace posible recuperar el pensamiento de Levinas como verdaderamente fenomenológico.

Sobre el pensamiento de Levinas y su relación con la fenomenología se han publicado algunas obras y numerosos artículos, muchos de ellos actas de coloquios y congresos. Sin embargo, una vez más en la gran mayoría de ellos, la explicación de la fenomenología de Levinas da por supuesto que lo que se realiza en sus obras es análisis fenomenológico y que sus conclusiones pertenecen a una *nueva fenomenología*. No ocurre esto con el texto de J. E. Drabinski⁸, que establece algunas comparaciones entre Husserl y Levinas en torno al problema de la sensibilidad. Otra obra de gran importancia es la de F.J. Herrero⁹ que realiza una comparación muy completa de algunas tesis y problemas del pensamiento husserliano y los pone en relación con la obra de Levinas. En este trabajo se recurre sobre todo a este último y, a comentaristas que analizan la obra de Husserl desde cuestiones centrales de la fenomenología como: L. Villoro¹⁰, M. García-Baró¹¹, y a los propios

⁸ C.f. Drabinski, John E. *Sensibility and singularity, The problem of Phenomenology in Levinas*, NY, 2001, State University of New York Press.

⁹ C.f. Francisco Javier Herrero Hernández. *De Husserl a Levinas; Un camino en la fenomenología*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2005, 30.

¹⁰ C.f. Villoro, Luis. *Estudios sobre Husserl*, UNAM, México D.F., 1975.

¹¹ C.f. García-Baró, Miguel. *Mundo y vida, la práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 1999.

textos de Husserl arriba mencionados para desde ahí entresacar sus tesis más importantes. En relación con la problemática del tiempo se han consultado diversos artículos y obras aunque sólo aparece citado explícitamente el de F. De Nigris.¹²

El argumento de este trabajo podría resumirse de la siguiente forma: El concepto de alteridad amplia y corrige la teoría de la intencionalidad al mostrar algunos fallos en la descripción de elementos que son centrales a ésta. Se ponen en cuestión conceptos como representación y evidencia (claves para una teoría de la verdad como adecuación en Husserl) a la vez que se cuestiona el elemento que los articula y vertebra, esto es: la teoría de la estructura temporal que encontramos en las *Lecciones* y en las *Investigaciones*. La posibilidad de esa ampliación (o intento de *re-configuración*), se da de forma clara como una recuperación de los propios elementos de la teoría de la intencionalidad; en este sentido Levinas y Husserl están en algunos puntos más cerca de lo que a primera vista parece.

El tratamiento que Levinas lleva a cabo de las principales tesis de Husserl es tomando en prácticamente toda su obra como si de un único pensamiento se tratara. No se establece en los escritos y conferencias de Levinas una diferenciación por periodos o cambios de postura en la filosofía del maestro. Debido a esto podría a veces parecer que hay una falta de matices en sus análisis; sin embargo, vale la pena hacer notar

¹² C.f. De Nigris, F. *Intencionalidad, pasividad y autoconciencia en la fenomenología de Husserl*, en: Ideas y valores, p. 215-250, 64.157, (2015).

que el conocimiento que tenía de la obra publicada de Husserl era profundo y detallado. Lo que aparentemente parecería desconocimiento o falta de detalles es en realidad una lectura consciente y consecuente. Por ejemplo: el término de *proto-impresión* cambia en la obra de Husserl por el de *proto-presentación*, añadiendo así cambios a tener en cuenta; Levinas en cambio conserva siempre el primer término pues le parece más fiel a la dinámica de la temporalidad que pretende expresar. En este sentido hay un Husserl consecuente y estable con el que se establece el diálogo en términos fenomenológicos. En este trabajo se toma como punto de partida el mismo que Levinas, es decir, sin entrar en las variaciones que las propias tesis husserlianas sufren a lo largo de su obra; con esto, se trata de respetar la lectura que subyace y fundamenta la propia postura de Levinas.

Podría decirse que la estructura de este trabajo se asemeja a un círculo, pero en el que el punto de llegada no coincide con el de partida. No se hace un tratamiento cronológico de los textos de Levinas, ni de cómo unas obras preparan el camino de otras; se trata, más bien, del desarrollo de la postura fenomenológica que lleva consigo un regreso a posturas tempranas. Pero ese regreso no es al mismo lugar, sino a una capa de análisis que se sitúa en otro nivel. En *TI* se retoman algunas de las tesis de *THI* y de *EE* para poder plantear la idea de una *fenomenología trascendental* o del *acontecimiento*; los análisis que están presentes en *EE* son fundamentales a este propósito. En este sentido nuestro trabajo se ve obligado también a retomar al final, pero a la luz de

nuevas consideraciones, a lo que se ha planteado desde el comienzo. Este regreso al punto de partida, pero con nuevos elementos de análisis, hace que éste cambie; a esto se refiere la tesis de que hay una recuperación del pensamiento de Husserl y que la noción de intencionalidad se corrige y reconfigura.

Para tratar las nociones de intencionalidad y alteridad se ha dividido el trabajo en torno a distintos ejes temáticos que en su conjunto tratan de recoger la propia estructura de la teoría de la intencionalidad y de los elementos que la conforman. En primer lugar abordamos (cap. I), cuestiones generales acerca de los elementos que conforman esta teoría para establecer un primer marco de referencia. Se tratan conceptos como síntesis, representación, correlato objetivo, noema, y el significado de la propia intencionalidad. Aquí se introduce por vez primera cómo se valoran esos elementos en la obra de Levinas. Estos conceptos se retoman en las siguientes secciones y se suman a aquellos que completan el sentido general de este análisis.

Dado que la noción de intencionalidad es como tal una teoría de la verdad, de su aparecer y su estructura, es necesario dedicar un capítulo (II), al análisis de la teoría de la verdad que subyace en ella. En este punto la distinción entre real e ideal que se lleva a cabo en las *LU* es de vital importancia al igual que el concepto de evidencia que lleva consigo. Esta problemática implica un breve repaso por la idea del origen de la verdad como adecuación y su origen. Para tratar con mayor claridad la

tensión entre ambos autores tratamos en distintos capítulos los dos polos o elementos de la intencionalidad, por un lado hablamos de las formas y legalidades del aparecer, esto es, lo que correspondería a la verdad, la evidencia, y lo ideal. En este capítulo se aborda también la noción de objetividad, clave para comprender la crítica que se elabora posteriormente.

El otro *polo* o elemento de la relación intencional (ante quién aparece la verdad), atañe a la conciencia o subjetividad y ahí se ponen de manifiesto algunas de las descripciones generales, claves a nuestro juicio, que orientan nuestro análisis sobre la postura de ambos autores. Aquí se hace hincapié en la relación que se establece con aquello denominado ya *proto-impresión* y el papel que juega en la *auto-evidencia* de la conciencia.

Aquellas nociones en las que se origina la verdadera tensión entre los dos fenomenólogos se tratan en los siguientes capítulos. En el capítulo IV se desarrollan la de representación y los elementos que la rodean; se retoma parte de lo elaborado con anterioridad en relación a la evidencia y al acto objetivante pues allí reside el punto más álgido de la tensión filosófica entre Levinas y Husserl. En ese mismo capítulo se presenta la crítica de Levinas y la manera en la que elabora una lectura y respuesta desde la idea de la producción y el deseo de lo infinito.

La temporalidad es el tema del capítulo V en donde se tratan las principales relaciones que tiene esta temática con el resto de desarrollos

que se han elaborado y que a su vez darán pie para terminar de comprender las críticas de Levinas. En este momento se esboza ya también un sentido positivo en la lectura levinasiana sobre la teoría de Husserl y la posibilidad de que se establezca otra forma de comprender la temporalidad. La cuestión sin embargo es de suyo compleja y queda abierta.

El último capítulo (VI), recoge elementos de todos los anteriores y dibuja ya el sentido crítico y a la vez propositivo de la lectura levinasiana de la teoría de la intencionalidad y sus diferentes elementos. Aquí se ponen de relieve algunos de los desarrollos de *TI* y se relacionan con los escritos anteriores. La idea central es que desde las primeras obras se prepara el camino fenomenológico que llevará a la noción de infinito. Se trata de presentar la posibilidad de re-leer las mismas nociones desde una interpretación que hace de puente a una filosofía fenomenológica que incluya a la alteridad en sus fundamentos. Por último, se presentan unas breves conclusiones que dejan la puerta abierta a profundizar en varias de las problemáticas planteadas.

...lo esencial de la ética está en su intención trascendente y que toda intención trascendente no tiene la estructura noesis-noema.¹³

I

La noción de intencionalidad

1.1 Apuntes generales

La teoría de la intencionalidad nos permite describir de una manera por demás acertada una serie de fenómenos. La *técnica fenomenológica* – si es que existe algo así, esta expresión es del propio Levinas – hace posible depurar esas descripciones. El *darse* o el *aparecer*, que son los correlatos de la subjetividad, cobran una gran importancia pues desde ese momento el esquema de la relación *sujeto–objeto* cambia. Es imprescindible señalar que nuestro contacto, con eso que llamamos realidad depende de algunas condiciones, por ejemplo, saber siquiera si eso que llamamos realidad efectivamente lo es; para asegurarse de ello la filosofía ha tratado de elaborar grandes y poderosos análisis y teorías.

¹³ Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito; Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 2012, 23. En adelante citado como TI.

Levinas, como muchos otros¹⁴ – se han percatado de que establecer esto implica comprender, tal y como lo hizo Husserl, en qué consiste y cómo se estructura la esencia de la conciencia en tanto que relación con ese posible objeto exterior. Y esto se debe a que la conciencia es finalmente uno de los dos polos del acto intencional. La intencionalidad se define desde la fenomenología como la característica que tiene la conciencia de estar siempre remitida a algo, son las vivencias (que son parte fundamental de la conciencia) actos de conciencia de algo.

En un artículo publicado en 1959 – de especial importancia en mi opinión puesto que en él se recogen algunas de las opiniones más importantes de Levinas acerca de *La técnica fenomenológica*¹⁵ – la fenomenología y la teoría de la intencionalidad es presentada de dos maneras distintas pero que inevitablemente permanecen unidas. Por un lado se hace manifiesta la apertura que se halla en las reflexiones husserlianas y, en ese sentido, la riqueza de posibilidades que en términos de ir más allá del idealismo o el realismo se establecen y; por otro, la teoría de la intencionalidad se revela como insuficiente para describir fenómenos como la alteridad – pues es deudora aún de un esquema que pone el fundamento en una conciencia cuyas posibilidades de comprensión dependen tanto de representaciones, como de una

¹⁴ Me refiero por ejemplo a Gabriel Marcel y a su distinción entre concepto y misterio que sí bien no tiene la influencia que ha tenido el concepto de intencionalidad me parece que apuntan en un cierto momento de su obra en direcciones similares.

¹⁵ cf. Emmanuel Levinas. *Reflexiones sobre la técnica fenomenológica* en: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, 2005, 163-181. En adelante citado como EDE.

noción de evidencia que se estructura a partir de una auto-evidencia (sobre esto volveremos más adelante).

El concepto de verdad es remplazado por el de sentido pues éste contiene esencialmente la característica de ser dirección de la conciencia hacia su objeto a la vez que movimiento y acto. La intencionalidad se caracteriza por hacer posible que la verdad se muestre como un tipo muy específico de adecuación, más aún, por una especie de unidad indisoluble entre el sujeto y el objeto. En las *Investigaciones lógicas* de Husserl,¹⁶ Levinas se da cuenta que la intuición no termina de completar el sentido¹⁷, a esto se refiere cuando trata de ir más allá de la fenomenología. Sin embargo, esta postura cambiará posteriormente, pues la propia noción de intencionalidad introduce posibilidades descriptivas que son fundamentales para poder acercarse a una idea de la alteridad.

El concepto de intencionalidad es ampliado, criticado y transformado en la obra de Levinas. Lo que es innegable es que se halla presente y adquiere relevancia toda vez que de éste depende incluso el camino que hemos de seguir si queremos describir, filosofar en sentido fenomenológico. La obra de Husserl hace posible la comprensión de la existencia de lo ideal en relación al pensamiento, en una reconciliación – más allá de la disputa realismo e idealismo – entre lo uno y lo múltiple; es

¹⁶ cf. Edmund Husserl. *Investigaciones Lógicas*. Madrid: Alianza, 1985, 473-592. En particular lo que se refiere a la quinta investigación que es donde se expone con mayor claridad la teoría de la intencionalidad. En adelante citado como *LU*.

¹⁷ Esta idea ha sido puesta de manifiesto por varios fenomenólogos, Miguel García-Baró destaca por poner de manifiesto la necesidad de que una teoría de la intuición debe ser ampliada por otra que complete su sentido.

decir, entre la idea y la variedad infinita de formas de hacerse presente en el pensamiento. Lo lógico remite a lo subjetivo en las *LU* y esa es una de las grandes aportaciones de la fenomenología a la historia de la filosofía en general. En los *Prolegómenos* de las *LU* se lleva a cabo la distinción entre factores psicológicos y lógicos de una ley lógica. Al respecto comenta Levinas: «El objeto no remite al sujeto por su contenido, por el hecho de que tiene tal o cual sentido, sino por el hecho mismo de tener un sentido».¹⁸

La intencionalidad no puede comprenderse como una característica que junto a otras nos muestran el ser interno de la vida consciente. Se trata de, con profunda y absoluta coherencia, describir el modo de ser de la conciencia a través de la intencionalidad. El vínculo primero, indisoluble, que nos encontramos constituye el punto de partida de la superación de una epistemología que reduce la conciencia a un elemento natural. Intencionalidad es el estar siempre remitida la conciencia a sus objetos; esta circunstancia fundamental no tiene caracteres personales, no se trata de un yo sino de una fórmula trascendental que expresa la esencia de la conciencia y más aún del aparecer en cuanto tal.

¹⁸ E. Levinas. *EDE*. 37.

1.2 La noción de correlato objetivo

La comprensión de Levinas de la obra de Husserl es profunda y a veces cambiante. El diálogo y crítica constante hacia los postulados claves de la fenomenología, de la intencionalidad, la intersubjetividad, el tiempo, etc., recorren la obra de Levinas casi de principio a fin. Una de esas críticas consiste en que se conduce la sensibilidad a la inteligencia (en esta crítica, esto sería la raíz del idealismo husserliano). El análisis de *Ideas I*¹⁹ lleva a nuestro autor a interpretar en su mayoría la obra de Husserl desde una perspectiva intelectualista. De ahí que «La famosa *Wesensschau* ocupa, igualmente, un espacio destacado en el momento de poner de manifiesto la conocida concepción del maestro acerca de la esencia en cuanto trascendencia de lo sensible. El conocimiento *eidético* y *apriórico* cobra de este modo, una importancia capital...».²⁰

La noción de correlato objetivo se consolida en *Ideas I* y la lectura que Levinas realiza de las *Investigaciones* se ve afectada por la segunda gran obra del maestro.²¹ Los distintos modos de darse del objeto, o expresado con mayor precisión, poder hablar de distintos modos de presentación es posible gracias a que existe una noción de correlato

¹⁹ Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica; Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. México: UNAM-FCE, 2013. En adelante citado como *Ideen*.

²⁰ Francisco Javier Herrero Hernández. *De Husserl a Levinas; Un camino en la fenomenología*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2005, 30.

²¹ Esta idea la expone con gran claridad F. J. Herrero Hernández de quien tomo parte de sus desarrollos. *op. cit.* 80- 81.

objetivo. La intencionalidad (que implica desde luego un correlato objetivo) adquiere mayor fuerza; en *Ideas* la estructura de la relación *sujeto-objeto* adquiere su verdadero peso en la interpretación de Levinas. A lo largo de sus obras encontraremos algunos cambios en la interpretación de las nociones fundamentales de la fenomenología y la intencionalidad; sin embargo, la forma de comprender la fenomenología se mantiene como un núcleo más o menos estable. Mi hipótesis es que la postura de Levinas frente a la fenomenología va cambiando, pero hay una tensión que se origina en la base misma de los postulados de la fenomenología y que no se resuelve nunca. Dicha tensión tiene su origen tanto en las posibilidades que la nueva filosofía abre, como en aquellos aspectos en los que el propio pensamiento se ve limitado.

En *Ideas I* encontramos una visión de la intencionalidad que se encuentra ya relacionada de manera más acabada con las reducciones, ahí se retoma también lo adelantado en las *Investigaciones* de principio de siglo. Miguel G. Baró señala cómo en el inicio del texto *De la existencia al existente* la lectura levinasiana contiene un reproche de intelectualismo pues: "...la archiimpresión del ahora vivo permanece en él siendo fundamentalmente atómica y, por lo mismo, esencialmente inapropiada para la constitución del tiempo inmanente".²² Levinas deja así constancia de la necesidad de contrastar también las *Lecciones de la conciencia*

²² Miguel García-Baró López. *La fenomenología radical y la génesis de la alteridad [Levinas – Henry]*, en *Levinas Confrontado*. México: Porrúa, 2014, 132.

interna del tiempo.²³ En las dos secciones finales de este trabajo trataremos de establecer los puntos básicos de la lectura de Levinas sobre estas Lecciones.²⁴

Por otra parte, las *Ideas* señalaban expresamente la reaparición del “idealismo trascendental”. Tal parecía que la fenomenología no podía andar por sus propios pies y precisaba abreviar en el gran torrente de la tradición kantiana. Mas si colocamos esa obra en su auténtica relación con las *Investigaciones*, aquel nuevo “idealismo” mostrará un aspecto peculiar, tanto, que difícilmente podremos confundirlo ya con direcciones anteriores.²⁵

Afirmar, como Husserl nos muestra, que el objeto es <<meramente *intencional*>> no significa que exista realmente ese objeto o que lo que se halla en la conciencia sea simplemente una imagen suya. Se afirma más bien, que lo único que podemos afirmar con certeza es que lo que existe es la *intentio*. Quiere decir en estricto sentido que existe en la intencionalidad y que podemos mentar las cualidades del objeto a través

²³ cf. Edmund Husserl. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta, 2002, 43-93. En adelante citado como ZB.

²⁴ El inicio del tercer capítulo de *La teoría fenomenológica de la intuición* comienza justamente reconociendo la importancia de estas *Lecciones*, se justifica tomar por sabidos sus resultados en aras de centrarse en la problemática de la trascendencia de la intencionalidad partiendo ya de una conciencia constituida en el tiempo. Este trabajo constituye la tesis doctoral de Levinas pero en ella se refleja ya un profundo conocimiento de la teoría fenomenológica.

cf. Emmanuel Levinas. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris : Vrin, 2000 ; Existe traducción al castellano: Emmanuel Levinas. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca: Sígueme, 2004. En adelante citado como THI.

²⁵ Luis Villoro. *Estudios sobre Husserl*. México D.F.: UNAM, 1975. 13.

de una descripción del acto intencional por el cual se nos hace presente. Lo mentado existe como mentado, no necesariamente como objeto material-espacial.²⁶

El yo no puede ser, desde su aspecto individual, aquello que da forma a la conciencia pues entonces la intencionalidad sería una vez más remitida a un segundo plano en el que no sería más que una característica añadida a ese yo. Levinas señala que es hasta *Ideas* donde la posición de un yo se reconcilia con el carácter intencional de la conciencia. De otra forma la intencionalidad sería una vez más un fenómeno que quedaría encerrado dentro de la conciencia de manera puramente teórica, la relación con el objeto sería puramente un producto de la subjetividad y no la tensión verdadera que ésta experimenta al constituirse como siendo siempre relación con la exterioridad. «El interés de la concepción husserliana consiste en haber puesto en el corazón mismo de la conciencia el contacto con el mundo».²⁷

²⁶ Como bien señalan algunos interpretes, la comprensión que Levinas tiene de los problemas centrales de la fenomenología es de una gran profundidad, F. J. Herrero Hernández lo compara en su interpretación con el mismo Zubiri. «En el fondo, lo que ambos autores sostienen en su interpretación es que lo inmediato, esto es, el fenómeno, es aquello de lo que no cabe dudar...», *op. cit.* 83.

²⁷ E. Levinas. *THI.* 71.

1.3 Breves menciones acerca del método

La fenomenología es para Levinas un verdadero y quizá el más acabado método filosófico, pero «[...] la fenomenología – comprensión mediante el traer a la luz – no constituye el acontecimiento último del ser mismo». ²⁸ El punto de partida decisivo de la filosofía de Levinas lo constituye esa tensión respecto a la fenomenología; tanto desde su aportación a la historia de la filosofía como en su crítica debido a la incapacidad de dar cuenta de la alteridad. No es erróneo afirmar que la fenomenología husserliana ha hecho para Levinas posible el paso de una mera epistemología a la conclusión de que la exterioridad metafísica sólo puede describirse éticamente.

[...] Un ser que recibe la idea de Infinito – que la recibe porque no puede tenerla de suyo – es un ser enseñado de manera no mayéutica: un ser cuyo existir mismo consiste en esta incesante recepción de la enseñanza, en este incesante desbordamiento de sí o tiempo. Pensar es tener la idea de Infinito o ser enseñado. ²⁹

El análisis fenomenológico consiste en describir los actos, que al dirigirse a otros actos hacen aparecer el objeto mentado. «El núcleo

²⁸ E. Levinas. *TI*. 21.

²⁹ E. Levinas. *TI*. 227.

fenomenológico del yo (el empírico) está formado por actos que le traen a la conciencia objetos; en ellos el yo se dirige al objeto respectivo.»³⁰ Este procedimiento nos hace recorrer el camino de un juicio desde su mención hasta su origen como acto intencional.

El análisis fenomenológico para Levinas está guiado por la idea de la intencionalidad, éste es el concepto fundador alrededor del cual gira la teoría fenomenológica. Es importante además señalar que la fenomenología es vista en este análisis como una sola teoría capaz de dar cuenta de ella misma. En este sentido *-la fenomenología es la intencionalidad-* como lo dice en *La ruina de la representación*.³¹

Este texto es importante pues aparece en el período de elaboración de *Totalidad e Infinito*, Levinas defiende una interpretación unitaria de la fenomenología apoyándose en la idea de la intencionalidad, esto representa toda una vida de conciencia que se halla implícita en todas las fenomenologías posteriores. Uno de los argumentos centrales consiste en el análisis que el papel de la reducción juega en la teoría fenomenológica. La reducción trata de subsanar una aporía a la que nos vemos abocados. La aporía proviene de por un lado intentar fundar la fenomenología en la objetividad de la verdad y a la vez entenderla como inserta en la trama de la intencionalidad. La reducción nos proporciona la clave de las descripciones de las vivencias que fundamentan nuestras evidencias.

³⁰ E. Husserl. *LU*. 486.

³¹ E. Levinas. *EDE*. 184.

En la Vª *Investigación Lógica* encontramos la teoría fundamental de la intencionalidad. Nuestra meta es comprender el planteamiento de Levinas frente a la fenomenología y describir cuál es la relación que guardan la mayoría de sus postulados esenciales frente a la fenomenología del maestro:

Pero la presentación y el desarrollo de las nociones que empleamos deben todo al método fenomenológico. El análisis intencional es la búsqueda de lo concreto. La noción, cogida bajo la mirada directa del pensamiento que la define, se revela, sin embargo, implantada, sin que tenga de ello conciencia este pensamiento ingenuo, en horizontes que él no sospecha. Estos horizontes le prestan sentido. Tal es la enseñanza esencial de Husserl.³²

Levinas explicita muy brevemente el método utilizado en sus descripciones. Se podría afirmar que su justificación es la propia puesta en marcha a lo largo de toda su obra, al menos en *TI* así lo reconoce, ahí la pieza clave es el resultado al que nos conduce. Encontramos pequeñas descripciones como esta: «El método practicado aquí consiste, por cierto, en buscar la condición de las situaciones empíricas, pero deja a los desarrollos que se suelen llamar empíricos, en los que la posibilidad condicionante se cumple, deja a la concretización un papel ontológico que

³² E. Levinas. *TI*. 14.

precisa el sentido de la posibilidad fundamental (sentido que es invisible en aquella condición).»³³

La fenomenología incluye en sus análisis elementos que resultan de suma importancia, entre ellos: la estructura *noé-sis-noé-ma* que constituye la forma en la que se articula la intencionalidad, el análisis de la conciencia interna del tiempo y su relación con la intencionalidad y, la búsqueda de algo así como un punto primero o el *proto-fenómeno* que hace posible toda descripción. Sobre estos temas volveremos más adelante.

Levinas trata de elaborar una fenomenología tomando como punto de partida el análisis intencional para luego descubrir que en el caso de la alteridad la relación intencional opera en dirección contraria. Esto es lo que algunas fenomenologías han intentado, al menos de forma parecida, al subrayar la necesidad de que sean factores exteriores los que susciten la atención y que en estos casos sea el objeto exterior el que de sentido al propio acto intencional. Tales acontecimientos se hallan fuera de la capacidad del sujeto de darles sentido o de objetivarlos; entre ellos encontraríamos la muerte, el nacimiento, las experiencias de empatía, la belleza y las experiencias religiosas. En este trabajo no entraremos a analizar ninguna de ellas y simplemente se mencionan a título de ejemplos al interior de la filosofía de Levinas. En suma, la idea es que el sentido, la *Sinngebung*, se halla en muchos de ellos fuera del dominio del

³³ E. Levinas. *TI*. 193.

Mismo – por regresar a la terminología del autor que más nos ocupa. El propio Husserl estaría de acuerdo en que el sentido se halla determinado por las propias legalidades del aparecer en cuanto tal y no únicamente por la subjetividad.

Se podría afirmar que las afirmaciones de la fenomenología son objetadas basándose en experiencias o afirmaciones no fenomenológicas o *extra-fenomenológicas*. Desde mi punto de vista de lo que se trata es de entender la idea de vivencia para poder plantear que no existe algo así como lo *extra-fenomenológico* (antes bien, se trataría de ampliar los límites de la fenomenicidad a través de una descripción de las vivencias que corresponden a esas experiencias).

Etienne Feron³⁴ sostiene que Levinas radicaliza la propuesta fenomenológica como una especie de *desviación* de la filosofía de Husserl. El sentido último de este procedimiento sería primero, poner en cuestión la propia tarea de la fenomenología para, en un segundo momento, invertir el curso de las descripciones y conducir las hacia la ética. Podríamos hablar de una *inversión* del curso de la descripción fenomenológica (se trataría de una fenomenología trascendental antes que de una fenomenología intencional). En esto reside el verdadero problema al que nos enfrentamos cuando tratamos de caracterizar la fenomenología de Levinas. Si nos ceñimos a una interpretación clásica de la fenomenología esto sería un contrasentido; abandonar el ámbito de la

³⁴ C.f. Etienne Feron. *Éthique, langage et ontologie chez Emmanuel Lévinas*. En: Revue de Métaphysique et de Morale, vol. 81, nº1, 1976, 67-84.

fenomenicidad sería justamente abandonar aquello de lo que podemos tener evidencias y hablar de verdad en sentido amplio. La verdad se encuentra en aquello que podemos representarnos y esto es posible en un ámbito determinado.

Completar el sentido, o captar el sentido, de aquello que se encuentra fuera de la intencionalidad, será la tarea a la que se aferra Levinas desde el inicio de su obra. Se trata por eso de partir de la fenomenología, de su método y sus conceptos fundamentales para poder luego, o bien ampliarla en su capacidad de comprensión, o bien abandonarla – esto último nunca fue llevado a cabo en realidad – antes bien, Levinas se mueve dentro de la tensión entre el origen fenomenológico de sus propios ensayos y la necesidad de ir más allá de la fenomenología; es ella misma la que le proporcionará las claves de esta tensión. Conceptos como *horizonte*, *noesis*, *noema*, conforman el entramado sobre el cual discurre la propuesta de Levinas.

Levinas critica la fenomenología pues ésta le impone unos límites sobre lo que se puede describir o investigar. Lo que queda fuera de la fenomenología es justamente lo que debería ser incluido en la propia filosofía. Los fenómenos de Levinas no son por decirlo así menos fenomenológicos que el resto, antes bien, muestran las limitaciones del propio método fenomenológico; lo que en un principio podría servirnos para re-pensar algunas nociones en aras de ampliar el alcance del propio método, por ejemplo: en *Ideas II* o en algunas investigaciones de

fenomenología genética vemos como el propio maestro cambia de postura en cuanto a su forma de proceder; es una lástima que Levinas no hubiese tenido en cuenta esos escritos. La causa podría ser su tardía publicación y las dificultades que se han encontrado para establecer los textos definitivos.

En un movimiento de coherencia la fenomenología de Levinas se encuentra con aquello que no puede ser descrito ni tematizado, es decir, con aquello que escapa a la fenomenalidad, con lo *nouménico*. Levinas lo que pretende es llevar a cabo una fenomenología de lo nouménico como tal. Pero no de lo nouménico en su negatividad, es decir como una pura negación de lo fenoménico o como aquello que escapa al ámbito de la fenomenicidad, lo nouménico en el sentido de eso que suscita el deseo, me refiero aquí a lo que en *TI* se denomina *deseo*. Lo nouménico anclado en lo fenoménico. Pero los datos, por llamarlos así, de los que parte Levinas no pueden ser los de la intuición, sino los de fenómenos como la fatiga, la vulnerabilidad y la responsabilidad.

La posibilidad de dejar o abrir el campo de la fenomenología está dada, según Jan De Greef³⁵, en la diferencia que se establece entre objetividad y trascendencia y por la ruptura o el cambio de la noción de horizonte. En mi opinión la verdadera discusión se establece con la noción de representación y objetividad. Lo interesante aquí es señalar el conflicto que se abre entre la propia concepción de Levinas y la doctrina

³⁵ C.f. Jan De Greef. Lévinas et la phénoménologie. En: Revue de Métaphysique et de Morale. París: 76, n°4, 1971, 507-520.

del maestro. Es necesario entonces entrar en la cuestión de la objetividad, la evidencia, la representación, la intencionalidad, el sentido y el tiempo. Sobre esto tendremos que profundizar más a lo largo de este trabajo.

1.4 La reducción

La fenomenología se ocupa de la conciencia, es decir de sus vivencias y actos así como también de sus correlatos. Se trata de alcanzar los fenómenos trascendentalmente purificados. Para llevar a cabo la reducción fenomenológica se abandona la creencia en la existencia del objeto para poder dirigirnos hacia la *proto-doxa*, o como han expresado algunos fenomenólogos, a la forma como se nos dan las *cosas mismas*. Por eso es necesaria la puesta entre paréntesis de la propia subjetividad y hasta el mundo en el que las cosas se nos dan. Si bien no entraremos en este trabajo a examinar con detalle el proceso de las reducciones baste con mencionar que es ya lugar común en la literatura filosófica cómo se articulan las reducciones eidética y trascendental en la obra de Husserl. Se trata sin duda de llegar a la síntesis constitutiva de un ego trascendental que puede descubrir las posibilidades ideales de presentación de los objetos. Por eso es que la conciencia es la única región, exceptuando a Dios, que sería capaz de comprender a todas las otras regiones posibles de objetos.

La fenomenología como movimiento que tiene por finalidad ir a las cosas mismas debe entenderse desde ese deseo, en ese sentido, constituye un interés teórico radical que significa un proyecto de establecer un ideal de saber *absoluto*. Habría quizás que apuntar que siempre estamos dentro de la intencionalidad, lo que sí que cambia es la actitud con la que realizamos los distintos análisis; desde la reducción se asume este estar dentro como la única vía posible para esclarecer estos problemas.

En todo caso hablar de una técnica fenomenológica es hablar de la reducción. La reducción puede a su vez dividirse en dos tipos, reducción trascendental y reducción eidética. Por el momento basta con decir que la reducción implica una transformación radical de nuestra forma de mirar el mundo pues constituye el abandono de una postura ingenua o espontánea frente a las cosas. Esta técnica presenta por lo tanto una fase negativa, en el sentido de que implica el abandono de esa actitud previa.

«Volver a las cosas mismas es la máxima de la fenomenología, y esto también quiere decir eliminar aquellas capas de sentido que la ciencia ha elaborado sobre las cosas. Husserl llama a este momento de depuración de esas capas de sentido *epojé*: La *epojé* es la reducción por cuanto mira hacia la postura que mira, es la función catártica, depuradora del método.»³⁶ Se trata entonces de ganar las cosas mediante la *epojé*,

³⁶ L. Villoro. *op. cit.* 59.

pero a la vez será necesario reconocer más adelante un sentido positivo del método fenomenológico.

La *epojé* será la operación crítica por excelencia, significa *abstención o suspensión del juicio*. Esta operación consistiría en una suerte de purificación de las opiniones de toda suerte de prejuicios que aceptamos sin discusión; todo esto con la finalidad de acceder a un conocimiento libre de supuestos. Una de las tesis que quedan afectadas por la *epojé* es la de realidad. Todo el mundo como horizonte de la presentación de cosas queda afectado por la *epojé* en la medida en que se funda en ella: «...la naturaleza como conjunto de cosas físicas situadas en el espacio tiempo unitarios de la realidad cósmica, el mundo cultural como suma de los productos reales del hombre, y el propio cuerpo como cosa entre cosas, mis procesos psíquicos considerados como sucesos de una entidad real.»³⁷ Sin embargo, la *epojé* no agota el sentido lógico ni último de la reducción.

Toda reducción implica una el abandono de creencias y hasta evidencias, pero también apunta a un término positivo, a aquello que queda, si me reduzco a lo fundamental todo aquello accesorio queda fuera. Una primera forma de entender esta *epojé* sería como un movimiento en el que se deja algo para conseguir conservar un residuo

³⁷ L. Villoro. *op. cit.* 61.

de aquello fundamental. En este primer momento valdría la pena entender la reducción como abstención de juicio³⁸.

Así pues al analizar las noticias que tenemos de los hechos, se nos muestran como algo que se da a la intuición directa más bien que como procesos cambiantes de una cosa en el mundo, «...quedan pues como vida intencional abierta a las cosas...»³⁹. Después de practicar esta *epojé* quedan dos cosas, por un lado una vida intencional que se halla dirigida al mundo y el mundo como el correlato de ésta. Desde este momento ya no podemos considerar el mundo como algo *en sí*, como un conjunto de entes con independencia del sujeto; sin embargo, se halla presente como correlato, es decir, como algo a lo que se dirigen mis actos y que provoca mis vivencias (huelga decir intencionales). El mundo es ahora lo que el mundo es *para mí*. Pero es necesario aclarar que este *para mí* no se pronuncia en la teoría fenomenológica desde un ámbito personal, antes bien, se pronuncia desde la búsqueda de un sujeto trascendental (seguimos en esto el texto de J. De San Martín que acabamos de citar).

Husserl también emplea el término de *reducción* para designar el uso metódico de la abstracción ideatoria. La reducción eidética es el camino para pasar de los hechos a las esencias.⁴⁰ Los hechos dejan de ser entes en un mundo en sí y se convierten en las esencias que dan lugar a las vivencias intencionales. Al analizar un hecho debemos

³⁸ «En la primera forma de entender esa relación, la reducción sería comprendida como un movimiento en el que se deja algo, de lo que se hace *epojé*, para conseguir otra cosa, que sería el residuo.» J. San Martín. *op. cit.* 29.

³⁹ L. Villoro. *op. cit.* 62.

⁴⁰ L. Villoro. *op. cit.* 65.

entonces proceder desde un análisis intencional, esto es, en el cómo de su darse. En el análisis deberá incluirse tanto la vida intencional y su descripción, como el hecho que constituye su correlato; de ahí que el primer paso en la fenomenología sea el de establecer una descripción de la vida intencional, sobre esto regresaremos.

La técnica fenomenológica, si es correcto hablar de ella como tal, consistiría pues en varias fases. En una reducción trascendental, en una eidética y en la descripción de las vivencias intencionales que dan lugar a las esencias. En el caso de la reducción eidética hablamos pues de un proceso de irrealización, esto es, a un proceso en el que es necesario hacer abstracción de todo hecho, al hacer abstracción de todo hecho se hace también abstracción de esa especie de hechos que son las realidades.⁴¹ Si la reducción eidética constituye un paso hacia la esencia, es justamente porque «La esencia es universal y no está comprometida en el plexo de relaciones témporo-espaciales del mundo natural.»⁴²

«En suma: puedo abolir todo hecho sin abolir la posición de realidad: estoy en la reducción eidética; o puedo abolir la posición de realidad sin abolir el hecho: estoy en la reducción trascendental.»⁴³ Como bien señala Villoro, la reducción trascendental es indispensable y subsana un problema que la reducción eidética no podía solucionar, a saber, la

⁴¹ «...no debe confundirse trascendental con eidética», pues en la reducción fenomenológica no se trata de pasar de la consideración de lo concreto fáctico del “hic et nunc” a lo esencial, como hace la reducción eidética, sino que se trata de superar la actitud natural...» J. San Martín. *op. cit.* 33.

⁴² L. Villoro. *op. cit.* 68.

⁴³ L. Villoro. *op. cit.* 70.

relación entre la verdad en sí de lo esencial y cómo ésta se da en ejemplares individuales. La reducción trascendental nos servía para separar de las vivencias su momento real, contingente y proponer así a las esencias una forma depurada de realidad.⁴⁴

No obstante, debemos establecer aún otra distinción entre esencias de objetos reales y esencias de fenómenos no reales. Lo real es trascendente, mientras que lo no real inmanente, de ahí que podamos hablar de esencias trascendentes e inmanentes. No es que la esencia como tal pueda ser trascendente o real, sino más bien el ejemplar individual que la cumple, ella misma es un nuevo objeto distinto de aquel ejemplar individual y además ajeno a la existencia fáctica, tenemos pues conocimientos esenciales de cosas reales. De lo que en verdad se trata no es de un juicio empírico tanto como de un juzgar eidético que se encuentra acompañado de la tesis de realidad de lo individual. A los juicios eidéticos (sobre objetos ideales) se añade la posición de realidad de aquel ejemplar individual.

⁴⁴ «Por la primera epojé desconectábamos el mundo de realidades individuales, por la trascendental nos situamos sobre un género nuevo de objetos irreales, el de las esencias trascendentes. Esta segunda reducción o ampliación de la primera es importante pues no son las esencias mismas las que sufren la abstracción sino aquellos actos de posición de realidad que los acompañan. Con este último paso se quita a las esencias su inserción en el mundo de lo real. Esta reducción separa de las vivencias su momento real y propone a las esencias “una base depurada de la tesis de realidad, para que queden incluidas en el río de la conciencia sin convertirse, por ello, en procesos reales. Además, permite distinguir en aquello que conocemos sus distintos momentos, el real no dado del irreal dado; con esto se hallan las esencias en hechos puros en los cuales se dan cumplimiento sin insertarse en el mundo “real”». L. Villoro. *op. cit.* 73.

Se trata, pues, de la aplicación de la esencia a algo trascendente. La esfera de lo eidético es siempre irreal, mas puede cumplirse intuitivamente, referirse simbólicamente a hechos indistintamente reales o irreales.⁴⁵

La intención de Husserl es que la fenomenología trate de esencias de hechos puros. Así pues aunque estas dos reducciones se sigan temporalmente, la segunda (es decir la trascendental) sirve de base a la eidética, constituye en última instancia su condición de posibilidad. Con esta reducción queda ampliada además la región eidética, ahora, además de esencias tenemos también hechos puros.

La reducción fenomenológica sería la única que nos podría revelar la intencionalidad en su verdadera pureza con todos los matices de las vivencias tal y como se nos dan en evidencia. De hecho sólo desde esta posición se puede acceder también a la relación de esa vida de vivencias con el mundo tal y como existe para ella. La reducción fenomenológica comienza propiamente con la descripción de esa vida intencional que la actitud natural o una postura ingenua ocultaba. Quizá la aportación más importante que la fenomenología ha hecho ha sido un cambio en los paradigmas epistemológicos, de una representación en la cual el mundo constituye un continente en el cual el sujeto se halla dentro, cambió por la presentación de la correlación entre el sujeto y toda la vida intencional y, el mundo como el correlato de esa vida.

⁴⁵ L. Villoro. *op. cit.* 69.

La llamada reducción a la inmanencia implicaría renunciar a la creencia de que los objetos son independientes de las vivencias. O dicho de otra forma, el método fenomenológico reconoce la imposibilidad de que la conciencia salga fuera de sí para conocer un objeto trascendente a ella.⁴⁶ Pero este reconocimiento sólo tiene sentido si por conciencia entendemos entonces vida intencional. La reducción a la inmanencia sólo tendría sentido desde una actitud fenomenológica. La reducción fenomenológica, no separa lo trascendente de lo inmanente, más bien lo que pretende es prescindir de poner realidad tanto en las cosas externas como en los propios actos de conciencia. La *epojé* no escinde objetos de actos, escinde más bien la suposición de realidad tanto de objetos como de actos

Para Husserl la evidencia predicativa implica la antepredicativa, esto nos lleva a que la ciencia estaría constituida por predicaciones que expresan aquello que ha sido visto antepredicativamente. La reducción implica el paso de aquello mentado a lo mentado con evidencia apodíctica, esto es de lo relativo a lo absoluto, implica también, entre otros, el paso del mundo como continente de realidades a la búsqueda de su origen constituyente y su fuente de sentido. La fenomenología aparece

⁴⁶ Villoro analiza la reducción a la inmanencia también como una respuesta a la clásica aporía del escepticismo antiguo en el sentido de la imposibilidad de la conciencia para conocer nada distinto a ella misma. La respuesta se encuentra en la propia reducción, la distinción entre inmanente y trascendente a la conciencia sólo tiene sentido desde la propia actitud natural, una vez practicada la reducción la distinción inmanente trascendente entendida como lo interno y lo externo a la conciencia carece de sentido. Recordemos que sólo queda la vida intencional que implica la indisolubilidad de la correlación entre esa vida y el mundo. Esta distinción entraña un círculo pues presupone la existencia separada de los dos ámbitos, esa suposición carece de fundamento pues si es verdad que la conciencia no puede salir de sí misma para conocer nada, no podríamos entonces afirmar la existencia de algo externo ni su distinción con lo interno.

entonces como la ciencia eidética, encargada de describir los fenómenos puros que a su vez integran la conciencia pura. Este modelo de ciencia comienza a desarrollarse en las *LU* en donde se establece una de las distinciones fundamentales de las que hemos hablado, la de real de lo ideal.

La fenomenología trata de describir aquellas notas relacionadas entre sí por fundamentación. Lo importante aquí es saber cómo se va describiendo, hemos dicho ya que un primer paso es el de la reducción eidética que consistiría en abandonar la tesis de realidad, un segundo paso lo constituye la reducción trascendental en el cual depuramos la parte de hecho que tiene el fenómeno. A estas reducciones se añade una descripción, dentro de las esencias, de las notas que se hayan relacionadas entre sí por fundamentación, como podrían serlo el clásico ejemplo de la extensión y el color.

Como bien ha mencionado M. García-Baró en numerosos cursos y exposiciones, la actitud que subyace en la elaboración de la doctrina husserliana es la necesidad de establecer una filosofía que sea capaz de pensar radicalmente el problema de la verdad más allá de las corrientes que en ese momento se sigan. Se trata de que incluso las presiones de la historia queden fuera de la propia investigación filosófica. El problema de esta postura se halla justamente en la distancia que toma respecto de la historia e incluso de exigencias morales derivadas de cada época o momento determinado. La *epojé* o reducción fenomenológica no se

presenta entonces como una transformación moral del sujeto si no hasta que éste ha llegado a un punto de radicalidad en el planteamiento de las investigaciones acerca de la verdad cuyos resultados resultarían entonces transformadores. De ahí que como señala García-Baró la teoría del conocimiento queda incompleta en términos de pensar con radicalidad aquello que incluso la hace posible.

1.5 Amplitud de la noción de intencionalidad

Que la intencionalidad sea pura relación con el objeto no quiere decir que suceda únicamente en el ámbito teórico, los objetos afectivos, prácticos, estéticos, etc., son igualmente intencionales. En *Ideas* se pone de relieve esta necesidad ideal y se muestra cómo para cada uno de los objetos existe una forma de intencionar distinta. El deseo se relaciona con su objeto de forma distinta al juicio y así sucesivamente. Lo que no existe ni tiene sentido plantear es un deseo sin un objeto deseado o un juicio sin una situación juzgada.

Por otro lado, la influencia que ejerce la dimensión psicológica del acto sobre la lógica no opera a través de su realidad o existencia sino por «el sentido que lo anima». El concepto de vivencia aclara justamente casos como los de los datos *hyléticos*. Los objetos se hallan ya en esos contenidos, se hallan idealmente. Sobre esto volveremos más adelante

pues es uno de los temas fundamentales de la teoría de la intencionalidad.

En un párrafo, a mi entender, bastante complejo y cargado de implicaciones y consecuencias, Levinas en una lectura y diálogo con Hering nos muestra gran parte de su actitud frente a la fenomenología:

... Pero si seguimos a Husserl en este último punto, es precisamente porque éste no concibe la conciencia en un plano en el que hablar de su dependencia o independencia con relación al mundo tendría sentido. Justamente, la intencionalidad tiene la intención de caracterizar a la conciencia en tanto fenómeno primero y original, en el que el objeto y el sujeto de la filosofía tradicional no son más que abstracciones. Dicho de otro modo, nos parece que si el idealismo de Husserl ha de ser rechazado, no es por ser un idealismo, sino porque se encuentra prejuiciado con respecto al *modo de existir* de la conciencia como intencionalidad.⁴⁷

Como podemos ver existen una serie de tensiones al interior de este ejemplo que hemos encontrado en los textos de Levinas. Por un lado está la admiración frente a una teoría que se ve como capaz de resolver el problema de la relación *sujeto – objeto* y de plantearlo en otros términos. La conciencia es pensada y descrita a través de nociones cuya amplitud y profundidad suponen un avance importante en términos de poder dar cuenta de su estructura interna. Por otro, la cuestión se

⁴⁷ E. Levinas. THI. 77.

convierte en algo más compleja en el momento en que Levinas nos muestra que la noción de intencionalidad – rasgo distintivo de la conciencia – es fundamental para salir de la aporía sujeto–objeto pensada en términos de esencias separadas. El problema se presenta en el momento en que encontramos experiencias que muestran que dicha teoría no es suficiente para explicar la esencia de la conciencia o, que tal aporía no ha podido ser superada del todo.

Algunos interpretes han calificado de ambigua la relación de Levinas con la obra de Husserl. Nosotros sostenemos que más que una ambigüedad lo que hay es una tensión pues a la vez que muchos de los postulados del maestro son criticados, estos mismos abren posibilidades de comprensión en torno a su problemática fundamental. Husserl es el punto de partida en el sentido de lo que hay que retomar para poder hablar de fenomenología y a la vez poder avanzar un poco más allá de ella para poder describir en toda su radicalidad la alteridad; si bien no sería exacto decir que es también el punto de llegada, sí lo es que en sus conclusiones Levinas se halla más cerca de Husserl que de cualquier otro fenomenólogo y que encuentra en las mismas nociones que en un momento lo separan del maestro posibilidades descriptivas de gran importancia.

La tensión a la que nos referimos se concentra en la noción de intencionalidad que hemos venido mencionando, por un lado supone un gran hallazgo y Levinas así lo expresa a lo largo de varias obras (pero

sobre todo en su tesis doctoral), por otro, parecería que dicha noción no constituye una respuesta del todo acabada. Los problemas a los que se enfrenta la noción de intencionalidad son varios. Aun cuando en este momento no vayamos a profundizar en ninguno de ellos al menos queremos señalarlos, más adelante trataremos con mayor amplitud cada uno de ellos. El primero sería el concepto de verdad que se halla detrás de esta noción y la forma de comprender la evidencia que ella requiere. Después, el concepto de conciencia al que conduce la teoría de la intencionalidad. Por último, la relación que guardan la temporalidad interna de la conciencia y el concepto de representación.

1.6 Algunos elementos de los actos intencionales

La intencionalidad viene a resolver la aparente contradicción entre un objeto en el que se funda la verdad (y que es trascendente a la conciencia), y la necesidad de que esa verdad esté comprendida en su interior. La conciencia es ahora el conjunto de las vivencias y los actos que las componen sin que pueda ser sustantivada ni pensada fuera de los actos intencionales que la integran. Esos actos son vivencias intencionales o conscientes. Por eso conciencia es en definitiva estar remitida a algo, darse cuenta de algo. El análisis intencional debe dar cuenta del punto de partida de este proceso; Levinas es consciente de

esto y por ello le resulta de gran importancia lo que Husserl denomina *noema*.

Intencionalidad es el estar referidas las cosas a una conciencia en la estructura *noesis-noema*. Intentaré explicar en qué consiste esta estructura. Además será necesario entrar en otros elementos que conforman la intencionalidad, uno de ellos de suma importancia es el análisis de la estructura de la conciencia interna del tiempo, esto lo haremos en un capítulo posterior pero es importante no dejar de señalarlo ahora. Veamos:

Los elementos de los actos intencionales son el objeto intencional al que se refiere, la materia intencional – entendiendo ésta en diferencia a la cualidad –, y la esencia intencional. Estos tres elementos conforman los hitos a través de los cuales puede llevarse a cabo la descripción fenomenológica. Al quitar todo reducto de existencia o realidad nos quedamos con estos elementos reducidos (cuyo punto de partida es el psiquismo). Las vivencias intencionales tienen por necesidad estos elementos. El objeto intencional no es el objeto real sino el que ya está en presentación en un acto intencional, es decir, que hablamos del objeto como es intencionado y no de un objeto exterior.

Los objetos pueden además ser simples o estar formados a su vez de distintos elementos. El acto puede referirse a un objeto en su totalidad sin diferenciar si éste está formado por diversos objetos más simples o partes integrantes suyas, o si el acto se dirige a los distintos objetos

parciales que forman el objeto completo. Hay en este movimiento un acto, por decirlo así, total y diversos actos parciales, pero el objeto que interesa finalmente es aquel al que se refiere de manera cabal el acto en su totalidad y éste es su correlato intencional.

Hay una diferencia además que es de especial importancia entre el *qué* y el *cómo* del objeto intencionado. El *qué* puede ser o no objetivo y ser o no un acto ponente, mientras que el *cómo* nos da la cualidad o la manera en la que éste se hace presente. Levinas se pregunta si no es necesario que para que se de un *cómo* no es menester que el *qué*, es decir el objeto se halle ya representado, y si en esta representación no hay a su vez un *cómo* actuante. Es decir se trata de dilucidar si es posible una presentación neutra del objeto y en caso afirmativo si esto no obedece a una postura no propiamente descriptiva.

La materia es el *qué* intencionado y la cualidad es el *cómo* ha sido intencionado. No obstante esta distinción es mucho más complicada y difícil de establecer pues como Husserl lo señala, en la materia intencional del acto se halla ya una dirección que lleva a la cualidad del acto. La cualidad como factor abstracto del acto no puede darse sin ninguna materia, igualmente una materia no se muestra sin un *cómo*, sin una forma que le permita fijarse en unidad objetiva. Por otro lado las cualidades son objetivadoras o están fundadas en objetividades.

Si se pregunta cómo se entiende que lo no-existente o lo trascendente pueda ser objeto intencional en un acto en que no existe, no hay más respuesta que esta única, que hemos dado antes y es de hecho plenamente satisfactoria: el objeto es intencional quiere decir que hay un acto con una intención caracterizada de un modo definido, la cual constituye en ese modo definido justamente lo que llamamos la intención hacia ese objeto. El referirse al objeto es una peculiaridad inherente al contenido esencial propio de la vivencia del acto, y las vivencias que tienen esa peculiaridad se llaman por definición vivencias intencionales o actos. Todas las diferencias en el modo de referencia objetiva son diferencias descriptivas de las correspondientes vivencias intencionales.⁴⁸

La materia tiene una determinada dirección que hace justamente que la representación sea esa y no otra, es determinante incluso para la cualidad del acto. Hay distintas formas de acceder al objeto, existen variaciones en la referencia intencional que al coincidir en su cualidad dan como resultado una intención del mismo objeto. Podemos llegar así a intencionar el mismo objeto y de la misma forma pero habiendo transitado por un camino distinto. «La materia debe ser para nosotros, pues, aquello que hay en el acto que le presta la referencia al objeto con tan perfecta determinación, que no sólo queda determinado el objeto en general, que el acto mienta, si no también el modo en que lo mienta».⁴⁹

La distinción entre la materia y la cualidad de un acto nos lleva a la del objeto y su modo de darse. La materia de un acto puede permanecer

⁴⁸ E. Husserl. *LU*. 521-522.

⁴⁹ E. Husserl. *LU*. 523.

idéntica a distintas cualidades de actos; más tarde Husserl cambiará su postura sobre esto y por eso nos dice que : «...el objeto es intencional quiere decir que hay un acto con una intención caracterizada de un modo definido, la cual constituye en ese modo definido justamente lo que llamamos la intención hacia ese objeto. El referirse al objeto es una peculiaridad inherente al contenido esencial propio de la vivencia de acto.»⁵⁰

A cada acto corresponde una intención y cada una lo es de un objeto determinado que se muestra en esa intención. La dificultad de distinguir entre cualidad y materia de un acto interesa también a Levinas; en el mismo párrafo, Husserl nos aclara que si bien el acto se refiere a un objeto – y lo hace con cierta cualidad - esto no agota la *íntegra esencia fenomenológica del mismo*. Parece como si hubiese una especie de remanente, o de algo del objeto, que se halla detrás del acto, una especie de esencia a la que Husserl se estaría refiriendo.

Pero a este fenómeno, ¿Cómo podríamos acceder sino a través de otros actos? Claramente se ve que sobre todos ellos podríamos decir lo mismo, que ninguno agota la esencia del objeto. Y la dificultad persiste siempre que entramos en la cuestión acerca de si existe una esencia última del objeto a la cuál sólo accedemos a través de la proto-impresión. Por otro lado nos queda la postura de que en realidad los modos de presentación nos dan distintos objetos pues determinan de tal forma a los

⁵⁰ E. Husserl. *LU*. 522.

actos que tenemos objetos distintos, esta segunda postura es la que Husserl combate y trata de evitar. Aceptar esta postura implicaría volver también a un cierto relativismo, nada más lejos de la intención de Husserl.

La combinación de la materia intencional con algún contenido primario es el *aparecer* de un objeto. La materia está en la inmanencia, se da por eso como una percepción adecuada. Es el *quid* de la conciencia que permite hablar de algo, no hay que olvidar que a la vez aquí hay también forma y materia, es decir núcleos. Los contenidos primarios no son aún contenidos intencionales. A estos contenidos posteriormente Husserl los llamará datos *hyléticos* en *Ideas I*.

La esencia intencional es una parte de un acto individual. Se puede decir que la percepción, la imaginación y la mención de un mismo objeto corresponden a la misma esencia intencional. Determina, dice Husserl, una serie de elementos, en este caso notas, formas y relaciones categoriales, es por tanto aquello que determina el sentido de la aprehensión objetiva y a su vez la cualidad del acto. En este caso nos encontramos con que materias distintas pueden dar la misma referencia objetiva, mientras que si fuesen las mismas no podrían dar una referencia objetiva distinta. Sólo en una materia plenamente determinada puede haber referencia objetiva y ésta es por necesidad de una forma y no de otra. El modo de la referencia intencional se refiere, tanto a la materia, como a la cualidad del acto. A la unidad de cualidad y materia del acto Husserl la denomina la esencia intencional para distinguirla de la esencia

significativa. La esencia intencional no contiene por completo el acto; además es la significativa la que hace que sea posible referirse con universalidad a los distintos objetos.

La esencia intencional de los actos señala los elementos comunes que subyacen a éstos, esto es, a eso que por necesidad forma parte del acto frente a lo accidental o que puede sufrir variaciones de distintos tipos. Es lo cualitativo que hay en ellos nos dice Husserl en la Vª *LU*. Pero sucede que en la mayoría de los casos lo que nos encontramos es que los actos son complejos, y que lo que descubrimos es una esencia intencional formada por una complejidad de unidades que se hallan enlazadas y que en su enlace forman una unidad más amplia.

Husserl establece que el objeto en sentido real no está en la materia del acto; la materia del acto se basa en la representación del mismo, pero éste no está en estricto sentido *en* el acto. En este punto se reafirma la distinción entre lo real y lo ideal que se estableció previamente en los *Prolegómenos* dejando así delimitado el ámbito de la verdad al terreno de lo ideal. Con todo, es necesario apuntar aquí que esta distinción se aplica también a los objetos ideales, como por ejemplo a las verdades de la lógica o de la matemática.

Los modos de aparecer de la cosa no son para Levinas caracteres añadidos si no que pertenecen a la esencia misma de la cosa, son su existencia misma. Existir, podríamos decir, es un fenómeno que se encuentra dentro de la subjetividad. Para la cosa no hay existencia, la

cosa existe, pero a ella no se le muestra la existencia. Existencia sólo hay para el *Mismo*, aún cuando ya hemos establecido que la existencia de las cosas y la conciencia no son lo mismo. Dilucidar el sentido de la conciencia, su existencia positiva es la tarea que se propone Levinas en su estudio de Husserl. (Resulta sobre todo de gran interés que Levinas se refiere a este estudio y a su finalidad como penetrar en el corazón de la ontología de Husserl). Por eso:

La intuición fundamental de la filosofía husserliana consiste, por una parte, en atribuir una existencia absoluta a la vida consciente concreta, y por otra, en transformar la noción misma de la vida consciente.⁵¹

Lo que realmente interesa a Husserl es mostrar que a pesar de las diferencias en las menciones o incluso en los actos, el objeto permanece el mismo. La distinción entre materia y cualidad de acto, o si se prefiere, la unidad de ambos, es lo que constituye la esencia intencional del acto. Que distintos sujetos puedan tener las mismas representaciones de un objeto nos conduce a entrar en el terreno de las significaciones que son las portadoras de la verdad. Necesitamos completar la noción de acto – más allá de la esencia intencional – con aquello que constituye su correlato, es decir, con las significaciones; es a través de actos que prestan significación como se cumple el correlato fenomenológico. «Lo

⁵¹ E. Levinas. *THI*. 53.

significativo en ellos, esto es, lo que forma en ellos el correlato fenomenológico real de la significación ideal, coincide con su esencia intencional.»⁵²

La materia se denominará más tarde sentido y esto se debe a que se trata del modo en el cual se presenta un objeto, es decir, el que ese objeto se presente de una determinada forma; es importante igualmente no confundir esto con la cualidad que de alguna forma depende de este modo primero o primigenio. Sobre esta materia se halla una cierta forma de ser presentado el objeto: es la cualidad – misma que no es casual o gratuita, se abre la posibilidad de que algo se constituya en verdadero objeto de la conciencia. Esta teoría que presupone el cumplimiento, o llenado intencional de aquello que es presentado a la vez requiere de un eje que la articule y que será la *teoría de la conciencia interna del tiempo*.

Esta teoría aporta a la intencionalidad varias soluciones, por un lado el mundo permanece como un fondo sobre el cual es posible realizar objetivaciones y donde los contenidos pasan de ser *hyléticos* a intencionales.⁵³ Puesto que la retención deja de ser la retención de un contenido en cuanto tal, es más bien la retención de toda una fase o segmento en el cual distintos contenidos se insertan y objetivan. En este movimiento es donde el flujo se constituye como la columna vertebral del

⁵² E. Husserl. *LU*. 527.

⁵³ Sobre esto Francesco de Nigris aporta análisis de gran precisión, en este trabajo sigo algunos de ellos sobre todo en lo concerniente a la teoría del tiempo de Husserl y su relación con la teoría de la intencionalidad. cf.: F. De Nigris. *Intencionalidad, pasividad y autoconciencia en la fenomenología de Husserl*. Bogotá: Ideas y Valores, 64.nº157, 2015, 215-250.

sistema de la aprehensión de contenidos. La conciencia del tiempo no es neutral. Y en este sentido ser es ser autoconsciente. Sobre esto volveremos más adelante.

La estructura de la intencionalidad consiste justamente en la comprensión indisoluble entre acto y objeto. Desde esta óptica todo aquello que sea conocimiento forma parte de la estructura de la intencionalidad como correlato de un acto de sentido. Lo que antes llamábamos trascendente a la conciencia se revela entonces sólo como algo mentado, un sentido intencional, algo que simplemente se nos da como contenido sensorial, como *hyle* para utilizar la terminología del propio Husserl. Lo sentido es inseparable de la sensación pues carece en sí mismo de intencionalidad. En este nivel del análisis no podríamos hablar siquiera de objetos, sino de un puro campo sensible sin estar referido a nada.

El concepto de acto queda así delimitado como vivencia intencional (que quiere decir aquella vivencia en la cual se tiende o se está vinculado a un objeto intencionalmente). La materia del acto es el *qué* intencionado, intuito, y se completa con un sentido; materia del acto debe entenderse correctamente como materia completada que incluye su propio sentido. Es decir, es éste objeto pero que además se percibe de una determinada forma; es importante a la vez distinguir la cualidad del acto que da un elemento más para poder diferenciarlo de otros. Una misma materia

puede tener distintas cualidades, puede sin lugar a dudas, presentarse como juicio, duda, deseo, etc.

Husserl elabora toda una serie de distinciones para mostrar que aquello sobre lo que nosotros podemos llevar a cabo análisis y descripciones es sobre el acto en el cual ese objeto se halla mentado. Podemos ver si ese acto se cumple y se da en evidencia pero no tenemos propiamente hablando acceso al objeto. Tenemos acceso al acto y podemos recorrerlo y describirlo, distinguir la cualidad y la materia del acto, y por supuesto establecer las relaciones que se hallan en su interior.

Para Levinas resulta claro que el acto de mentar el objeto – esto es, ponerlo delante – el acto objetivante, es la clave de la intencionalidad y no se puede llevar a cabo sin una evidencia por pequeña que ésta sea. A través de esta síntesis se lleva a cabo la obra de la conciencia que es la representación. En este sentido, Levinas recupera el debate acerca de si la representación está antes o después del *sentimiento*, su lectura de la teoría fenomenológica es que se halla antes en un sentido de fundamentación. No habría deseo de algo sin tener una aún breve noción de eso deseado. Para Levinas es fundamental comprender que hay en la teoría de la intencionalidad de Husserl una intencionalidad no teórica y que es ahí donde se halla gran parte del origen del sentido. «En su dinamismo interior, los estados afectivos entrañan las intenciones»⁵⁴

⁵⁴ E. Levinas. *EDE*. 33.

La intencionalidad es la presentación de los contenidos de la conciencia y del aparecer en cuanto tal. Esta presentación se halla a la base de las vivencias intencionales como su fundamento último y tiene a la vez el papel de ser el punto de partida de la apertura de la conciencia al mundo de la vida. La presentación es materia de la vivencia según su cualidad, y puede implicar o no, la creencia o aceptación de la existencia de lo presentado. Puede ser un acto ponente o no ponente. En esto consiste la esencia del acto objetivante, es decir el hacer presente un objeto a través de su materia intencional. Hemos ya señalado que la materia y la cualidad – con independencia de si estamos en un acto ponente o no – son los elementos que forman la esencia intencional del acto y los que nos permiten describirlo en su mayor precisión.

Análisis de la intencionalidad quiere decir entonces análisis de lo concreto, en Levinas se da un giro en aquello que se entiende por concreto. Si bien en Husserl se halla garantizado por el análisis de las vivencias y de lo que en ellas hay después de la *epoché*, en Levinas lo concreto opera como un cambio en la forma de pensar estas vivencias; en lugar de encontrar en ellas un *yo soy esto o aquello*, nos encontramos con que las vivencias fundamentales que son tomadas en cuenta son más bien las de un *heme aquí*. Las vivencias son unidades en donde el aparecer se muestra como tal, el objeto se hace presente, pero también las formas propias del aparecer y la conciencia como su condición de posibilidad. En este cambio de énfasis es en donde radica parte de la diferencia metodológica de ambos pensadores. Las vivencias tienen dos

factores, uno que es una toma de actitud que sería una zona estimativa y volitiva y otro que sería el poner delante de sí el objeto. Se trata de los actos objetivantes. Cuando se toma una actitud se proyecta hacía el valor o hacía la importancia; en estos casos hay también intencionalidad aunque no teórica.

Husserl claramente comprende que la presentación puede ser un acto no ponente y que éste no implica la presencia de un juicio. De hecho es esta posibilidad, la de analizar los actos no ponentes la que resulta más interesante de cara a la reducción fenomenológica. Y esto permite justamente poder reconocer todo un ámbito de presentaciones en su sentido original. Amplía, como bien señala Francesco De Nigris⁵⁵, la experiencia intuitiva y la posibilidad de su descripción. El fenómeno se delimita así como aquello que se da en su forma originaria conforme a sus distintos modos de presentación. Dicho con otras palabras, podemos describir objetos de la conciencia como valores, fantasías, recuerdos, etc., que no requieren de su existencia material y que sin embargo se hallan al interior de la conciencia. La reducción a lo adecuado dejaría fuera la ética puesto que la ética esta marcada justamente por una inadecuación.

Gracias a ello Husserl puede entender que intencionalidad quiere decir intención significativa del objeto y cumplimiento intuitivo adecuado, primero, a tal intención y, segundo, al modo de darse originario (originäre Gegebenheit)

⁵⁵ F. De Nigris. *op. cit.* 218.

que tiene en sí el objeto en cuanto plenitud de todos sus sentidos ideales posibles, es decir, en cuanto ideal último de adecuación.⁵⁶

1.7 La importancia de la noción de *noema*

A Levinas le interesa la descripción que se hace del *noema* en la obra de Husserl sobre todo por el cambio que se establece con los conceptos de sentido y materia. El concepto de *noema* implica una identidad que trasciende a los actos y que garantiza la objetividad de la propia intencionalidad. El núcleo noemático justamente tiene la característica de ser una concentración de los posibles predicados o formas de presentación que afectan al objeto. Igualmente el *noema* esta sujeto a una cualidad de acto, o ya en esta nueva terminología una forma de aprehensión que lo muestra como imaginado, recordado, etc

Existe una correlación entre *noema* y *noesis* y que consiste en una combinación de las tesis *dóxicas*, los elementos *hyléticos* y la postura *tética* que tiene el acto. Es decir los sentidos de estos tres ingredientes son los que hacen posible el núcleo epistémico que proporciona la identidad ideal del objeto. La posibilidad de que podamos establecer una descripción – y por tanto la posibilidad – de un juicio neutro lleva a la conciencia a una actitud no ponente, esto es, que no tiene que

⁵⁶ F. De Nigris. *op. cit.* 219.

pronunciarse acerca del ser o no ser de eso que se mienta en el juicio. Este tipo de juicios, su existencia y posible descripción, fundan la objetividad ideal que aparece en la inmanencia de la conciencia.

Es muy importante señalar que la *Urdoxa* o creencia primaria se halla debajo de los sentidos de las *doxas*. Husserl trata de evitar un posible relativismo que haría depender de las *doxas* las presentaciones del objeto; antes bien, éstas se hallan como *pre-figuradas* en las posibilidades objetivas de presentación del propio objeto. De hecho y lo más sorprendente de esta teoría es que la *proto-doxa* es en sí misma de naturaleza racional y el fenómeno de la verdad no es más que su correlato o cumplimiento. El objeto, su presentación, esta determinada por ciertas posibilidades de ser que no son infinitas sino que más bien se hallan integradas en una lógica de su propio sentido. Toda *doxa* se basa o nos conduce en nuestras descripciones inevitablemente a una *proto-doxa*.

La *doxa* primera u originaria es un núcleo de asentimientos o una serie de toma de posiciones que suponen un punto de partida de los actos intencionales. Desde la *doxa* primera hasta la confirmación o llenado de la intuición se hace presente el objeto como ese objeto a través de la materia intencional, el objeto es en verdad esa materia intencional. Las vivencias significativas que se cumplen en adecuación intuitiva proporcionan el punto de partida desde lo *hylético* en el conocimiento del objeto en cuanto objetividad dada de una forma que permite una variedad determinada de presentaciones o como lo expresa De Nigris: «...una

variedad morfológica *noético* – *noemática* determinada.»⁵⁷ Hay dos legalidades, una de lo que aparece y otra propiamente la del aparecer, la relación que guardan estas dos constituye la relación *noético* - *noemática*. Como es ya bien sabido en la fenomenología una máxima es que nada del objeto está en el fenómeno y viceversa; esta ley se halla fundada en la relación antes mencionada.

Es fundamental establecer un núcleo común al interior del noema que pueda servir para identificar al objeto. Este núcleo afecta al punto de partida de los análisis en *Ideas I* y sirve para hablar de *noemas* comunes. «La característica principal de este núcleo consiste en ser aquello que permanece idéntico en la constitución noemática y sobre el cual cabe fijar diferentes caracteres noemáticos según sea recordado, percibido, simbolizado, juzgado, etc.»⁵⁸ Lo que va a interesar a Levinas es justamente cómo se forma ese núcleo noemático puesto que es justamente aquí donde podemos hablar de que la objetividad del objeto está a su vez contenida en una serie de actos de la conciencia. Esta tensión, como la llama Herrero, implica que si bien existe tal núcleo noemático, éste sólo puede tener sentido a través de los actos de la conciencia, *noesis* en la terminología husserliana. Esta tesis será también de gran importancia y sobre ella volveremos, baste ahora recordar que al inicio de *Totalidad e infinito* se refiere a ella como punto de partida, ahí Levinas señala el límite del análisis fenomenológico.

⁵⁷ F. De Nigris. *op. cit.* 226.

⁵⁸ F. J. Herrero Hernández. *op. cit.* 90.

De tal modo que el conocimiento ya no aparece como una relación exterior entre dos cosas localizadas en distintos lugares del espacio-tiempo mundano, sino como una estructura de referencia que comprende acto y objeto, en la cual ninguno de los términos es *cosa* y, por lo tanto, no se encuentra externamente separado dentro del mundo. La relación de conocimiento ya no se ve desde el mundo real sino desde la estructura de la intencionalidad.⁵⁹

2.1 Primer acercamiento a la noción de totalidad

Una de las premisas fundamentales del pensamiento de Levinas es que la filosofía se caracteriza por su tendencia a lo que él denomina la *totalidad*, ésta se halla a la base de nociones claves para la fenomenología como las de objetividad y representación (en síntesis, a aquello que hace que algo se presente como objeto con una identidad de la que podemos dar cuenta de manera evidente y a través de una mención). Hay una gran cantidad de vivencias que quedan fuera del campo de una posible epistemología – sea ésta fenomenológica o no. Se trata de mostrar que hay algo (un más allá de la totalidad que excede el sentido en tanto que escapa a toda categoría posible) y que este excedente es el fundamento del propio sentido. De ahí que Levinas utilice

⁵⁹ L. Villoro. *op. cit.* 82.

en sus descripciones nociones como la de *animar*, *suscitar*, etc., antes que fundamentar.

...La escatología es relación con un *plus* siempre exterior a la totalidad, como si la totalidad objetiva no colmara la verdadera medida del ser ; como si otro concepto – el concepto de infinito – debiera expresar esta trascendencia respecto de la totalidad, que no es englobable en una totalidad y que es tan original como la totalidad.⁶⁰

Levinas interpreta la teoría de la intencionalidad como una forma en la que el sujeto se erige como dueño del mundo. El mundo, horizonte de sentidos, está a disposición de la conciencia, que es la que a través de la donación de sentido se halla disponiendo de aquello que le rodea. La posibilidad de comprender todo es la de poseer, y por tanto, de eliminar la alteridad de aquello que se presenta en el propio horizonte de comprensión. Aunque no soy dueño de *todo el mundo*, éste se me presenta como susceptible de ser comprendido y esta posibilidad es la que determina la forma de ser del *Mismo*. El *Otro* en su alteridad no comparte un género común con el *Mismo*, su relación se da en primer lugar en el lenguaje y en la ética antes que en la comprensión o en la donación de sentido.

⁶⁰ E. Levinas. *TI*. 7.

Levinas destaca el importante papel que tiene la lógica pura en el fundamento de la verdad. «La lógica pura es la condición de la verdad en la medida en que la verdad es adecuación del pensamiento y del objeto, y las estructuras formales del objeto pertenecen a su ser.».⁶¹ Señala también que la lógica pura no afecta ni funda únicamente a la teoría del pensamiento o a la filosofía sino que atañe al resto de las ciencias en tanto que enuncia las leyes que todo conocimiento debe obedecer. Es una ciencia de formas más que de contenidos o dicho de otro modo, su contenido es la forma en cuanto tal.

La concepción de la verdad de Husserl implica una definición sobre la naturaleza de la conciencia. El fenómeno de la verdad consiste en la presencia de la conciencia delante de los objetos. Pero las formas lógicas en cuanto tales tienen finalmente implicaciones ontológicas pues funcionan como condición de ser de su propio aparecer. Es decir; la conciencia tiene – en términos de la intencionalidad y de la capacidad de llevar a cabo actos objetivantes – un fundamento lógico. El *cumplimiento* o *llenado* de cualquier intuición sólo podría darse, si por ejemplo, cumple con el principio de no contradicción. En esto consiste parte de lo que Levinas señala como «el absoluto de la conciencia» (otra parte de esta crítica está en el carácter *auto-evidente* de la conciencia, sobre esto regresaremos más adelante). Se refiere a que finalmente en la disputa entre el realismo y el idealismo parecería que Husserl toma elementos de

⁶¹ E. Levinas. *EDE*. 39.

uno y otro. En la actitud como se plantea la intencionalidad parecería que es la teoría idealista la que ocupa un lugar preferente.

2.2 Lo objetivo en lo subjetivo

Es necesario recordar que la doctrina fenomenológica nunca quedó, al menos por parte de Husserl cerrada o terminada por completo. Antes bien, los distintos problemas y las tensiones que ocasionan se hallan presentes. Frente a la necesidad de establecer una verdad objetiva e ideal es necesario que ésta no dependa del sujeto que la enuncia o la menciona. Pero a la vez, es necesario que la verdad se halle inmersa en la trama que conforma la vida de la subjetividad. La intencionalidad remite a la necesidad de que la verdad esté asentada sobre el objeto y no sobre el sujeto, pero no sobre la existencia fáctica del objeto sino en la representación que el sujeto tiene de él. No hay aquí un psicologismo pues no es tampoco una proyección del sujeto; es justamente, el aparecer del objeto que tiene *sentido* sólo en el momento en el que se da a un sujeto. Husserl nos habla de actos y vivencias pues necesita dejar atrás toda la terminología que remite a un naturalismo o a un subjetivismo.

La ética se funda en una intención trascendente y estas *intenciones* o *experiencias* no se pueden enmarcar en la estructura *noesis-noema*, a menos que esta estructura sea ampliada o re-pensada más allá de los

términos de la teoría clásica de la representación. La ética juega aquí el papel de una reconciliación entre teoría y práctica, aunque dicha reconciliación ya había sido lograda por la fenomenología. Esto se da antes que nada en la propia teoría de la intencionalidad, aquí ambos autores coinciden, pero no será sino hasta el desarrollo de obras posteriores como *TI* que será puesto de manifiesto. «La fenomenología husserliana ha hecho posible este paso de la ética a la exterioridad metafísica».⁶²

Hay un dominio subjetivo pero que es más objetivo que cualquier objetividad, describirlo implica justamente dar cuenta del sentido más profundo de la vida intencional y es la tarea que ocupa gran parte de las *LU* y de *Ideas*. No se trata de reducir a estados de conciencia las verdades objetivas, sino que más bien, la fenomenología ha hecho posible ver la trascendencia en la immanencia.

Las condiciones empíricas – fenomenológicas deberíamos decir – constituyen las descripciones que se hacen de la mismidad, de ese polo de la relación intencional que es la subjetividad; entre ellas encontramos la economía y la separación que se articulan como *posesión* y *trabajo*, el lenguaje que hace posible la relación con las primeras alteridades y que abre la puerta a la relación con la alteridad radical del *Otro* y, la sensibilidad y la corporalidad que corresponden a la posición del existente en el mundo y que contienen la temporalidad de la conciencia. En esta

⁶² E. Levinas. *TI*. 23.

línea de argumentación se afirma a la vez una función trascendental de la sensibilidad en tanto que da forma a la articulación misma del *vivir de* o del *gozo*. La sensibilidad deja de ser el nivel más inferior o primero con el que el acto intencional comienza y se convierte aquí en la forma elemental en la que la subjetividad se pone a sí misma como posición y lugar que hace posible la conciencia. Es ya contacto – no conocimiento – que obliga a la subjetividad a salir de sí. Este papel privilegiado de la sensibilidad pretende contestar el privilegio de la objetividad en el acto intencional.

2.3 Síntesis y representación

El entendimiento introduce síntesis [Sachverhalt] lo que a su vez puede ser entendido como la presentación de la situación; la intencionalidad teórica nos da justamente el componente de la situación en el sentido de más allá de los meros datos sensibles. Las vivencias son en todo caso vivencias de situaciones. Por otro lado, todo lo que el entendimiento pone de suyo son las formas, se trata justamente de la forma de las materias. Así mismo resulta que la sensibilidad es la que pone los contenidos primarios, casi objetos elementales sin formas aún. Gracias a la síntesis la esencia intencional pasa a ser esencia intencional de otro acto sin que haya interrupción. El tiempo de la conciencia sería el

resultado de la síntesis, el problema de esta teoría aparece cuando pasamos a considerar la temporalidad de los datos *hyléticos*.

El significado universal con el que entendemos esa síntesis tiene que cumplirse en la conciencia. En esto consisten los actos de significar. El qué es la materia intencional, el cómo sería la cualidad intencional; el carácter de acto, es decir, aquello que es captado idealmente nos lleva a la esencia intencional del acto, que es justamente aquello que hace que el acto sea un acto. En la esencia intencional los contenidos primarios son otros que la esencia intencional, son, por decirlo así los contenidos de esa esencia pero no los datos sensibles en cuanto tales.

Uno de los problemas fundamentales que plantea Levinas está en el concepto de representación, que como bien señala Husserl no está exento de equívocos. Levinas interpreta la representación como el fundamento de la vida teórica y del conocimiento y a todo esto como la esencia de la conciencia en la propuesta husserliana. Levinas se separa de Husserl justamente en la idea de que la vida teórica es la esencia de la conciencia; esto podríamos decirlo también al afirmar que la representación es la base de la intencionalidad. «La teoría y la representación juegan un papel preponderante en la vida; sirven de base a toda la vida consciente, son la forma de intencionalidad que asegura el fundamento de todas las demás».⁶³ La tesis que Husserl discute en la *V^a*

⁶³ E. Levinas. *THI*. 81.

LU es examinada en el capítulo IV de la tesis doctoral de Levinas, a la vez. esta tesis está puesta en contraste con algunos pasajes de *Ideas I*.

Levinas trata de acercarse al sentido último de la intención, la pregunta que se plantea a continuación es cómo la representación forma parte de ésta. Hemos mencionado cómo en este momento de la obra de Levinas el punto de vista de la interpretación parte de *Ideas I* «Aunque hemos adoptado aquí el punto de vista de *Ideas*, resulta indispensable remontarnos a la elaboración del concepto de representación en las Investigaciones Lógicas para, teniendo en cuenta la postura de Husserl en esta obra, hacer las conexiones terminológicas necesarias entre ambos autores.»⁶⁴. La representación se opone a los actos dóxicos (*Vorstellung* – es previa al juicio). Husserl piensa que primero está lo dóxico y después se da la neutralización de lo dóxico. En este sentido siempre se está en un acto intencional, inmerso en el caudal de las representaciones y sus retenciones.

Levinas desarrolla a lo largo de sus trabajos la idea del primado de la vida en relación al pensamiento, es decir la idea de que la experiencia vivida es el suelo de todo acto de fundación teórica y no inversamente. Las intenciones del espíritu tienen necesidad de la experiencia para pasar de hechos presumidos a evidencia correlativa. La experiencia vivida es necesaria puesto que sin ella toda significación permanece incomprensible y en realidad no llega siquiera a constituirse como

⁶⁴ E. Levinas. *THI*. 87.

verdadero significado. El fin es elaborar positivamente una fenomenología de la idea de *Infinito*, (excluyendo toda suposición que pueda conducir a una aparente negatividad), de cuya idea el sujeto no puede ser el autor, es decir, no puede ser producto de mi actividad intencional.

2.4 Algunas consideraciones sobre los objetos trascendentes

Husserl nos advierte del error que sería establecer una distinción entre los objetos inmanentes y trascendentes, es decir entre los intencionales y los reales que teóricamente deberían corresponderles. El objeto trascendente – dado el caso de que pudiésemos referirnos a él en plena adecuación – no sería el objeto del acto intencional; sería, un objeto que por estar fuera de la intencionalidad sería, o bien una mera sensación o dato *herético*, o en todo caso algo de lo que no podríamos hacer mención alguna. La materia da la referencia objetiva, el que ese acto se refiera a determinado objeto y no a otro es producto de que la materia posee en sí misma ya una dirección.

Nos enfrentamos pues ante dos posibilidades, o bien lo trascendente no puede ser representado y en ese sentido corremos el riesgo de caer en un solipsismo; o bien, lo trascendente tiene su propia forma de presentarse, es decir una cualidad de acto que le es propia e inherente. Levinas trata de describir a través de ejemplos cómo es posible

hablar de esa intencionalidad. Su cualidad de acto sería justamente una especie de contrasentido en términos de representación y de objetividad. Lo absolutamente *Otro* funciona como ejemplo de esta cualidad, de ahí que sea la idea de *Infinito* la que elige Levinas como punto de partida en una de sus obras más importantes.

Como es bien sabido el concepto de alteridad pretende describir de manera positiva un excedente de sentido como parte misma o núcleo central del sentido. La escatología queda definida así como la relación con este plus o excedente.

Una relación cuyos términos no forman una totalidad no puede, pues, producirse en la economía general del ser más que como yendo de Mí a Otro, como cara a cara, como esbozando una distancia en profundidad (la del discurso, la bondad, el Deseo) irreductible a la que la actividad sintética del entendimiento establece entre los terminos diversos (otros los unos respecto de los otros) que se ofrecen a su operación sinóptica.⁶⁵

La fenomenología husserliana permite dejar de oponer teoría y práctica, esto abre a Levinas vías de reflexión muy interesantes. Levinas sigue a Husserl en lo que podríamos llamar una reformulación de la técnica fenomenológica pero no lo sigue en todas sus conclusiones. Levinas busca encontrar las razones de la incapacidad y de la

⁶⁵ E. Levinas. *TI*. 34.

inadecuación de la conciencia en relación al Otro. Busca esta inadecuación en la idea de la trascendencia del sujeto.

La intencionalidad también abre la posibilidad de reconocer otros modos de existencia que los del objeto teórico, lo voluntario y lo afectivo serían dos ejemplos. Lo voluntario y lo afectivo son dos maneras de trascender la subjetividad del sujeto. Voluntad, deseo, etc. son intenciones que constituyen, a la par que la representación, la existencia del mundo. Levinas intenta sobrepasar el idealismo de Husserl llevando el análisis hasta *antes* de las cosas mismas, es decir, sigue la intuición de que las cosas mismas *pasan* antes de que la identidad acontezca como representación, se dan en lo *pre-originario*, antes de toda conciencia (preceden en ese sentido la objetivación, la comprensión y la intencionalidad de lo afectivo pero también el primer movimiento del pensamiento requerido por eso que se da). Lo que Levinas reprocha a Husserl es una falta de radicalidad más que la voluntad de elucidar una de nuestras formas de aproximarnos al mundo.

Por intencionalidad trascendente nos referimos a la relación que se establece cuando hablamos de los objetos exteriores al sujeto, más aún sería necesario decir los objetos materiales existentes en el mundo. Se trata a la vez de la posibilidad de hablar de una conciencia sin mundo, a esta posibilidad se oponen tanto Husserl como Levinas; ya desde la *Vª LU* Husserl había establecido la imposibilidad de hablar de una conciencia sin intencionalidad y de cómo ésta significa finalmente apertura de la

conciencia al mundo, a aquello que no es ella misma. La idea de que la conciencia tiende hacia el objeto es finalmente deudora de que el objeto tenga una cierta independencia del sujeto. Se trata para Levinas de resolver la aparente distancia entre el realismo de las *LU* y el idealismo de *Ideas* a través de una ontología implícita que las reconcilia o que sirve de hilo conductor al recorrido de Husserl.

En las *LU* la actitud general es la de un realismo que si bien acepta que toda conciencia es conciencia de algo, el objeto de la conciencia puede ser pensado como algo fuera de ella misma. Por eso, apunta Levinas, el análisis en las *LU* está basado en la diferencia que se establece entre las sensaciones, actos e intenciones (a la vez que el correlato de esos actos no está en la conciencia sino que debe estar situado como parte integrante del mundo de los objetos); no sería sino hasta *Ideas* que la separación entre conciencia y objeto deja de tener sentido pues el concepto de intencionalidad es pensado con mayor radicalidad.

2.5 Primera mención de las categorías de la mismidad (gozo y separación)

El gozo o disfrute de los elementos y su descripción fenomenológica no pertenecen al ámbito del conocimiento objetivo,

tampoco al de la representación que es ya *acto objetivante*. En este punto Levinas se encuentra más cerca de Husserl de lo que se muestra en sus textos; de ahí que muchos autores interpretan la postura de Levinas como una salida de la fenomenología desde la fenomenología misma. La relación entre la ética y la fenomenología se podría definir como la necesidad de «... pensar al otro como aquel que, sin embargo, no es secretado o constituido por una conciencia intencional, sino como alteridad (in)-adecuada...».⁶⁶

Describir la intencionalidad implica comenzar por dar cuenta del proceso en el cual algo es dado más allá de su existencia material o su posibilidad de existencia fáctica. En este sentido es necesaria una descripción del punto de partida del fenómeno de la *alteridad*. Sólo hay alteridad ahí donde hay un *Mismo* al que esa alteridad le es dada. La intencionalidad forma parte del punto de partida toda vez que es desde ahí que el *Mismo* se dirige hacia las cosas que le rodean (aún cuando en el momento en que la alteridad se hace presente este acercamiento se revela como insuficiente, como si sólo sirviera para manifestar su propio fracaso en tanto que pretensión de comprensión del *Otro*).

Levinas comienza por describir cómo en el *Mismo* se hace efectiva la alteridad y cómo en el seno de la subjetividad no siempre se está en contacto con la exterioridad (aunque se vive rodeado de cosas que permanecen exteriores al sujeto). La propia subjetividad se constituye en

⁶⁶ F. J. Herrero Hernández. *op. cit.* 41.

un elemento diferenciado del resto de los entes, es una resistencia a la totalidad y abre el pensamiento o el psiquismo en el que la alteridad es posible. El psiquismo – que es la forma en la que Levinas denomina a la subjetividad, (por tener el concepto de sujeto una carga teórica demasiado pesada), en tanto que capaz de pensamiento, da prueba de su separación; el pensamiento hace posible *un ser separado*, pensar es no formar parte de lo elemental, es una forma de ser especial y una forma de relacionarse y de producir el tiempo y el espacio. «El psiquismo articula la separación». El pensamiento articula y produce la separación.

[...] El «pensamiento», la «interioridad», son la quiebra misma del ser y la producción (no el reflejo) de la trascendencia. No conocemos esta relación (y ello mismo la hace notable) más que en la medida en que la efectuamos. La alteridad no es posible más que partiendo de mí.⁶⁷

La categoría de la separación, clave en la arquitectura de *Totalidad e infinito*, descansa en la autonomía de un ser que se afirma en el primado del acto de conocimiento, un ser que a la vez se pone en contacto con Otro pero sin que haya en ello participación alguna. En los análisis de Levinas la verdad hace manifiesta esta dinámica en la que dos seres están en contacto y sin embargo también están a la distancia. La posibilidad de que la distancia no se acorte es que la relación se de en el

⁶⁷ E. Levinas. *TI*. 35.

lenguaje, en una dimensión en la que los términos se “ab-suelven” de la relación misma.

La verdad surge allí donde un ser separado de lo otro no se hunde en éste sino que le habla. El lenguaje, que no toca al otro ni tangencialmente, alcanza al otro interpellándolo o mandándole u obedeciéndolo, con toda la rectitud de estas relaciones. Separación e interioridad, verdad y lenguaje, constituyen las categorías de la idea de infinito o la metafísica.⁶⁸

La *separación* se produce al interior de una economía, es decir, en un sistema en el cual la subjetividad se relaciona y apropia de aquello que la sostiene y alimenta, el sujeto se baña en lo elemental. Esta metáfora pretende situar el análisis de la subjetividad antes de una dimensión práctica (antes de la idea de que lo que está a la mano es algo cuya significación nos es ya dada). Levinas elabora, al igual que muchos otros fenomenólogos, un análisis que pretende llegar a lo más profundo del proceso intencional. La meta es describir el momento en el cual sólo hay algo así como pura percepción sensible, antes de que los datos que emergen de ella sean objetivados o cargados con algún tipo de significado.

⁶⁸ E. Levinas. *TI*. 62.

El hombre goza del mundo de la vida antes de que éste tenga algún sentido. El *Mismo* (*sujeto* o *yo* trascendental si se quiere), se hace como tal unidad diferenciada de aquello en lo que está inmerso, primero a través del cuerpo y después asimilando todo en la economía (que comienza en la figura de la casa en las descripciones de TI). Ahora bien, para Husserl no hay intencionalidad primaria y secundaria, hay intencionalidad y autoconciencia, es importante aquí distinguir entre los distintos conceptos que conforman la teoría básica de Husserl para poder diferenciarlos de los de Levinas. Sobre todas estas descripciones se harán algunas consideraciones y se profundizará en ello en la última sección de este trabajo, previamente será necesario introducir elementos claves de las teorías de ambos autores.

II

Algunas consideraciones sobre la verdad

1.1 La crítica al psicologismo

Si bien la crítica que Husserl desarrolla acerca del psicologismo es ya bastante conocida, mencionaré sólo un par de elementos pues son los que aparecen explícitamente mencionados por Levinas en su trabajo. Es importante señalar a manera de ejemplo que Levinas defiende a Husserl de las críticas que interpretan la teoría del maestro como una vuelta a un platonismo así como de aquellas que piensan que en la quinta y sexta *LU* Husserl vuelve a un psicologismo. En este sentido se perfila cómo en la interpretación levinasiana el concepto de intencionalidad va cobrando cada vez más valor. Tanto más cuanto que contribuye definitivamente a comprender el verdadero sentido de la relación entre la lógica y la conciencia.

La crítica de Husserl acerca del psicologismo podría decirse que parte de que éste « [...] falsea totalmente el sentido y los caracteres que

tienen con evidencia los principios lógicos.»⁶⁹ El psicologismo comete desde esta perspectiva dos *errores*: primero, identificar lo real con lo dado, siendo que dado significa a su vez algo que se presenta de manera directa y evidente; el otro consiste en identificar el orden de lo dado con el de los fenómenos físicos y psíquicos.

Esos dos *errores* conducen a la formulación de dos tesis: una primera que afirma que los principios y las leyes de la lógica son normas o reglas del pensamiento o del juicio. Y una segunda, que afirma que esas leyes normativas, más especialmente del pensamiento o del juicio tienen su fundamento último en las propias leyes de la psicología, (la fenomenología analiza de forma distinta la constitución de las vivencias, éstas no se hallan sometidas a las leyes del funcionamiento psicológico en un sentido positivo sino en uno trascendental).

El psicologismo lógico aplica sus tesis a los llamados principios o leyes del pensamiento, en especial al de no contradicción. La interpretación de este principio se basa justamente en que la estructura psicológica impide que *de hecho* suceda la contradicción en un individuo cualquiera. En dirección opuesta, Husserl funda dicho principio «[...] en la objetividad ideal del orden lógico y en su evidencia intelectual.»⁷⁰

La crítica a la interpretación psicologista del principio de no contradicción comienza justamente con el descubrimiento del tejido

⁶⁹ José Gaos. *Introducción a la fenomenología; Seguida de: La crítica al psicologismo en Husserl*. Madrid: Encuentro, 2007. 59.

⁷⁰ J. Gaos. *op. cit.* 90.

articulado del ámbito de la verdad; en este tejido se ha descubierto también la imposibilidad de que dos situaciones objetivas de índole contraria convivan. Por eso afirma Husserl que es consecuencia *lógico-formal* y no una imposibilidad del sujeto que el deber y el no deber así como el ser y el no ser sobre algo se excluyan. Así mismo podemos decir que la afirmación sobre algún deber no necesariamente se refiere a alguna afirmación sobre un ser correspondiente.

El psicologismo, como afirma L. Villoro, es el resultado de una posición naturalista consecuente. Desde aquí la conciencia sólo puede ser vista como un abanico de procesos individuales reales sometidos a las leyes naturales. La conciencia debe ser entendida desde una posición situada espacio temporalmente y como una parte más de la realidad mundana o natural. Así mismo, sus contenidos son parte también de lo natural, las leyes de la lógica en tanto son contenidos de la conciencia son naturales. Su validez depende del orden natural y deben concebirse como relaciones empíricas entre los hechos o contenidos psíquicos.

Lo más importante de señalar es que su validez depende de la vigencia de las leyes naturales. «La lógica sólo expresa el comportamiento normal de los procesos psíquicos reales y sus leyes en nada pueden diferir de las leyes empíricas.»⁷¹ En los *Prolegómenos* Husserl inicia una crítica a esta postura; demuestra que las leyes lógicas no pueden fundarse en reglas naturales ni en procesos psíquicos.

⁷¹ L. Villoro. *op. cit.* 16.

La objetividad de la verdad se convierte en un tema prioritario toda vez que es necesario escapar del psicologismo y de las contradicciones y dificultades a las que conduce. La fundamentación de una lógica pura responde a esta necesidad. Las *LU* avanzan en ese sentido, separar de la *psique* las leyes formales de la lógica. Las leyes de la lógica son válidas por sí mismas más allá de algún sujeto que las piense o interprete, sus principios son válidos más allá del tiempo y el espacio en el que se los ubique. Demostrar esto es una de las primeras tareas que se proponen las *Investigaciones*. La metáfora de la máquina de calcular resulta de gran utilidad; una cosa es la estructura física del aparato que utilicemos, sea desde un ábaco hasta una pantalla táctil, y otra las operaciones que nos permite realizar. Lo mismo sucede con las leyes de la lógica y nuestra *psique*.

Levinas reconoce que Husserl no separa el origen del ser de la vida consciente y ve con claridad que el problema al que Husserl se enfrenta es de una gran profundidad. Por un lado no se puede afirmar sin más una vida de conciencia sin que ésta se halle en relación absoluta con la exterioridad. Y por otro afirmar la existencia de lo ideal en el mismo sentido en que lo hace Husserl va a permitir más tarde poder hablar de la necesidad de una intencionalidad que sea intención de la alteridad. Por ahora vale recordar que no se trata de separar la lógica de la vida de la conciencia sino de comprender esa relación de una forma distinta al psicologismo.

En su tesis doctoral Levinas se da cuenta, como muchos otros de su época, del gran logro que representa la refutación del psicologismo que el maestro lleva a cabo en las *LU*. La refutación se apoya en el uso de un nuevo sentido de experiencia que deja atrás la identificación de experiencia con experiencia sensible. Es la *intuición o intención* la que posibilita este cambio de concepción. Levinas, al igual que Husserl, encuentra en la intuición el camino que debe seguir la filosofía comprendida como fenomenología.⁷²

1.2 Psicologismo y naturalismo

Para el naturalismo los fenómenos subjetivos son el resultado de un proceso causal, son el resultado de la acción de los objetos sobre la conciencia. Más adelante Husserl se verá en la necesidad de reconocer que si existe una independencia de las cosas materiales con respecto a la conciencia será entonces necesario elaborar una teoría que de cuenta de la relación necesaria de las cosas exteriores con la conciencia (no se dice que la existencia de las cosas exteriores dependa de la conciencia, más

⁷² «Nuestro autor interpreta el núcleo de aquella famosa refutación como resultado de la oposición entre un naturalismo, que identifica, dogmáticamente, <<experiencia>> con <<experiencia sensible>>, y lo que Levinas va a denominar como <<el verdadero positivismo>>, es decir, aquel que hace uso, antes de toda teoría, << del principio intuitivista (intuitiviste), de la experiencia en el sentido largo del término>>. La intuición se convierte así en <<el principio de todos los principios>> (según la conocida expresión de Husserl) por el que se accede a la presencia directa de los objetos tanto sensibles como ideales.». J. San Martín. *op. cit.* 81.

bien lo que se afirma es la necesaria relación que existe entre ambas), más aún, que esta independencia sólo puede y ha sido pensada desde esta relación.

La crítica al naturalismo, entre otras cuestiones, se basa en que éste presupone la existencia del mundo físico, la *objetividad* de los fenómenos físicos lleva a esta postura a entender el ser como inmerso en el mundo natural, como teniendo la misma forma de existir que la naturaleza. «Éste es el verdadero origen del naturalismo: el naturalismo concibe la existencia de la totalidad del ser a partir de la imagen de la cosa material.»⁷³

La tesis de la existencia del mundo natural es la tesis central del naturalismo y de la vida teórica ingenua. Al aceptar esta tesis la conciencia pasa a formar parte de este mundo y se piensa a sí misma como regida por las mismas leyes que rigen el mundo. Al dirigirnos a los objetos sin cuestionarnos el sentido de su existencia y aceptarlos como simplemente dados nos encontramos en esta ingenuidad.

La actitud natural está fundada en la experiencia y se dirige a los hechos. Además lleva asociada la tesis de realidad de sus objetos. La percepción sensible juega un papel importante, aquí sí se considera como una fuente válida de información para acceder al conocimiento de los objetos.

⁷³ E. Levinas. *THI*. 32.

En sus análisis Levinas comprende que la teoría de la intencionalidad camina en dirección contraria al naturalismo y al escepticismo en el que desemboca. Si hubiese un reproche en este momento sería en el sentido de una vuelta a un cierto idealismo. Por ahora lo que me interesa es señalar que la comprensión que Levinas tiene de Husserl coincide y se elabora en buena medida a partir de la crítica al psicologismo que el maestro elabora. De ahí se extraen una serie de conclusiones, algunas de ellas que influirán en la propia fenomenología de nuestro autor, una de ellas, como ya hemos señalado es el valor de la propia intencionalidad en tanto que superación del naturalismo, otra será la tesis de que existen distintos modos de existencia.

Uno de los logros de Husserl es haber descrito con gran precisión la ruta que llevaría de la epistemología a la metafísica - desde un idealismo consecuente en el cual se reconciliarían el empirismo y el racionalismo. La necesidad de superar el naturalismo adquiere así total consistencia. En la intencionalidad se muestra con total claridad el primado de la vida consciente y junto con ella el sentido de la propia noción de existencia en tanto que ligada a la vida de la conciencia. El naturalismo en realidad presupone a la conciencia como una fuente de sentido, a la vez que el propio concepto de existencia que propone no es aplicable al ser de la conciencia. Los análisis acerca del ser de la conciencia y el ser de los objetos exteriores han mostrado con rotundidad la diferencia entre ambos y, cómo el ser de la conciencia no puede

equipararse al ser de la materia, no es casual que a Levinas estas distinciones le resulten de gran interés.

Antes de comenzar propiamente con la discusión de los principios psicologistas, Husserl introduce algunas reflexiones acerca de la relación entre las disciplinas teoréticas y su relación con las disciplinas normativas y prácticas. Con mayor precisión estas reflexiones se hacen sobre las proposiciones teoréticas y las normativas; lo que se muestra es que las teoréticas sirven de fundamento a las reglas y normas que se hallan en las disciplinas prácticas. En estas proposiciones se comienza por establecer relaciones de manera teórica que después pueden ser elaboradas como reglas o principios de acción.

Pero para establecer la posibilidad de que cualquier ciencia sea teórica o práctica, es decir teorética o normativa, se necesita antes una serie de investigaciones que pertenecen a la metafísica. En este ámbito, el objetivo de las *Investigaciones* será el de establecer y contrastar los supuestos de índole metafísica que se hallan implícitos las más de las veces en toda teoría. Husserl afirma que estos supuestos constituyen la base de todas las ciencias referentes al mundo real.

Para Husserl las disciplinas normativas se apoyan en las teoréticas. Las disciplinas prácticas, poseen de hecho una serie de afirmaciones contenidas en las disciplinas teóricas; estas series de afirmaciones se encuentran en realidad separadas de la idea del deber

ser o de su utilidad en la práctica y pueden ser analizadas en su pura formalidad.

Es consecuencia lógico-formal de los enunciados interpretativos, que el deber y el no deber se excluyan; y lo mismo cabe decir del principio de que los juicios sobre un deber no implican ninguna afirmación sobre un ser correspondiente.⁷⁴

1.3 La distinción *real* – *ideal*

La distinción entre real e ideal es fundamental en esta parte del trabajo. Husserl se separa de la tradición psicologista y trata de establecer una diferencia entre el fundamento de la lógica y la manera como es pensada en el psicologismo. La intención del maestro es alcanzar una nueva concepción que la sitúe con verdadera científicidad como una ciencia estricta. Se trata de salir del naturalismo que identifica el origen de la lógica (en el sentido de fundamento), con la estructura material de la conciencia; más aún, es necesario a la vez corregir la idea de que la estructura de la conciencia tiene un origen en el mundo natural – digamos finalmente material.

⁷⁴ E. Husserl. *LU*. 60.

Es ya bien sabida la importancia que tienen las *LU* en la fundamentación de la fenomenología. Luis Villoro señala que existen al menos dos temas fundamentales en ellas: « a) la fundamentación o la defensa de la lógica pura en tanto que ámbito distinto de lo real y, b) el análisis del sentido del concepto de intencionalidad.»⁷⁵ El primero implica a su vez una distinción entre lo real y lo ideal. Al parecer estos dos temas podrían resultar contradictorios toda vez que se afirma la independencia de las leyes de la lógica y a la vez considerarlas como insertas en la trama de la intencionalidad. Fundar un *a priori lógico* pero que tiene como correlato a la conciencia, ese reto es al que se enfrentaba el inicio de la teoría fenomenológica.

Las *LU* comienzan con un texto de fundamental importancia: Los *Prolegómenos a la lógica pura*, en ellos Husserl desarrolla un argumento que será decisivo para toda su teoría y que consiste por un lado en la crítica del psicologismo y de su forma de entender las leyes de la lógica, y por otro, en la descripción de un tipo de ente que podríamos llamar *ideal*. Este segundo consiste en la existencia de las esencias con independencia del sujeto que las piensa. El argumento descansa en el principio teórico de la objetividad ideal del orden lógico y a la vez en su evidencia intelectual. Husserl se da cuenta cabal de la existencia independiente de la verdad. En su polémica contra el psicologismo desarrolla un argumento de excepcional contundencia: el de la independencia de la existencia de las leyes de la lógica. Éstas no

⁷⁵ cf. L. Villoro. *op. cit.* 65.

dependen de una subjetividad; tal es el caso del principio de no contradicción que Husserl analiza con todo detalle.

Resulta absurdo pensar que el ser ideal es una forma de existencia que primero, por así decirlo viene a ser y luego es indiferente respecto a la temporalidad o la espacialidad; esta indiferencia es desde un principio su modo de darse a la conciencia y por tanto su forma de existir. La noción de existencia se halla determinada epistemológica y metafísicamente. Las intuiciones, sensible y la categorial, aunque distintas, muestran cómo la objetividad en tanto que formalidad e idealidad puede ser conocida por la conciencia; la intuición categorial es a diferencia de la sensible más compleja pero le basta con tener delante su objeto (aún así es necesario distinguir entre distintos tipos de objetos ideales, unos puramente formales que serían las categorías y otros que serían las esencias materiales). Entre estas últimas están la de los colores y otros ejemplos que pone Husserl como la de triángulo, hombre, etc., para poder intuir éstas es necesario un proceso de ideación en el que partimos de la intuición sensible.

Lo más interesante de los objetos ideales y finalmente de la verdad es que existen de una manera distinta a los objetos individuales, es decir que no están determinados ni por el tiempo ni por el espacio, en esto consiste justamente su idealidad. Levinas al señalar esta dialéctica entre por un lado la vida teórica – pues es ella la que nos acerca finalmente a los objetos ideales – y por otro la necesidad de que la verdad de alguna

forma se encuentra anclada también en la subjetividad, reconoce el importante papel de la intencionalidad. Como habíamos mencionado antes, Levinas encuentra en la doctrina fenomenológica un absoluto de la conciencia basado en la actividad teórica o reflexiva. Pues bien, este absoluto de la conciencia, o mejor expresado esta existencia absoluta de la conciencia define también a la existencia en general.

La existencia de lo ideal permite que algo se halle presente en el pensamiento y Levinas afirma que la manera en la que el pensamiento contiene idealmente algo define a la intencionalidad, la constituye como acto objetivante o como constituyente de identidad. La intencionalidad es el acto de la donación de sentido (*Sinngebung*). La clave de esta noción se halla en la identificación. «Para Husserl, pensar es identificar. Y de inmediato vemos por qué “identificar” y tener un “sentido” equivalen a lo mismo. La intencionalidad de la conciencia es el hecho de que a través de la multiplicidad de la vida espiritual se reencuentra una identidad ideal de la cual esta multiplicidad sólo efectúa la síntesis.»⁷⁶

Para señalar la independencia de la verdad de los hechos psíquicos, Husserl utiliza el término de verdad *en sí*. Quiere decir que la verdad tiene validez por sí misma y que no deriva de que sea puesta o no efectivamente en marcha en los procesos psíquicos. No obstante, hablar de un *en sí* de la verdad conduce a cierto idealismo. El mismo Husserl matiza esta expresión en el prólogo a la segunda edición de las

⁷⁶ E. Levinas. *EDE*. 33.

investigaciones lógicas. La expresión no es abandonada y seguramente la causa de esto es que la idealidad de la verdad es una pieza fundamental en la doctrina husserliana.⁷⁷

La verdad, como señala Villoro, tiene los caracteres de la irrealidad, es intemporal, es repetible más allá de los sujetos que puedan o no tener juicios particulares de ella, permanece incambiada. Es irreal pues no está atada a la tesis de realidad como existencia empírica, es decir que «[...] no está reducida a los límites témporo-espaciales del hecho psíquico; es omnitemporal, o supratemporal.»⁷⁸

Es necesario distinguir entre la vivencia o el acto y aquello de lo que es vivencia. En un juicio, una cosa es el acto de juzgar y otra la verdad sobre la que se juzga. El acto de juzgar es individual mientras que la verdad tiene aspiraciones de ser universal. Suponiendo que es válida, esa verdad no cambia ni depende de los actos de juzgar que sobre ella se hagan. Es decir, que es idéntica en varios actos de juzgar.

La clave se halla aquí en el concepto de objeto – que a su vez proviene de la objetividad de la propia verdad – y que halla su validez en la noción de evidencia. Sobre esto volveremos más detalle pues justamente se desarrolla en la propia teoría de la intencionalidad. La

⁷⁷ El término “ en sí” no tiene aquí ningún sentido óntico, sino gnoseológico. No indica nada acerca de la *existencia* de los objetos lógicos; no quiere decir que las ideas y sus relaciones de verdad *existan* independientemente de la conciencia que las piensa. No hay, por lo tanto, una separación entre dos regiones del ente, “En sí” quiere decir en este caso, que tiene *validez* independiente de su relación con un sujeto. L. Villoro. *op. cit.* 20. Hablar del “en sí” de la verdad es, por lo pronto, señalar la orientación peculiar de la lógica a los objetos puros. Trata de expresar la circunstancia de que ningún sujeto funda la verdad con la cual entra en relación. L. Villoro. *op. cit.* 21.

⁷⁸ L. Villoro. *op. cit.* 17.

teoría de la intencionalidad puede ser vista como una teoría de la representación o del aparecer a través de una noción de representación y de evidencia que se desmarca del marco kantiano y que, aunque retoma algunos elementos del cartesianismo también se separa de esa tradición, sobre esto volveré más adelante.

1.4 La descripción de esencias

Cuando nos encontramos en la actitud natural, todo aquello que se presenta como algo real es un hecho, la cuestión es que no podríamos concebir algo que fuese real y a la vez no fuese individual y contingente. «Lo real es una especie del género *hecho*.»⁷⁹ Pero también es posible describir procesos individuales que no se presentan como parte del mundo, serían también hechos e irreales. A esta segunda clase de hechos pertenecerían las esencias en tanto que hacen abstracción de todo lo material o lo espacial.⁸⁰ De ahí que para Husserl existencia sea el modo de darse de un hecho real; al decir que las esencias no implican la existencia, lo que se afirma es que la esencia es indiferente a la realidad, que pertenece al ámbito de lo irreal. No obstante es importante señalar

⁷⁹ L. Villoro. *op. cit.* 67.

⁸⁰ Las esencias que investiga (la fenomenología) son las esencias de los fenómenos psíquicos. Éstas no son esencias exactas. No cabe dar de ellas una definición comparable a las que se dan de las figuras geométricas. Pero esto no significa que la fenomenología sea una ciencia privada de todo rigor. Sus esencias se prestan a la identificación y a la distinción y al análisis en las esencias componentes. J. Gaos. *op. cit.* 71.

que también es posible hablar de existencia irreal en el caso de las esencias. Las esencias existen aunque desligadas de la tesis de realidad. Existencia sería simplemente el modo de darse del hecho sin la implicación de que ese hecho se encuentre vinculado a la tesis de realidad.

La técnica fenomenológica se determina en todo caso por su relación o por la posibilidad de establecer una ciencia rigurosa⁸¹. Al respecto Villoro señala:

a) Está constituida por un enlace sistemático de proposiciones. Su esfera de conocimiento es pues la esfera predicativa. B) sus proposiciones se fundan – de manera mediata o inmediata – en una evidencia antepredicativa. Es pues verificable en una evidencia antepredicativa. C) las proposiciones que la constituyen son válidas “una vez por todas”; su validez no depende de la existencia de hechos. Es pues *ideal*.⁸²

Una de las preocupaciones más importantes de la fenomenología, al menos de algunos de sus grandes estudiosos, es también la de las propias leyes de la finitud (es decir las de las cosas materiales y no eternas), y poder afirmarlas con pleno derecho, esto sólo puede lograrse

⁸¹ Como señala J. San Martín, la fenomenología no niega la ciencia, lo que rechaza es que para llegar a un conocimiento válido sobre las cosas haya que comenzar por las teorías científicas. Desde una perspectiva como la de Husserl, antes de la reducción fenomenológica no podemos saber nada acerca de la relación de dichas teorías con las cosas, incluso pueden llegar a decir cosas muy distintas de aquellas que intuimos.

⁸² L. Villoro. *op. cit.* 141.

desde una objetividad trascendental. Nos encontramos con que hasta los hechos pueden describirse o formularse en proposiciones ideales. La conclusión necesaria de esta postura es que incluso los hechos dependen de esencias.

Las esencias no son simplemente ideas generales como se podría pensar ingenuamente. En los primeros párrafos de *Ideas* Levinas encuentra una definición que muestra como no se trata simplemente de una oposición a lo individual; una esencia no es simplemente un objeto individual elevado a lo general, es aquello que es necesario para que el objeto pueda ser lo que es: su estructura necesaria. El principio del objeto es eso que antes de ser determinado empíricamente hace posible esta objetivación. Ahora bien, como la intuición categorial es básicamente un acto basado en la razón – y ésta no está definida como la deducción de unas premisas de otras – se anuncia aquí que para tener intuición de las esencias materiales es necesario que la necesidad esencial se haga presente en un acto de visión, de intuición.

Tener la intuición de la esencia material de algo implica tener conocimientos necesarios y a la vez materiales de ahí que:

Para Husserl, el fenómeno primero de la intelección es precisamente la visión directa de la estructura necesaria de la esencia. Es más, cuando identificamos de este modo el acto intuitivo con el acto de la razón, cuando afirmamos su indiferencia de cara a la lógica y la deducción, lejos de minar la

posibilidad de conocimientos necesarios, nos hacemos con un medio para extenderlos a una esfera infinita de la materia del conocimiento.⁸³

Para Levinas a la vez es necesario comprender cómo es posible finalmente la intuición de las esencias materiales (que son las que en sus géneros supremos y sus posibles combinaciones determinan lo que Husserl llamará regiones del ser, pues también es posible hablar del ser ideal como una de esas regiones), y cómo esta intuición conduce a la posibilidad de describir fenomenológicamente algo. Se requiere de una actitud que deja de lado la existencia individual de los objetos para quedarse únicamente con las esencias, esta actitud se llama reducción eidética y es el requisito primero e indispensable de la actitud fenomenológica.

Es más, el primer volumen de las Investigaciones no sólo no separa la lógica de la vida, sino que la argumentación de todo el libro tiene como base la convicción de que el origen del ser está en la vida, y que el ser se corresponde con el sentido intrínseco de la vida consciente.⁸⁴

La argumentación a la que nos referimos establece que finalmente en la vida de la conciencia, las proposiciones y juicios, es decir, las

⁸³ E. Levinas. *THI*. 142.

⁸⁴ E. Levinas. *THI*. 131.

vivencias en un sentido estricto pueden a la vez tener sujetos y atributos generales que no se apoyan de forma directa en la percepción sensible y, por ello, (en contra de cierto empirismo), no se podría reducir lo general a una conjetura individual. Una de las afirmaciones más radicales e interesantes de esta postura es que no hay evidencia sin verdad. Las nociones de la lógica deben entonces ser buscadas más allá del equívoco del lenguaje, esto es, en su darse en la vida consciente que, subraya Levinas, es para Husserl una actividad fundamentalmente teórica.

1.5 Más allá del psicologismo y subjetivismo

Liberar a la lógica de su supuesto anclaje en la *psique* constituye tanto un primer paso hacia la objetividad, como un rechazo del subjetivismo y del empirismo. Pero aún queda entender como esas leyes de la lógica se relacionan con la conciencia o con la subjetividad. La teoría de la intencionalidad resulta ser una explicación convincente acerca de cómo se da esta relación, no obstante no resulta sencillo comprender algunas aristas.

Un primer problema se presenta cuando insertamos en los procesos psíquicos objetividades como las leyes de la lógica. En un

primer momento parecería que estamos volviendo a fundar dichas leyes en hechos o procesos psíquicos.⁸⁵

...atenerse, con igual firmeza, a los dos términos de la aparente contradicción: la objetividad de la verdad lógica y el carácter intencional del conocimiento. Con ello, estábamos en vías de una síntesis nueva, en la cual los dos términos de la antinomia adquirirán un nuevo sentido. La intencionalidad de la conciencia mostrará su verdadero carácter, justamente por no renunciar al valor objetivo de la verdad, y viceversa...⁸⁶

La dificultad consiste en que aquello que se presenta como ideal lo hace en un primer momento con la misma objetividad y con la misma viveza que los fenómenos psíquicos y físicos. Si bien es cierto que no se dan por las mismas notas y que lo ideal no puede reducirse a lo físico, también lo es que la distinción en base a su evidencia intelectual es un trabajo que debe realizar el fenomenólogo. Nos enfrentamos entonces al problema de cómo es posible describir cualquier cosa y de cómo es posible entonces pensar algo sin caer siempre en la trampa de que eso que se ha pensado corresponda a una *proyección* del sujeto, esta crítica es la que justamente se ha realizado al idealismo clásico.

⁸⁵ Las críticas no se hicieron esperar y nos encontramos que algunos de los críticos acusaron a Husserl de presentar un nuevo psicologismo, sólo que esta vez mejor disfrazado. *c.f.* L. Villoro. *op. cit.* 16.

⁸⁶ L. Villoro. *op. cit.* 15.

A partir de los hechos podemos llegar a las esencias, o mejor dicho podríamos llegar a encontrar aquello que podemos predicar de él en cuanto que se da de tal o cual manera. Al respecto comenta Luis Villoro: «La esencia es aquello en que un hecho *consiste, lo que es*. Es universal y puede, por tanto, aplicarse a otros muchos individuos; está liberada de la existencia fáctica.»⁸⁷ Para Husserl el poner y ante todo aprehender intuitivamente esencias no implica en modo alguno mención o relación con existencias individuales, así como tampoco las verdades esenciales no contienen afirmaciones sobre hechos concretos. Los hechos concretos son reales. Real se dice de aquello que se encuentra como parte del mundo, implica pues una tesis de realidad. Si embargo, real no es sinónimo de fáctico. Queda también demostrado que las verdades de la psicología son deducidas de los correlatos intencionales de las vivencias.

La distinción entre lo real y lo ideal ha dejado claro que las leyes de la lógica corresponden al ámbito de lo ideal; por otro lado la estructura de la intencionalidad contiene esas mismas reglas pues en ellas se encuentra también el darse, el aparecer. Los objetos ideales existen de pleno derecho desde el momento en que hay menciones de verdades sobre ellos. «Lo que podría llamarse el realismo platónico de Husserl resulta así de la reflexión sobre la intención que mienta al objeto ideal. Hay una base fenomenológica.»⁸⁸

⁸⁷ L. Villoro. *op. cit.* 66.

⁸⁸ E. Levinas. *EDE.* 48.

Husserl no describe el objeto intencional como el resultado de una relación causal. En todo caso a lo que se refiere es a que el objeto intencional, que es aprehendido como causante en un sentido ideal, no presupone su existencia real (tampoco es visto determinando empíricamente a la conciencia). Sigue siendo necesario aún clarificar y describir la naturaleza de los objetos intencionales, es necesario también establecer qué relación guarda el objeto intencional con el objeto *real*.

En estricto sentido no hay nada fuera de la intencionalidad, no es posible hablar ya de un objeto separado de la conciencia o que viene en un momento posterior a “entrar” en los contenidos de la conciencia. Como la relación intencional no es real, en el más estricto sentido, esto es, desligada de la tesis de realidad, los objetos – siempre intencionales – no pueden más que ser comprendidos como dentro de una mención. No se habla ya de una relación real sino ideal como Husserl lo ha establecido claramente. La referencia intencional es una relación ideal antes que la relación de dos cosas separadas en el espacio. La verdad es una situación ideal y la intencionalidad abre la subjetividad a una exterioridad «rompe el cerco de la subjetividad» como bien señala Luis Villoro.⁸⁹ Por eso Husserl nos dice que no tenemos acceso al rojo sino a la vivencia de algo que se nos presenta coloreado de rojo.

⁸⁹ Además añade unas líneas más abajo: “Si fuera una entidad separada de la significación en el tiempo y el espacio, “escindida” de ella, por así decirlo, ya no sería un correlato intencional. No hay, pues, por un lado la vivencia y por el otro el objeto como un ente segregado de ella.” *cf.* L. Villoro. *op. cit.* 40.

El carácter de la intención es específicamente distinto en los casos de la percepción, de la rememoración simplemente <<reproductiva>>, de la representación imaginativa en el sentido habitual de la apercepción de estatuas, cuadros, etc., y otro tanto en los casos de la representación simbólica y de la representación en el sentido de la lógica pura. A cada modo lógicamente distinto de representar intelectualmente un objeto corresponde una variedad de intención.⁹⁰

La salida de la actitud natural se efectúa cuando la reflexión se pregunta por el *cómo* se presenta el objeto antes que por el *qué* es del objeto en cuestión. Este estar presente del objeto es siempre un ante la conciencia, por eso es que se trata de establecer un análisis de cómo ese objeto y bajo que leyes esenciales se presenta a la conciencia. Más aún es sólo debido a esas leyes que el objeto se hace presente. Está es quizá la parte más interesante pues se trata de esclarecer la validez filosófica de estas leyes para poder determinar así con evidencia la esencia de los objetos.

Una de las claves ha consistido en mostrar la trascendencia del objeto lógico respecto de la conciencia que lo piensa. A Levinas esta idea de un objeto trascendente le es crucial pues más adelante intentará radicalizar lo trascendente a través del concepto de alteridad. La evidencia no se trata en este momento de un rasgo puramente subjetivo, se trata más bien, como lo expresa Villoro, de una especie de aureola de

⁹⁰ E. Husserl. *LU*. 504.

subjetividad que rodea a la verdad y es desde la intencionalidad que puede al menos describirse. El objeto ideal – caben aquí los de la lógica y buena parte de la matemática – es susceptible de ser captado por la conciencia sin que intervengan en ello factores materiales o temporales. Estos objetos pueden a su vez ser agrupados, contados, etc., es decir, pueden ser parte de representaciones más complejas.

No se trata de hacer depender la verdad de la existencia de objetos separados de la conciencia; antes bien, se trata de entender que más allá de las tesis sobre la existencia o no de los objetos, la verdad sólo se halla en una remisión del pensamiento hacia su objeto el cual es el único fundamento de las intenciones del pensamiento. Levinas encuentra aquí una posibilidad de reconciliación entre racionalismo y empirismo. «La tesis que nuestro autor va a defender es que siguiendo esta vía se podría llegar, fácilmente, a una especie de reconciliación entre racionalismo y empirismo. Previa a esta reconciliación se hace necesario considerar a la experiencia como fuente del conocimiento; una experiencia, eso sí, comprendida en el sentido largo del término...»⁹¹ La intuición es una experiencia que es capaz de ver esencias y categorías además de los hechos sensibles. A esto Levinas contesta (y sobre ello volveremos más adelante):

⁹¹ J. San Martín. *op. cit.* 80.

El sentido no se produce como una esencia ideal :
está dicho y enseñado por la presencia, y la enseñanza no
se reduce a la intuición sensible o intelectual, que es el
pensamiento del Mismo.⁹²

2.1 Breve acercamiento a la noción de evidencia

La constitución del objeto, del fenómeno podríamos decir, se da a través de la donación de sentido. La donación de sentido es, por decirlo así, la síntesis de la intencionalidad. Levinas se da cuenta de que esta forma de presentar la intencionalidad está relacionada con una muy precisa noción de evidencia; a este respecto comenta que la evidencia es algo así como el cumplimiento de la identidad del objeto, es el correlato subjetivo de la experiencia del objeto desde la intencionalidad. La evidencia es pensada por el maestro como adecuación, sólo que no entre un objeto y un sujeto puestos como separados; como hemos mencionado objeto se refiere siempre aquí al objeto intencional. El objeto intencional tiene además un horizonte, esa estructura que rodea a todo acto intencional.

Todo concepto, toda significación tiene su *origen* en una evidencia correspondiente en que se da objetivamente

⁹² E. Levinas. TI. 67.

la verdad. Volver al origen consiste en retornar a la intuición de la esencia en que se hace patente lo mencionado por el juicio.⁹³

Husserl establece desde la segunda *LU* que el pensamiento es tanto mención como intención «La célebre proposición según la cual “toda conciencia es conciencia de algo” o que la intencionalidad caracteriza esencialmente a la conciencia – resume la teoría husserliana de la vida espiritual.»⁹⁴ Las consecuencias de esta postura son importantes y afectan tanto a la evidencia como a la objetividad y nos conducen a aceptar un conocimiento que se funda en lo que las cosas son (pero desligado de las implicaciones de una supuesta existencia que sería sólo captable de forma sensible). En todo caso se trata de una representación, una vivencia que es ya fenómeno.

Es fundamental recordar que cada dominio o región del ser tiene una forma propia de ser mentado y por lo tanto de ser intencionado (lo que a su vez equivale a decir que hay distintos modos de la intencionalidad). El psicologismo diría que tanto las formas como los contenidos primarios son parte de la vida consciente. La evidencia es en este caso un sentimiento, y puede llevar una falta de objetividad en su interior. Para Levinas es clave el papel que juega lo concreto en la filosofía de Husserl y es que «Lo intelectual nunca podría ser tomado como un

⁹³ L. Villoro. *op. cit.* 22-23.

⁹⁴ E. Levinas. *EDE.* 50.

absoluto. Es incomprensible sin la base concreta con la que, ciertamente, no se confunde, pero sobre la cual descanza.»⁹⁵

Levinas afirma que las *LU* fundamentan – aún sin quererlo – una ontología de la conciencia. Es innegable la influencia que Heidegger ejerce en este momento, pero en mi opinión esta influencia ha de ser interpretada correctamente. En ese momento de sus estudios Levinas ya poseía un conocimiento por demás preciso de la doctrina husserliana aún cuando algunos de sus textos no se habían publicado. Nos encontramos con dos formas diferenciadas de ser – los objetos como dados a la conciencia y la conciencia misma – esta circunstancia se debe hallar presente siempre de manera prístina a la conciencia. La intencionalidad es un tener presente, un poder referirse a los objetos desde su estar ya presentes frente a la conciencia.

2.2 El darse originario

Los fenómenos originarios o *proto-fenómenos* se entienden desde la unidad básica e indisoluble que es la intencionalidad. Si bien, cuando hablamos de unidad esto implica dos o más cosas que están separadas y que vienen a reunirse en ella, en este caso, no puede ser pensada sino como siempre remitida a su objeto; es una unidad pero en la que sus

⁹⁵ E. Levinas. *EDE*. 61.

partes no pueden separarse. El desarrollo del argumento de Husserl en los *Prólegomenos* nos muestra que pensarlas por separado nos conduce a posturas filosóficas que no son capaces de dar cuenta del fenómeno de la verdad. Por otro lado, el análisis acerca de cómo el objeto se nos presenta es justamente lo que será propiamente describir fenomenológicamente algo.⁹⁶

Darse originariamente algo quiere decir que se presenta en plena adecuación al interior de la representación intencional. Adecuación entre el modo de darse (su mención) y el modo en que es intuido; nos encontramos ante una de las grandes dificultades en la historia de la teoría del conocimiento: ¿Cómo podemos establecer con verdad cuál es el modo de darse? Husserl habla de un modo de darse originario así como de un momento de pasividad total en la subjetividad que está ligado a la noción de *proto-impresión* o impresión primera. La objetividad del conocimiento depende de la fidelidad a este modo de darse originario y a la representación adecuada que de él se deriva.

⁹⁶ «Levinas cree que el paso verdaderamente decisivo en el planteamiento fenomenológico es, precisamente, el que se dirige al plano de la conciencia pura trascendental o conciencia absoluta y se aleja de todo naturalismo. Husserl ha pretendido de esta forma solventar el error cometido por Descartes desde el comienzo de sus *Meditaciones* cuando identifica al ego dado apodícticamente con el alma que forma parte de la naturaleza.» J. San Martín. *op. cit.* 83. Levinas señala cómo en *Ideas I* la intuición es tomada como el acto de la razón en tanto que en ella se da la intencionalidad verdadera. La evidencia, y este es un giro muy importante para el proyecto de la modernidad, depende de que la intuición sea adecuada para ser verdadera. La condición es que en esa intuición se de algo de manera original, el darse originariamente es lo que hará posible hablar de actos ponentes o téticos al igual que de datitud originaria. La noción de evidencia que se despliega tanto a través de la *Vª LU*, como en *Ideas I* depende justamente de esta condición.

La evidencia en este sentido no es más que la trama subjetiva del darse originario a la intuición. En *Ideas I* nos encontramos con que la constitución de las objetividades es tema de reflexión de Husserl, se trata de intentar comprender si es posible establecer una unidad objetiva de la propia objetividad y la conciencia. Este es quizá uno de los problemas de la fenomenología que resulta más apasionantes, a la vez que problemáticos, a Levinas, pues en buena medida la reformulación que pretende de la intencionalidad implica la cuestión acerca de la constitución, así como de su correlato intencional.

Para Husserl, vivir una evidencia es en gran medida un acto racional que depende de la corroboración de actos ponentes. La percepción categorial conduce a las formas; sin el entendimiento no habría propiamente formas ni podríamos hablar siquiera de datos primarios; las formas son el correlato indisoluble que permite que algo se presente como algo. A la vez esta percepción nos llevaría a ver los objetos ideales que están separados de la vida.

La concepción según la cual cada categoría de objetos tiene un tipo particular de evidencia que no remite a la constitución empírica de nuestro espíritu sino a la estructura propia de su objeto, quizá haya sido una de las más fecundas que Husserl haya aportado y, en todo caso, una de las más características de la fenomenología.

Algunas consideraciones sobre la verdad

Depende íntimamente de su noción de la conciencia y de la intencionalidad.⁹⁷

La plenitud intuitiva, el llenado de lo que es mentado en evidencia diferencia la intuición de un pensamiento equivocado (en este sentido es que la adecuación entre el pensamiento y el objeto será el cumplimiento de una intención que puede ser también simbólica). Pero como ya hemos señalado, la intuición no puede definirse por la estructura de la percepción sensible; se define en realidad por la intención que hace presente al objeto como ese objeto y no otro, en síntesis por el acto objetivante que fija la identidad del objeto.

El lugar de la verdad no está, pues, en el juicio que enlaza dos conceptos, sino en la intención que apresa al objeto. Es asimilable a la percepción antes que al juicio. La verdad del juicio supone la intuición y la evidencia.⁹⁸

La verdad no descansa, pues, tanto en la coherencia como en la presencia de aquello intuido por la mirada. En ese sentido verdad es presencia, patencia ante la mirada, evidencia en el sentido de manifestación prístina e indubitable (sigo en esta descripción que hace Villoro). La propia expresión de Husserl de verdad *en sí* se halla

⁹⁷ E. Levinas. *EDE*. 62.

⁹⁸ E. Levinas. *EDE*. 58.

relacionada con esta presencia, verdad *en sí* es una nota del objeto y no del sujeto y consistiría justamente en su evidencia. El darse de los entes se llama evidencia; antes mencione que lo *dado* es un sentido cumplido, quizá podríamos llamar justamente a ese cumplimiento evidencia, verificación de una situación objetiva.

2.3 Evidencia y adecuación

Es un requisito poder dar cuenta de la evidencia y esto sólo es posible a través de sus representaciones. La evidencia se da como adecuación entre la representación y el modo de darse del objeto. Levinas es plenamente consciente del problema que representa definir correctamente la evidencia así como también la importancia que ésta tiene pues es la forma más originaria de datitud que podemos encontrar. Las evidencias se dan en representaciones y la forma como nos podemos representar algo es a través de la intuición; no es gratuito que a Levinas la intuición le interesase desde su propia tesis doctoral. Coincido en la formulación que F. J. Herrero hace del postulado central de la lectura Levinasiana:

Si la intencionalidad es el concepto clave para entender las relaciones entre la conciencia y la realidad, entonces una

teoría de los actos conscientes y de la conciencia debe ser, a la vez, una teoría del significado de sus objetos.⁹⁹

Las percepciones tratan de captar los objetos tal y como son presentes, como existentes y objetos de una mención. La percepción es adecuada cuando el objeto está efectivamente ahí como ha sido mentado; Husserl dice cuando está presente en el acto de percibir y es al mismo tiempo uno con él. Sólo la percepción de, por decirlo así, la percepción misma es adecuada. Por esto Husserl distingue percepción interna de percepción evidente. La evidencia requiere de la percepción sensible y la categorial. No habría la posibilidad de elaborar juicios sin formas categoriales. También por esa misma razón podríamos decir que una parte de la evidencia es o requiere de la percepción categorial.

La intuición sensible – valga decir también la percepción sensible – tiene que ir completando y llenando intencionalmente el sentido del objeto ya que no puede aprehenderlo de una sola vez pues el proceso de percibirlo puede ser infinito. La intuición intelectual si bien está basada en una percepción sensible contiene elementos que no pueden ser captados únicamente de forma sensible como son los objetos formales y las categorías, son objetos de segundo grado o derivados. En el caso de la alteridad parece que esta forma de conceptuar la intuición se muestra como un buen punto de partida pero insuficiente pues la alteridad no consiste ni en una forma categorial ni en un objeto material.

⁹⁹ F. J. Herrero Hernández. *op. cit.* 110.

La transformación del concepto de verdad en Husserl tiene su base en el concepto de conciencia [...] El fenómeno primero de la verdad consiste en esta presencia de los objetos ante la conciencia. Lo que llamamos «adecuación entre el pensamiento y la cosa» no es posible ni comprensible más que sobre la base de este fenómeno primero. La adecuación consiste, lo hemos mostrado ya, en la correspondencia del objeto, tal como lo piensa el acto de la significación, con el objeto, tal como es visto intuitivamente.¹⁰⁰

Si bien es cierto que manifestación y evidencia son el correlato de la verdad, esto no niega su objetividad ni su independencia de todo sujeto. Evidencia no supone un sentimiento respecto de una situación que se viva con mayor o menor intensidad.¹⁰¹ Más acertado sería decir que es la experiencia de la verdad, una comprobación, como se mencionó antes, de una situación siempre objetiva. Podríamos distinguir entre al menos dos tipos de verdades, unas de hechos y otras formales, entre éstas últimas están las formas categoriales y las proposiciones de la lógica. En ambos casos hablamos de verdades que para ser tales necesitan de un componente esencial, es decir que no está anclado en lo

¹⁰⁰ E. Levinas. *THI*. 119.

¹⁰¹ «La manifestación del ente se llama “verdad” vista desde éste, “evidencia” considerada desde el sujeto ante el cual se manifiesta. La verdad es el correlato de la evidencia, pero esta circunstancia no abole en modo alguno su objetividad y su independencia de todo sujeto. Pues evidencia no es un sentimiento subjetivo que acompañe, de hecho, al darse del ente. No: la evidencia no es más que la experiencia de la verdad; esto es, la simple comprobación de una presencia.» L. Villoro. *op. cit.* 24.

empírico. La verdad se da y se vive en una evidencia o al menos sin asomo de duda.

En el caso de Husserl la evidencia está también relacionada con su propia teoría de los todos y las partes, podríamos decir que evidente es aquello que se presenta en su máxima simplicidad posible como parte de algo. Por ejemplo, el color se presenta como una parte ligada a otra y este estar ligada a la extensión es lo que constituye una de sus notas esenciales. En este sentido intuir algo con claridad sería justamente lo opuesto a construir un objeto para el conocimiento, así como también intuir algo sería distinto de reflexionar sobre algo.

Ahora bien, la tesis dóxica (que hace que los objetos se piensen como existentes), sirve a Levinas como muestra del primado de la teoría en la filosofía de Husserl. La reflexión sería justamente una vuelta de la vida sobre sí misma, es el movimiento por el cual la vida se coloca a sí misma como su objeto. Los actos de reflexión pueden ocurrir incluso en la memoria o en la imaginación, lo importante es que la verdad se mantiene como adecuación del pensamiento y el objeto en donde el pensamiento es pura intención significativa y el objeto está dado en una intuición capaz de hacerlo estar en persona ante la conciencia.

La percepción interna se toma como percepción adecuada y como base del modelo de la evidencia por las notas que contiene. La percepción interna no atribuye nada que no está presente de forma intuitiva y dado de forma verdadera en una vivencia de percepción y que a

la vez, parafraseando a Husserl, no hace sino poner frente a sí a los objetos de la misma forma como son vividos en las percepciones. La intuición inmanente (interna) posee un carácter privilegiado pues es la única que puede realmente presentar con evidencia su objeto – es decir la conciencia – en comparación con la intuición dirigida hacia los objetos exteriores. Husserl distingue tres características de la intuición en las *LU*, la vivacidad, extensión y contenido real, éstas corresponden al ideal de adecuación por excelencia; sólo la percepción interna podría cumplir con las tres condiciones, incluso en el caso de que el objeto de la reflexión tiene un carácter temporal y esto confiere cierta inadecuación se trata de algo distinto de lo que sucede con la percepción externa cuya adecuación es mayor y de otro orden.¹⁰²

Levinas comienza a cuestionar el valor de este argumento, si la reflexión finalmente es un proceso que modifica la vida consciente es necesario poder describir cómo es que a través de ella podemos acceder a la conciencia misma o a un objeto reflejo, a algo que ya tiene una distancia respecto de la propia conciencia que lo piensa. Aún cuando existe una cierta modificación en el objeto de la reflexión se puede reconocer en ella que el objeto existe antes de la reflexión, es decir que la vida es vida consciente antes incluso de que sea reflexión sobre sí misma. Podría decirse que aún cuando sólo tenga por objeto su propio ser la vida consciente goza de esto que Levinas ha llamado su existencia

¹⁰² Lo comenta más ampliamente F. De Nigris quien elabora con gran precisión esta caracterización de la intuición. *cf. op. cit.*

absoluta. Esto, entre otras cosas implica que la conciencia podría existir sin el mundo o que la existencia de éste como tal depende de la verdad y la conciencia. Sobre esto volveremos más adelante.

Otra implicación, quizá la que más llama la atención de nuestro autor, aunque no necesariamente lo es para nuestro trabajo, es que el ser descansa en la verdad, esto es que ser es *ser pensado*. Si subrayo que a nosotros no nos interesa realmente esta implicación se debe a que en este momento de su tesis Levinas formula algunas críticas que están dirigidas en el sentido de las implicaciones ontológicas de las descripciones fenomenológicas de Husserl. Hay una ontología formal en Husserl, es decir, que todo se puede tratar en términos de todos y partes: todo es objeto en cierta forma naturalizado, es parte de la Ontología. A todo en cierta forma se le puede aplicar la legalidad de la lógica formal. Como es ya bien sabido pasarán después a ser relegadas por las críticas que realmente suponen la verdadera relación de Levinas con la fenomenología y de las cuales nace esa tensión en cuanto a su propia propuesta.

2.4 Verdad y evidencia

La evidencia no se trata de un sentimiento o acto dependiente de la pura subjetividad – si se puede expresar de una forma por demás

inexacta. Husserl intenta mostrar que en realidad depende de que el objeto se dé en persona de la misma forma en la que ha sido significado. No existe un índice subjetivo que sería el criterio de verdad; lo que se muestra con absoluta claridad es que unas evidencias no pueden presentarse en contradicción con otras. En todo caso la interpretación de Levinas es que la evidencia se trata de estar en presencia ante el ser mentado tal y como es mentado en persona y en el presente.

Podríamos decir que la verdad se encuentra en cierta forma del lado del objeto más que del sujeto. La verdad es una situación objetiva en el sentido de que es el correlato objetivo de un acto de juicio. Un juicio es verdadero en la medida en que la relación de coherencia que expresa, coincide con la situación o relación de aquello que juzga. Así pues vemos que es necesario que esa situación pueda ser verificada o presentada.

La clave de este concepto consiste en que algo se presenta como evidente no por una determinación subjetiva de preferencia o inclinación si no por una legalidad propia. Los estados de cosas *Sachverhalte* son los componentes que dan objetividad a la intención y la evidencia está en absoluta relación con ellos. En la vida ingenua esto se halla constantemente presente pues la necesidad de juzgar sobre situaciones sucede a cada momento; pero en la vida científica, es decir, verdaderamente fenomenológica, se hallan una serie de elementos fundamentales. Por ejemplo: las categorías y los seres ideales; la

estructura de los estados de cosas nos llevan, desde esta perspectiva, a comprender los otros componentes del ser de los objetos.

Las formas categoriales son de especial importancia pues a través de ellas se establecen varias distinciones muy importantes: en primer lugar los estados de cosas se establecen por la posibilidad de que sean parte de una forma categorial lo cual nos lleva también a tener que distinguir entre intuición categorial o intelectual de otro tipo de intuiciones. Sobre esto volveremos más tarde, de momento baste que la forma categorial no es más que la estructura ideal del objeto que a su vez no hay que confundir con su esencia ideal. Como Levinas ha mostrado, la intuición no se definiría tanto por elementos sensibles o asociados a la percepción, se define por la evidencia contenida en ella y por la capacidad de mostrar o no el cumplimiento de las significaciones. El lugar donde se da ese proceso de llenado (Fulle) de las significaciones sería justamente la intuición.

La evidencia es la vivencia de algo verdadero, es la experiencia individual de un juicio verdadero, la verdad es una idea que al darse en un caso individual se muestra como juicio evidente.¹⁰³ Por eso es que la evidencia se funda en la verdad y no viceversa. Un juicio no es verdadero porque alguien pueda o no tener evidencia de ello, al contrario, se puede

¹⁰³ «Es obvio que las objetividades lógicas no existen aparte de un juicio; pero, en la medida en que son objetivas, su verdad no radica en operación judicativa sino en ellas mismas. La verdad no se aplica originariamente a la corrección del enlace judicativo, no radica en el es de la cópula, sino en las relaciones que median entre los correlatos significados por el juicio. Verdadero es lo que se juzga, no el juicio mismo.» L. Villoro. *op. cit.* 21.

tener evidencia de algo sólo porque ello es verdadero; es decir porque se muestra a sí mismo, se hace presente o se da a sí mismo en la terminología husserliana.

La evidencia es, permítasenos la expresión, la aureola de intencionalidad que necesariamente acompaña a la verdad en sí, es un aspecto de la patencia *del* ente mismo.¹⁰⁴

Las verdades se dan a un sujeto, son conocidas a través de las vivencias que se tiene de ellas. Estos actos son reales, aunque las verdades sean ideales, (lo ideal sólo puede manifestarse en hechos de conocimiento). Que las verdades deban estar en la conciencia no significa que existan con anterioridad a ella, sólo se señala la independencia de su validez, a la vez se afirma que el lugar que ocupan en la corriente de las vivencias es particularísimo. Las vivencias deben poseer alguna característica que hace posible que aún cuando son particulares y contingentes pueden albergar objetividades y leyes ideales. Esta particularidad de las vivencias es lo que permite hablar de las significaciones como el lugar propio de la verdad.

¹⁰⁴ L. Villoro. *op.cit.* 24.

2.5 La intuición de esencias

Uno de los grandes pasos que se da en las celebres *LU* de Husserl es la construcción o el descubrimiento de la intuición de esencias, ahí se trata de continuar con el programa filosófico de la modernidad con absoluto rigor. La intuición pasa a ser parte fundamental de la fenomenología, será necesario entonces describir las fuentes que la originan, sus elementos, etc., en síntesis, es necesario poder establecer la génesis de la intuición. La intuición señala el objeto como él mismo se muestra y nos conduce a re-presentaciones. En este proceso el objeto se da como el mismo es – *selbst-gegeben* – esto es, se da originariamente. Este conocimiento establece a la vez un nuevo criterio de verdad, se presenta como un conocimiento verdadero en el cual la verdad depende del objeto. Afirmar esto quiere decir que el fenómeno que llamamos verdad se funda en una remisión de la conciencia a su objeto.

El acto intuitivo nos pone delante del objeto pero de una forma distinta a la pura sensación, se trata de que los actos intuitivos no están caracterizados puramente por datos *hyléticos*. Los actos – salvo los significativos que contienen más elementos – tienen una cualidad y una materia, Husserl después modificará esta tesis pero por el momento (me refiero a la redacción de su tesis doctoral), Levinas la interpreta como si de dos elementos distintos y siempre diferenciados se tratarán. Husserl llama aprehensión a la expresión de la forma de representar los objetos;

esto es, que la intuición se dota de una nueva esencia intencional que hace que ella apunte a algo más allá de sí misma, cumple, digámoslo así, la función de un signo. Un contenido intuitivo puede servir de base pues a dos actos distintos, a uno que sería este lleno – *Fulle* – que cumple la intuición y otro significativo.

A partir de esto podemos ver que la característica esencial de la intuición es una característica de la intencionalidad. El papel significativo o intuitivo del representante depende, pues, de la intención que lo anima, del sentido irreductible que le otorga la intencionalidad. Esta diferencia en la manera de animar al representante no puede ya reducirse a nada más.¹⁰⁵

Levinas sigue a Husserl con gran fidelidad en la idea de que la verdad está en la adecuación y que este fenómeno primero debe ser comprendido como intuición – que tiene además a la base la intencionalidad como su característica más fundamental. Que la razón se halle cada vez más cerca de la sensibilidad no es extraño si entendemos que estos conceptos no se distinguen por sus objetos ni por un grado de profundidad; hay entre la intuición sensible y la intuición categorial un claro denominador común, a saber, que el objeto está presente en persona, es decir directamente. El objeto de la intuición sensible sirve de base a la intuición categorial; sin embargo, los estados de cosas no

¹⁰⁵ E. Levinas. *THI*. 101.

pueden darse únicamente en la percepción sensible. La posibilidad de distinguir entre los dos tipos de intuiciones abre a su vez nuevas cuestiones, pero que preparan una parte del terreno sobre el que después la problemática de la alteridad deberá al menos tangencialmente confrontar. Me refiero a la intuición de esencias.

La intuición de las esencias¹⁰⁶ esta centrada, más que en el objeto, en sus condiciones de posibilidad y constituyen el ámbito de las ciencias eidéticas. La propia fenomenología es una de ellas en la medida en que es análisis de la conciencia que constituye los objetos y por eso deberá describir la esencia de la conciencia desde sus estructuras necesarias. De ahí que la evidencia sea una penetración en lo verdadero y que el criterio de lo racional se defina a través de ella. A las esencias corresponde una intuición esencial, una forma de poner en cuanto tal, un acto que hace que algo se dé como tal (por eso no es una simple generalización).

La intuición también accede a las formas categoriales y esto establece una diferencia entre la intuición sensible y la intuición categorial. Existe un sentido del objeto y de su existencia y por ello no se trata sólo de saber si es reflejado o visto fielmente en la conciencia sino de comprender el sentido con el que aparece. Cada objeto tiene un sentido

¹⁰⁶ La intuición de esencias implica un contenido material cuya estructura es tal que permite la relación de distintos objetos. Es necesaria, aunque no obligatoriamente formal como podrían ser los objetos de la lógica. Levinas toma en cuenta esta teoría en el sentido de que si bien existen ciertas verdades a priori y que pueden ser vistas con independencia de la experiencia como es el caso de la celebre relación entre el color y la extensión. Revisando la tercera *LU* en donde se han establecido relaciones de fundamento entre esencias y una teoría importante de los todos y las partes se ve que los contenidos de los objetos no existen de manera independiente y de ahí la importancia de la distinción entre las partes dependientes e independientes.

determinado de ser dado y por ello mismo sólo puede ser captado de una determinada forma incluso aunque esa forma sea ambigua o sus notas distintivas sean las de ser un objeto ambiguo. Pero además se establece también que dependiendo del modo de darse del objeto le corresponde un tipo de intuición que bien puede ser intelectual bien puede ser sensible, esto es posible si el punto de partida es el sentido con el que aparece.

En este sentido se aplica aquello que Gaos denomina la aclaración de la intuición. Una descripción exige en su intención un grado de claridad suficiente para que puedan aprehenderse en ella notas diferenciadas. Aclaración intuitiva quiere decir pues dos cosas, por un lado la clarificación progresiva de aquello que ya ha sido intuitido, y por otro, se trata de traer a claridad aquello que aún no ha sido intuitido o que sólo ha sido pensado de manera meramente alusiva.

Ahora bien no se trata de un proceso de aclaración al infinito, existe, por llamarle así, un grado último de claridad, este constituye el límite de la aclaración intuitiva. «En él, la nota requerida está presente originariamente, en persona, por decirlo así; se da con integral evidencia.»¹⁰⁷ Todos los otros grados de claridad se definen en función de un grado absoluto, evidente, de claridad; queda ahora por saber en qué consiste este grado absoluto o evidente. Evidencia y verdad son correlatos en el sentido de que la evidencia es la comprobación inmediata de una situación objetiva. Un juicio cualquiera sólo es verdadero si existe

¹⁰⁷J. Gaos. *op. cit.* 69.

una relación de coherencia con la situación objetiva de los objetos juzgados.¹⁰⁸

Tl no pretende suprimir el saber que proporciona la evidencia filosófica, digamos más claramente fenomenológica, por un *saber* o un *acto de fe*; se trata de comprender que el excedente de sentido que se halla en la noción de infinito (cuyas notas van después a caracterizar la alteridad) no puede ser analizada únicamente con las herramientas descriptivas que la fenomenología traza y, a la vez, que éstas mismas son justamente las que nos revelan sus propios límites. La evidencia como cumplimiento o llenado intuitivo que concluye en la adecuación perfecta se opone a aquello que justamente caracteriza la alteridad. La separación bien-verdad consiste en la barrera que separa o crea justamente este excedente pues establece unos criterios de aquello que puede ser representado y por tanto de lo que podemos hablar con verdad. Sólo se puede hablar de excedente desde una mismidad que tiene límites claros, los límites no crean la alteridad pero forman parte de aquello que se requiere para su propia presentación.

A menos que la evidencia filosófica no remita por sí misma a una situación que ya no se puede decir en términos de «totalidad». A menos que el no-saber en que comienza el

¹⁰⁸ «...es decir, precisa siempre, para acceder a la verdad, de la presentación de la situación objetiva que menciona. A esta operación verificativa, la llamaré Husserl la búsqueda del origen fenomenológico del juicio o del concepto lógico. Todo concepto, toda significación tiene su origen en una evidencia correspondiente en que se da objetivamente la verdad. Volver al origen consiste en retornar a la intuición de la esencia en la que se hace patente lo mencionado por el juicio.» L. Villoro. *op.cit.* 23.

saber filosófico coincide con la nada sin más, sino tan sólo con la nada de objetos.¹⁰⁹

Husserl nos habla de que las significaciones pueden llenarse, a este acto le llama *Erfüllung*, lo que la significación señala puede también ser alcanzado por la intuición – incluso en el caso de que no sea captado de manera evidente o en un primer momento. En este caso el vacío de la mención significativa se llena, se cumple. A la conciencia de que se da el cumplimiento o el acto de llenarse de una intención significativa se llama evidencia. Evidente es también el caso contrario, es decir la constatación de que no ha sido así, del error o la frustración del darse de la intención significativa. Incluso podríamos agregar que la evidencia nunca se da de algo externo, sino sólo de lo interno e irreal – utilizando la terminología husserliana. En este sentido, para Husserl la evidencia es también la correspondencia entre el sentido dado y el sentido mentado.

Sentido y significación son sinónimos en esta etapa de la obra de Husserl. Pero con mayor exactitud, ¿Cómo se debe entender el papel que juegan las significaciones en las vivencias? «En efecto, en toda vivencia intencional debemos distinguir entre la “cualidad” o “carácter de acto” (*Aktcharacter*) y su “contenido” (*Inhalt*) intencional. El primero es aquella cualidad distintiva por la que el acto es ese acto peculiar, de esa especie,

¹⁰⁹ E. Levinas. *TI*. 17.

y no otro cualquiera; el segundo es aquello sobre lo cual versa ese acto, su “materia”. La significación pertenece al segundo.»¹¹⁰

Como lo resume De Nigris «“Conciencia de” quiere decir, pues, dar significado mediante contenidos que representan objetos o, dicho con otras palabras, ser siempre una intención significativa que tiene, mediante la conjunción de materia y forma, una intuición impletiva del objeto, a través de un contenido aprehensivo (la *hyle* o materia de *Ideen I*).»¹¹¹

Es necesario esclarecer aunque sea mínimamente la función del juicio puesto que de algunos estados de cosas no tenemos percepciones si no más bien juicios. Levinas señala en su interpretación de Husserl que no es en el juicio donde la verdad tiene su principio; el juicio crea un nuevo objeto que podríamos decir es de otro grado. Se trata de un objeto que ya no es inmediato como lo son los datos sensibles.

Los juicios encuentran su verdad en la intuición de aquellas esencias que se le presentan, a la vez esas intuiciones son el origen de los conceptos lógicos (aún cuando estos sobrepasan ese origen). Sólo en esa intuición se presentan las esencias aún cuando ellas sean universales e ideales. Verdad es aquí manifestación, patencia del ente. «Así, el criterio de verdad no es la coherencia sino la presencia del ente frente a la mirada de la intuición»¹¹²

¹¹⁰ L. Villoro. *op. cit.* 27.

¹¹¹ F. De Nigris. *op. cit.* 221.

¹¹² L. Villoro. *op. cit.* 23.

El saber se distingue para Husserl de la opinión infundada en la medida en que podemos encontrar notas que nos muestran la situación objetiva admitida o el juicio que ha sido pronunciado. En este sentido la nota por excelencia es la evidencia. Las situaciones objetivas, o diríamos también, el ámbito de la verdad no es un caos desordenado; «rige en él unidad de leyes», de ahí que como nos señala Husserl su investigación debe ser sistemática y debe reflejar sus conexiones y utilizarlas también como parte del propio proceso de investigación. Toda situación objetiva se halla inmersa dentro de otras situaciones objetivas anteriores, éstas sirven de base a las primeras por decirlo así, en tanto que posibilidades teóricas de toda verdad. Entre ellas se encuentran la formalidad de los principios lógicos y las leyes de la aritmética.

El juicio normativo es toda proposición que en referencia a una valoración general cualquiera (tomando en cuenta el contenido de una determinada pareja de predicados de valor, determinada por la propia valoración), expresa las condiciones necesarias o suficientes que hacen posible la adquisición de uno de dichos predicados.

En su formulación normativa dice evidentemente esto y nada más que esto: cualquiera que sea el par de actos de fe opuestos que se escojan – lo mismo si pertenecen al mismo individuo que si están repartidos entre , lo mismo si coexisten en el mismo espacio que de tiempo que si están separados por un intervalo - es cierto con absoluto rigor y sin excepción,

que los dos miembros del par en cuestión no son ambos justos, esto es, conformes a la verdad.¹¹³

Mientras que podemos ver que el acto de juzgar corresponde a un proceso individual, real, la verdad juzgada en ese proceso es ideal. Por eso las leyes que rigen los procesos naturales o reales no pueden regular o explicar las leyes ideales o formales. Las leyes de la lógica pertenecen a esta segunda categoría. A las relaciones reales les pertenece la causalidad mientras que a las ideales la validez. Juzgar sobre esencias es distinto del juzgar eidético que en este caso se trata de un juicio sobre algo individual como un caso singular de las esencias, algo general, un axioma sería un posible ejemplo. Tanto el acto de juzgar como el juicio eidético descansan en una relación ideal, esto es, una relación eidética modificada. Así mismo, la verdad eidética descansa en este mismo tipo de relación. Una necesidad esencial es un caso singular de esta relación y expresa un universal. El juicio apodíctico es un fenómeno de conciencia donde una relación se presenta como un caso especial de una universalidad eidética.

Es importante señalar al final de este pequeño apartado la postura de Levinas, pues la manifestación del *Otro* lo primero que manifiesta es una ausencia de manifestación, o si se quiere, manifiesta la posibilidad siempre al borde del fracaso de la manifestación misma, aquí no cabría esta noción de evidencia; de ahí la genialidad del ensayo *La ruina de la*

¹¹³ E. Husserl *LU*. 91.

representación. El *Otro* deshace la forma en la que aparece como adecuación frente al Mismo; esto rompería la *Sinngebung* tan fundamental del movimiento intencional. Aquí ya no cabe preguntar si es el *Mismo* el que *decide* acoger al *Otro*, sino que es el rostro el que con su propia presencia – que es a la vez una ausencia – se hace significado, es *la presencia de la exterioridad*.

La significación no es una esencia ideal o una relación ofrecida a la intuición intelectual, que en esto sigue siendo análoga a la sensación ofrecida al ojo. Es, por excelencia, la presencia de la exterioridad. El discurso no es simplemente una modificación de la intuición (o del pensamiento), sino una relación original con el ser exterior.¹¹⁴

Para Nuestro autor el acto por el cual tenemos noticia de la vida consciente de los otros no es suficientemente tratada en la fenomenología. La región que está determinada por el objeto cosa material tendría una preeminencia sobre las otras. En ésta se da una actitud de contemplación teórica por las cosas, todos aquellos predicados de valor que hacen de un objeto algo deseable, útil, etc., son puestos como algo añadido en un segundo momento. Volvemos con esto a la idea de que a la base de todos estos hay una representación del objeto.

¹¹⁴ E. Levinas. *TI*. 67.

2.6 La objetividad

Para la doctrina de la intencionalidad es importante que la verdad no dependa del sujeto. La verdad se da en una relación, pero vale con independencia de ella. Que la validez de la verdad sea independiente del sujeto nos permite pensar a la vez en la verdadera estructura de la subjetividad, aquella que es capaz de estar abierta a una verdad que, aunque no depende de ella, sólo se da en ella. «Verdad “en sí” quiere decir, pues, ante todo: verdad a priori y objetiva.»¹¹⁵

El análisis intencional constituye una búsqueda de lo concreto, pero esta búsqueda revela que existen horizontes insospechados que confieren sentido a la propia mirada que los analiza. Análisis intencional es también análisis de aquellos horizontes que forman parte de la intencionalidad. Frente a un pensamiento, que para Husserl sería ingenuo, se propone un movimiento del pensamiento que consistiría en desvelar esos horizontes. Para Levinas esta tesis se enunciaría de la siguiente forma: «Lo que cuenta es la idea del desbordamiento del pensamiento objetivador por una experiencia olvidada de la que está viviendo.»¹¹⁶

Las cualidades del mundo exterior son correlativas a nuestra intención y deben (pese al contrasentido aparente), ser consideradas

¹¹⁵ L. Villoro. *op. cit.* 21.

¹¹⁶ E. Levinas. *Tl.* 22.

parte de la esfera objetiva. Pero que éstas cualidades pertenezcan a la esfera objetiva no implica una serie de cualidades – cabe señalar también que en este momento objetivo quiere decir que su existencia no depende del sujeto y de ahí la aparente contradicción – por ejemplo: que se den en representaciones teóricas. Objetivo no es aquí sinónimo de objeto teórico ni de representación teórica. La vivencia del objeto no sería simplemente una respuesta subjetiva a una representación, se trata más bien de que la vivencia misma, en el modo en que es vivida construye su propio sentido. Más adelante veremos que esto se trata de poder describir algo así como la intención del deseo, del amor, etc.

Todo el conocimiento de leyes descansa en la experiencia, pero no todo él tiene su origen, en el sentido de fundamentación, en la experiencia, lo cual a su vez quiere decir que no es inductivo. «En particular las leyes lógicas son leyes conforme a la experiencia, pero no inductivas. En la *experiencia* psicológica abstraemos los principios lógicos fundamentales y las relaciones conceptuales puras dadas con ellos. Y reconocemos de un solo golpe que lo que encontramos en el caso particular es universalmente válido, porque se funda tan sólo en los contenidos abstraídos.»¹¹⁷

Como habíamos mencionado, las verdades no son entes reales, sino ideales, formales. Aún así, una verdad puede referirse a la existencia o el cambio de algo real; lo que Husserl trata de decir es que la

¹¹⁷ E. Husserl *LU*. 85.

fundamentación de esa verdad, su articulación no es en sí misma temporal ni particular, es decir que aunque se refiera a algún ente particular, ella está fundada en principios no particulares.

3.1 Lo trascendente y la reducción

En la crítica levinasiana, la teoría del conocimiento de Husserl tiene implicaciones ontológicas y, que éstas son en el fondo aquello que hace que la teoría de la intencionalidad, así como la fenomenología, no sean capaces de abandonar un cierto intelectualismo (y que con esto sea incapaz de analizar una serie de fenómenos, como el de la alteridad, en su verdadera profundidad). Salir de la actitud ingenua significa analizar las múltiples intenciones que determinan la trascendencia de los objetos con relación a la conciencia. Este análisis consistiría en aclarar en primer término dicha trascendencia lo cual implicaría comprender su esencia a través de los actos (intencionales) que la constituyen. En suma, se trata de ver hacia aquello que apunta la conciencia cuando en sus actos se trasciende. El problema de cómo la conciencia constituye los distintos objetos se convierte en la pieza central de todo problema de conocimiento. Cómo de los datos *hyléticos* llegamos a objetos pasando por las intenciones que los animan y las distintas relaciones que éstas

mantienen entre sí. Para determinar una verdad o falsedad el análisis de este proceso es imprescindible para Husserl.

No olvidemos que el problema acerca de la identidad del objeto, de su realidad o no sigue en pie. Hasta aquí hemos planteado simplemente la constitución del objeto desde dentro del ámbito de la intencionalidad, queda aún por determinar si la identidad de este objeto es real e independiente y no únicamente una entidad, por así decirlo, producto de nuestro pensamiento. Husserl se plantea esto tanto en las *LU* como en *Ideas*. Es necesario recordar que esta cuestión sólo podría ser resuelta a través de una descripción *noético – noemática*, es decir que finalmente la realidad o no del objeto sólo puede también dirimirse desde dentro de la intencionalidad.

La fenomenología no pretende realizar un corte entre lo inmanente y lo trascendente a la conciencia, antes bien, una vez realizada la reducción se ve con claridad que esa distinción carece de sentido. Lo único que queda es la intencionalidad como estructura evidente del conocimiento. La relación entre el sujeto y el objeto trascendente queda elevada a otro nivel. Al eliminar la tesis de realidad, la reducción muestra que no existen como tales objetos trascendentes a la conciencia pues esta noción implica ya una vuelta a dicha tesis (que en sí misma es imposible de describir con evidencia sin caer en las aporías antes mencionadas).

Pero cómo sería posible entonces hablar de objetos y no de meros contenidos de la conciencia. «... la dirección de trascendencia comienza cuando a la *hyle* se añade una referencia objetiva de sentido. Entonces los elementos sensoriales (el *sensatum*) *se refieren a un objeto* del cual se consideran determinaciones.»¹¹⁸ Sucede entonces que la conciencia pone como a la distancia a sus objetos y a las sensaciones que forman parte de ellos. Lo que tenemos son verificaciones del sentido intencional de los objetos a través de los contenidos dados y en ese sentido la referencia de esos objetos al objeto intenido por ese sentido. En la *actitud natural* ese objeto intenido está situado junto a una tesis de realidad, al haber practicado la *epojé* ese objeto simplemente se pone como una referencia objetiva de la intención. De esta forma ha cambiado ya el significado de la referencia intencional.

Dicho nuevamente, el reconocimiento de una realidad trascendente implicaría el cumplimiento de un acto, en todo caso intencional, que consiste justamente en situarlo fuera del propio acto intencional. Reducción significaría entonces la eliminación de toda trascendencia, sólo que después de la reducción se debería más bien enunciar como abstención de juicio de aquello que no está dado en intuición intencional. Ahora bien, dado significa aquí sentido cumplido. En la actitud reducida, trascendencia e inmanencia cobran un sentido distinto al de la actitud natural. Inmanencia es ahora el darse a sí mismo y no la esfera de lo real, es el darse que se constituye en la evidencia, este segundo sentido de

¹¹⁸ L. Villoro. *op. cit.* 84.

inmanencia se llamará ahora *inmanencia trascendental*. La *epojé* no sólo pone entre paréntesis la tesis de realidad de los objetos exteriores, también a la conciencia como continente separado del mundo por sus representaciones.

Por otro lado, trascendencia sólo puede decirse desde ahora de los actos de sentido con dirección trascendente, aún cuando ellos mismos sean inmanentes a la intencionalidad. Dentro y fuera de la intencionalidad son dos nociones que pierden todo sentido desde este momento. La originalidad de la propuesta de Husserl consiste justamente en esta tensión. La verdad es en sí porque no depende del sujeto, pero a la vez es presentación del ente frente al sujeto. Verdad es manifestación y patencia del ente mismo. Consiste en su autopresentación. Es una donación de sí mismo (*Selbstgegebenheit*).

La posibilidad de aquello que se muestra en sí mismo – y que además presta auxilio a su manifestación – define la experiencia del *Otro*. El *Otro* es reticencia a la posición que el *Mismo* adopta o a las interpretaciones que el *Mismo* hace del *Otro*. *Otro* siempre puede expresar lo contrario o simplemente algo distinto; justamente por esto la intencionalidad que se puede tener de *Otro* es siempre inadecuada, incompleta y casi siempre fragmentada. Nos encontramos con la inversión intencional operada por la noción de rostro. *Otro* dirige su modo de darse en tanto que es expresión de sí mismo. Levinas afirma con esto que la

experiencia por excelencia es, antes que el desvelar algo, acoger su *revelación*.

Dar un sentido a su presencia es un acontecimiento irreductible a la evidencia. No entra en una intuición. Es, a la vez, una presencia más directa que la manifestación visible y una presencia lejana : la del otro.¹¹⁹

La inversión del movimiento intencional – por utilizar una expresión de Miguel García-Baró y del propio Levinas – se describe como revelación, como el rostro del *Otro* que señala al Mismo.¹²⁰ Como si aquello de lo que normalmente el sujeto tiene representaciones fuese el motor y el punto de partida de un movimiento intencional pero que no culmina con una representación propiamente dicha, de hecho no habría culminación alguna. Se trata de una sollicitación, de intentar poner en marcha una fenomenología de características especiales, donde el objeto sería el que solicita o exige la atención de un sujeto que no puede captarlo nunca sino que permanece – por la propia naturaleza del objeto – a una distancia que no lo objetiva pero que, sin embargo, lo pone en movimiento, este movimiento no es otro que la ética.

¹¹⁹ E. Levinas. *Tl.* 67.

¹²⁰ La idea de infinito se revela, es decir que *viene a la idea* antes de que el sujeto sea quien emprenda el viaje intencional que lo llevaría hasta ella. Sobre la relación entre el *Otro* y la idea de infinito volveremos en la última sección de este trabajo.

Poner en marcha una fenomenología tal implica una serie de enormes dificultades, quizá esta sea una razón más por las que Levinas renuncia a tal título. En lugar de hablar de fenomenología ahora se trata de volver a la metafísica que se articula como ética. No tendría sentido hablar pues una vez más de algo así como la esencia de la alteridad, y sin embargo, es necesario describir cómo es que el Mismo está afectado constantemente por el Otro y cómo en este ser afectada la mismidad puede o no cobrar un sentido distinto. Por el momento mencionaremos que a Levinas la exigencia de que la filosofía de las bases a una moral radical le parece de fundamental importancia.

Podemos preguntarnos si no es necesario igualmente para recibir esta *revelación* estar en una disposición adecuada; si no es algo sobre lo cual podemos en cierta forma como mismidad decidir o no. Sobre esto es necesario retomar el ensayo de J. Derrida: *Violencia y metafísica*¹²¹ donde subraya la necesidad de que la mismidad juegue un papel importante si no se pretende caer en el raptó místico de la subjetividad. Levinas rehúsa que la relación *Mismo – Otro* esté definida por una suerte de mística o contacto directo. Pero para ello o bien es el *Otro* el que por decirlo así agujereja a la mismidad y la obliga a emprender el camino que se describe en *TI* como el deseo, o bien, la llamada del *Otro* puede caer en el olvido o en una falta de respuesta.

¹²¹ Jaques Derrida. *L'écriture et la différence*. París: Seuil. 1967.

III

El concepto de conciencia

1.1 Consideraciones generales: las *LU*

La conciencia debe, siguiendo con el programa moderno, convertirse en el fundamento de la verdad. La novedad que introduce Husserl, y que Levinas observa desde sus inicios, es la comprensión de la conciencia como conciencia intencional. No realizaré aquí un desarrollo de la diferencia que existe entre la intencionalidad para Brentano y cómo Husserl trasciende ese concepto para llevarlo a un plano ideal pues esta distinción es ya un hito básico en la filosofía contemporánea; sólo señalo unas cuantas cuestiones que nos interesan aquí. La primera de ellas es la ya bien entendida posición que ocupa en la relación *sujeto–objeto*. Como hemos señalado, la intencionalidad no señala un vínculo entre dos realidades capaces de existir de forma separada. No se habla de dos sustancias que pertenecerían a géneros distintos. La verdadera importancia de este nuevo planteamiento consiste en que la intencionalidad no es algo que se halla entre la conciencia y el objeto, sino que esa relación, es la esencia de aquello que llamamos conciencia.

La esencia de la conciencia será la intencionalidad a partir de este momento.

La conciencia se halla determinada por la intencionalidad y por el movimiento siempre constante de tender hacia algo desde el interior de sí misma. « [...] las nociones de tender y mentar están tomadas del pensamiento que, en tanto que pensamiento, tiene un sentido, es decir, piensa algo. La exterioridad de este algo está gobernada por la interioridad del sentido. Y esta dialéctica de interioridad y exterioridad determina la noción misma de espíritu.»¹²² De ahí que siga siendo necesario pensar el origen subjetivo, pero fuera del psicologismo, de las relaciones lógicas y las esencias. Tal subjetividad no se halla permeada por un posible relativismo; todo lo contrario, la subjetividad en tanto que conciencia capaz de intencionar objetos, está también regida por leyes ideales.

En este sentido la intencionalidad viene a resolver la aparente contradicción entre un objeto sobre el que se funda la verdad y que es trascendente a la conciencia y la necesidad de que esa verdad esté comprendida al interior de una conciencia. La conciencia es ahora el conjunto de las vivencias y los actos que las componen; además, tampoco puede ser sustantivada ni pensada fuera de los actos intencionales que la integran. Esos actos son vivencias intencionales o conscientes. Por eso, conciencia es en definitiva estar remitida a algo,

¹²² E. Levinas. *EDE*. 41.

darse cuenta de algo. El análisis intencional debe dar cuenta del punto de partida de este proceso.

Husserl nos señala que los conceptos de conciencia, acto, vivencia, representación, etc. que poco a poco van entrando en la teoría de la intencionalidad no están exentos de ciertos equívocos a lo largo de la historia de la filosofía. La necesidad de establecer lo más rigurosamente posible una teoría de la intencionalidad implica la necesidad de establecer una definición de conciencia, pero a la vez, en tanto cuanto que intencionalidad es el estar remitido de la conciencia a su objeto es obligatorio realizar al menos una primera aclaración al respecto de todo el proceso.

En el origen de la investigación fenomenológica se trata de establecer con rigurosidad el concepto de conciencia que servirá para el resto de la investigación. Relacionado con este concepto están otros que acabamos de mencionar; no es mi intención realizar un análisis minucioso de lo que cada uno de estos conceptos aporta a la teoría husserliana de la intencionalidad si no más bien, exponer brevemente en un apartado posterior el de representación y la teoría de que a la base de todo acto se halla una representación. Procedo de esta forma pues me parece que aquí se puede centrar gran parte del debate entre Levinas y Husserl. La conciencia como el yo fenomenológico consiste en la unidad o el haz de las vivencias psíquicas, es decir la trama de todas ellas en una unidad.

El gran hallazgo de la filosofía de Husserl ha sido buscar en la conciencia, en la vida consciente concreta la esencia de la existencia de la cosa exterior. Se tratará de eliminar la barrera – o puente – que separa esas dos sustancias. La intencionalidad como ya lo hemos adelantado solventa el problema de la desconfianza de nuestra percepción del mundo exterior al comprenderlo como parte de una vivencia intencional. Levinas trata de ir un poco más allá en sus análisis cuando afirma que: estar presente frente al objeto es la esencia de la subjetividad (esta conclusión está mucho más cerca de la postura de Husserl antes que abandonarla). Sea la alteridad, o cualquier objeto, la intencionalidad señala hacia ese algo que se halla frente a la conciencia. Levinas es consciente de esto y por ello hace énfasis en el cómo se halla el *Mismo* delante de lo *otro* o del *Otro* puesto que no es lo mismo, evidentemente, estar frente a un objeto físico que frente a un problema matemático o frente a *Otro*.

La trascendencia de la conciencia hacia lo *Otro* es quizá la pregunta que más preocupa en este momento a Levinas, su crítica a la intencionalidad en tanto que teoría y representación provienen de la imposibilidad de que la alteridad quede enmarcada como un verdadero fenómeno. Pero Levinas también es un fenomenólogo; el concepto de intención es clave para su obra pues la alteridad sólo puede ser intuida – entendida- en el sentido más radical del término. Levinas reprocha a Husserl, quizá no con estas palabras, una falta de radicalidad con respecto a la definición de la intencionalidad y la intuición. Parecería como

si el análisis del aparecer se detuviese antes de llegar al fondo y dejara fuera fenómenos claves de la vida de la conciencia.

La relación entre el *Mismo* y el *Otro* o entre el sujeto y la exterioridad no se reduce desde esta postura a un conocimiento del Otro por el Mismo, Movimiento que sería una *proyección* del Mismo sobre el Otro, en esto consiste la crítica de Levinas a la teoría que Husserl desarrolla en la 5ª de sus *Meditaciones Cartesianas*¹²³ (pero que también parte de las *LU* en la teoría de la intencionalidad).

Las «formulas» del maestro son claves para poder salir de dicotomías o estructuras de la filosofía en las que la alteridad no puede ser descrita. Habría que ir más allá de las formulaciones del propio maestro usando sus propias formulas.¹²⁴ En esto reside la paradoja del pensamiento de Levinas; por un lado se busca una pasividad más radical aún que la que encuentra en la filosofía de Husserl, pero por otro, sigue pretendiendo ser descripción adecuada del fenómeno de la alteridad radical (al menos en *Totalidad e Infinito*, en la siguiente gran obra de Levinas esta pretensión es más difícil de establecer con claridad me refiero a *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*¹²⁵). Llevar a buen término esto requeriría una inversión del propio movimiento intencional; sin embargo, se necesita un lenguaje finalmente insertado en la economía

¹²³ Edmund Husserl. *Meditaciones cartesianas*. México: FCE, 1996.

¹²⁴ «La manera fenomenológica de proceder consiste en reencontrar estos caminos de acceso, todas las evidencias que ha sido necesario atravesar y olvidar. Ellas evalúan el peso ontológico del objeto que parece desbordarlas.» E. Levinas. EDE. 170.

¹²⁵ E. Levinas. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca : Sígueme, 1995. En adelante citado como *AE*.

de la *totalidad*, es decir de lo *universal* (lo dicho), pero este lenguaje a la vez abre la posibilidad de desdecirse, de exponerse y justo por eso, a pesar de la actividad que el lenguaje requiere, es también pasividad y posibilidad de ser enseñado (recibir del Otro la palabra). Requiere también encontrar una vivencia – intencional – que muestre el límite de la teoría del maestro pero que a la vez la desborda sin abandonarla; esta vivencia es la alteridad radical que se articula analíticamente como la idea de Infinito.

La subjetividad requiere para Husserl de que exista la interpretación de vivencias – en un primer momento puramente sensibles o datos *hyléticos* como más tarde serán llamados – en actos capaces de representarse objetos mediante ellas; es decir, que la representación está a la base de lo que Brentano llamaba fenómenos psíquicos. Poseer únicamente sensaciones sin que éstas se traduzcan en un juicio, deseo o cualquier otro tipo de referencia intencional nos dejaría, por decirlo así, en una función más o menos vegetativa o a lo sumo animal sin llegar a constituirse como subjetividad humana en cuanto tal.

1.2 *Proto-impresiones y auto-evidencia* de la conciencia

Para la conciencia, su estar disponible «... el ser perceptible no significa el ser ya objeto de la reflexión, significa existir de un modo

especial que se opone al modo de presencia de los objetos a los sujetos.»¹²⁶ A lo que se refiere Levinas es a que las vivencias son conscientes. Las vivencias son autoconscientes de una forma distinta a como se tiene conciencia de los objetos de otras regiones del ser. No es que la conciencia se vuelva objeto de reflexión para ella misma, en este texto se hace más bien una descripción de cómo la conciencia está siempre presente en el modo del referirse a algo, de estar en contacto con algo. Retomando las *Lecciones de la Conciencia interna del Tiempo*, Levinas apunta que las vivencias son conscientes en cada una de sus fases y que esto quiere decir que la conciencia es lo que constituye la esencia de las vivencias.

En el origen del análisis fenomenológico de la conciencia se encuentra la *proto-impresión*, *Urimpression*, o impresión primera. Este término más adelante será modificado en la obra de Husserl y se utilizará el de *proto-presentación* pues el primero parece deudor de un cierto positivismo. En este trabajo utilizamos el término que resulta importante en los análisis de Levinas, es decir el de *Ur-impresión*. Se requiere de una pasividad primera para que pueda darse esta primera impresión – distinta ya de los datos sensibles o *hyléticos*. A la vez que se da esta pasividad se da también una primera espontaneidad, este espacio es para Levinas el lugar donde el presente y la identidad se constituyen. Como es ya sabido, el presente en la obra de Husserl tiene absoluta relación con la teoría de la retención y la protensión. El presente sería más un constante

¹²⁶ E. Levinas. *THI*. 58.

flujo y un movimiento antes que un punto o algo fijo. La impresión pasa y es retenida mientras que un nuevo presente permanece unido y lo reemplaza dando a su vez espacio a otro nuevo. Lo más interesante es que la retención es una intención que se convierte en memoria que piensa el momento que retiene y que será identificado en una evidencia.

El tiempo no es, pues, una forma que la conciencia reviste exteriormente. Es verdaderamente el secreto mismo de la subjetividad: la condición de un espíritu libre. Si la intencionalidad está dirigida al objeto trascendente, el tiempo expresa la libertad misma.¹²⁷

El propósito de Levinas, declarado explícitamente, es el de mostrar que la fenomenología trascendental reposa sobre una ontología no explicitada pero que se halla como uno de esos horizontes insospechados: «La teoría de la intuición se apoya, en último análisis, sobre la teoría del primado de la conciencia, la cual proclama la determinación de toda existencia por el sentido intrínseco de nuestra vida.»¹²⁸

La autoconciencia (o la evidencia que tiene la conciencia de sí misma), se funda en la percepción adecuada. Como se acaba de mencionar, ésta sólo puede ser la propia percepción de sí mismo y tiene

¹²⁷ E. Levinas. *EDE*. 77.

¹²⁸ E. Levinas. *THI*. 187.

como una de sus características principales una temporalidad peculiar. En la autoconciencia el presente se vive como un continuo sobre el que descansan sus propias verdades – evidentes y adecuadas – .

La idea de que la conciencia tiene una existencia absoluta se origina en uno de los resultados de la reducción fenomenológica: la conciencia permanece como auto-certeza, la certeza de su propia existencia permanece más allá de las reducciones posibles. «La conciencia de todo – donde el todo figura en tanto que *noéma* de la *noésis* y, de alguna manera, entre paréntesis – es justamente lo que permanece tras la exclusión de todo.»¹²⁹ Aquí se halla para Levinas el origen de la identificación de *evidencia* y *libertad* en tanto que total posesión de sí misma.

Cuando afirmamos que la conciencia existe necesariamente o de forma absoluta nos referimos a que Levinas sigue a Husserl en la idea de que existir, para la conciencia, no significa ser percibida o ser objeto de la reflexión, sino más bien, estar presente a sí misma de forma continua. Significa también que no puede desprenderse del hecho de ser, y que no puede albergar la posibilidad del no ser. La noción de existencia depende de la intencionalidad, existir significa existir para la conciencia. En este sentido, la necesidad de la existencia caracteriza el modo y no el hecho de la conciencia; sobre esto Levinas se muestra especialmente atento en el momento de tratar el fenómeno de la reflexión como fundado en la

¹²⁹ E. Levinas. *EDE*. 73.

situación privilegiada de la conciencia. Esta situación es el *hecho* de poder hacerse consciente de sí misma, reflexionar sobre ella misma.

Sin embargo, debemos señalar un cierto primado de la conciencia, el cual resultará de primera importancia para toda la filosofía de Husserl y sobre todo para comprender el papel y el lugar de la intuición en su sistema. La conciencia existe absolutamente, lleva en sí la garantía de su existencia en cada momento.¹³⁰

Esta *garantía*, como la llama Levinas, se traduce en la idea de que la conciencia contiene el fundamento de sí misma y de que, fenomenológicamente hablando, el fundamento debe ser buscado en ella misma. Quiere decir también que la noción de existencia, tanto de la conciencia como de las otras regiones del ser, no debe ser buscada detrás de ella misma, puesto que lleva su auto-evidencia como garantía. Esta contundente afirmación muestra gran parte de las conclusiones de Levinas. Husserl se abstiene de hacer afirmaciones en torno a supuestos metafísicos u ontológicos; Levinas por su parte entiende que no es posible establecer una verdadera epistemología sin que ésta presuponga de cierta forma una serie de supuestos que deben ser explicitados.

La conclusión verdaderamente importante de Levinas es que del modo de ser absoluto de la conciencia se desprende su apodicticidad y no

¹³⁰ E. Levinas. *THI*. 62. En este momento de su tesis doctoral Levinas hace referencia al párrafo 85 y 49 de *Ideas I* de Husserl.

al revés; es decir, de la percepción inmanente se deduce su adecuación y su apodicticidad. Pero es importante señalar que para Husserl esta región no significa por necesidad el fundamento del conocimiento en general, se trata más bien, como en Descartes, de un conocimiento privilegiado entre otros, pero del cual se deben deducir una serie de consecuencias importantes para toda la fenomenología.

Ahora bien, Husserl no pretende deducir la existencia del mundo de *la existencia absoluta de la conciencia*. La importancia que tiene su análisis sobre la percepción inmanente está enfocado en la necesidad de esclarecer el modo como la conciencia es consciente de sí misma. Este modo, y la adecuación que hay entre el darse y lo que se da, funciona, desde mi punto de vista, también, como un fundamento de la intencionalidad. Esto es clave pues Husserl ha podido establecer en sus análisis la certeza de que el ser de un objeto no sea distinto de su forma de aparecer o de estar presente en la conciencia. Este gran logro consiste también en que la objetividad del conocimiento y su correlato subjetivo quedan señaladamente inscritos en la trama de la intencionalidad. No obstante, Levinas señala que el argumento de Husserl en torno al carácter absoluto – esto es sin alguna duda y experimentado en plenitud – no debe ser interpretado como si de un argumento ontológico se tratara, al menos siguiendo los desarrollos del maestro, (señalo esto porque una vez más nos encontramos con distintos pasajes y lecturas en los que Levinas interpreta de distinta forma ciertas teorías de Husserl, más

adelante sí que se extraen conclusiones metafísicas de estas descripciones).

Para Husserl se trata de establecer un argumento que consiga describir el modo de existencia de la conciencia y su modo de ser. Levinas interpreta esto, a mi modo de ver y siguiendo el análisis de Herrero, de una forma por demás acertada y es que su existencia lleva en sí una certeza tal que no cabe sobre sí la posibilidad del no ser. De la distinción entre ser como conciencia y ser trascendente Levinas señala la característica de que el ser no se da de la misma forma en todas las regiones de objetos. El modo de ser de la conciencia o su esencia se reafirma en la intencionalidad. La gran aportación del concepto de intencionalidad – y que es lo que hace que el psicologismo quede refutado – es que el modo de ser de la conciencia y el de los objetos queda definido a partir de esta estructura que, como afirma Levinas, no es vista ya sólo como un fenómeno que pertenece a la subjetividad. Quizá por eso es que la interpretación Levinasiana extrae implicaciones ontológicas de esta teoría.

A diferencia de lo que ocurre con las cosas exteriores, que ellas están presentes a la conciencia cuando son tema de la reflexión, la conciencia no precisa de ser objeto de su propia reflexión ya que se halla presente sin tener que hacer una reflexión explícita sobre ella misma. Levinas reconoce que sobre esta cuestión Husserl no establece conclusiones definitivas, es, como él mismo lo expresa, una de las

grandes lagunas en la doctrina del maestro. Hasta aquí Levinas da cuenta de cómo en *Ideas I* se tratan todas las regiones del ser pero en lo referente a la conciencia sólo se afirma su existencia absoluta. Mientras que para los demás objetos existe una clara disponibilidad en tanto que son objetos de la conciencia, esto no ocurre con el propio ser de la conciencia.

1.3 La noción de conciencia y los objetos trascendentes

La idea de que pudiera existir un objeto trascendente¹³¹ a la conciencia y que sobre éste se fundan los actos podría resolver parte de las críticas que llevan la fenomenología a un idealismo; sin embargo, justamente ésta es la cuestión que nos atañe, por un lado Husserl da respuesta a esto criticando dicha distinción y devolviéndonos a la cuestión fenomenológica en donde dicha distinción no tiene sentido. Sólo en la conciencia se halla presente esta distinción; el sentido sólo se da en la intencionalidad, en ella y sólo en ella es posible siquiera hablar de objeto. Al respecto afirma Husserl: «...el objeto intencional de la representación

¹³¹ Para Levinas la distinción que se establece entre percepción inmanente y percepción trascendente funciona como el fundamento de la preeminencia de la conciencia y tiene – aún cuando en la obra de Husserl no se haya planteado así – una serie de consecuencias ontológicas. En primer lugar está la cuestión del fundamento de esta distinción, la diferencia se establece entre la posibilidad o no de darse algo como completo o la cuestión de que la percepción inmanente no se presenta mediante escorzos, es decir que siempre es una percepción adecuada.

es el mismo que su objeto real y – dado el caso – que su objeto exterior, y es un contrasentido distinguir entre ambos.»¹³²

Ahora bien, decimos entonces que además de ser esta afirmación pieza clave de la teoría de la intencionalidad también lo es acerca de la constitución de los objetos. Hablar de objetos trascendentes e intencionales es un contrasentido, si hay algo trascendente a la conciencia entonces es necesario construir una epistemología acorde con una teoría acerca de las esencias de los objetos; implica además un papel de la conciencia que la convierte en receptora de contenidos más o menos adecuados con esos objetos. Pero la proposición en sí misma nos muestra ya que el objeto trascendente sólo puede ser parte de una mención desde que su representación es ya un acto intencional, que es objeto representado e intencional.

De las cosas del mundo exterior no podemos nunca tener una presentación completa pues los escorzos en los que se nos presenta son infinitos e imposibles de abarcar para el *Mismo*. Además, como hemos mencionado, la unidad de las vivencias, aquello que les confiere sentido y por decirlo así identidad, está en su presentación en el tiempo. En la estructura de retención y protensión es donde la intención se constituye como verdadera vivencia completa y con sentido. El criterio de verdad queda ya en cierta medida definido como adecuado, es decir, que la percepción inmanente es siempre adecuada. Como hemos apuntado, el

¹³² E. Husserl. *LU*. 529.

principio que se trata de establecer es que finalmente la adecuación de la percepción inmanente es garante de su apodicticidad.

En el caso de la percepción trascendente, o podríamos decir también de la experiencia del mundo exterior a la conciencia, los infinitos escorzos con los que se presenta nos llevan a la posibilidad de que su experiencia ni sea completa ni sea originaria. Como bien señala Herrero, esto significa la posibilidad de sufrir una decepción y a esto es a lo que se refiere Husserl cuando plantea la posibilidad de la aniquilación del mundo y la necesidad de que incluso dándose este hipotético caso, la conciencia seguiría existiendo.

Levinas nos expone algunos de los resultados de sus análisis de la doctrina Husserliana sobre la naturaleza de la existencia de la cosa material; para él, la existencia de las cosas materiales albergan una posibilidad de error, de no ser. Si bien esta idea no equivale a afirmar algo así como la no existencia de la cosa, la existencia de la cosa alberga la posibilidad de una negación de sí misma; esto es, que se trata una negación posible del conocimiento del mundo físico en el sentido de socavar su apodicticidad. Levinas afirma que hay que entender esta negación como un rasgo constitutivo de la existencia. Como una cierta dualidad de las cosas materiales, mas precisamente, una dualidad en el modo de darse y existir.

Las cosas se presentan (pero como hemos anotado, se dan en una serie infinita de escorzos), esta situación nos lleva a comprender la

esencia de las cosas a través de la concordancia de los fenómenos subjetivos, actos intencionales en los cuales están presentes. A Levinas el carácter absoluto de la conciencia le interesa como fundador del propio concepto de objeto o de cosa exterior a la conciencia. El carácter absoluto de ésta se presenta como la posibilidad de escapar de una epistemología en la que sujeto y objeto son pensados como dos sustancias aisladas que se reúnen en el fenómeno del conocimiento.

Husserl había conquistado frente a Descartes la distinción entre los modos de ser de la existencia de la conciencia frente al modo de ser de la cosa espacial – material o externa en otra terminología. La diferencia en el conocimiento de ambos modos de ser no está en un mayor grado de certeza. Como hemos señalado, está en adecuación o falta de ésta que se da en cada uno de los actos intencionales. Sin embargo, Husserl no hace una separación, por lo que al ser del objeto se refiere, respecto del ser mismo de la conciencia; y aquí es donde Levinas encuentra en su tesis uno de los planteamientos más interesantes:

El paso adelante dado por Husserl con relación a Descartes consiste en no separar el conocimiento de un objeto, o de un modo más general, el modo de aparecer del objeto en nuestra vida, de su ser. Consiste en ver en su modo de ser conocido, la expresión y el carácter específico de su modo de ser. Por ello, en su filosofía encontramos por vez

primera la posibilidad de pasar de la teoría del conocimiento, y a través de la teoría del conocimiento, a la teoría del ser¹³³

Esta teoría del ser tendría por objeto de estudio tanto el significado del ser que se presenta a la conciencia, como el de la existencia de distintas regiones de objetos. En todo caso queda hasta aquí apuntado que estos dos ámbitos están diferenciados por su modo de darse y de existir como tales. En el caso de la conciencia y su *preeminencia absoluta* queda aún por determinar en qué consiste eso que la define. Una de las críticas que Levinas elabora a lo largo de su obra se refiere al papel que la conciencia juega en la teoría fenomenológica, se trata de que ese papel es tan importante que parecería que estamos conducidos a una incapacidad de conocer y relacionarnos con aquello que no es comprendido desde el punto de vista de la conciencia reflexiva; ésta se halla fundada en mi opinión, en esta teoría acerca de la existencia absoluta o necesaria de la conciencia que estamos aquí tratando.

El ser del mundo consiste en una cierta forma de aparecer a la conciencia. Los distintos modos de aparecer de los objetos a la conciencia es lo que determina la diferencia entre distintas regiones de objetos, su ser tampoco puede ser el mismo, este será un tema central en *Ideas I*; para Husserl comprender lo específico de cada uno de estos modos constituye una tarea fundamental para la filosofía. «Para Husserl,

¹³³ E. Levinas. *THI*. 61.

la conciencia es un ámbito primordial que precisamente hace posible algo así como un «objeto» y un «sujeto», términos ambos derivados.»¹³⁴

1.4 La noción de conciencia y las vivencias intencionales

Retomando lo que se menciona en la primera parte de este trabajo, el concepto de *fenómeno psíquico* se ve remplazado por uno más depurado y acorde al rigor que Husserl necesita para establecer la teoría de la intencionalidad, se trata del concepto de vivencia intencional; éste se halla desligado de la existencia fáctica del objeto mentado en dicha vivencia. En ella lo que aparece es el fenómeno en el sentido fenomenológico puro. Ya no vale hablar siquiera de objeto y sujeto puesto que estos conceptos se hallan cargados teóricamente de un significado que les permite existir a uno sin el otro. Aquí los objetos son las vivencias intencionales y dentro de ellas es que podemos describir o aprehender ideativamente esencias, relaciones, situaciones específicas de las mismas. En ellas está también contenido un modo de presentarse y un horizonte.

No todas las vivencias son intencionales, sin embargo, los actos de conciencia están formados en principio por vivencias intencionales. El término conciencia será reservado por Husserl sobre todo para referirse a

¹³⁴ E. Levinas. *THI*. P. 64.

la unidad de las vivencias que finalmente constituyen el Yo fenomenológicamente depurado. Y a la vez conciencia debe tomarse con cuidado en el sentido de percepción interna y de referencia intencional. Existe en la teoría de la intencionalidad una inversión en el sentido de que se pasa del mundo de las sensaciones al de las intenciones y a la identificación (que en esta inversión opera nuevamente sobre las sensaciones). En este sentido es en el que Levinas afirma que la conciencia es el fenómeno mismo del sentido y de ahí también la idea del primado de ésta sobre la alteridad.

Vivencia en un sentido estricto quiere decir que una serie de contenidos forman una unidad de conciencia, esta unidad sólo se confirma al ser vivida. El sujeto fenoménico es también una unidad cuyas partes son vividas. Otra cosa ocurre cuando las vivencias se refieren a objetos externos, en este caso hay que distinguir que una cosa es la vivencia y otra aquello a lo que se refiere; lo más importante a tener en cuenta aquí es que no es el objeto externo lo que se vive sino que éste es nombrado, percibido, etc. Y lo que se vive es esta percepción o mención. El concepto de contenido está también apoyado sobre la teoría de los todos y las partes desarrollada por Husserl en la 3ª LU. Allí se llama contenido a todo aquello que constituye parte esencial de un todo, esas partes sin las cuales ese todo no podría ser considerado como tal, y no otro, son contenidos del todo en cuestión.

Contenidos intencionales son todos aquellos que forman parte de las vivencias intencionales, ni todas las vivencias ni todas las sensaciones son necesariamente partes ingredientes de los fenómenos. Se impone también recordar los distintos tipos de contenidos, pues no es lo mismo la materia del acto que el objeto intencional del acto o la esencia intencional. En el sentido de objeto intencional, Husserl señala que debe poder distinguirse entre el objeto *tal como es intencionado* y el *objeto intencionado* sin más, en el primer caso nos remitimos ya a los modos de aparecer del objeto que puede ser complejo e incluso estar compuesto de otros actos; para evitar estas dificultades Husserl dice: «Teniendo en cuenta la ambigüedad de la expresión, lo mejor que podemos hacer es no hablar del contenido intencional, sino del objeto intencional del acto correspondiente, en todos aquellos casos en que lo mentado sea el objeto intencional.»¹³⁵

Otra cosa parecería suceder cuando por decirlo así el objeto de la vivencia debe distinguirse de ella misma, cuando, como en el ejemplo que el mismo Husserl emplea: en la percepción de una cosa externa, el objeto es distinto de la percepción. Nos referimos a cuando algo es simplemente nombrado, juzgado o percibido sin confundirse con el juicio, o la percepción.

La referencia intencional, esto es, el comprender o presentar un objeto en una determinada forma es lo que caracteriza a las vivencias

¹³⁵ E. Husserl. *LU*. 515.

intencionales. Los fenómenos psíquicos son definidos (a la manera de Brentano), como aquellos que contienen intencionalmente un objeto. No todas las vivencias son intencionales, sí lo son aquellas en las cuales hay movimiento de referencia a un objeto y esta referencia es primeramente representación del objeto en cuanto tal; presentación del mismo ante la conciencia. Es importante insistir en que no es el objeto el que está en el fenómeno – o referencia intencional, está, eso sí su presentación, la forma en la que la conciencia lo ha fijado pues deja de ser dato primario y adquiere identidad.

Por eso Husserl afirma que lo único que existe o que está presente es la vivencia intencional y que su descripción corresponde a la intención específica. Es pues inexacto hablar de contenidos reales o de la diferencia del objeto real y el contenido mental. Descriptivamente no tenemos evidencia de que exista o no de manera real el objeto pero eso no impide que pueda ser representado. Este es el caso de la fantasía, pero más señaladamente de los objetos formales. Los contenidos inmanentes son sinónimos de contenidos intencionales y la parte real que opera en ellos es lo que hace posible la representación del objeto, el ejemplo de Husserl es claro en este sentido, no vemos sensaciones de color sino superficies coloreadas; otra cosa es dirigir nuestra atención al acto en el que queremos describir la presentación de ese objeto coloreado y descomponemos o recorremos la forma como aparece y se presenta en la conciencia.

Para Levinas los contenidos de la conciencia no son objetos sino significaciones. Esta postura permite explicar la relación de la subjetividad con lo ambiguo, lo inadecuado etc. A la vez, es posible tener evidencia de aquello que incluso no se presenta con absoluta claridad siendo justamente su forma de presentarse una de sus notas definitorias. La vida afectiva y práctica se muestran como constituyentes de la intencionalidad de la conciencia; sus propios objetos constituyen verdaderos *noematas* que no son las cosas *en sí* pero sobre los cuales se puede hablar con evidencia y establecer su justa identidad.

Husserl va desarrollando una serie de conceptos que servirán para establecer la teoría sobre la intencionalidad. El concepto de vivencia es uno de ellos; vivir, en sentido fenomenológico, quiere decir:

[...] que ciertos contenidos son componentes en una unidad de conciencia, en la corriente fenomenológicamente unitaria de la conciencia, de múltiples partes, y cada una de éstas partes se llama <<vivida>>. En este sentido, lo que vive el yo o la conciencia es justamente su vivencia. No hay ninguna diferencia entre el contenido vivido consciente y la vivencia misma. Lo sentido por ejemplo no es otra cosa que la sensación...¹³⁶

¹³⁶ E. Husserl. LU. 479.

Ahora bien, no todas las vivencias son vivencias intencionales, pues puede darse el caso de que sus contenidos no sean aún objetos que entran dentro del campo de un acto que los integra como parte suya. Husserl nos muestra el ejemplo del campo visual en el que una gran cantidad de objetos pueden estar contenidos en un acto pero no todos ellos forman parte de la vivencia intencional, pueden simplemente hallarse ahí como latentes pero no son objetos de nuestra atención. La idea de que ciertos objetos son potencialmente parte de la intencionalidad será también importante aún cuando en este momento no ha sido desarrollada por completo.

De momento, lo importante es poder distinguir entre aquellos contenidos que forman parte de la intención y aquellos que no lo son o lo son pero sólo potencialmente. Husserl no utiliza el término potencial, al menos no en este momento de su obra. En este punto lo único que se nos muestra es la necesidad de esclarecer aquello que es contenido y parte de una vivencia intencional y lo que no lo es. Si resulta necesario en mi análisis recurrir a la idea de que aquello que no entra en la vivencia intencional está, como por decirlo así, latentemente o potencialmente en la conciencia es que esta idea de una intencionalidad potencial es importante para Levinas. De hecho es una pieza fundamental en su postura pues le permite establecer una crítica sobre los límites de la teoría de la intencionalidad.

2.1 Vivencia y significación

Al comienzo de la *Vª LU* Husserl nos plantea, lo que podemos decir, será la piedra angular de la teoría de la verdad y por tanto también de la evidencia. La verdad se halla en las vivencias y no en los objetos, las vivencias son actos y, aquellos en los cuales se halla contenida una significación, son intencionales. En la intencionalidad se halla la clave de la verdad en su sentido fenomenológico.

Una vez más y corriendo el riesgo de ser repetitivos es importante recordar que miradas las cosas desde la actitud natural o ingenua, las verdades y por ende la ciencia sólo puede derivarse de las leyes que rigen los procesos naturales. La crítica que Husserl lanza sobre el psicologismo muestra la imposibilidad de derivar las verdades ideales de los hechos psicológicos reales. La intencionalidad significativa se hace patente toda vez que los actos de conocimiento no dependen de procesos reales. «La objetividad de la verdad exige que la conciencia participe de ella y revele, por lo tanto, una dimensión irreal: precisamente aquella que le permite albergar la verdad objetiva sin convertirla en hecho empírico subjetivo».¹³⁷

Que las vivencias sean portadoras de significaciones es una condición de acceso a la objetividad. Pero además, sin significaciones, las

¹³⁷ L. Villoro. op. cit. 36.

vivencias quedarían encerradas en una pura subjetividad sin posibilidad siquiera de enunciación. «Lejos de que la intencionalidad sea la característica de lo “subjetivo”, es justamente el rasgo por el cual la vivencia tiene una dimensión de objetividad. Porque las vivencias son intencionales invocan la presencia del objeto. Los significados son el “lugar” de lo objetivo en la conciencia, en un doble sentido: porque están sujetos a leyes ideales, válidas en sí, y porque tienden a los objetos.»¹³⁸ En este sentido, justamente, intencionalidad quiere decir la apertura de la conciencia hacia lo Otro, implica esa ruptura de los límites de la propia subjetividad que habíamos señalado. Penetrar en la trama significativa de la conciencia es entrar en la objetividad que se halla en ella.

La vivencia contiene elementos que permiten abstracciones de esencias irreales, vale la pena destacar dos: primero que la vivencia es un proceso real, o el carácter o posición de realidad, que la hace formar parte de la corriente de los procesos psíquicos. Segundo, contiene aquello que hace posible que en ella se contengan esencias o se hagan abstracciones. Este segundo elemento es lo que permite hablar de un momento irreal en las vivencias: «...en él quedan notas de la vivencia apartadas de la posición de realidad; la vivencia aparece pues dotada de irrealidad. Por el primer aspecto es incompatible con la esencia, por el segundo participa de sus mismo modo de ser; aquél es, en la vivencia, su carácter *mundano natural*, éste su carácter *puro* de realidad.»¹³⁹. Las

¹³⁸ L. Villoro. *op. cit.* 39.

¹³⁹ L. Villoro. *op. cit.* 34.

vivencias constituyen unidades que tienen estas dos características, no son partes aisladas dentro de la misma vivencia, sino partes que muestran dos momentos de los actos de conocimiento. La conciencia es justo una zona que depende de las dos legalidades aunque ellas no sean interdependientes.

Para salvar la antinomia que se nos presenta en esta situación debemos aceptar que una parte de la subjetividad es a su vez irreal. «Mejor dicho: que en la medida en que la vivencia individual, el hecho de conciencia, participa de la esencia, en esa estricta medida es irreal. De tal modo que la esencia no quede inserta en la esfera de los procesos reales, al quedar reducida a un momento de la vivencia.»¹⁴⁰ Es interesante (y en esto coinciden algunos estudiosos a la vez que Levinas) que lo que Husserl llama aparecer de la cosa contiene rasgos comunes con la percepción (salvo el carácter de ser percepción misma). Esto significaría que el aparecer puede ser tomado como algo que la vivencia comparte con otros actos completos y unitarios como lo muestra Miguel García-Baró.¹⁴¹

Lo que aparece no es el objeto en cuanto tal si no algo de él que se halla en la vivencia de su aparecer. Puesto que aquello que encontramos en el aparecer del objeto no es el objeto en sí mismo, lo que sucede es que en la intencionalidad – que es el nexo que tenemos con los objetos –

¹⁴⁰ L. Villoro. *op. cit.* 33.

¹⁴¹ M. García-Baró. Seminario sobre la *Vª LU*. Universidad Pontificia de Comillas, semestre 2015-1.

vivimos las presentaciones o su aparecer. Por eso, Husserl dice con gran claridad que los objetos aparecen, y que eso es en realidad una vivencia.

Husserl distingue el aparecer de la cosa como vivencia y la cosa que aparece. Una es la vivencia subjetiva, y otra por decirlo así, su contenido, aquello que se encuentra *dentro* de ella. Hay una aprehensión que interpreta el complejo de sensaciones; en ese acto interpretativo radica la intencionalidad del acto. Las percepciones, deseos, actos teóricos y una lista de actos, son contenidos de conciencia o vivencias; junto a ellas, así mismo, son vividos todos y cada uno de los factores o partes que las integran (ellos son también contenidos de la conciencia).

2.2 El concepto de *Yo – ipseidad*

Contenido intencional significa formar parte de ese gran conjunto de vivencias que es la conciencia (ésta es la totalidad de las vivencias que conforman el yo y que sirve como punto de referencia de la descripción fenomenológica). El Yo puro equivale para Husserl a la unidad de la conciencia, esto es, al conjunto total de las vivencias. «El yo, fenomenológicamente reducido, no es, por ende, nada peculiar que flote sobre las múltiples vivencias; es simplemente idéntico a la unidad

sintética propia de estas.»¹⁴² Los contenidos tienen sus leyes propias, sus modos de unirse y así formar unidades más complejas y amplias.

Las vivencias tienen una unidad de enlace que es el yo, es la unidad de conciencia en el sentido de que es la totalidad de las vivencias que se hallan con evidencia en la subjetividad. Los contenidos que forman esa unidad están relacionados entre ellos a través de ciertas formas de enlace. Husserl además señala otra distinción que es de suma importancia y que es la de pensar en un yo fenomenológicamente reducido que no se halla sometido a la legalidad causal – empírica o real. El yo fenomenológico es por esto el conjunto de las vivencias y que en sí mismas conforman su propia unidad más allá de si éstas se hallan ancladas o no en la causalidad.

El vínculo entre algunas nociones claves en la lectura de Levinas se halla en la teoría que se elabora en *Ideas I* acerca de este yo reducido o *yo trascendental*. El yo no es desde las *LU* un soporte de los estados psicológicos, ni puede ser pensado como un ser susceptible de ser aprehendido empíricamente. Es la unidad de las vivencias intencionales que están inevitablemente referidas a él. «El yo es una forma y una manera de ser y no un existente.»¹⁴³ En este sentido no está constituido sino que más bien constituye las intenciones por medio de las cuales se relaciona con los objetos del mundo. El yo trascendental de la fenomenología no se identifica con la noción de persona. Conciencia es

¹⁴² E. Husserl. *LU*. 480.

¹⁴³ E. Levinas. *EDE*. 75.

relación con un yo en el sentido de condición de posibilidad del propio aparecer en cuanto tal.

El yo constituye en esta teoría la base de la constitución sintética del objeto a través de la evidencia. «La oposición entre actividad y teoría es enderezada por Husserl en su concepción de la evidencia. En esto radica toda la originalidad de su teoría de la intencionalidad y de la libertad. La intencionalidad sólo es el cumplimiento mismo de la libertad.»¹⁴⁴

Al igual que Husserl Levinas describe la subjetividad, no al *Otro* en cuanto que un *sí mismo* o en cuanto a un tercer término llamado intersubjetividad, el análisis de Levinas se realiza sobre la idea de que la alteridad y el *Otro* forman parte del *psiquismo*, esto es, de la donación de sentido y así también de la impresión originaria. Los dos pensadores comparten el problema y la pregunta acerca del cómo de la donación de sentido. Levinas reconoce a Husserl como quien ha devuelto la filosofía hacia sus originales problemas e intuiciones, en este caso, el problema de la donación de sentido. La noción de donación de sentido viene directamente de los análisis husserlianos y es en todo momento el punto de partida del análisis de la subjetividad.

Levinas critica la idea de la conciencia como donadora de sentido pues ve en ella que a pesar de que se reconoce el mundo afectivo en la intencionalidad se sigue identificando espíritu con intelección. La *unicidad*

¹⁴⁴ E. Levinas. *EDE*. 76.

se corresponde con la definición de la subjetividad, pero como algo anterior a la identidad, unicidad es sinónimo de pre-identidad y en ese sentido corresponde a la parte o fase irreal de la subjetividad.

A su vez es necesario recordar que para Levinas hay algo así como un fracaso en la experiencia del mundo sensible, sobre todo, en la medida en que esa experiencia, incluso en sus grados sensibles más profundos, está ya determinada o siendo atestiguada, incluso conducida, por ciertos fenómenos. Para Levinas estos fracasos abren dos fuentes importantes de reflexión, por un lado nos encontramos con un rebasamiento del sujeto, éste queda como absorto y sin poder dar cuenta de aquello que ha acontecido; y por otro, existen también algunos fenómenos que nos muestran cómo la existencia está siendo insuficientemente descrita por la teoría fenomenológica; describir estos fenómenos sería abrir la puerta a una nueva fenomenología o a una teoría de la trascendencia. Esta descripción sería justamente la que nos conduciría una vez más a una especie de fenomenología genética o de la sensibilidad.

La comprensión de la donación de sentido levinasiana tiene su origen en la de Husserl y remite siempre al problema fenomenológico de la subjetividad. La intersubjetividad concierne a la constitución de objetividades.¹⁴⁵

¹⁴⁵ «Levinas's understanding of *Sinngebung* comes directly from Husserl, and it is always, phenomenologically, a problem of subjectivity. Intersubjectivity concerns the

De ahí que haya una *ipseidad* (que es como Levinas llama a la identidad ya constituida), que sería una pura relación con la resistencia ética; es como la idea del infinito que ha sido puesta en mí antes de que yo pudiese pensarla, este antes designa la inmediatez de la que la fenomenología de Levinas intenta dar cuenta; en este antes, la fenomenología descubre una intriga que se convierte en lo que dona el sentido.

Si bien Husserl se esfuerza en mostrar que el yo puro no es un polo de identidad muerta (esta vivo porque él es el flujo de las vivencias y porque en sus afecciones y sus acciones su vida es el ejercicio de intenciones intencionales), la conciencia despierta desde el hecho de que las vivencias intencionales la dirigen hacia objetividades intencionales. Es a partir de ahí que Levinas, evocando la reducción trascendental como intersubjetiva, indica el sentido de una *vielle sans intentionalité* (vigilia o conciencia sin intencionalidad) como *susception de l'infini* (contacto o apertura a Infinito) como despertar a partir del *Otro* que arranca al *Moi* (Yo personal) de su coincidencia consigo mismo. Sobre esto volveremos en otro apartado, pero es importante al menos señalar en dónde tiene su origen este movimiento. Para Levinas el fundamento de la subjetividad, aquello que la anima a salir de sí se halla en su deseo de Infinito. Pero este deseo no es idea objetiva o una noción que ha sido elaborada a

constitution of objectivities.» J. E. Drabinsky. *Sensibility and singularity, The problem of Phenomenology in Levinas*. New York: State University of New York Press, 2001. p. 9. (La traducción es mía).

través del análisis formal del propio límite ni tampoco conocimiento propiamente hablando.

La fenomenología es un método filosófico, pero la fenomenología – comprensión mediante el traer a la luz – no constituye el acontecimiento último del ser mismo. La relación entre Mismo y Otro no se reduce siempre al conocimiento de Otro por Mismo y ni siquiera a la *revelación* del Otro a Mismo, que ya es algo profundamente diferente del des-velar.¹⁴⁶

¹⁴⁶ E. Levinas. *Tl.* 21.

IV

El concepto de representación

1.1 Primeras formulaciones

Husserl retoma la tesis de Brentano acerca del papel fundamental de la representación. Coincido en la interpretación que hace F. Javier Herrero de que Levinas no trata únicamente de *ampliar* el concepto de intencionalidad, tal y como lo interpreta Derrida, sino que existe un verdadero compromiso con la fenomenología y éste lleva a nuestro autor a *abandonar* el concepto clásico de intencionalidad. Mi postura es que la noción de intencionalidad es susceptible de ser modificada y reconfigurada pero difícilmente se puede hablar de un abandono, al menos desde la fenomenología. En este sentido creo que lo que el mismo Levinas nos muestra como un abandono es en realidad una reconfiguración; ésta sólo puede llevarse a cabo a través de los principios de la propia fenomenología. Los temas fundamentales del maestro están presentes en la obra de Levinas, me refiero a una teoría sobre el tiempo, el problema de la evidencia y el de la constitución, además de, evidentemente, el de la intersubjetividad aunque a este último Husserl no

le haya dedicado un espacio tan grande como a los otros, al menos en *Ideas I* y las *LU*.¹⁴⁷

En las primeras páginas de la Vª *LU*, Husserl nos presenta uno de sus principios claves, «...que todo acto o es una representación o tiene por base representaciones». ¹⁴⁸ Las representaciones son portadoras de significaciones y éstas «...residen en intenciones significativas, que pueden entrar en cierta relación con la intuición. Hemos hablado repetidas veces del cumplimiento de la intención significativa por intuición correspondiente y de que la más alta forma de este cumplimiento se da en la evidencia.» ¹⁴⁹

Las significaciones se hallan en actos intuitivos – evidentemente intencionales – que tienen a su vez cumplimiento máximo en la evidencia. Las significaciones son actos de significar, es decir de poner algo como algo. El carácter de acto es lo que da la cualidad del acto. Husserl comienza a tratar el concepto de acto a través del de representación. La descripción de la esencia del acto nos conduce a una fenomenología de la representación. La tesis principal es que los actos son representaciones o tienen representaciones a su base. Se trata de reformular esta tesis de Brentano y describir de la mejor forma cómo es que a la base de todos los

¹⁴⁷ «Para nuestro autor, en efecto, la fidelidad a la fenomenología implica admitir, de facto, <<la ruina de la representación>>. Considero, además, que el análisis de esta destrucción infligida por la fenomenología a la representación constituirá el motivo fundamental que guíe a nuestro autor hasta el vital descubrimiento de la dimensión de la sensibilidad. Levinas, no obstante, todavía seguirá considerando en los años 40 el papel preponderante que desempeñaba la representación en la noción de intencionalidad husserliana.» F. J. Herrero Hernández. *op. cit.* 104.

¹⁴⁸ E. Husserl. *LU*. 473.

¹⁴⁹ E. Husserl. *LU*. 473.

El concepto de representación

actos se halla una representación (o presentación como algunos especialistas lo prefieren). La idea central es que con anterioridad al acto, el objeto sobre el cual hay menciones, deseos, etc., debe haber sido fijado, puesto en la conciencia.

La aclaración fenomenológica acerca del alcance o la esencia de las representaciones es una pieza fundamental del tema que tenemos ante nosotros. Levinas, por su parte, afirma que existe algo que no puede ser sujeto de una representación: la alteridad es justamente aquello que no puede encerrarse en una representación, y por lo tanto, o bien es algo extra-fenomenológico, o bien es que hay fenómenos cuya base no son representaciones. Seguir entonces con el desarrollo de la noción de representación en ambos autores es de fundamental importancia.

El acto de representación es la clave con la que se hace presente cualquier cosa a la conciencia, representar es tender hacia algo en el sentido de que la conciencia se halla siempre en esta dirección o movimiento hacia sus objetos. Para Husserl las intenciones afectivas así como todas las otras se estructuran sobre las representativas o judicativas. La referencia intencional descansa sobre la representación de aquello que es mentado, juzgado, etc. No son los objetos los que vienen – en un sentido empírico – a entrar en la conciencia. En estricto sentido no hay nada, ni nada aparece fuera de este movimiento. Las representaciones son la constitución misma del objeto. No hay un objeto, por decirlo así, antes o detrás de la representación. No hay ni siquiera

lenguaje antes de ese movimiento que abarca – de forma por demás interesante – al *sí Mismo* por usar un término de Levinas.

1.2 Representación y acto objetivante

Una intención o bien es o está basada en un acto objetivante. La tesis *dóxica* juega el papel de uno de los *polos de identificación* (así pueden aparecer posteriormente como tesis teóricas). El movimiento de identificación o de donación de sentido permanece desde la idea del acto objetivante en la *Vª LU* hasta la noción de tesis *dóxica* de *Ideas*. Esta idea es clave en la lectura que hace Levinas de Husserl pues queda aún por decidir si existe una intencionalidad que puede escapar de una representación teórica y que por ello estaría detrás de la propia subjetividad, (albergada por decirlo así en una afectividad o en los datos *hyléticos*).

Vivencia intencional es representación de un objeto – sobra decir en la conciencia. Calificarlas de intencionales, como el mismo Husserl apunta, se refiere a que en ellas se muestra algo objetivo, que está en ellas presentado el objeto. Intención es dar unidad a algo, hacerlo objetivo en la representación, a esto es a lo que Husserl propiamente ha denominado acto en la *Vª LU*. Aún cuando las sensaciones forman parte de la base de la percepción hay objetos que no requieren propiamente de

ellas como es el caso de los objetos de la matemática y la lógica, cuyas diferencias, añade Husserl, se dan en actos lógicos en el sentido de actos intencionales.

La distinción es importante, los actos son vividos pero no son vistos y viceversa, los objetos son vistos pero no los actos a través de los cuales se produce su representación. En el párrafo 14 de la *Vª LU*. Husserl señala que los distintos tipos de actos intencionales son a su vez distintos para cada tipo de objeto. No es igual la intención en el caso del juicio que del recuerdo que en el deseo; a su vez no es igual la intención en el caso del objeto formal que en el de la contemplación de un paisaje o el sonido de una melodía. Esta posibilidad de que la intencionalidad sea distinta resulta de especial interés para Levinas pues esto supone para él la posibilidad de intentar establecer que la alteridad podría tener su propia intencionalidad o que para poder estar en verdadero contacto con la alteridad la teoría de la intencionalidad resulta insuficiente.

La idea de que hay varios modos de intencionalidad es importante para Levinas pues ahí hay que cabe su teoría sobre la alteridad y de la intencionalidad como acto que le corresponde. Levinas nos dice:

Si reducimos la proposición de Brentano a la afirmación de que todo acto tiene a la base una representación, comprendida como materia, como sentido, esto equivaldría a afirmar el carácter intencional de los actos de conciencia, sin prejuzgar el modo en que se da la realidad. El modo teórico de

poner el objeto como existente, sería del mismo grado que todos los demás, ya que necesitaría también una representación comprendida como materia.¹⁵⁰

Ahora bien, cuando dos actos se distinguen uno del otro, por ejemplo uno por ser un juicio y otro un deseo, pero el objeto de ambos es el mismo, se dice que tienen la misma representación por base o fundamento. En el caso de las representaciones sencillas se puede decir que su esencia intencional es pura materia o pura cualidad, pero en todos los demás casos sucede que las materias aparecen siempre de la mano con una cualidad. Bien mirada esta distinción nos lleva a que las materias de las representaciones simples son *cualidades representativas*.¹⁵¹

Husserl, nos lo señala Levinas, avanza más en la definición de representación hasta un punto en el cual la percepción y el juicio no son sino especies de un concepto más amplio. Representación sería todo acto que hace de algo nuestro objeto. Para lo cual es necesario hablar entonces de actos objetivantes, aunque en *Ideas I* los actos no objetivantes también serán incluidos en este planteamiento. Lo más importante para este trabajo es subrayar – como ya he mencionado – la

¹⁵⁰ E. Levinas. *THI*. 87.

¹⁵¹ «Si un acto es simple, es decir, mera representación, su cualidad coincide con lo que hemos llamado la esencia intencional. Si es compuesto – y compuestos serían todos los actos que no fuesen meras representaciones y además las representaciones compuestas – la esencia intencional compleja no es nada más que un complejo de cualidades unitariamente enlazadas y que fundan una cualidad total unitaria; pero de tal suerte, que toda cualidad primitiva o compleja del producto, que no sea cualidad representativa, ha de estar fundada por su parte en una cualidad representativa, la cual sería o se llamaría en esta función la <<materia correspondiente>> y, en relación al acto complejo total, la materia total.» E. Husserl. *LU*. 534.

tensión al interior del pensamiento de Levinas con respecto a la fenomenología. Analizando la Vª *LU* nos dice:

Esta teoría, considerada en la etapa que acabamos de exponer, no da aún el paso decisivo hacia la afirmación del primado de la conciencia teórica sobre todos los demás modos de acceso a lo real, sobre todos los demás tipos de intención.¹⁵²

Esto nos devuelve a la noción de los actos objetivantes y a continuar con el análisis y la distinción entre actos nominales y juicios. Estos dos actos son en realidad miembros de un mismo género que es justamente el de los actos objetivantes. Sin embargo, unos cuantos párrafos más adelante nos conduce en dirección contraria:

A nuestro parecer, la concepción de la conciencia en la *Quinta Investigación* afirma no sólo el primado de la conciencia teórica, sino que ve en ella el único acceso al *ser* del objeto.¹⁵³

En la Vª *LU* el análisis está basado en lo que sería la capa *noética* y de ahí que las otras formas de intencionalidad no podrían aportar mucho al conocimiento del objeto. Pero quedan aún nociones claves por

¹⁵² E. Levinas. *THI*. 87.

¹⁵³ E. Levinas. *THI*. 90.

comprender en esta crítica; una de ellas es el propio significado de lo que es la teoría y el sentido último del concepto de representación en Husserl. Al ser siempre la materia por lo que el objeto aparece y ésta un acto objetivante el resto de actos quedan relevados a una especie de contacto con el objeto pero que no aporta nada a su constitución. Levinas critica a Husserl que finalmente el mundo que se nos ofrece es sólo aquel que se capta con la mirada teórica. Levinas es plenamente consciente de que Husserl ya en la segunda edición de las *LU* rechaza algunas de estas tesis y que hay un gran avance en el primer libro de *Ideas*.

Este avance, que además no contraviene el espíritu inicial de la intencionalidad y con ello el de toda la teoría fenomenológica, nos conduce a la idea de que el ser es lo vivido y que «...su realidad en sí se concreta siempre en lo que es para la vida, en toda su riqueza de sus modificaciones.»¹⁵⁴. Los actos no objetivantes forman también parte importante y determinan la estructura de la existencia de los objetos, serían también características esenciales de su modo de ser. Por lo tanto podríamos mostrar – con plena certeza – la existencia de objetos que no pueden ser enmarcados en los objetos teóricos aún cuando no hallamos – hasta ahora – puesto de manifiesto qué es lo esencial de estos actos teóricos y por qué suponen un problema en la manera de comprender la intencionalidad para Levinas.

¹⁵⁴ E. Levinas. *THI*. 91.

El concepto de representación

Para Husserl, la razón no es una manera de situarse de golpe por encima de lo dado, sino que equivale a la experiencia, en el instante privilegiado de la presencia <<*leibhaft*>>, “en carne y hueso”, si puede decirse así, de su objeto.¹⁵⁵

En este sentido es que Levinas afirma que la fenomenología deja atrás la representación en un sentido clásico y el objeto teórico como su principal articulación. «El retorno a los actos en los que se desvela la presencia intuitiva de las cosas es el verdadero retorno a las cosas.»¹⁵⁶ El punto de partida de la teoría de la intencionalidad que consiste justamente en un regreso a las *cosas mismas* se desarrolla desde las *LU* y no será abandonado nunca en la obra de Husserl. No hay mayor legitimidad que aquella que se halla en ese retorno a los actos o a las intenciones en las cuales los objetos se presentan. Una de las enseñanzas claves es que el acceso al objeto es parte de la esencia misma del objeto; la descripción de la subjetividad es así importante no en cuanto a tratar de construir una antropología si no en tanto que constituye parte fundamental del aparecer.

¹⁵⁵ E. Levinas. *EDE*. 168.

¹⁵⁶ E. Levinas. *EDE*. 169.

1.3 Varios sentidos de representación

Husserl se ve en la necesidad de aclarar algunos equívocos respecto del término representación. No es el momento de entrar en toda la complejidad que implican dichas descripciones, sólo menciono a continuación lo que nos permitirá establecer una verdadera discusión con la postura de Levinas. En realidad ahora sólo he tratado de esbozar brevemente la postura husserliana para poder después comprender la crítica de Levinas a algunos de estos postulados y poder así evaluar el alcance de algunas nociones que se establecen a lo largo de los textos del propio Levinas. De momento recordemos un par de nociones importantes de la *Vª LU* en relación con la teoría de la representación y cómo la teoría de la intencionalidad se apoya en ellas.

Siempre que no se comprenda representación como acto en un sentido real se puede conservar la tesis que hemos estado analizando – que toda vivencia intencional o es una representación o está fundada en una representación – la dificultad se halla en la medida que interpretamos las representaciones como una especie determinada de actos que se ve como parte de la materia intencional en el sentido de ser materia del acto. Por otra parte, representación puede ser correctamente comprendida como materia *completada*; esto es, que en el primer caso nos encontramos que puede comprenderse que el mentar algo sin ser juzgado puede ser una representación, es una especie de mera presentación sin

tomar posición frente a ella. En la segunda descripción nos encontramos que representación sería la materia del acto junto con todo aquello que la hace tener sentido, desde esta posición sí que podría ser entendida como base de las vivencias intencionales.

En Husserl la noción de acto funciona a veces como una abreviatura de vivencia intencional, además, es necesario entender que a la base de los actos hay representaciones que no deben comprenderse como meros juicios en el sentido de asentimiento o corroboración de una situación; por vivencia intencional se entiende – aunque esta definición más adelante será matizada y profundizada: «...toda vivencia concreta que se <<refiere intencionalmente>> a un objeto, en los conocidos <<modos de conciencia>> que sólo pueden distinguirse mediante ejemplos.»¹⁵⁷ Actos y juicios no pueden ser pensados como sinónimos sino que los juicios están basados en representaciones. El concepto de acto será ampliado en *Ideas I*, en una nota a pie de página al final del capítulo 3 de la *Vª LU*, el mismo Husserl hace referencia a esta modificación. La relación entre el juicio y la representación abre a su vez todo un campo de problemas del más hondo calado y que afectarán a la teoría misma del juicio.

Veamos:

¹⁵⁷ E. Husserl. *LU*. 549.

El concepto de representación

Podemos pues, *comprender bajo el título de representación todo acto en el cual algo se hace para nosotros objetivo en cierto sentido estricto*, a modo de las percepciones y de las intuiciones paralelas, que aprehenden de un sólo golpe o mientan en un sólo rayo de mención su objeto, o a modo de los *actos – sujetos unimembres en los enunciados categóricos*, o de los *actos de simple suposición*, que funcionan como primeros miembros en los actos de enunciación hipotética, etc.¹⁵⁸

Esta definición de representación nos llevará a modificar la tesis introduciendo la variable de que los actos de presentación no abarcan la materia total del acto fundado sino que más bien puede haber varias representaciones a la base de éste. Por ello: «...*todo acto, o es de suyo una representación o está fundado en una o varias representaciones.*»¹⁵⁹ En el caso de los actos complejos nos enfrentamos a una situación análoga, es de hecho un acto fundado en el cual caben ya varias cualidades, lo importante para nosotros es resaltar el papel de fundamento que tienen las representaciones y calificar de actos objetivadores a las mismas. Por ello más adelante nos encontraremos con esta frase de Husserl: «...*toda vivencia intencional, o es un acto objetivante, o tiene un acto objetivante por <<base>>*»¹⁶⁰ Lo cual significa que contiene como una parte fundamental una materia que es idéntica al

¹⁵⁸ E. Husserl. *LU*. 555.

¹⁵⁹ E. Husserl. *LU*. 556.

¹⁶⁰ E. Husserl. *LU*. 557.

acto objetivante. Y lo mismo sucede en el caso de las intencionalidades primarias y secundarias, éstas están fundadas en las primeras.

Hemos establecido ya que la representación funciona como la base de la intuición desde el momento en que podemos pensarla como acto objetivante, esto es, como un acto que nos da el objeto en persona. La representación puede abordarse desde dos puntos de vista, uno que corresponde a la representación que nos da el objeto y otro que simplemente apunta a aquellos objetos que nos han sido dados (nos referimos a los actos que se hallan en las significaciones y que nos presentan al objeto sin que éste esté presente o nos sea dado). No se trataría de imágenes mentales o de un “producto” del propio pensamiento. La intuición capta el objeto tal y como éste es señalado por el acto significativo; más adelante puede darse o no cumplimiento pleno de esa significación, pero en todo caso no existe una diferencia en cuanto al objeto presente en ambos. Estar presente frente a los objetos tiene la misma profundidad que el hecho de significar o de encontrarse con ellos en el pensamiento puro. La clave está en comprender que al significar la conciencia se trasciende – también en la significación – en la medida en que es relación con un objeto trascendente.

Después de establecer una distinción entre lo que sería representación como materia y pura representación, se entiende que la primera es común a distintos actos mientras que la pura representación contiene en sí misma una cualidad, es, podría decirse una tesis entre

otras tesis y cualidades. La tesis de Brentano tendría así sentido si entendemos, como señalan tanto Husserl como Levinas, que la representación a la que hace referencia sería la representación – materia. Aún así, Levinas reconoce que en este momento de la teoría husserliana, nos referimos a la *Vª LU*, no se ha afirmado aún (al menos explícitamente) el primado de la teoría sobre otras distintas formas de acceso a la realidad, es decir sobre otros tipos de intención. A lo que nos estamos acercando es al concepto de *noema* completo; aquello que nos da la forma y determina el acceso al objeto no es la materia del acto en sí misma sino la cualidad.

Levinas reconoce la complejidad que alberga la relación intencionalidad-representación. De estos análisis y de nociones como *sentido* no se desprende con rotundidad que la teoría de la intencionalidad pueda ser tachada de intelectualista. La propia intencionalidad de un deseo o de algún sentimiento no es teórica ni objetiva en un sentido *restringido* del término. «Pero, ¿qué significa la presencia del acto de identificación que se encuentra en la base de las intenciones que nada tienen de intelectual?»¹⁶¹

¹⁶¹ E. Levinas. *EDE*. 54.

1.4 El papel de la sensibilidad

La sensibilidad juega un papel clave en el regreso a las cosas mismas, hay elementos en la constitución del objeto que se hallan en los datos sensibles. Los objetos y su modo de aparecer en los actos subjetivos que son necesarios para su presentación poseen una correspondencia indisoluble. No hay un posible relativismo en esta teoría de la intencionalidad pues cada objeto sólo puede ser entendido de una forma determinada. Si bien es cierto que esa forma se halla en la subjetividad no por eso es *subjetiva* en términos de personal; es antes que nada parte de un fenómeno mucho más complejo, pero que se halla – y aquí se encuentra parte de la polémica de Levinas –, fundado en una evidencia que forma parte de un sistema (en lugar de ser el resultado de las descripciones que lo originan). Se trata de la noción de *Ur-impression*, sobre esto volveremos más adelante.

Memoria, imaginación y percepción son actos de la intuición. La percepción no se trata de un acto anterior a toda función de la conciencia, sino más bien de una presentación de eso que está ahí delante. La intuición se caracteriza por estar colmada (*Fulle*), este cumplimiento no se opone necesariamente a la significación en tanto que el objeto no cumple – *llena* – el acto como tal. Por eso señala Levinas que en las *LU* la intuición está relacionada con las sensaciones pues para Husserl éstas representan al objeto *con ayuda de la intencionalidad*. El contenido

intuitivo del acto está formado por estas percepciones, a la vez que de recuerdos y fantasías – en donde a la vez son tan importantes los datos *hyléticos* como las *representaciones*.

Una de las claves para entender la interpretación de Levinas de la teoría de la intencionalidad consiste en el presupuesto de que el ser de los entes se halla en su verdad, es decir, en la representación de su esencia. Este presupuesto se pone de manifiesto desde la noción misma de acto que se desarrolla en la *Vª LU*:

Al estar el ser de los objetos en su revelación, la naturaleza misma de los problemas se transforma en fenomenología. Ya no se trata de las pruebas de la existencia...

El hecho de que el ser es revelación – que la esencia del ser es su verdad – se expresa mediante la noción de intencionalidad...¹⁶²

No se trata sin embargo de afirmar una correlación entre sujeto y objeto o una unidad como algo ya dado de por sí. Sí en cambio se señala que toda representación teórica constituye una visión que es producto de una serie de olvidos y que por tanto se muestra incompleta.

¹⁶² E. Levinas. EDE. 172.

Ahora bien, como la percepción se caracteriza por el hecho de ser pura presencia ante el objeto – Husserl la caracteriza como un acto intuitivo privilegiado – se trata de describir su propia estructura para poder esclarecer el origen mismo del ser; es clara la influencia de Heidegger en esta interpretación de Levinas. El problema del Ser ocupa el lugar fundamental de la obra Heideggeriana y es – según su propio autor – la pregunta fundamental de la filosofía. Sin desviarnos en este momento hacia el grado de influencia que ejerce la lectura de Heidegger en la interpretación de Levinas (cuestión que ha preocupado a varios de sus estudiosos), el problema fundamental que enmarca las críticas de Levinas hacia Husserl debe ser pensado bajo la capacidad que tiene la teoría husserliana de dar cuenta cabal de la alteridad.

Husserl concede un lugar primordial a la sensibilidad en la constitución de los objetos (aún cuando la formalidad de muchos de sus conceptos o sus relaciones sintéticas no se hallen determinadas por relaciones empíricas). Hay una especie de pre-intencionalidad o intencionalidad especial de la sensibilidad, posee su propia significación, *los sentidos tienen sentido* afirma Levinas.

La sensibilidad no graba simplemente el hecho. Teje un mundo al cual pertenecen, y del que no podrán evadirse, las más altas obras del espíritu...

...el tejido de las intencionalidades se reconoce en los datos hyléticos mismos...¹⁶³

En la redacción de *THI*, la intuición implica mayores posibilidades de contacto con lo real que un simple concepto de visión pues hay todo tipo de intuiciones. Lo que es importante en este momento es mostrar que en la filosofía de Husserl la intuición es en todo caso un acto y que ese acto posee ciertos componentes que deben ser descritos pues de ello depende una parte de la teoría fenomenológica general. Tenemos un primer factor dentro de las intuiciones que son los contenidos primarios de la conciencia o datos hyléticos como después los llamará Husserl. Un segundo factor será propiamente la objetivación, el acto ponente o que aprehende un objeto en tanto que tal objeto. Lo que a mi forma de entender este párrafo nos muestra es que si no hay contenidos primarios no podemos hablar de intuición; puede haber menciones intelectuales de cosas a las que tenemos acceso pero sin por ello considerarse actos que objetiven algo. De hecho lo que sucede es que se nos presentan ya objetivados.

M. G.-Baró señala que estas objetivaciones son pre-conceptos o algo que aspira a llegar a ser concepto y nos conducirá posteriormente al concepto de materia intencional que utiliza Husserl en la *Vª LU*.¹⁶⁴ La intencionalidad propiamente dicha cuenta con este factor, lo que Husserl

¹⁶³ E. Levinas. *EDE*. 173.

¹⁶⁴ Seminario sobre la *Vª LU*. Universidad Pontificia de Comillas, semestre 2015-1.

nos muestra es que distintos actos pueden tener una misma materia intencional y de ahí también que los conceptos deban estar asentados sobre éstas mismas.

A partir de un análisis de *Erfahrung und Urteil* y de las ZB, Levinas reconoce que la intencionalidad de la sensibilidad no es una simple repetición de la intencionalidad en su plenitud, no constituye una pre-presentación del objeto. Se trata de algo mucho más profundo y que no se abandona a lo largo de la intención y que nos conduce a una de las nociones que hemos hablado: la proto-impresión. «La sensibilidad acuña el carácter subjetivo del sujeto, el movimiento mismo del retroceso hacia el punto de partida de toda acogida (y, en ese sentido, principio), hacía el aquí y el ahora a partir de los cuales todo se produce por primera vez. La *Urimpression* es la individuación del sujeto.»¹⁶⁵

Se trata de la experiencia ante-predicativa o pre-judicativa, una experiencia primera en donde la pasividad es la clave de la presentación de aquello que se hace intencional. «En la teoría de la experiencia del tiempo inmanente, en sus investigaciones sobre la experiencia judicativa – la experiencia primera – también se afirma ese papel primordial de la representación. Y no es por azar que la teoría de la intencionalidad sea desarrollada a partir de las significaciones verbales. En Husserl la conciencia teórica es, pues, a la vez universal y primera.»¹⁶⁶

¹⁶⁵ E. Levinas. *EDE*. 173.

¹⁶⁶ E. Levinas. *EDE*. 52.

La corporalidad y la sensibilidad también juegan un papel de suma importancia en los análisis de Levinas, tanto la fatiga como fenómenos afines son analizados en diversas obras, desde *EE* hasta *AE* pasando por *TI*. Estos fenómenos marcan la entrada a un modo de relación o de comunicación distinta, es decir más allá de lo reflexivo y de la intencionalidad en términos de representación. La fatiga es pensada una vez más en *TI* en continuidad con *EE* puesto que ahí se revela, y se produce, una inadecuación de la sensibilidad consigo misma, se abre así una distancia con la intencionalidad. Rompe la coincidencia del sujeto consigo mismo. La cuestión para nosotros sería la de que a través de esos fenómenos el análisis fenomenológico va hasta lo antepredicativo o antes de que el sujeto pueda proyectarse en un futuro propio.

Es importante señalar la metáfora del insomnio como una vigilia anterior a nosotros (en *EE* es el ser, el *il* y *a* mientras que en *AE* es el acto de *velar* de forma ética), eso que nos impele a un excedente de sentido que se transformará en una intencionalidad ética, la responsabilidad por el otro. La metáfora del insomnio es privilegiada puesto que se sitúa en lo más profundo o es pensada en relación con las categorías de la acción. El insomnio permanece como un acontecimiento que pone al sujeto a distancia de su toma frente al mundo, es decir, también la insinuación de una especie de irrealidad en el seno de lo vivido. El cuerpo no es sólo la posibilidad de habitar en dependencia con el mundo, es también el lugar de una opresión que hace toda habitación imposible y a la cual el sujeto está enteramente expuesto.

1.5 El Yo y las representaciones

Ahora bien, el yo es para Husserl, (al menos así lo expresa en el párrafo 12.b V^a LU), la unidad de la conciencia expresada en una singularidad. Esto quiere decir que si la conciencia es el haz de las vivencias (una unidad continua y real de representaciones que se constituye en cuanto tal en su movimiento hacia los objetos), el yo no es más que el sujeto de estas vivencias. Llamo aquí movimiento a lo que Husserl llama actos. Hay una unidad que sufre o lleva a cabo estos actos. Es finalmente una «compleción concreta de vivencias», y cuando en ella se halla presente una vivencia (es decir una representación del objeto), podemos decir que el yo se representa algo. En la descripción de esta representación no puede parecer que el yo no se halla como detrás de está compleción; sin embargo, la vivencia o el complejo de vivencias de que se trate no contiene como una de sus partes a su vez una vivencia sobre el yo como parte necesaria. Una vez más me represento objetos, no a mí representándome objetos.

Las descripciones que podemos hacer sobre estas representaciones implican una reflexión de otro grado pues por un lado se encuentra el yo que representa algo y a su vez la vivencia intencional en la que esa representación tiene lugar. Hay, dice Husserl, un acto que los

relaciona que sería justamente el nuestro, el de la fenomenología que hace posible que aparezca el yo, sus actos y sus referencias intencionales. Estamos en un momento distinto al de meramente vivir un acto, ya no lo vivimos sino que estamos atendiendo a él de forma deliberada. La referencia al yo está excluida entonces del contenido esencial de la vivencia intencional, esto es de fundamental importancia.

Hay un juego entre el ser del objeto y el pensamiento en el cual el propio pensamiento es interpelado, fundado por el ser de los objetos, por su aparecer; pero a la vez, el pensamiento o la subjetividad es ya parte de la constitución del objeto. Esta dinámica pone en compromiso – dice Levinas – a la soberanía de la representación; por ello es necesaria la reducción fenomenológica pues detiene esta operación en la que el pensamiento se queda fuera de las implicaciones del propio pensamiento, y, en el que se olvida de los horizontes que hacen posible la constitución y la presentación del pensamiento y los objetos.

Ser yo es, más allá de toda individuación que provenga de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido. El yo no es un ser que siempre permanece el mismo sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en reencontrar su identidad a través de todo lo que le pasa. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación.¹⁶⁷

¹⁶⁷ E. Levinas. *Tl.* 31.

2.1 Representación y evidencia

Levinas se pregunta si la relación con el ser sólo es posible a través de la representación, que como hemos mencionado, es el lugar de la evidencia y la verdad en la teoría husserliana.

La relación con el ser ¿no se produce más que en la representación, lugar natural de la evidencia? La objetividad cuya dureza y poder universal revela la guerra, ¿aporta la única forma y la forma original bajo la cual el Ser se impone a la conciencia cuando se diferencia de la imagen, del sueño, de la abstracción subjetiva? La aprehensión de un objeto, ¿equivale a la trama misma en que se tejen los vínculos con la verdad?¹⁶⁸

Una de las tesis que guían en la obra de Levinas la discusión con la intencionalidad es que la representación es constitución trascendental, más aún, es constitución que parte de la subjetividad hacia lo representado. La teoría husserliana de la intencionalidad no está en desacuerdo con esta forma de tratarlo pues antes de que sea posible noticia alguna de algo es necesario que tengamos de ello una representación. Quizá la discusión más profunda y más interesante que mantiene Levinas con la teoría de la intencionalidad se halla en el análisis

¹⁶⁸ E. Levinas. *TI*. 17.

y discusión de esta tesis. Esta crítica, que a la vez es un reconocimiento de la intencionalidad como el único punto de partida posible para una fenomenología de la alteridad, se desarrolla en distintos escritos; a veces, la encontramos formulada en forma explícita como es el caso de algunos de los ensayos reunidos en el volumen de *EDE*, pero en otras la estrategia es postular una serie de argumentos (a veces en forma de metáforas), que contradicen o que se superponen a la teoría de Husserl, tal es el caso de los primeros capítulos de *Totalidad e Infinito*.

La representación no puede ser considerada como la relación privilegiada con aquello que no forma parte esencial de la propia subjetividad. Y sin embargo, sólo porque tenemos representaciones es que podemos constatar la separación entre el *Mismo* y el *Otro*. «La ambigüedad de la evidencia primera de Descartes, que revela una vez al yo y otra a Dios sin confundirlos, revelándolos como dos momentos distintos de la evidencia, que se fundan recíprocamente, caracteriza el sentido mismo de la separación.»¹⁶⁹

Para Levinas, lo más destacable de la argumentación cartesiana que sitúa al yo y a Dios como parte fundamental de la evidencia se halla en dos puntos: primero, que en este argumento se muestra a las dos sustancias dentro de una relación pero permaneciendo al mismo tiempo absolutamente separadas; segundo, que en la idea de lo infinito se muestra con gran claridad que aquello que la idea debe contener es

¹⁶⁹ E. Levinas. *TI*. 45.

sobrepasado por el contenido mismo. Es un *ideatum* que desborda su propia idea, y sin embargo, sólo en esta idea se lleva a cabo una intención en la cual se *efectúa* el propio *ideatum*. Este desbordamiento se da en la subjetividad como deseo antes que como representación y teoría.

La idea de que a la base de toda intención se encuentra una representación equivale para Levinas a afirmar que en esa base se halla también una evidencia que no hemos sido capaces de sacar a la luz. Puesto que la presentación posee ya una identidad por vaga que ésta sea, y puesto que la identidad requiere para poder evitar caer en un ciclo *ad infinitum* de una evidencia por mínima que sea. «La intelección es la evidencia.», ésta es la clave de la interpretación de la teoría de la intencionalidad. Es lo que se denominará como el *modelo de la luz* o de la *claridad* que se halla en el centro de la filosofía de Husserl. La subjetividad, o el pensamiento es el que contiene esa evidencia primera. «... diríamos que la evidencia es una situación sin ejemplo: aún cuando recibiendo algo ajeno a él, el espíritu también es el origen de lo que recibe en la evidencia.»¹⁷⁰

La identificación y la evidencia mantienen una muy estrecha unidad. El proceso de identificación podría convertirse en un proceso infinito de no ser porque encuentra su fin en la evidencia, (ésta es la presentación del objeto en persona). La evidencia se confirma como el punto más acabado de la identificación. En este sentido, subraya Levinas,

¹⁷⁰ E. Levinas. *EDE*. 55.

la intencionalidad es una búsqueda de la evidencia. Toda intención es una evidencia en ciernes y después (con la *Einfüllung*) una evidencia completada.

De ahí que para Levinas exista en Husserl un primado de la teoría, una primacia de la objetividad en tanto que acto de identificación – pues se trata finalmente de un acto objetivante que llega a su culmen en la evidencia. ¿Pero la pregunta que surge también en términos filosóficos es si acaso esto puede darse de otra forma? Para Levinas la evidencia es como una luz que nos permite vincularnos con el ser en tanto que su origen – este origen vale la pena decirlo también está pensado como libertad en el sentido de subjetividad absoluta. El problema con la donación de sentido es que no hay cabida a una novedad posible, en ese sentido, tampoco para una relación intersubjetiva distinta. Lo que le preocupa a Levinas es el origen del sentido, y no todo sentido comienza por el saber, de ahí que sea necesario en una segunda reducción suspender temporalmente el discurso ontológico o científico de la filosofía.

Me interesa señalar lo que el mismo Levinas establece como algunas de las conclusiones de su trabajo: La intuición en la obra de Husserl es un acto teórico y está fundada en representaciones o es una representación. Para Levinas la idea de que a la base de todo acto hay una representación se mantiene vigente desde las *LU* hasta *Ideas* aún cuando en esta segunda obra la representación pueda ser una *tesis dóxica*.

... debemos destacar de inmediato que el ser se presenta, según Husserl, como correlato de la vida intuitiva teórica, de la evidencia de un acto objetivante. Por ello el concepto husserliano de la intuición está teñido de un intelectualismo quizás demasiado estrecho.¹⁷¹

El reproche de intelectualismo tiene también otra faceta, se trata de la distancia que la filosofía regida por la reducción mantiene respecto de la historia y sus responsabilidades con el futuro y el pasado. Pero también se trata de la constitución del hombre mismo, es necesario entonces mencionar el carácter histórico que tiene la propia vida consciente – esto sin caer en un relativismo – he ahí una de las grandes dificultades de pensar desde la fenomenología. Desde la postura husserliana la verdad y la teoría deben tener una validez universal, más allá de la época en que sean formuladas. « En el momento mismo en el que se admite la representación como base de todos los actos de la conciencia, la historicidad de la conciencia queda comprometida y la intuición adquiere un carácter intelectualista.¹⁷²

¹⁷¹ E. Levinas. *THI*. 125.

¹⁷² E. Levinas. *THI*. 191.

2.2 Representación y gozo

La «intencionalidad» de la trascendencia es única en su género. *La diferencia entre objetividad y trascendencia va a servir como indicación general en todos los análisis de este trabajo.*¹⁷³

Para Levinas el fundamento del conocimiento encubre el sentido verdadero de la andanza subjetiva. El conocimiento en tanto que representación y objetividad justifica la libertad y el ser *causa sui* de la conciencia. Es importante la ambigüedad de esta *situación* pues el *Otro* es el verdadero origen del viaje que va de *mi* hacia la *alteridad* (incluidos los objetos del mundo y – paradójicamente también – los otros que me rodean). En una lectura muy original del *cogito* cartesiano Levinas interpreta que su saber no se reduce a conocimiento objetivo: «El saber del *cogito* remite, así, a una relación con el Maestro: a la idea de lo infinito o lo Perfecto. La idea de Infinito no es ni la inmanencia del *yo pienso*, ni la trascendencia del objeto. El *cogito* se apoya en Descartes sobre Otro que es Dios y que ha puesto en el alma la idea de infinito...»¹⁷⁴

La duda acerca de la objetividad del conocimiento – que le ocurre también al *cogito* – proporciona una prueba de que la exterioridad guarda para sí la posibilidad de que la síntesis fracase, y, de que nuestras

¹⁷³ E. Levinas. *Tl.* 47.

¹⁷⁴ E. Levinas. *Tl.* 90.

representaciones no sean adecuadas. La subjetividad del Mismo se muestra entonces como incapaz de asegurarse las evidencias de toda la realidad en su conjunto. El *genio maligno* (en la lectura de Levinas) nos muestra la necesidad de que el motor de las afirmaciones del *cogito* sea el Otro; se encuentra al principio, antes de que sea siquiera necesario llevar a cabo la reducción de la ontología natural que pone en marcha el *genio*. La certeza del *cogito* conduce al *Hay* (que es la forma en la que Levinas denomina a la fenomenicidad del ser). Lo que Levinas reprocha a Descartes y a Husserl no es que la certeza que obtienen cada uno con su método sea incorrecta, el reproche se dirige más bien al punto en el cual cada uno detiene la investigación. En ambos casos falta dar un paso más, justo hasta donde el conocimiento objetivo fracasaría y dejaría ver al *Otro*, la alteridad radical, como fundamento del conocimiento.

Ser yo es existir de tal manera que se está ya más allá del ser : en la felicidad. Para el yo, ser no significa ni oponerse algo, ni representarse algo, ni servirse de algo, ni aspirar a algo, sino disfrutar de ese algo.¹⁷⁵

La alteridad del *Otro* no es un concepto o un conocimiento que elaboro desde el Yo, está en él y en ese sentido es revelada al Mismo. Sólo se accede a esta revelación partiendo de un Yo que se ha afirmado

¹⁷⁵ E. Levinas. *TI*. 128.

como mismidad y como sujeto, valga decir, accedo intencionalmente para luego abandonar la intencionalidad hacia el deber moral. Sólo manteniéndose en esta tensión entre no poder acceder a la alteridad y no abandonando la relación es que hay verdadero *acceso* a la alteridad, en esto consiste justamente el deseo metafísico. El gozo de los contenidos de la vida son intencionalidad en un sentido muy lato, es un dirigirse hacia lo otro con lo que se entra en relación en cada momento. La representación ocupa un lugar fundamental en este movimiento.

Sin embargo, desde la primera exposición de la intencionalidad como tesis filosófica, aparecía el privilegio de la representación. La tesis según la cual toda intencionalidad o bien es una representación, o bien está fundada en una representación, domina las Investigaciones lógicas y vuelve una y otra vez, como una obsesión, en toda la obra ulterior de Husserl.¹⁷⁶

La intencionalidad se articula en el Mismo como posesión, gozo y morada en el mundo. La tesis de Husserl acerca del primado del acto que objetiva es comentada por Levinas en distintos fragmentos de sus textos; en *TI* se retoma la tesis de que: «...el objeto de la conciencia, que es distinto de la conciencia, viene a ser un producto de la conciencia como «sentido» prestado por ella, como resultado de la *Sinngebung* [donación de sentido]. El objeto de la representación se distingue del acto de la

¹⁷⁶ E. Levinas. *TI*. 131.

representación: ésta es la afirmación fundamental y más fecunda de la fenomenología husserliana, a la que uno se apresura a dar alcance realista.»¹⁷⁷

La representación sería en este caso un movimiento que parte del *Mismo* y que tiene como finalidad la reducción del objeto a *noema*. Esta reducción opera como una forma de asimilación y de posesión. La donación de sentido, hace del objeto de la conciencia un resultado de la propia conciencia, su sentido es prestado por ella, y aunque en la teoría de Husserl este objeto intencional sigue siendo distinto de la conciencia, Levinas afirma que está bajo su dominio. La lectura de la teoría de la representación se asocia a una interpretación de lo que en Descartes es la *idea clara y distinta*. Representar algo es traerlo a una claridad o inteligibilidad. La donación de sentido opera justamente como traer a la inteligibilidad aquello que se hace presente a la conciencia; más aún, se trata de la posibilidad siquiera de traer a la luz. Lo que queda esclarecido es la posibilidad de que sea el *Mismo*, por decirlo así, el autor de sus propios *noemas* y en cierto sentido de los objetos de los que se ocupa la conciencia.

Inteligibilidad como representación y claridad serán sinónimas en esta interpretación de la tradición que va de Descartes a Husserl. El objeto se adecua al pensamiento y deja de tener algún tipo de resistencia. En este sentido el *Mismo* determina al *Otro*, (no es así en el caso de la

¹⁷⁷ E. Levinas. *Tl.* 132.

verdad en el que el se dejaría determinar por aquello verdadero de manera consciente y por voluntad propia; por estas razones, piensa Levinas, que la representación sigue siendo un acto propio de la libertad y que está como anticipado por el sujeto).

Para Levinas, antes de ser *noema*, el objeto es *alimento* o *elemento*. Esta tesis desborda la idea misma de *noema*: antes de ser constituido – en el sentido intencional – se goza de aquello de lo que se vive. Esta estructura se reproduce en el trabajo y la posesión. La intencionalidad del alimento opera ya aquí en un sentido inverso, se vuelve *interior* al objeto que la representación constituye. Se afirma que el movimiento intencional viene de aquello a lo que tradicionalmente se dirige. «La intencionalidad que apunta a lo exterior cambia de sentido en su mismo apuntar y se vuelve interior a la exterioridad que constituye; viene, de alguna manera, del punto al que va...»¹⁷⁸

La discusión acerca de esta teoría es fundamental para Levinas, en *Totalidad e Infinito* nos encontramos ya con formulaciones que apuntan justo en una dirección contraria a la idea de que la intencionalidad va del sujeto al objeto; se trata de la tesis de que no toda *noesis* es correlato de un *noema*. La idea de que se puede elaborar una fenomenología de lo trascendente, la noción de rostro como ejemplo de lo extrafenomenológico, la posibilidad de hablar de una intencionalidad trascendental, etc., dependen de las descripciones que se elaboran en *TI*.

¹⁷⁸ E. Levinas. *TI*. 140.

Podríamos decir que constituyen una descripción del polo de la intencionalidad que corresponde a lo que hace posible el aparecer del objeto. De ahí que la noción de intencionalidad sigue estando vigente aún en estos análisis.

Unas líneas más adelante se afirma también que el análisis de lo que se denomina lo elemental y su dinámica – el gozo o disfrute – invierte el movimiento de la constitución de objetividades.¹⁷⁹ Esta inversión en el movimiento intencional se da como resultado de que las estructuras de la constitución han sido trastocadas. En un primer momento se señala la de la temporalidad, un pasado que no ha pasado por el presente de las representaciones; éste sería el pasado absoluto y del que depende finalmente el pasado que pertenece a la estructura de las retenciones. Este pasado no recibiría de la memoria su justificación ni su sentido, se trataría, una vez más, de un sentido previo al acto del sujeto; va de la exterioridad de la subjetividad a la interioridad y hace posible a ésta. El mundo ya está constituido, el presente y lo representado se muestran como hechos, ya como pasados pero no míos.

Se establece así un doble nivel del análisis, por un lado uno en el cual las cosas, los objetos están ya constituidos y otro en el cual dejan de ser objetos como tales y vuelven a lo elemental, a ser simplemente algo difuso, sin concepto. El lenguaje permite la memoria en la cual los objetos aún habiendo desaparecido de la vista permanecen en una cierta

¹⁷⁹ c.f. E. Levinas. *TI*. 140.

objetividad. Lo elemental corresponde a un ámbito de indeterminación que en otras obras ha sido denominado como el *hay*, esta noción de *ser* es recuperada en *TI* para describir el arraigo de la subjetividad en la existencia pero a la vez su indeterminación como tal.

2.3 La metáfora de la producción

Levinas evita utilizar términos como fundamento o causa pues le parece que tienen una carga filosófica muy grande, por eso elabora dos metáforas que a mi parecer son muy acertadas: se habla entonces de *animar* o de *producir*. La alteridad *anima* a la subjetividad a salir de *sí*, la subjetividad *efectúa* o *produce* (en el movimiento intencional) las formas como el *Mismo* se relaciona con el *Otro*. Pero en todo caso, la intencionalidad no puede abandonarse como parte del camino hacia la alteridad radical, (camino que deberá abandonarse, pero parte del camino al fin); funciona como punto de partida y anclaje del mismo en tanto que polo de la relación con la exterioridad. El *Mismo* requiere su propia autoconstitución y ésta depende en todo momento del acto intencional y de la conciencia interna del tiempo. En el acto intencional además el horizonte juega un papel fundamental, sobre esto volveremos más adelante.

Realizar algo, efectuar o producir algo, quiere decir que se hace real en la existencia de la subjetividad, de ahí que la idea de infinito sea una producción en la existencia de la trascendencia radical (al igual que la relación con el Otro no puede más que efectuarse antes que tematizarse). La verdad se realiza en la relación ética puesto que ahí se da una relación entre dos términos en la cual uno de ellos es trascendente y desborda la idea que se puede tener o construir. No hay representación del Otro porque su representación sería una representación de lo irrepresentable. El pensamiento que piensa más que lo que él piensa permanece *equivoco*, intriga, se sitúa en el *enigma* de lo no fenoménico. La idea del infinito se hace testimoniar sobre el modo del *como si*, es decir: ética, como atestación del duro trabajo de pensar lo enigmático o lo no fenomenal.

Levinas señala que el infinito como tal no forma una objetividad, no es el objeto de un conocimiento a la medida de la mirada que lo aprehende. El infinito no se deja reducir en un movimiento que lo reduciría a la medida del sujeto, aún cuando éste fuese pensado desde la *inmensidad*. No hay posible medida del infinito pues justo es lo sin medida. Tampoco sería exacto decir que es un objeto que sobrepasa nuestras capacidades de conocimiento sólo por presentarse como un objeto inmenso. El *Otro* no es lo infinito, más bien lo que se afirma es que el encuentro con el *Otro* abre lo infinito a la vida humana.

El concepto de representación

La idea de Infinito – la relación entre Mismo y Otro – no anula la separación. Se atestigua ésta en la trascendencia. En efecto, Mismo no puede reunirse con Otro sino en los gajes y peligros en la búsqueda de la verdad (en vez de descansar sobre él con total seguridad). Sin separación no habría habido verdad: sólo habría habido ser.¹⁸⁰

Una de las descripciones que apoyan esta idea es que justamente la separación del *Mismo*, su hallarse en casa como un *Yo*, da como resultado un ser que rompe o escapa a la totalidad. El *Mismo* produce la totalidad pero escapa a la misma. El escape de la totalidad en la que se hallan todos los entes (la ontología naturalista en este caso) sólo se produce por un exceso de intencionalidad. La mismidad tiene que ser radical hasta separarse de todo lo que no es el *Mismo*; sólo en esta circunstancia aparece también el *Otro* y la idea de *Infinito*. La idea de infinito que es su *producción* – o *infinición* por usar la terminología de Levinas – nos muestra un ser que se consolida también como pensamiento y conciencia de la alteridad. Pensamiento que afirma el egoísmo y la separación (antes que conciencia, diríamos relación con la alteridad), esta relación para no ser contacto ni participación sólo puede ser deber moral. Disfrutando del mundo en soledad el *Mismo* se preocupa por saber, problema originario del que ni la presencia del *Otro* distrae.

¹⁸⁰ E. Levinas. *Tl.* 60.

La distancia entre *ideatum* e idea señala la esencia de la relación con el Otro, una distancia infranqueable, pero que sin embargo sostiene y anima la subjetividad. Esta estructura crea una situación ontológica fundamental: la de un ser separado, es decir, capaz de entrar en una paradójica relación en la que aquello con lo que se relaciona se da como *absolviéndose* de la relación. La trascendencia de la alteridad se describe principalmente por esta paradoja pero que es necesario llevar al plano de la teoría de la intencionalidad.

La distancia que separa *ideatum* e idea constituye aquí el contenido de lo *ideatum* mismo. Lo infinito es lo propio de un ser trascendente en tanto que trascendente ; lo infinito es lo absolutamente otro. Lo trascendente es lo único *ideatum* de que en nosotros sólo puede haber una idea : está infinitamente alejado de su idea, o sea, es exterior, porque es infinito.¹⁸¹

No resulta evidente que haya que abandonar la intencionalidad, tampoco si de lo que se trata es simplemente de ensanchar sus límites (añadiendo nuevos elementos o reformulando el concepto de representación – tarea casi imposible –). Una posible interpretación de este problema se halla en la posibilidad de hablar de distintas intencionalidades que en realidad serían como distintas formas de, una vez más, re-configurar el concepto de intencionalidad. Levinas no habla

¹⁸¹ E. Levinas. *TI*. 46.

explícitamente de ninguna de estas posibilidades ni las discute expresamente en sus escritos. Lo que sí podemos encontrar es un esfuerzo de que la relación intencional recaiga sobre tres factores fundamentales:

El primero sería la evidencia de que hay experiencias que suceden fuera o antes de que yo pueda elaborar una representación de ellas, en este caso se hallan las relaciones éticas. Sería interesante indagar si a éstas no se pueden añadir otras como las estéticas o incluso las políticas. Nos hallamos en la situación de que es el objeto de la intención el que se dirige al sujeto; hay como hemos mencionado un intento de invertir el vector de la intencionalidad, no soy yo el que se dirige al objeto sino el objeto que viene – y a pesar de mi – pone en marcha mi subjetividad y a todos sus recursos.

El segundo elemento consiste (y en buena medida el primero depende de éste) en recuperar una temporalidad que escapa a la totalidad – que se identificaría con la historia. Aquí se trata de pensar en términos de acontecimientos que rompen la continuidad de la temporalidad del mundo objetivo. El problema del tiempo y cómo se aborda rescata una parte esencial de las *Lecciones* de Husserl, aunque una vez más las abandona en el momento en el que es necesario hablar de la *proto-impresión* y el *proto-fenómeno*.

Y el tercero es que la relación con la alteridad se basaría en un primer momento en el lenguaje. Esto supone una concepción de la

subjetividad como expresión en la cual es fundamental la circunstancia de que el *Otro* siempre se expresa y por esto puede siempre refutar mi interpretación o mi supuesto conocimiento. La posibilidad de que incluso podamos hablar de algo sobre lo cual no tenemos representaciones supone un gran problema en términos fenomenológicos, la salida de este problema lo proporciona la propia idea de Infinito que sirve como punto de anclaje en la argumentación levinasiana. Aún cuando en estricto sentido el *cogito* no tiene representación de *Infinito* puede hablar de él pues *posee su idea* – de la cual *Infinito* es el propio autor. La subjetividad produce o lleva a cabo este movimiento en cuanto que sólo el rostro se hace presente o se revela al *Mismo* tal y como sucede con la idea de *Infinito*.

Levinas defiende la tesis de que puede haber experiencias antes de que haya representaciones – en el sentido de actos objetivantes – aún cuando después podamos dar cuenta de ellas. La labor de la filosofía como fenomenología consiste en la descripción de esas experiencias. La experiencia de la alteridad se daría en este esquema antes de que ella sea representación. Podríamos leer *TI* como una descripción de esa experiencia y de sus condiciones de posibilidad. Describir no es sinónimo de experimentar y la reflexión sobre esa experiencia muestra el límite del propio análisis intencional para poder dar cuenta de ella. El discurso en el que se reproducen uno a uno los elementos de la vivencia intencional es un momento segundo en el cual el proceso ya ha sido objetivado – se ha convertido en un tema diría Levinas. Pero el discurso en el cual se da esta

experiencia no llega a ser objetivación pues el *Otro* no es objeto y siempre puede responder – incluso con su silencio – y desmontar la representación que elaboramos sobre él.

En el *cara a cara* el lenguaje desborda la donación de sentido, su significación es anterior a ella. Se trata de que en las estructuras propias de la mismidad, en una intencionalidad primera, se producen las condiciones que agotan el sentido mismo de la intencionalidad. En esas estructuras que se desarrollan como mismidad (economía e intencionalidad) suceden otras experiencias cuyas estructuras no se corresponden con las de esa misma vida económica. Estas experiencias son las que plantean la cuestión acerca de la pertinencia de la intencionalidad como la estructura última de la realidad. Pero también se plantea la necesidad de ampliar el propio concepto de intencionalidad en aras de poder describir dichas experiencias.

La relación social sería la experiencia por excelencia pues es una relación que se establece con un ser que *permanece en sí*, es decir, que se expresa y escapa a convertirse en *tema* u objeto. En *TI* encontramos una descripción de lo que sería uno de los polos de la relación con la alteridad. La segunda sección corresponde a un detallado recorrido por las estructuras esenciales que conforman al *Mismo*. Se trata de validar desde una descripción fenomenológica principios fundamentales de la teoría de la alteridad. El primero y más importante sería el de la necesaria separación entre *Mismo* y *Otro* pues si bien se hallan en una relación,

ésta es de una naturaleza muy peculiar, en ella los términos se hallan absueltos, no hay participación ni conocimiento.

2.4 El deseo

Levinas intenta analizar *otra* intencionalidad, una que no se encuentre fundada en la representación. «La representación está *ligada* a una «intencionalidad» completamente distinta, a la que tratamos de aproximarnos en todo este análisis. Y su obra maravillosa de constitución es sobre todo posible en la reflexión. En efecto, nosotros hemos analizado la representación «desarraigada»; el modo en que la representación va ligada a una intencionalidad «completamente distinta» es diferente del modo en que el objeto va ligado al sujeto o del modo en que el sujeto va ligado a la historia.»¹⁸²

Esta intencionalidad estaría definida por el deseo como su motor y por la relación ética como su cumplimiento. En la representación el yo perdería su identidad en tanto que oposición al objeto y permanecería como un *sí mismo*. Aquí podría decirse que de hecho la mismidad consiste en la capacidad de representación. Pero el yo se recupera en la representación que elabora de sí mismo, se constituye así el egoísmo; la categoría del gozo escapa a esta dinámica pues parecería anterior a la

¹⁸² E. Levinas. *TI*. 135.

constitución de un mundo basado en sus representaciones. La intencionalidad del gozo se halla afincada en la propia corporalidad y en que a través de ésta el *Mismo* se halla en una posición. La posición permite las representaciones, abre, por decirlo así, la puerta del mundo a la subjetividad. Husserl no ve en los datos *hyléticos* actos intencionales, si no que los sitúa a la base de éstos, Levinas por su parte no habla propiamente de sensaciones o datos *hyléticos*, se remite a señalar la posición pre-representativa que la subjetividad tiene en la vida que experimenta el mundo. El *Mismo* goza y se alimenta del mundo de una forma elemental, anterior incluso a la posibilidad o no de cualquier afirmación.

En la vuelta de sentido que plantea Levinas de lo que se trata es de poner en marcha, en la propia intencionalidad, una dinámica en la cual el concepto de intencionalidad se ve ampliado y renovado; para ello es necesario dejar de depender del concepto de representación tal y como es planteado por Husserl en la Vª *LU* y admitir como válidas experiencias previas a la elaboración de representaciones. Más aún, se trata de que esas experiencias son las condiciones que hacen posibles las representaciones; se trata de que las representaciones y la objetividad son algo así como la necesidad de fijar los contenidos de las experiencias para poder funcionar como mismidad.

El deseo de infinito no es representación de eso que desea sino el motor de la actividad y la teoría (la escisión entre ellas es sólo aparente o

producto de una forma de comprender verdad y actividad como separadas una de la otra). El cumplimiento intuitivo requiere de esta separación en donde se puede llenar la intuición de algo, dar cumplimiento de algo es tenerlo en evidencia aún cuando esto pueda ser de forma negativa. Pero hay actos, *acontecimientos*, dice Levinas, que se dan sin que «...el descubrimiento (o la verdad) sea su destino.»¹⁸³

El análisis y descripción de la dinámica del deseo es una pieza fundamental en la argumentación de *TI*: «El deseo metafísico tiende hacia algo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*»¹⁸⁴ El deseo se distingue de la necesidad y de la carencia. A diferencia del deseo de aquello que podría saciarlo, el deseo metafísico se plantea como una imposibilidad de cumplimiento pleno de aquello que es deseado; en este sentido el objeto del deseo se halla fuera de las capacidades del sujeto. El objeto de ese deseo no se origina en una representación del objeto deseado de ahí que sea un deseo suscitado por aquello a que se dirige. Es una relación en la cual la distancia justa y la no posesión de lo deseado marcan su verdadera positividad. Este deseo se “aventura” hacia aquello deseado pues no puede anticiparlo ni objetivarlo de antemano. «El deseo es absoluto si el ser que desea es mortal y lo Deseado, invisible. La invisibilidad no indica ausencia de relación: implica relaciones con lo que no está dado, con aquello de lo que no hay idea.»¹⁸⁵

¹⁸³ E. Levinas. *TI*. 21.

¹⁸⁴ E. Levinas. *TI*. 27.

¹⁸⁵ E. Levinas. *TI*. 28.

El deseo tiene una dirección distinta a la donación de sentido de la teoría de Husserl. Levinas piensa en términos de un sentido que está dado *antes* de la *Sinnggebung*; ese sentido cuya causa no se puede describir sí puede ser tratado en términos de una fenomenología de lo trascendental. Ello implicaría justamente un re-planteamiento de la teoría de la intencionalidad que incluya a la alteridad y al deseo como parte fundamental. Los actos de bondad constituyen la evidencia, por decirlo así, de que este tipo de acontecimientos existen y forman parte fundamental de la subjetividad, uno de los ejemplos claves de la obra de Levinas será justamente el de la fecundidad en donde el padre antepone el ser del hijo al suyo propio.

La relación con algo que permanece separado de la propia subjetividad mantiene la distancia, rasgo fundamental de la relación en la cual *los términos no se absorben*. «La distancia que expresa, a diferencia de toda otra distancia, entra en la *manera de existir* del ser exterior. Su característica formal (ser otro) constituye su contenido.»¹⁸⁶ En este sentido es que se puede afirmar que Otro es en términos absolutos, es decir, que la relación comienza con la *alteridad radical* de *Otro*. El *Mismo*, punto de partida de la relación no es posible sino como subjetividad, como un *Yo* que se sitúa en un punto de partida como mismidad. Se trata de que si Otro tiene la alteridad como contenido formal el Mismo tiene la identidad – aún cuando ésta no este dada por un sistema de referencias culturales o históricas.

¹⁸⁶ E. Levinas. *TI*. 30.

El rostro no es una serie de cualidades objetivas que forman parte de un tema a la mirada del sujeto. El rostro es antes que nada expresión y por ello la relación que el *Mismo* puede tener con el rostro comienza propiamente en el discurso. Al abordar al *Otro* en el discurso se produce la epifanía del rostro, desborda siempre la imagen que se tiene de él y en ello se recibe algo que escapa a las capacidades del yo de pensarlo u objetivarlo. Esto para Levinas equivale a tener la idea de lo infinito o a ser *enseñado* pues el sentido viene de fuera y no del Mismo.

La noción de rostro a la que vamos a recurrir a todo lo largo de esta obra, abre otras perspectivas : nos conduce hacia una noción de sentido anterior a mi Sinngebung y, así, independiente de mi iniciativa y mi poder.¹⁸⁷

Se trata de un deseo que no se calma con la posesión de aquello deseado, sino de un deseo de aquello que no se puede alcanzar y que sin embargo, eso deseado suscita más y más deseo. Este deseo se cumple formalmente en el discurso que es principalmente una relación en la que lo deseado no es absorbido. La manera en la que el interlocutor, el *Otro* se presenta en su radical trascendencia se ha denominado *rostro*; en los análisis sobre la obra de Levinas esta noción muchas veces es dada por supuesta y no se hace análisis fenomenológico de su fundamento. Ganar fenomenológicamente la noción de rostro es quizá la mayor aportación de

¹⁸⁷ E. Levinas. *TI*. 49.

la obra *Totalidad e Infinito* y que tienen en gran medida que ser expresadas a través de metáforas.

La metáfora reenvía a un más allá del mundo y del orden intencional (más allá de la significación obvia pues nos permite rebasar el contenido presente del pensamiento para buscar aquello sólo insinuado que no se reviste de forma), pero que se expresa en nosotros conduciéndonos a una altura o a la trascendencia del *Otro*. Es decir, a una línea de demarcación invisible que ilumina nuestro mundo más allá del pensamiento. El movimiento de esta fenomenología va de lo presente a aquello que permanecerá siempre ausente, es decir de lo evidente a lo enigmático.

La significación no puede reducirse a lo visto pues implica olvidar un aspecto latente del sentido, eso que nos revela o se presenta como algo ausente. Levinas evoca otra forma de significar que consiste en prestar atención a lo no presente y a lo no representado. Este reenvío a la ausencia, teniendo la metáfora como paradigma, quita a la visión el primado de la fuente de toda aprehensión. El origen del sentido no está dado ni por un contenido ni por los temas presentes ni por una predicación reflexionada, el origen del sentido es el fruto de un acontecimiento transmisor y no tiene ningún otro antecedente que el del flujo infinito de potencialidades signitivas en el cual él se inscribe.

Lo ausente corresponde a un sin retorno, pues sólo si escapa permanece como ausente, esto es, que buscar el sentido originario

equivale a seguir un camino unilateral. No hay en este planteamiento una doble estructura como en la intencionalidad, lo que hay es una cuestión de univocidad, la de una apertura sin la fatalidad del retorno. La metáfora permitiría desde esta perspectiva acceder a la significación del sentido o del decir. Como el *reenvío metafórico*, la presentación de una nueva orientación nace del desbordamiento del plan inmediato de la estructura egológica o reflexiva. La dirección del sentido apunta al horizonte intencional que conduce hacia un contexto pre-reflexivo de donde emerge el sentido. Se trata de elaborar una filosofía basada en el sentido que nace del desbordamiento de lo reflexivo o teórico.

V

Tiempo y alteridad

1.1 La teoría de la conciencia interna del tiempo

En *TI* se afirma que la representación es un puro presente y que llega a ser *tangente* respecto del tiempo, es una suerte de eternidad o de aparecer que no implica o requiere de ningún tipo de pasividad. La teoría husserliana de la representación justamente opera en otro sentido, hace depender a ésta de la conciencia del tiempo interno como su condición de posibilidad. Sería un absurdo pensar en una representación en la fenomenología en la cual el aparecer no está determinado por las estructuras de la retención y la protención. Al mismo tiempo la síntesis pasiva da pie a una interpretación contraria a la del propio Levinas. Sólo puede tener sentido hablar de una representación constituyente de instantes (*átomos* de tiempo como se afirma en *AE* y en *EE*), si cuestionamos la legitimidad de la *proto-impresión* y la forma de acceso que tenemos a ella (interpretándola como algo desligado de su propio modo de aparecer). De lo contrario, incluso la *Ur-impression* está sometida a una estructura temporal.

La coincidencia con Husserl se da en el plano en el que la meditación sobre el *moi* o la vivacidad de la vida debe sostenerse sobre el horizonte que abre el tiempo. En el tiempo inmanente Levinas encuentra una pasividad que lo conduce a la *diacronía* más que a un tiempo recuperable. Según Levinas se puede encontrar en el ejercicio de la reducción un despertar no intencional, como trascendencia en la inmanencia y, de ese modo, regresar al origen de la exterioridad y mostrar el sentido que reviste el hecho de ser afectado por lo no asumible. Pero justo eso es lo que la propia teoría de la intencionalidad pretende, como lo señalamos antes, se trata también de encontrar lo objetivo en lo subjetivo. Por el momento se hace necesario entrar en las nociones básicas de esta problemática; más adelante, en el último capítulo se retoman algunas de estas ideas.

En el párrafo 6 de la Vª *LU*, Husserl menciona y desarrolla brevemente algunos conceptos claves de la relación de la conciencia del tiempo interno con el concepto de conciencia. Los contenidos tienen entre sus cualidades una que es común a todos y es la de estar relacionados entre sí a través de su pertenencia a la *unidad temporal subjetiva* que es la conciencia interna del tiempo; ésta funciona como el enlace de todas las vivencias (además de las leyes propiamente lógicas, a las que se alude en el párrafo 4, (Vª) de *LU*). Todos los contenidos se hallan bajo leyes y formas de enlace, una de ellas, si no la más importante de todas, es la conciencia subjetiva del tiempo.

El núcleo básico de la intencionalidad se perfila así a través de la conciencia del tiempo. En el yo soy – yo fenoménico, no fenomenológico aquí aún – lo adecuadamente percibido es el mismo yo como unidad de vivencias. Es además el centro de toda posible evidencia. Husserl añade a este núcleo todo aquello que ha sido percibido con anterioridad con igual evidencia, o sea, *al propio yo que ya ha sido*. También forma parte de este núcleo todo aquello que se halla coexistiendo adecuadamente percibido en cada uno de los instantes en que se presenta cada vivencia.

Husserl se refiere a la unidad del yo, como un todo fenomenológico concreto en el cual sus partes son momentos o factores que se fundan, es decir, que se exigen recíprocamente en esa coexistencia, que necesariamente entran en el contenido del todo también como momentos o factores suyos. Ahora bien, Husserl añade algo más a esta descripción y es la característica de que estas unidades de coexistencia *fluyen de un instante en otro* creando así justamente una unidad de variación que es la del propio transcurrir de la conciencia.

Este papel es el que representa principalmente la forma de exposición del tiempo, que pertenece de modo inmanente al curso de la conciencia, en cuanto unidad en el tiempo (o sea, no el tiempo del mundo real, sino el tiempo que aparece con el curso mismo de la conciencia, el tiempo en el que este curso fluye). Cada instante de este tiempo se

manifiesta en una gradación continua de <<sensaciones temporales>>, por decirlo así;...¹⁸⁸

El tiempo se articula así en distintas fases o secciones, cada fase en cuanto se torna una fase actual, es decir manifiesta o pone todo un *horizonte temporal*, tiene una forma que permanece idéntica (y que justamente garantiza la unidad de los contenidos de la conciencia a través de los distintos momentos), mientras que sus contenidos van cambiando. Esta *corriente de las vivencias* es el resultado de la reducción del yo empírico; lo que resulta sorprendente es que Husserl la toma como una «unidad cerrada en sí» a la vez que va desarrollándose en el tiempo.

Los objetos son también unidades de coexistencia y sucesión cuya existencia se da a la subjetividad a través de vivencias intencionales – como algo que somos capaces de mentar o poner en vivencias psíquicas – o presentaciones de las mismas. Sin embargo, no se trata de que sean únicamente simples presentaciones de cosas, algo que sucede exactamente igual con los *no yoes*, como cosas del mundo frente a nosotros. Husserl establece la teoría de que somos nosotros quienes tenemos ciertas percepciones y juicios que se adaptan y están a la vez dirigidos a los objetos. El correlato intencional de este sistema de mención y percepción es finalmente el mundo físico. Hay – al menos eso es lo que sostendría la teoría de Husserl de la Vª *LU* – una forma de unidad que es previa a la captación de la conciencia. No es la esencia de los contenidos

¹⁸⁸ E. Husserl. *LU*. 483.

unificados lo que da la forma de unidad. La conciencia del tiempo unifica pero sólo porque se da lugar en ella, es decir, sólo porque aquello que unifica pertenece a esa determinada forma de unidad.

Retención y protención son intencionalidades que tienen coincidencia entre la mención y la representación. La intencionalidad juega aquí el papel de proporcionar una base en la cual las retenciones se convierten en representaciones que pueden ser recuperadas en el recuerdo. Es importante no confundir retención y protención con un tipo de contenido ya constituido, como identidad ideal que se halla en el flujo de la conciencia; se debe considerar más bien a esta dinámica como el flujo mismo, la «conciencia es el flujo» afirma Levinas. La conciencia se afirma como el acontecimiento constituyente; es decir, que la identidad de los objetos sean de la naturaleza que sean, así como la de los contenidos, es obra de la conciencia.

El ser se presenta así como un problema para la teoría de la intencionalidad pues no vale la reducción como solución al problema de su propio aparecer. El ser (o su presencia) es racional puesto que tiene un sentido para la conciencia. «La presencia del ser en el pensamiento no es un acontecimiento que se opondría al juego del pensamiento. Ella es racional, es decir, tiene un sentido para el pensamiento. En el proceso de la identificación que constituye al dinamismo del pensamiento, la presencia del ser marca su cumplimiento.»¹⁸⁹ La presencia del ser *marca*

¹⁸⁹ E. Levinas. *EDE*. 57.

el cumplimiento de la intencionalidad (en la medida que eso que está ahí presente para la conciencia esta siendo a lo largo de la estructura temporal de la conciencia). Es importante no confundir en este momento ser con la idea de la existencia material del objeto, hablamos en todo momento de ser al interior de la relación que la intencionalidad establece.

1.2 La retención

La reducción del contenido fenomenológico: pasado de la retención – momento siguiente a la percepción – nos muestra como ya sido o acabada de ser toda una gama de actualidades de vivencias. Dicho de otra forma: reflexionar en términos de lo que se puede reproducir fenomenológicamente implica entrar en el terreno del recuerdo y la retención. La teoría de las retenciones será ampliada junto con otros conceptos en las *ZB*.

Cada instante posee dentro de sí una gradación de *sensaciones temporales*, cada fase, podríamos decir, conserva para sí una parte esencial del contenido de conciencia mientras que dicho contenido cambia incesantemente a lo largo del tiempo; es decir, que hay una retención del contenido que permanece invariable – que puede o no convertirse en recuerdo - lo que permanece es la fase misma en cuanto

que ahí se ha manifestado un horizonte completo de un curso temporal del contenido.

Esto es lo que constituye, pues, el contenido fenomenológico del yo empírico, en el sentido de sujeto psíquico. La reducción a lo fenomenológico da por resultado esta unidad de la <<corriente de las vivencias>>, unidad cerrada en sí realmente y que se despliega en el tiempo. El concepto de vivencia se ha ensanchado; de lo <<percibido interiormente>> y consciente en este sentido, ha pasado al concepto del <<yo fenomenológico>> que constituye intencionalmente el yo empírico.¹⁹⁰

La retención es lo que hace posible el acto intencional. Levinas plantea que la intencionalidad (que debe formar parte de la constitución del tiempo), en cierta medida, es extra-intencional o no depende de la retención. La metáfora de lo *inmemorial* podría interpretarse como una forma distinta de articular la temporalidad sin la necesidad de la retención, la proto-impresión, y la evidencia que finalmente ella supone como punto de partida. Sobre esto regresaremos más adelante.

Puesto que la retención es una modificación de los datos *hyléticos* y de la *proto-impresión*, el recuerdo es la primer trascendencia en la intencionalidad. ¿Es posible entonces hablar de la alteridad como motor de la trascendencia al interior de la intencionalidad? ¿De qué naturaleza

¹⁹⁰ E. Husserl. *LU*, 484.

es esta alteridad y a su vez esta trascendencia? ¿Es una trascendencia al interior de la propia subjetividad – como parece ser sugiere Levinas ocurre en la teoría husserliana – o es posible pensar de otra forma una relación con la exterioridad? La respuesta a estas preguntas estaría en comprender la exterioridad del sujeto como verdadera alteridad. Por el momento sigamos con la lectura que Levinas lleva a cabo de las *ZB*.

«Al flujo que es el sentir mismo de la sensación, Husserl lo llama subjetividad absoluta, subjetividad más profunda que la intencionalidad objetivante y anterior al lenguaje»¹⁹¹ Detrás o antes de esto no habría nada más que pueda dar cuenta del flujo o del acontecimiento. La retención es una forma de *tomar distancia* o de *distanciamiento*; con esta metáfora se señala la autonomía que finalmente se establece entre la conciencia y el objeto – aún dentro de la intencionalidad. Intentando explicarlo de una manera en la cual el papel de la alteridad quede evidenciado, diríamos que la intencionalidad comienza justamente en el contacto con la alteridad, pero que – al menos en la teoría husserliana – después se separa de ella para poder ser retención y acto objetivante.

¹⁹¹ E. Levinas, *EDE*. 222.

1.3 La conciencia y la temporalidad

Acto intencional es el que atiende al objeto, apunta a él y lo objetiva. Como se ha señalado, Husserl afirma desde la Vª *LU* esta idea de la intencionalidad como acto objetivante. Es decir, como el cumplimiento intuitivo y reflexivo de las significaciones e intuiciones ideales. A través de la conciencia interna del tiempo, la conciencia, a la vez que constituye los objetos se autoconstituye; se trata ahora también de poder diferenciar si la auto-constitución posibilita la aparición de la alteridad radical del *Otro*. En este sentido se halla la crítica que Levinas hace a esta teoría en cuanto a que todo tiene su origen en una primacía de la conciencia. La propia teoría del tiempo interno y su relación con la intencionalidad confirma la interpretación acerca del primado de la objetividad.

«Husserl entiende, con una reveladora metáfora, que el flujo es como un río que, en renovada unidad consigo mismo, retiene y protensa sus fases, se auto-aparece y permite que sus actos, como olas, se lancen desde su líquida y omnicomprensiva sustancia. (cf. Hua x 76 y 83).»¹⁹² Coincido con F. De Nigris en que a esto se refiere el papel de la constitución de la conciencia, de ahí que antes de que haya objeto intencional tiene que haber una conciencia y una identidad ya constituida de antemano. Esta anterioridad de la conciencia es lo que Levinas señaló

¹⁹² F. De Nigris. *op. cit.* 231.

como un *absoluto de la conciencia* y se refiere justamente a que con esta explicación de la esencia de la intencionalidad no queda en realidad espacio para la verdadera novedad; es decir, para una verdadera protoimpresión que no se halle ya determinada por la identidad o los intereses *epistémicos* del sujeto.

«¿Cómo puede permanecer, de hecho, la intencionalidad constituyente? Sólo despuntando como una individualidad intencional, en cada nuevo presente, mediante la conservación en ella de los actos que acaban de pasar y la predisposición a perdurar su sentido objetivo en la variación *hylética* futura (Cf. Hua x 62)»¹⁹³ La intencionalidad es finalmente una donación de sentido a la vez que de identidad y objetividad. Es también, como se señalará más adelante en la obra de Husserl, aquello que a través de la dinámica de retención y protención hace de cada acto un acto reflexivo y universal.

La conciencia se articula en el presente. En el ahora se unifican las sensaciones de tiempo. Las sensaciones de tiempo se dan en el presente al igual que cualquier otra posible sensación. Una de las características más importantes de todo este proceso es que éstas sensaciones ocurren de una forma pasiva. La conciencia recibe pasivamente el ahora o el pasado como pasado.

Las vivencias se dan como conectándose de forma continua y unitaria nos dice Husserl. Esto debe entenderse con sumo cuidado pues

¹⁹³ F. De Nigris. *op. cit.* 231.

lo que Husserl afirma no es que todas las vivencias se presenten como formando un continuo, sino más bien que la conciencia se percibe a sí misma en un presente continuo en el cual las vivencias forman a su vez distintos continuos que pueden estar en el presente o coexistir en él. Pueden incluso ser continuos del pasado que al ser evocados forman continuos que pueden coexistir a su vez con otros. El presente vivo se experimenta como tal en el flujo de las vivencias. El ahora se siente como tal, se extiende sin que esto sea espacialización del tiempo. El ahora es la subjetividad del *Mismo* siendo.

En opinión de varios interpretes, entre ellos F. De Nigris, la teoría de la conciencia interna del tiempo es una teoría de la autoconciencia. Tomo de su estudio la siguiente interpretación casi al pié de la letra: Si nos dejamos guiar por las propias descripciones de Husserl nos damos cuenta de que la estructura que vertebra la conciencia se basa en la posibilidad de ordenar sus contenidos y así poder vincularse intencionalmente con el mundo de la vida y sus objetos. Esta conciencia de la propia temporalidad que no es sino la del propio estar presente de la conciencia a sí misma se encuentra en una fase pre-reflexiva en donde la estructura retención, *proto-impresión*, protención, ordena y hace presentes desde los datos *hyléticos*, hasta el cumplimiento de las expectativas en los juicios.¹⁹⁴

¹⁹⁴ F. De Nigris. *op. cit.* 217.

La estructura del tiempo interno fundamenta la autoconciencia, sirve de su soporte y cumple el papel de una condición de posibilidad. F. De Nigris se plantea una pregunta que me parece muy acertada y que Levinas en otros términos también señala: «¿Cómo puede la autoconciencia, supuesto esencial de la conciencia, transcurrir en la intencionalidad, cuando no todos los contenidos de conciencia (en especial los de la esfera pasiva) son intencionales?».¹⁹⁵ La conciencia interna del tiempo funciona como unidad de la propia conciencia, es también conciencia de la propia conciencia. La unidad sistemática de sus contenidos no es otra cosa que el fundamento de la objetividad misma y de la autoconciencia. Como señala De Nigris la identidad de la conciencia consigo misma es la que desde esta tesis «puede constituir la alteridad.»¹⁹⁶

La conciencia es – incluso antes de toda reflexión – consciente de sí misma a través de la conservación de todas sus fases y contenidos. El tiempo objetivo se deduce del tiempo de la conciencia que lo ordena y que se autoconstituye en conciencia de duración. El concepto clave que se halla en el centro de la reflexión de Levinas sobre la teoría de la conciencia interna del tiempo de Husserl es el de la *proto-impresión*. Se trata del momento en el cual todo contenido aparece por vez primera en la conciencia y que está determinado ya por el flujo constante que funciona como un marco que hace posible tal aparecer.

¹⁹⁵ F. De Nigris. *op. cit.* 217.

¹⁹⁶ F. De Nigris. *op. cit.* 229.

1.4 Proto-impresión y el presente o el acto objetivante

Levinas señala que la apercepción o la aprehensión que son parte de la intencionalidad (al igual que la interpretación) no son necesariamente juicios. Los juicios serían un tipo de intencionalidad pero no toda intencionalidad es necesariamente un juicio. El problema se complica toda vez que entra en juego la teoría de la conciencia interna del tiempo; al poner en relación el papel de la sensación con el del tiempo Husserl llega a problemas cuya solución no satisface a Levinas aunque aporten grandes elementos de análisis. En *ZB* aparece el desarrollo y la descripción de la *Urimpression* que significa aquello primigenio, no modificado, fuente de toda conciencia y de todo ser. Se trata entonces de profundizar en la forma en la que la sensación es vivida y cómo afecta a ello la temporalidad de la conciencia.

«La impresión originaria es la diferencia ontológica viviéndose o mejor dicho la impresión originaria sería la vivencia de la diferencia ontológica.»¹⁹⁷ Para la fenomenología el presente es un campo, y no un punto o un átomo como lo ha expresado Levinas, esto debe tomarse en cuenta para el análisis de la crítica que elabora a lo largo de su obra. El presente vivo es para Husserl tanto un flujo como un campo; en *ZB*

¹⁹⁷ M. García-Baró. Seminario sobre la *Vª LU*. Universidad Pontificia de Comillas, semestre 2015-1.

encontramos justamente las nociones básicas acerca del presente (con todo el halo de retenciones que presenta al igual que las protecciones que lo constituyen). En la impresión originaria y en su certeza está el fundamento de la identidad y de la objetividad que la acompaña.

La idea de un punto cero o principio absoluto del conocimiento es importante puesto que conlleva una investigación radical y consecuente con la propia teoría de la intencionalidad (en tanto que problematiza si el presente propiamente dicho carece de intención). La pregunta acerca de qué significa o por qué el ahora fundamenta lo que Levinas define como la existencia absoluta de la conciencia se origina en lo que considera una aporía en la descripción de la *proto-impresión*.

El instante enérgico, vivo, absolutamente nuevo – la proto-impresión – se aparta de esa punta de alfiler donde brota absolutamente *presente* y, por este apartarse, se *presenta*, retenido, en un nuevo presente puntual, presentado en una protención que parte de la primera proto-impresión y que engloba en este presentimiento a la inmanencia de su propia retirada al pasado inmediato de la retención. De manera muy extraña, la puntualidad aguda y, como separada, del presente constituye su vida; a ella se anudan la retención y la protención mediante las que el flujo de lo vivido es conciencia del tiempo.¹⁹⁸

¹⁹⁸ E. Levinas. EDE. 220.

La teoría de la conciencia interna del tiempo necesita de la *proto-impresión* (aún cuando esta teoría nos lleve a pensar siempre en el tiempo como un flujo y no como un punto o como algo que se podría analizar de manera separada), pues finalmente se estructura alrededor de la identidad primera que conforma (ahí se localiza la articulación de la subjetividad y la sensibilidad). Se trata entonces de exponer cómo llegamos a esa aporía o al punto en el que la teoría resulta insuficiente o es insuficientemente intencional.

Para que la identidad del objeto pueda constituirse como posibilidad verdadera es necesario que la conciencia conserve sus vivencias dentro de un marco de tiempo determinado. Esta constitución se da dentro de un campo de referencias que es el mundo y en el cual es posible que el objeto tenga un significado. De hecho, podemos decir que tener un significado es justamente estar dentro del marco referencial del mundo, y estar en un cierto presente (o al menos haberlo estado en algún momento).

El presente resulta de una abstracción, una especie de ilusión en la cual aparece un comienzo. La representación hace parecer como si los objetos y los seres estuvieran separados o pudieran ser fundamento de sí mismos. Levinas llama a esto el momento de la re-presentación y consiste en la posibilidad de que, aunque sea por un instante, la propia condición de lo que aparece se quede abstraída (éste es el momento en el que se fija una identidad u objetividad).

Ya que el tiempo es vivido como un continuo, el presente es en este esquema sólo un límite, funciona como un núcleo en el cual se integra tanto el pasado como la expectativa. El tiempo no es un ente - al menos en la teoría husserliana - que sea divisible de una forma clara y mucho menos al infinito. La conciencia sería justamente la unidad de las vivencias que conforman ese continuo. No hay hechos ni sentido sino a partir de este continuo en el cual las vivencias aparecen como ordenándose antes o después o al lado de otras. Las sensaciones de tiempo, que no es lo mismo que la conciencia interna del tiempo, están relacionadas, pero las sensaciones son sus formas más simples. Hay una conciencia de sentir el presente el pasado y el futuro como tales.

El presente vivo se ofrece a una triple intencionalidad: es retención de lo que acaba de ser, protensión de lo que va a ser e impresión originaria de la fase contemporánea del presente vivo. Existe también en la obra de Husserl un análisis tanto del pasado, como del futuro, en el que ambos se presentan como un simple gesto, o de retener o de protener – aún cuando no haya todavía contenidos sensoriales de ningún tipo; son intenciones puras, estructuras vacías complejas pues las retenciones contienen a su vez retenciones pasadas. La retención dibuja así una especie de halo que crece como un cono hacía atrás en donde se van reteniendo las retenciones que a su vez retienen otras retenciones. El futuro nos muestra por tanto una estructura similar, de ahí que en realidad todo esté ya esperado o al menos determinado por esa misma estructura.

A esto se refiere Levinas cuando señala que no existe la posibilidad real de la novedad en este esquema.

En el presente o el ahora existen fases, pero esas fases no tienen límites claros, además, son transparentes a sí mismas. Todas las fases del tiempo fenomenológico se dan a sí mismas, sólo captamos una fase de la corriente; esa fase nos abre intencionalmente al mundo, esas fases son sensibles para sí mismas, no son opacas en tanto que partes del tiempo fenomenológico. Este no ser opaco para sí mismo es justamente lo que establece la subjetividad de la conciencia temporal a la vez que la certeza de la conciencia – recordemos que a esto es a lo que se llamo en su momento una primacía de la conciencia.

La conciencia del tiempo hace subjetiva a la subjetividad. Esta fase que ve la fase con la que se ve el mundo es a su vez auto-intención y, sólo pueden realizarse en el puro presente. El ahora que sintetiza deberá estar contenido entonces en el ahora sintetizado. La postura de Husserl es la de que sólo existe una fase que es transparente ante sí misma y que ésta transparencia es el punto de partida de la intencionalidad.¹⁹⁹ La fase es siempre sensible a sí misma, no es que la fase no fuese sensible y en algún momento se volviese sensible, o que debido a algo se vuelva sensible en cada momento. Existe una constante sensibilidad en la conciencia del tiempo que hace posible la conciencia del mundo; la

¹⁹⁹ Esto lo comenta: M. García-Baró. Seminario sobre la *Vª LU*. Universidad Pontificia de Comillas, semestre 2015-1.

conciencia interna del tiempo como conciencia del mundo es lo que hace posible todo aparecer.

El contenido *se presenta* pero precisa una retención, una duración, que se hace posible gracias a que hay a la vez una protención, una expectativa que se llena con lo que llega a ser. En esta tensión entre el dejar de ser, y a la vez ser retención de sí mismo y el estar siendo cumpliendo o llenando una impresión futura se hace presente y se objetiva el contenido; es el principio de la identidad del objeto. Levinas interpreta la descripción de esta impresión primera (proto-impresión), como un punto primerísimo del cual la teoría de Husserl no logra dar cuenta (pues es el flujo constante o una especie de campo ya dado en el que los objetos llegan a ser). Nada aparece de la nada, en el sentido de que sólo es posible el aparecer desde el mundo de la vida o el suelo de la estructura de la temporalidad subjetiva.

2.1 Crítica a la teoría del tiempo interno

El tiempo debe ser considerado como flujo constante lo cual hace difícil establecer dónde comienza y donde termina cada fase o segmento que constituye un presente. Está claro que hay fases que no pueden confundirse unas con otras. En este punto Husserl es capaz de descubrir que incluso en el nivel de las sensaciones se manifiesta ya un sentido, ahí

donde la intencionalidad de un objeto aparece como extensa en el tiempo haciéndose contenido (o adquiriendo identidad también podríamos decir).

La pregunta acerca de si la fenomenología da cuenta cabal del dato que se ha denominado en la teoría husserliana *proto-impresión* es de fundamental importancia; a esta pregunta Levinas responde de forma negativa y nos lleva a intentar describir esa misma *proto-impresión* como algo ya inmerso en el caudal del sentido construido por el sujeto. Más adelante Levinas afirmará que la fenomenología se halla inmersa en esa tradición que tiene por fundamento una idea de la identidad y del sujeto tan fuerte que impide o imposibilita la comprensión del *Otro*. En este sentido se retoma aquello mencionado antes: Levinas trata de dejar de lado la teoría clásica de la intencionalidad pero en aras de incluir en el *Mismo* al *Otro*.

Levinas subraya uno de los principales problemas en la teoría de Husserl: una preminencia de la conciencia o del acto objetivante. Esto nos conduce a la dificultad de que la *proto-impresión* sea finalmente pasividad pura, y por lo tanto en esta teoría no quepa, por así decirlo, espacio para que la alteridad se haga presente. Dicho de otra forma, en esta teoría no podríamos tener de verdad intencionalidad de la alteridad. El problema se nos presenta de dos formas distintas, la primera sería la incapacidad de la conciencia para captar la alteridad en cuanto tal (problema derivado del concepto de representación), y la segunda sería la construcción o

adecuación de la conciencia como monada en una estructura intersubjetiva ideal.

Por otro lado, la posición de varios autores, entre ellos Levinas, es que la intencionalidad siempre implica un acto objetivante y que esto supone la imposibilidad de que dicho acto cumpla dos funciones simultáneamente, la de objetivar y ser retención continua de los contenidos de la conciencia. Como muestra F. De Nigris, la retención podría ser explicada más como un efecto de la intencionalidad (pero el problema se presenta justo en el momento en que la estructura temporal de la conciencia se hace autoconsciente) y tiene que apuntar a sus objetos y a la vez ser el flujo constante en el que estos aparecen.²⁰⁰

Levinas afirma que para el análisis fenomenológico, el instante (que es tomado aquí como la *proto-impresión* y no como una fase del flujo continuo) es lo no *descomponible*, (es decir, que sobre él no cabe ya análisis intencional). Esta crítica se sustenta en su lectura de la teoría de la *impresión originaria* en donde se presenta como un darse puro, un surgimiento al interior de la dinámica de las retenciones y protenciones. Es un golpe, es lo verdaderamente instantáneo, y esta impresión va cargada ya de una certeza garantizada por la condición autoevidente de la conciencia. Frente a lo complicado de la estructura de la retención y la protención en donde hacía el pasado todo se acumula y hacía el futuro se espera ya todo, la impresión originaria es un punto de certeza, de

²⁰⁰ Cf. F. De Nigris. *op. cit.* 231.

evidencia.²⁰¹ Levinas interpreta el instante como la espacialidad del cuerpo. Es el aquí, el tomar posición. El aquí es la posibilidad de la conciencia y del ser. El acontecimiento es a su vez la materialidad. Estas tesis se hallan mucho más cerca de Husserl que de cualquier otro fenomenólogo. Sobre esto volveremos más adelante.

2.2 Sentido positivo de la teoría de la conciencia del tiempo interno

En un párrafo por demás interesante se puede apreciar la lectura que hace Levinas de la teoría de la conciencia interna del tiempo:

Este retorno donde el ser funda al acto que lo proyecta, donde el presente del acto – donde su actualidad – se vuelve pasado, pero donde, en seguida, el ser del objeto se perfecciona en la actitud que se toma con respecto a él y donde la anterioridad del ser se sitúa, de nuevo, en un porvenir – este retorno donde el comportamiento humano es interpretado como experiencia original y no como fruto de una experiencia – es la fenomenología misma. Ella nos

²⁰¹ Como ha señalado M. García- Baró, una de estas dificultades se halla también en que: en la impresión originaria no habría ya distinción entre sujeto y objeto, es una síntesis. No es que algo suceda y luego se lo aprehenda, más bien se es eso mismo que se siente o se aprehende. Es una especie de pasividad absoluta. Tener una impresión originaria es serla. Es decir que habría que hablar siempre como de dos sentidos, uno el de la significación como tal y otro un sentido mucho más primordial, uno anárquico pero que se presenta en su ligazón con el primero. M. García-Baró. Seminario sobre la *Vª LU*. Universidad Pontificia de Comillas, semestre 2015-1.

conduce fuera de las categorías de sujeto-objeto y arruina la soberanía de la representación.²⁰²

La reducción encuentra su valor para Levinas en la medida en que justamente hace aparecer está *ruina* de la representación. No se puede hablar ya de un objeto cuya identidad está fijada antes de entrar en el juego intencional. La intencionalidad muestra que el doble juego objeto-sujeto contiene una estructura en la cual el objeto interpela, *llama* y *suscita* a la subjetividad (que se estructura a través de esta dinámica y hace posible el aparecer del objeto en cuanto tal). A través de la *epojé* el fenomenólogo es capaz de descubrir debajo de las distintas capas de sentido la creencia originaria que anima las distintas creencias que se elaboran sobre el suelo primero. Esta *proto-doxa* (*Urdoxa*) o creencia originaria da estructura a todas las demás *doxas* y nos garantiza la unidad y racionalidad de la conciencia. El criterio de verdad – por expresarlo en estos términos – al que nos acercamos ahora consiste en la posibilidad de que la verdad se halle en cumplimiento de esa creencia originaria. Es decir, que algo es verdadero en la medida en que su mención se halle respaldada por una creencia originaria de la cual ésta es correlato y acto intencional.

La reducción fenomenológica pone de manifiesto una inadecuación al interior de la propia intencionalidad, la propia vida del sentido afecta a la inmanencia de la evidencia. Para ambos autores esto constituye un

²⁰² E. Levinas, *EDE*. 192.

despertar de la subjetividad hacía lo otro. Para Levinas este despertar es de gran importancia pues implica la posibilidad de que la intencionalidad se constituya como el verdadero acontecimiento de trascendencia en la inmanencia. Origen de toda significación, anterior a toda posición, ese primer *decalage* aparece como la más antigua diacronía, sorpresa, o afección originaria, no por *soi* (sino pasividad de la subjetividad como idea del infinito, subjetividad originariamente fisurada por el traumatismo del despertar).

Como hemos señalado, el tiempo inmanente tiene un papel positivo pues hace posible las singularidades como tales e impide que sean absorbidas por el tiempo de la totalidad. El Yo se percibe a sí mismo como algo continuo y definitivo pues se sustenta en sus representaciones; se escucha a sí mismo, y de esta forma, vuelve al pasado de su propio pensamiento en el presente (en esto consiste la memoria de sí Mismo).

Como la sensación es singular, una multiplicidad de seres que sienten introduce la pluralidad en el orden del ser (término que Levinas trata de evitar para salir de los conceptos que otros fenomenólogos utilizan). El hombre se articula como ser individual debido a la absoluta singularidad de la sensación (aunque ésta tenga una comunidad en el momento en que se inserta en el lenguaje). Sólo es posible una relación ahí donde hay separación y esta situación exige la independencia del sujeto y el objeto así como la de los individuos.

2.3 Otra mirada a la temporalidad

La teoría de la conciencia interna del tiempo es confrontada por la expresión, por la palabra viva, es decir, aquella que está siendo en el momento de ser dicha; quien dice está presente y constituye la base del presente. En la teoría de Husserl, que se articula a través de la retención y protención (y en la que la *proto-impresión* se da como un presente puro o *momento cero* de la sensibilidad), el presente se halla siempre en una constante huida hacia las retenciones (que a su vez anticipan el cumplimiento intuitivo del momento siguiente).

La premisa clave en la teoría de Levinas es que sólo el hombre puede sernos absolutamente *extraño*, *extranjero* y a la vez *extraño*. Esta experiencia con lo *extranjero* se da como una *instrucción*, *enseñanza*, algo que viene de fuera; su acontecer es necesariamente una suerte de *pathos*, sucede *casi* a pesar de la voluntad del sujeto. Subrayo el *casi* porque a Levinas le preocupa justamente que esta experiencia queda sepultada bajo capas de sentido cuyo origen se halla en la búsqueda de la verdad como totalidad. Quizá este es el aspecto que le interesa más de la noción de totalidad y es que oculta debajo suya toda particularidad que sea *refractaria* a las categorías de género, o de clasificación en las cuales el objeto es asimilado por el *Mismo*.

El objeto del conocimiento está siempre hecho, es siempre hecho: ya hecho y superado. El interpelado está llamado a la palabra; su palabra consiste en «aportar socorro» a su palabra; en estar *presente*. Este presente no está hecho de instantes misteriosamente inmovilizados dentro de la duración, sino de que una presencia que les trae socorro y responde por ellos, retoma *incesantemente* los instantes que se deslizan. Este *no-cesar* produce el presente; es la presentación – la vida – del presente.²⁰³

En *De la evasión*²⁰⁴ Levinas establece una distinción entre el acto y el acontecimiento puro del ser. El acontecimiento puro es lo que Levinas llama la *hipóstasis*, es el momento en el que se establece un *contrato* entre el ente y el ser. En este *contrato*, una parte es el *contratante* y la otra es un *atributo*, en este caso el ser, que resulta dominado. El acto de ser más que acontecimiento es una parte del propio acontecimiento. La obra de ser es un factor o momento del acontecimiento. En la impresión originaria no hay distancia intencional con el objeto, al menos en esta lectura. Esta obra hay que ponerla a la vez en relación con *EE* que hemos citado anteriormente.

La *proto-impresión* o impresión originaria es la fase gracias a la cual se construye el presente vivo (el momento en el que se lleva a cabo este *contrato*). Lo que verdaderamente acontece no es tanto el ser como

²⁰³ E. Levinas. *TI*. 71.

²⁰⁴ Emmanuel Levinas. *De l'évasion*. París : Fata Morgana, 1982 ; Existe traducción al castellano: Emmanuel Levinas. *De la evasión*. Madrid: Arena libros, 1999. En adelante citado como *DE*.

la *hipóstasis*. En el *instante* se *pone* un ente, es decir viene a la presencia, tiene una dimensión carnal y por lo tanto sensible. Comienzo, origen y nacimiento tendrían una dialéctica interna, un movimiento intencional; esto quiere decir que son susceptibles de ser analizados, tienen características comunes o están emparentados con la impresión originaria. El momento en el que se hacen presentes o sensibles es común a los tres, aunque el *ponerse* (la tesis *dóxica*), no tiene que ser siempre sensible. El comienzo a su vez no es el instante sino más bien una modalidad de éste.

Ahora bien, aquello que se hace sensible debería poder interpretarse como fenomenológicamente accesible, debe poder describirse y esa es justamente la tarea que emprende Levinas en *EE*. Para el ente que comienza debemos explicar lo que en él acoge la existencia. Este proceso es en realidad la *hipóstasis*, el surgimiento de un ente, entendiendo que este ente al cual se le hace sensible el tiempo y el instante es el hombre. En *TI* encontramos también como esa estructura se hace sensible en el instante. Lo que podemos es *atestiguar* el instante y el comienzo pues cada instante se vuelve comienzo para sí mismo. ¿Qué quiere decir en todo caso acoger la existencia? ¿Qué es lo que acoge la existencia en el ente que se hipostasía?

El desarrollo que se hace en *EE* muestra que: el nacimiento no es la recepción de un depósito o de un don, esto supondría un sujeto *pre-existente*. Incluso la creación *ex – nihilo* comporta de parte de la criatura

una pasividad pura. Pasividad tan pura que podría ser la impresión originaria (que impone a la criatura en este instante de su surgimiento un acto sobre su ser). Este acto sería justamente el dominio del sujeto sobre el atributo (la existencia). El instante como verdadera realización de la diferencia ontológica es el momento sensible de la existencia al que Levinas pretende acceder en su análisis. Levinas piensa que la diferencia ontológica brota de la conciencia del tiempo o de la impresión originaria, de hecho, la identidad sería también producto de este brotar. Que un ente haya sido creado significa que de alguna forma ese ente se apodera de su ser. A esto lo llama Levinas el surgimiento del *psiquismo* en contraposición a la idea de una *autonomía* del sujeto.

El principal atributo del ente que encontramos en la descripción levinasiana es la autoposesión. Se nace actuando, y el primer acto es respuesta al acontecimiento de existir, o más bien, es acoger la existencia. El instante es la articulación de ese acto que a su vez es extraño al acontecimiento. Desde esta perspectiva la fenomenología no podría acceder a la articulación del instante. Estas descripciones varían a lo largo de la obra levinasiana y dan lugar a las de *TI* que son a mi modo de ver las más acabadas y elaboradas.

En *EE* el *Hay (il y a)* es definido como una presencia (que paradójicamente es una universal ausencia), absolutamente inevitable en el tiempo. El *ser* y el *il y a* tienen en común que introducen en el tejido del mundo una discontinuidad irreductible, contradicen el orden y la

coherencia del mundo. Es en referencia a ese posible recubrimiento del sentido por el no sentido, y de su juego interno, que Levinas describe la trascendencia de la alteridad como fuera de la estructura del tiempo del *Mismo*. Esta trascendencia sólo cobra sentido a partir de la relación con el *Otro* (*autrui* en la terminología de Levinas), pues se confunde con el no sentido y con el *hay*.

Frente a esta temporalidad que queda encerrada en su propia dinámica, Levinas trata de poner en marcha una temporalidad *anárquica* o *inmemorial*. La anarquía conduce a la alteración del fenómeno pues es en el fondo una negación del lenguaje. El aparecer del fenómeno como lo sugiere la fenomenología misma se inscribe ya en el lenguaje; pero no olvidemos que la alteridad radical a su vez es expresión y por lo tanto se halla inmersa también en el lenguaje. Eso que aparece es o tiene ya un significado. Este reverso del lenguaje no es silencio, mas que ausencia de palabra es la imposibilidad de la palabra como acto objetivante, es expresión.

La alteridad radical del *Otro* debe distinguirse entonces – aunque anclada aún en el lenguaje y en la intencionalidad – del *Hay* y del *Ser*. La diferencia se establece toda vez que en *TI* se describe la expresión como manifestación del *Otro* que corrige la intencionalidad del *Mismo*. La diferencia entre los dos es que el ser es presencia y la ética es anarquía (pues remite a lo nunca presente pero cuya dinámica está con un pie aún en la intencionalidad). La única posibilidad de expresar la anarquía está

en un decir filosófico, comienza con la reducción husserliana pero en un ir y venir en su forma de enunciación pretende llegar hasta un punto no intencional, o sea hasta la anarquía.

En este momento, tanto histórico como filosófico, Levinas se pregunta por el origen del mal y se separa profundamente de los análisis que lo presentan como simple carencia de ser. La postura de Levinas es que el ser en su positividad, esto es, en su hacerse sensible contiene en sí mismo el mal. El mal está contenido en el propio movimiento del ser. Hay un mal de fondo en la positividad del ser y se manifiesta como *connatus essendi*; la pregunta se profundiza en el sentido de saber si éste es el camino de la plenitud o el de la deshumanización. Para Levinas el *acontecimiento del ser* visto desde la fenomenología no sería más que una fase del *ego*; este acontecimiento o polarización parecería estar cargado de un temor de ser o de un temor de no poder dejar de ser (*engagement*). Uno de los fracasos de la fenomenología es que deja fuera lo que de puro acontecimiento tiene la existencia o por decirlo en las palabras de Levinas, que es incapaz de ver la pura *obra de ser* y por eso no se halla abierto a la novedad y a la alteridad radical.

2.4 Sensibilidad y presente

La sensibilidad se ve ligada a la teoría del tiempo interno. El presente proporciona lo que Levinas denomina la *posición*, en torno a la cual se articula la subjetividad; esta teoría se fundamenta en el ahora, en donde la sensibilidad se convierte en la conciencia del propio cuerpo y, en el origen de la conciencia de *situarse* en el mundo. Podemos tener intencionalidad del pasado y en cierta medida de la expectativa, toda impresión inevitablemente *pasa* – y por eso justamente se estructura como retención que a su vez abre paso a una nueva impresión. Lo sensible es por eso para Levinas una modificación de la *Ur-impression* no en un sentido temporal sino más bien en uno de fundamentación.

Los datos *hyléticos* nos presentan escorzos, distintas perspectivas de un objeto cuya identidad depende de que a cada instante la sensación sea retenida o anticipada al menos en parte. La conciencia del tiempo tiene su origen y definición en esta dinámica de retención y protención o anticipación de los datos de la sensación. El tiempo es, por decirlo así, el sentir de lo que ha sido propiamente sentido, sin que esto sea una coincidencia (si no más bien una *distancia mínima*), pero distancia que hace posible pensar incluso el instante como instante. El presente que continua en un nuevo presente a través de la sucesión de retenciones – que a su vez han sido anticipadas – requiere de una intencionalidad primera.

Siguiendo con esta descripción de la sensibilidad, Levinas ve en la descripción de la *Urimpression* una caracterización del aquí y el ahora, más aún, del cuerpo propio en tanto que tenerse «sobre sus piernas». Esta idea proporciona el material para que este *punto original* sea interpretado a la vez como un orientarse en el sentido de «adoptar una actitud respecto de». El ahora es anterior en un sentido fenomenológico a las circunstancias históricas en las que la subjetividad se articula y por ello constituye todo un punto de partida para pensar una teoría de la subjetividad y la sensibilidad. «Desde las Investigaciones lógicas, a través de la Conciencia interna del tiempo, hasta Experiencia y Juicio, la fenomenología husserliana inaugura esta nueva noción de sensibilidad y de subjetividad.»²⁰⁵

El paso que Levinas da hacia la reconfiguración de la intencionalidad comienza por un análisis de la *Urimpression*. Como hemos mencionado, ésta se halla ligada a toda la teoría del tiempo de las *ZB*. Pues bien, si a la *proto-impresión* o impresión originaria (término que algunos traductores prefieren), se accede a través de un acto de intuición y éste lleva en sí también la presentación de un horizonte, entonces se plantean dos cuestiones: primero que es necesario comprender el papel que la sensibilidad juega en esta proto-impresión, en tanto que el más

²⁰⁵E. Levinas. *EDE*. 175.

radical aquí y ahora; y segundo que, ésta «...se localiza ya en la esfera pre-predicativa, más acá del dominio de la representación.»²⁰⁶

La sensibilidad constituye, al igual que en Husserl, el punto de partida de la trama intencional que pone al hombre en contacto con la exterioridad. Si bien para Husserl los puros datos de la sensibilidad antes de constituirse en representaciones no constituyen como tales vivencias intencionales, sí son parte integrante de la vida intencional; Levinas no refuta esta tesis, de hecho sitúa a la sensibilidad como el punto de partida de la individuación como «... el egoísmo mismo del yo». La diferencia con la tesis husserliana, una vez más, aparece en el papel que juega la representación. Para Levinas claramente podríamos hablar de una subjetividad que se constituye como tal antes de ser sujeto de actos intencionales, es decir, de relacionarse con la exterioridad a través de representaciones. A la vez, esta postura permitiría pensar en una subjetividad que se halla antes de la elaboración, y posterior caída, en un sistema – en el cual la totalidad sería su ideal filosófico.

En la teoría de Levinas el instante funciona como un eje en torno al cual se articulan varios conceptos. Este concepto no está del todo cerrado, es lo que hace posible el acontecer o el correlato necesario del aparecer. En el análisis del placer el yo que pretende salir de sí, recupera el instante como vergüenza. La vergüenza no sería más que el fracaso del *éxtasis absoluto*, la recuperación del instante nos conduce al aparecer

²⁰⁶ F. J. Herrero Hernández. *op. cit.* 106.

del *Mismo*. El existente se recupera decepcionado pues este proceso se muestra también como absurdo y como una especie de falsa evasión (lo cual no resta nada a que en la existencia se den una serie de vivencias que al menos en su origen aparezcan como verdaderas posibilidades de evasión). El instante es el *ponerse* en el que el existente retorna inevitablemente sobre sí; el análisis del placer nos enseña que existen vivencias en las que se puede romper con la dinámica del retorno a sí mismo, pero también que en el ponerse del existente hay un germen que se manifiesta como malestar y como necesidad de evasión. La necesidad de evasión nos permitiría hablar de una especie de fractura en la continuidad del existente.

2.5 La novedad

Frente a un pensamiento en el que el tiempo se tiene como un continuo que asegura el sentido (la teoría de la conciencia interna del tiempo), Levinas trata de abrir el presente como algo que introduce verdadera novedad: el nacimiento de algo que podría ser capaz también de romper con la continuidad de la historia; esta posibilidad está dada por la vida subjetiva, la vida interior que aunque inmersa en la economía de la totalidad se sustrae a ésta (es decir, inmersa en la intencionalidad pero a la vez abierta al *Otro*).

Al establecer la necesidad de que exista algo así como un punto cero en la donación de sentido, Levinas hablará entonces de una intencionalidad primera por distinguirla de la otra intencionalidad. Una intencionalidad no objetivante, «Para nuestro autor, lo importante es que el *datum hylético* se presenta dado previamente como absoluto antes de ser buscado, de ser conjuntado, de ser animado por la conciencia.»²⁰⁷ En suma, se trata de describir un punto en el que los actos de la conciencia no son objetivantes, o se encuentran antes de la reflexión o representación.

La intencionalidad primera está claramente diferenciada de la intencionalidad objetivante, pero se halla ligada igualmente a la conciencia interna del tiempo y a su constitución en el espacio. Es aquí donde el cuerpo y la sensibilidad sirven a Levinas para poder hablar de esta primera intencionalidad. En el caso de la constitución del espacio, los análisis del propio Husserl acerca de la inadecuación y la potencialidad se convertirán en un punto fundamental de la postura de Levinas. A través de las *kinestisias* el cuerpo se convierte en el *aquí*, es decir, la condición trascendental de toda posible posición, de generar una conciencia espacial y del estar presente. Levinas presenta la intencionalidad como una manera incompleta de definir la conciencia. Más adelante, en la propia intencionalidad, se podrá incluir tanto la inadecuación como la idea de *Infinito* a la que ésta conduce. Por eso:

²⁰⁷ F. J. Herrero Hernández. *op. cit.* 106.

Levinas insistirá frecuentemente en que uno de los descubrimientos de la fenomenología ha sido, justamente, este dominio nuevo que hace posible lo que él, siguiendo a Husserl, denomina como <<trascendencia en la inmanencia>> y que no trata sino de tomar en serio <<una *Sinnggebung* ética>>, es decir, una intencionalidad esencialmente respetuosa de lo Otro.²⁰⁸

Se distinguen dos temporalidades en el análisis de Levinas, una que se corresponde con la de la intencionalidad que hace posible la mismidad, el Yo y el egoísmo, y otra, que es el resultado de la profundización de esa misma estructura y que se transmuta en relación ética, esta temporalidad tendría algunas características básicas. La temporalidad conduce también fuera de la propia totalidad, es decir de la ontología que objetiva todo desde la perspectiva del sujeto. Esta temporalidad estaría descrita por las experiencias de la alteridad del *Otro*. El *rostro* haría posible la entrada en esta otra temporalidad (que a la vez se presenta como más originaria que la temporalidad del acto intencional). La temporalidad de la acogida del rostro mantiene la distancia entre el sujeto y el objeto. Temporalidad de una distancia irreductible.

²⁰⁸ F. J. Herrero Hernández. *op. cit.* 107. Coincido en el análisis que F. J. Herrero presenta acerca de que: «... lo Levinas ha estado desarrollando hasta *Autrement qu'être* – bajo la guía de una, ciertamente particular, crítica de la representación – constituye una verdadera fenomenología intencional que cristaliza en la noción de rostro como fenómeno concreto y completo que me aproxima al Otro.» *op. cit.* 107.

El tiempo de la conciencia supone ya al *Otro* y la *morada* pues ahí permanece algo que no se ofrece ni al trabajo ni a la posesión. La relación metafísica o de trascendencia con la alteridad se hace posible gracias a esta estructura fenomenológica; la morada, gozo del elemento que se hace concreto, articula la posibilidad de que la subjetividad esté a través de sus relaciones abierta, y a la vez cerrada, a la alteridad del *Otro*.

La conciencia hace concreta la separación, al igual que la morada y el trabajo, la corporalidad del cuerpo se ve sometida a un aplazamiento que va justamente a la casa y la posesión. «Tener conciencia es estar en relación con *lo que es*, pero como si el presente de *lo que es* no tuviera aún enteramente cumplido y tan sólo constituyera el porvenir de un ser recogido. Tener conciencia es precisamente tener tiempo; no desbordar el tiempo presente en el proyecto que anticipa lo porvenir, sino tener respecto del presente mismo una distancia: referirse al elemento en que se está instalado como a lo que aún no está ahí.»²⁰⁹

Esta forma de abordar lo fenoménico conduce a una interpretación de lo histórico como tema (una vez más algo estático y que no puede hablar pues ya no está presente). Si bien lo histórico en este sentido no se define por el pasado, ambos son temas que han sido ya absorbidos por el Mismo en el lenguaje.²¹⁰ Lo más interesante es que esta

²⁰⁹ E. Levinas. *TI*. 183-184.

²¹⁰ Levinas comenta una de las tesis centrales de la fenomenología, se trata de que aquello que aparece lo hace en un modo concreto, es decir que el aparecer y su modo de darse son indisolubles. Este modo del aparecer depende del *Mismo*, del sujeto y en este sentido se halla remitido al horizonte en el cual tiene lugar. Este reconocimiento de la importancia de la noción de horizonte a la vez conduce a una noción de verdad como

comprensión de lo histórico nos ofrece una definición del fenómeno: una *realidad sin realidad*. Cabe decir que se entiende por ello un fenómeno que básicamente se halla determinado por el goce del *Mismo*. Para que lo histórico pueda formar parte del *Mismo* es preciso que se detenga, es decir, que no preste auxilio a su propia manifestación por utilizar la terminología de Levinas. «La tesis del primado de la historia constituye para la comprensión del ser una opción en la que la interioridad queda sacrificada. El presente trabajo propone otra opción. Lo real no debe solamente ser determinado en su objetividad histórica, sino también partiendo del *secreto* que interrumpe la continuidad del tiempo histórico, partiendo de las intenciones interiores.»²¹¹

2.6 El *Otro* y la temporalidad

Levinas afirma la parte positiva del movimiento intencional y de la representación en la que se basa la propia constitución del sujeto. De hecho, sólo por este movimiento es que se hace posible la relación con la alteridad. Por un lado parecería como que ésta relación es anterior a las representaciones, y por otro, parecería que: «Representar no es

desvelamiento, es decir como proyecto de investigación del sujeto. Una de las críticas a Heidegger se encuentran justo en esta idea de la verdad como *des-velamiento* (aunque en este trabajo no se traten éstas críticas son parte importante del motor de la filosofía de Levinas). Si el objeto se halla ya remitido y solicitado por su modo de darse y éste define la esfera del *Mismo*, la relación posible entre el *Mismo* y el *Otro* se definirá como algo que ha sido ya sobrepasado y que está siempre pendiente de interpretación.

²¹¹ E. Levinas. *TI*. 56-57.

simplemente volver «de nuevo» presente: es más bien traer al presente mismo una percepción actual que transcurre. Representar no es traer un hecho pasado a imagen actual, sino traer a la instantaneidad de un pensamiento todo lo que parece independiente de él. Es así como la representación es constituyente.»²¹² La representación y la intencionalidad hacen posible la verdad. La relación con el *Otro* escapa a los parámetros de verdad en el sentido de adecuación. Sin embargo, no hay una renuncia a que esa relación se de en una cierta evidencia, o al menos con unas notas que sean susceptibles de ser descritas e identificadas; el pensamiento de Levinas se mantiene en este respecto en los márgenes de la filosofía evitando claramente establecer o entrar en un discurso teológico.

El *Otro* introduce la temporalidad en el *Mismo*, así como también la posibilidad de la certeza. El rostro es la fenomenicidad de la alteridad radical, el que hace posible toda evidencia. Levinas retoma el argumento cartesiano acerca de la idea de infinito y en una analogía presenta aquí el rostro: no soy yo el autor de la idea de *Infinito*, como tampoco puedo serlo del contacto que me viene del *Otro*, es el *Otro* el que se presenta al *Mismo*.

La temporalidad es presentada como un aplazamiento entre la subjetividad y lo que le es exterior, si bien hay dos niveles de esa

²¹² E. Levinas. *TI*. 137.

exterioridad, en ambos el tiempo juega el papel de una distancia.²¹³ La lucha contra la muerte es tener el tiempo como intermediario. En el instante se abre la posibilidad de que lo nuevo acontezca y que el *Otro* se exprese. El tiempo abre la posibilidad de la significación en la cual el rostro se hace presente. Tener tiempo es tener distancia respecto del presente, es en cierta forma escapar al *Hay* en el cual la existencia se presenta como indeterminación y como imposibilidad de dejar de ser.

La trascendencia se da como tiempo y tiene una dirección intencional que, en primer momento viene del *Otro* por su expresión, pero después va hacia él como relación ética. La relación ética descrita fenomenológicamente se articula como responsabilidad y justicia, pero se integra en la vida de la subjetividad como fecundidad y novedad. El tiempo es también componente esencial de la separación y de la individuación. No hay un *sí Mismo* sin la distancia que se establece entre la subjetividad y el *Ser* – o el *Hay* en la terminología de Levinas. Esa distancia que es tiempo, es también conciencia y por lo tanto acto intencional. La anticipación de lo posible, el miedo elemental de que aquello de lo que vive el *Mismo* pueda faltar se da en el tiempo y se produce como objetividad.

La acogida del rostro detiene la temporalidad del *Mismo* pues se da fuera del recuerdo y fuera de la representación. En su dimensión de *ipseidad* se da como fecundidad y como posibilidad de *tener otro destino*,

²¹³Se trata de que frente a la idea del *ser para la muerte* de Heidegger se piensa a la subjetividad como un aplazamiento de la muerte.

es decir, de establecer una relación distinta con la alteridad y por lo tanto consigo mismo fuera de la totalidad. En la inversión de la intencionalidad que pretende llevar a cabo Levinas podríamos señalar que la estructura *noesis-noema* deja de ocupar el punto central en la relación con la alteridad. La verdad que se produce en esta inversión se señala con el término de enseñanza pues va del *Otro* hacia el *Mismo* y no como ocurriría con el movimiento intencional del *Mismo* hacia el *Otro*. Este proceso se da en el lenguaje que es el *cara a cara* (lugar donde la manifestación del rostro acontece).

El comienzo y el fin como puntos del tiempo universal devuelven al yo a su tercera persona, tal como la dice el sobreviviente. La interioridad está esencialmente vinculada a la primera persona del yo. La separación no es radical más que si cada ser tiene su tiempo, o sea, su interioridad ; si cada uno de estos tiempos no se absorbe en el tiempo universal. Gracias a la dimensión de interioridad, el ser se niega al concepto y se resiste a la totalización.²¹⁴

²¹⁴ E. Levinas. TI. 56.

VI

Los distintos modos de la intencionalidad

1.1 Recuperación de algunas consideraciones anteriores

Podríamos decir que el proyecto de la filosofía primera de Husserl más que un *canon* o un sistema de verdades comienza como una tarea de depuración de los presupuestos metafísicos de la descripciones; en este sentido no existe un canon fijo de la fenomenología por llamarlo así. En realidad existen una serie de reflexiones que permiten llevar a cabo esta tarea. Estas reflexiones son de tal profundidad y establecen distinciones que funcionan como principios fundamentales de la ciencia primera.

Uno de los resultados claves que recorren la obra husserliana es el de que si bien nada del objeto está en la conciencia existe una correlación entre las estructuras o esencias de los objetos y las evidencias que nos dan acceso a ellos en cuanto a su propio procedimiento. Levinas recoge esta tesis de la siguiente forma: «La otra visión decisiva de la fenomenología – y que Husserl mismo reconocerá como tal – consistía en

advertir una correlación rigurosa entre las estructuras del objeto y los procedimientos del pensamiento que lo mienta o que tiene evidencia de él: *los accesos al ser están prescritos por el ser identificado a partir de estos accesos.*»²¹⁵ Esta correlación podría parecer que nos lleva nuevamente a una visión idealista de la fenomenología.

La distinción entre lo real y lo ideal ha dejado claro que las leyes de la lógica corresponden al ámbito de lo ideal. Por otro lado, la estructura de la intencionalidad contiene su propia legalidad, lo verdaderamente sorprendente en la teoría husserliana es la capacidad de relación que llegan a tener esas dos legalidades; Levinas apunta que esa coincidencia determina al aparecer en cuanto tal. Si Levinas se pregunta acerca del alcance de las descripciones de Husserl es justamente porque encuentra grandes limitaciones para acceder a partir de ellas a lo interhumano. La fenomenología estaría condenada al idealismo puesto que los requerimientos de visibilidad del acontecimiento intersubjetivo rebasan con mucho los límites descriptivos de la fenomenología.

La sensibilidad desplegada a través del tiempo será la clave que permitirá pensar la intencionalidad de una manera en la cual la novedad puede ser posible. Se abre así un punto de partida para Levinas pero que paradójicamente está ya en la propia teoría de Husserl. La *ruina* del concepto de representación funciona en dos sentidos, como fracaso del acto *objetivante* – entendido éste como acto teórico – y, como ampliación

²¹⁵ E. Levinas. *EDE*. 210.

de aquello que puede ser representado, pues lo ambiguo o lo sensible son también parte de los actos objetivantes. El problema que se nos presenta una vez más es el de si la fenomenología da cuenta cabal de eso que se ha denominado en la teoría husserliana *proto-impresión* o posteriormente *proto-presentación*. El análisis nos lleva a que esa misma *proto-impresión* se halla ya inmersa en el caudal del sentido constituido por el sujeto.²¹⁶

Lo que constituye el correlato de lo real de la experiencia sensible es un pensamiento de golpe idealizante que ya es síntesis de identificación en el nivel de la experiencia sensible todavía íntegramente pre-predicativa – y no un “contenido de conciencia” tan poco *pensado* como su correlato.²¹⁷

La intencionalidad es una trascendencia (que a la vez hace posible la idea misma de trascendencia). El objeto intencional – desde las *LU* – tiene una existencia independiente frente a la *realidad* de la conciencia; el objeto no es parte de la conciencia aunque su presentación pueda depender de ésta o aquella conciencia particular. El objeto se mantiene como un polo idéntico e ideal mientras que la conciencia se despliega en intervalos temporales.

²¹⁶ Cf. J. Drabinsky. *op. cit.* p. 9 y sigs.

²¹⁷ E. Levinas. *EDE*. 213.

Una de las consecuencias que extrae Levinas del análisis de la teoría de la intencionalidad es que el pensamiento no puede relacionarse con sus objetos sino a través de una representación. La representación es el origen del sentido y se articula en la subjetividad como evidencia. No existe pues intencionalidad sin sentido; en tanto que todo objeto es *polo* de una síntesis de identificación que requiere de la evidencia para *darse*, el pensamiento no puede encontrar o siquiera *ver* algo sin *comprenderlo*. «“Tener un sentido” no se reduce a la permanencia en una no se sabe muy bien qué transparencia matemática o finalidad. Dicha noción está tomada del fenómeno de la evidencia.»²¹⁸ Unas líneas más adelante añade que el mismo contacto con las cosas, por mínimo que sea, es ya la intelección sin las cual los objetos no podrían estar presentes en el pensamiento.

La fenomenología se constituye a partir de los horizontes en los cuales se nos muestra la intencionalidad. La donación de sentido, el origen del sentido es para ambos pensadores el meollo de la cuestión y allí se juega en realidad el destino de la fenomenología. Al igual que Husserl, Levinas preserva la idea de que la subjetividad es el espacio, en este caso de las vivencias, en donde la fenomenología puede tener su campo de acción, en donde el comprender fenomenológico del mundo es posible.

²¹⁸ E. Levinas. *EDE*. 65.

1.2 El pensamiento no objetivante

El pensamiento no se reduce a la pura actividad teórica del sujeto. No es simplemente pensamiento de un sentido. Está constituido por una serie de contenidos que se asemejan en mayor o menor medida a los objetos pero en los que se establece una jerarquía; en ella, los contenidos están antes que los objetos por eso Levinas afirma que en la teoría de Husserl nada del mundo puede ser absolutamente extraño al sujeto. Dicho de otra forma no hay posibilidad de que la verdadera alteridad se haga presente como tal en la teoría de la intencionalidad si ésta depende de la evidencia teórica.

El objeto se refiere a la conciencia no por su contenido sensible sino por su objetividad. El idealismo fenomenológico no es, pues, el resultado del hecho de que el sujeto estuviera encerrado en sí mismo. Está dirigido por una teoría del sujeto, por el hecho de que está abierto a todo, que es universal, que se relaciona con todo.²¹⁹

La intencionalidad no es una característica entre otras de la conciencia sino su esencia misma. Lo que hace que sea posible y tenga sentido hablar de algo a lo que podemos llamar conciencia es que sea

²¹⁹ E. Levinas. EDE. 65.

conciencia de algo, estar en relación con algo. Que la intencionalidad es la esencia de la subjetividad está fuera de duda desde la quinta *LU*; Levinas retoma esta idea y coincide con ella (el desarrollo de su tesis doctoral nos muestra cuan importante le resulta este concepto); pero la manera de entender la intencionalidad será distinta de la de Husserl aún cuando comparta este mismo presupuesto. «En realidad Levinas ha elaborado su más temprana crítica de la intencionalidad partiendo de estos mismos presupuestos. Su tesis principal es que Husserl había caído en la cuenta, antes que cualquier otro, de que cada modo de conciencia presenta una intencionalidad diferente.»²²⁰

La tesis de que la intencionalidad no pertenece sólo a los actos teóricos sino a todo aquello que los rodea en el modo de actualidad es clave para entender cómo Levinas parte del planteamiento del propio Husserl para – desde sus mismos presupuestos – reconfigurar el concepto de intencionalidad. El punto central de esta reconfiguración se encuentra en el papel que ocupa la representación para ambos autores. Mientras que en Husserl ocupará un lugar central y la evidencia estará fundada en representaciones, Levinas trata de formular la posibilidad de que los proto-fenómenos no sean exclusivamente integrados en la fenomenicidad a través de representaciones.²²¹ «Desde este preciso

²²⁰ F. J. Herrero Hernández. *op. cit.* 98.

²²¹ *cf.* «La crítica al intelectualismo y al primado de la presencia, del presente y de la representación se convertirán, para siempre, en un recurso habitual en la objeción de fondo que nuestro autor ha venido planteando a la fenomenología y, en general a toda filosofía occidental... La conclusión de Levinas en ese preciso momento establece que este carácter intelectualista se remonta ya a la época inicial en la que Husserl ha elaborado su concepto de intencionalidad.» F. J. Herrero Hernández. *op. cit.* 103.

momento, el mundo a considerar verá ampliar sus horizontes hasta incluir en su perímetro la realidad entera; no sólo las cosas, sino también los usos y los valores.»²²²

Podemos entonces hablar de *verdades* tanto teóricas como de otro tipo, axiológicas, estéticas, etc.; de cada región del ser o la realidad tendríamos al menos una que le corresponde. Levinas reconoce que esta teoría de los actos objetivantes esta plasmada en *Ideas I* y representa un paso adelante en la teoría del conocimiento. En esta interpretación este es uno de los descubrimientos que más le interesan de la fenomenología pues esto le permitirá poder hablar de la alteridad y de un tipo de verdad – o relación – que le corresponde. Este tipo de verdades tendría como una de sus características el que su conocimiento no es en primer lugar teórico, sino antes bien, es en cada caso distinto según la región a la que pertenezca.

Sin embargo, aún cuando la constitución de estos objetos en la vida es heterogénea a la constitución del objeto teórico, esta debe servirle de base. Aquí *Ideas* vuelve a las afirmaciones de las investigaciones. Hemos mencionado ya el papel privilegiado que juega la fenomenología de la cosa material, hecho que expresa, en el fondo, el primado de la teoría.²²³

²²² F. J. Herrero Hernández. *op. cit.* . 99.

²²³ E. Levinas. THl. 166.

A partir de este descubrimiento se trata de encontrar y describir como todo sentido se halla determinado por la alteridad, como si ésta pudiera ocupar el lugar de un motor más que de contenido. La posibilidad de estos análisis implicaría a su vez una reflexión acerca de lo que sea analizar y describir. Si analizar consiste en seguir transitando por la vía que ha sido trazada de antemano, entonces el análisis no es más que un despliegue de la mismidad y por lo tanto volveríamos a un pensamiento de la totalidad y a su incapacidad de mirar la diferencia. Necesitamos entonces preguntarnos por lo que podría ser otra forma de análisis. Si el análisis no debe ser simplemente despliegue de la identidad, en donde la alteridad no es más que un simple agregado, entonces debe partir de ésta última.

2.1 Repensar la intencionalidad

La intuición tiene diversos grados de cumplimiento, el acto intuitivo es una intención que piensa un contenido y a la vez contenido mismo en la conciencia. Las variaciones en la representación del objeto – idéntico en la percepción – son variaciones en la forma de intuir el objeto. Levinas interpreta esta idea y trata de describir el acto intuitivo (que es un contenido de la conciencia y un contenido distinto a la identidad del

objeto), es por decirlo así, un contenido que se halla detrás o antes de que esa identidad sea objetiva.

La quinta *LU* nos presenta una tesis fundamental que será de absoluta importancia para comprender la crítica de Levinas. Existen diversas modalidades específicas de referencia intencional; lo que lleva a la interpretación de que existen distintos tipos de intencionalidad. En el párrafo 10 de la quinta *LU* Husserl analiza la distinción que Brentano había establecido entre fenómenos psíquicos y físicos. Si bien, dicha clasificación requiere nuevas precisiones y correcciones, a Husserl le resulta interesante la idea de que sea posible clasificar distintas formas de los fenómenos psíquicos; es ahí donde descubre estos distintos modos de referencia en la obra brentaniana (esta tesis se suma a la otra de que las representaciones están a la base de los actos).

Uno de los problemas que surgen es determinar en qué medida los modos de referencia afectan a la representación del objeto. Podría pensarse que de cada vivencia podríamos extraer algo así como el objeto y su modo de darse intencionalmente, pero un objeto puede ser el núcleo de distintos actos, como el de juzgar y el de agradar. Nos vemos entonces obligados a admitir que existe algo así como un núcleo, una especie irreductible, que además se presenta en una impresión primera antes de ser determinada por cualquier modo de referencia intencional. La crítica de Levinas se centrará justamente en este punto. Recordemos este párrafo de Husserl:

Si no todos, los más de los actos son ciertamente vivencias complejas, y las intenciones mismas son además múltiples con gran frecuencia. Las intenciones afectivas se edifican sobre intenciones representativas o judicativas, etc. Pero es indudable que al analizar estos complejos llegamos siempre a caracteres intencionales primitivos, que por su esencia descriptiva no pueden reducirse a vivencias psíquicas de otro género.²²⁴

Lo que la tesis afirma dentro de la obra husserliana es el papel tan importante que tiene la *proto-impresión*, un punto primero del aparecer en el cual están implicados el sujeto y el objeto en la intencionalidad. Aunque al final de este párrafo Husserl nos advierte que el término representación se halla cargado de numerosas imprecisiones y que el punto de partida de la investigación debe ser la dilucidación del concepto de acto, los análisis de Levinas se basan en que esta tesis atraviesa la obra de Husserl aunque sea de un modo implícito y que su alcance llega hasta *Ideas*, obra fundamental en la comprensión levinasiana de Husserl. La idea de una *proto-impresión* conduce – como hemos señalado – a ver en la intencionalidad un primado de la teoría.

Si a Levinas le parece deficiente encontrar el fundamento de la intencionalidad a través de la conciencia teórica no es debido a que sea teórica, sino más bien porque esa forma de comprender la teoría delimita

²²⁴ E. Husserl. *LU*. 491.

los objetos a los que se podría acercarse de forma adecuada. La alteridad a la que Levinas se refiere contiene ciertas notas que hacen imposible su objetivación. Más aún, la alteridad radical trata de ser puesta, no como un contenido de la conciencia, sino como aquello que anima a la conciencia en su relación con los contenidos.

Levinas señala que, a pesar de la importancia que tiene en la teoría husserliana la representación teórica, en *Ideas I* también se abre un espacio para comprender que la vida concreta no es puramente teórica y que juega un importante papel (en tanto que fuente y parte de la existencia del mundo). «La vida concreta, fuente de la existencia del mundo, no es puramente teoría, a pesar de la especial dignidad que esta tiene en Husserl. La vida concreta es una vida de acción y sentimiento, de voluntad y juicio estético, de interés y desinterés, etc. De ahí que el mundo correlativo de esta vida sea, ciertamente, objeto de contemplación teórica, pero también mundo querido, sentido, mundo de acción, de belleza y de bondad, de fealdad y maldad.»²²⁵

2.2 Distintos modos de donación

Husserl nos aclara que hay especies y subespecies esencialmente distintas de intenciones y que «... es imposible reducir todas las

²²⁵ E. Levinas. *THI*. 73.

diferencias entre los actos a diferencias entre las representaciones y en los juicios entretelidos, recurriendo sólo a elementos que no pertenezcan al género intención.»²²⁶ Distintas intenciones comparten a su vez un punto de partida (que en este caso es un núcleo *noético*). Además se siguen presentando representaciones que a su vez hacen posibles otras representaciones más complejas o análogas. Lo que sigue en pie es la afirmación de que el punto de partida está en una representación y que ésta no es determinable por ningún modo de darse.

Estas distintas intenciones de las que Husserl habla abren una serie de interrogantes, una de ellas, como ya he mencionado antes, es la de esclarecer hasta que punto estas distintas variedades de intención no determinan esencialmente a la intención del objeto en cuanto tal. Como también se ha anotado, la necesidad de un núcleo primero que nos permita establecer una verdad ideal y objetiva se hace patente. En todo caso esta tensión se halla presente en la lectura levinasiana de la teoría de la intencionalidad.

Levinas interpreta que los distintos modos del *darse* se traducen en las distintas regiones del ser y constituyen una investigación ontológica. Se trata no sólo de investigar sobre la esencia del ser sino también sobre su existencia. En las primeras páginas de *THI*, Levinas analiza la refutación del naturalismo que Husserl elabora en los *Prolegómenos* y, cómo ésta hace posible que la existencia sea también objeto de la

²²⁶ E. Husserl. *LU*. 492.

investigación fenomenológica. El camino que conduce hacia la teoría de la intencionalidad es expresado por Levinas de la siguiente manera: «... si la existencia de un objeto nos es accesible, este acceso no se debe sino al conocimiento de lo que dicha existencia significa para nosotros.»²²⁷

Si la intencionalidad no es únicamente una teoría sobre la interioridad del sujeto ha de decir entonces algo sobre cuestiones más generales, sea el ser, etc. Y a esto llega Levinas en una de las conclusiones de su trabajo de tesis doctoral; si bien la encontramos anunciada ya desde las primeras páginas, se trata de la idea de que: «las regiones del ser difieren entre sí, no solamente por sus esencias y las categorías que las determinan, sino también por su existencia»²²⁸ Esta tesis de Husserl, a la que ya nos hemos referido antes tiene implicaciones más allá de la pura teoría del conocimiento para Levinas.

Husserl ha superado el concepto sustancialista de la existencia. Levinas reconoce este logro explícitamente, a su vez este avance, en términos epistemológicos, servirá para poder establecer más adelante la idea de que es posible una intencionalidad trascendente.²²⁹ «La intencionalidad es para Husserl un acto de auténtica trascendencia y el

²²⁷ E. Levinas. *THI*. 31.

²²⁸ E. Levinas. *THI*. 31.

²²⁹ Plantear el problema en términos de sujeto y objeto implica, al menos en cierta terminología, aceptar la sustancialización de dos ámbitos separados. Sobre esto ya hemos establecido que nada está más lejos de la concepción de Husserl y Levinas.

prototipo mismo de toda trascendencia. Entramos de este modo en el estudio de la intencionalidad...»²³⁰

Levinas cita el § 84 de *Ideas I* y lo sigue en la descripción de esta situación: a cada intencionalidad corresponde un objeto especial. Lo más importante y por lo que nuestro autor cita este texto es la idea de que es nuestra mirada la que se dirige desde nuestra subjetividad a los objetos. La metáfora que Husserl utiliza es la de un rayo que se haya focalizado en cada uno de ellos dando así cumplimiento a la conciencia de tal o cual objeto – aún cuando éste pueda ser de distinto tipo en cada caso y momento. El principal interés está justamente en la posibilidad de hablar de distintas intencionalidades, y por supuesto distintas regiones del ser. La intencionalidad es distinta en cada caso, frente a cada objeto, o sí se prefiere podríamos decir que hablamos de modos específicos de relación con la exterioridad.

... la intencionalidad no es un acto siempre idéntico que, presente en todas las formas de la conciencia, ejerza tan sólo la función de relacionarse con el objeto, mientras que los coeficientes específicamente afectivos o volitivos se añadirían a una intención siempre idéntica, a título de fenómenos puramente subjetivos. *La intencionalidad misma es diferente en cada uno de estos casos.*²³¹

²³⁰ E. Levinas. *THI*. 68.

²³¹ E. Levinas. *THI*. 72.

El objeto intencionado tiene su propio modo de darse, a éste le corresponde una intencionalidad propia. El mundo no está definido por el primado de la conciencia teórica sino más bien por todos los distintos modos del aparecer. Estos modos, señala Levinas, nos llevan a ver con claridad que la vida de la conciencia debe ser entendida desde un amplio abanico de posibilidades que superan la conciencia teórica; el mundo se presenta así lleno de valores y de novedades, a la vez que de posibilidades de renovación de la historicidad. Hablar también de distintas intencionalidades conduce a que exista lo que se denominan actos objetivantes, de tal suerte, que la verdad del objeto proviene también de su propia intención, si el objeto se presenta como deseado aparece así en la conciencia como algo deseable, etc. No son pocos los que señalan en este punto la influencia que el autor de *Ser y Tiempo* ejerce en esta interpretación. En mi opinión Levinas va mucho más lejos de esta influencia y sus desarrollos y descripciones se orientan también en otra dirección.

2.3 Atención y escorzos, elementos del análisis intencional

El párrafo 10 de las *LU*. nos muestra algunas claves que debemos tomar en cuenta. Es necesario recordar que los actos psíquicos, subjetivos, son vivencias intencionales. Husserl describe con sumo

cuidado como en la percepción algo se percibe (al igual que lo que pasa con la imaginación, el juicio, el amor, etc.), todo se basa en una referencia intencional, es una dirección o referencia al objeto o a un contenido; en definitiva, se afirma que todo acto psíquico tiene como objeto algo aunque no necesariamente de la misma forma. En este caso no se afirma que exista algo así como una objetividad inmanente, antes bien lo que se señala con gran claridad es que lo único que con absoluta certeza tenemos es la referencia misma a esos contenidos.

Lo único importante para nosotros, y en que por ende nos fijamos, es que hay diversas modalidades específicas esenciales de referencia intencional, o, más brevemente, de la intención (que constituye el carácter descriptivo del género acto).²³²

Husserl se refiere a que es posible dirigirse a un mismo objeto de distintas formas, con diversas tonalidades afectivas o distintas formas de mención. La mayoría de los actos están formados por vivencias complejas o por una complejidad de vivencias. Lo decisivo es que tanto las intenciones afectivas como las distintas menciones se asientan sobre representaciones; en esto se distingue de otras posturas pues no se trata de que la base primordial de los actos sean los datos sensibles o

²³² E. husserl. *LU*. 491.

sensaciones sino algo que se halla ya dentro de la referencia a los contenidos u objetos de la conciencia.

La descripción de la intencionalidad cobra mayor importancia toda vez que de ella depende la claridad con la que nos acerquemos al modo en el que las cosas se nos hacen presentes. La evidencia con la que un objeto se presenta depende ahora de cómo ésta pueda ser descrita en las vivencias que lo componen en la conciencia. Levinas se da cuenta de la importancia de esta distinción que además será clave a lo largo de muchas de sus obras. Hablar de objeto es sólo posible si se comprende que este objeto no es como lo percibimos o conceptuamos sino únicamente como lo conocemos; es decir, que sólo tiene sentido dentro de la intencionalidad. El fenómeno de la atención le resulta interesante en este punto de su análisis a Levinas, (me refiero a la redacción de THI).

Aún cuando cada acto parcial tiene su peculiar o su único referente u objeto al que se refiere éstos se relacionan entre sí formando un único acto completo y complejo. De esta forma llega Husserl a exponer el papel de la atención en la medida en que a través de su función se hacen presentes en la conciencia distintos factores o elementos de los actos intencionales. Cada factor forma parte del acto total, aún cuando la atención esté dirigida en unos momentos a unos, y en otros puedan salir a flote o estar en el modo de ser atendidos otros factores.

La atención se da entre actos parciales que nos muestran distintos aspectos del objeto. Podemos atender al sentido estético más que a la

dureza del material del cuadro, al significado de la expresión más que a su caligrafía, igualmente entre la palabra y la cosa, etc. Husserl señala el equivoco de confundir la existencia de un contenido en la conciencia con el objeto intencional propiamente hablando. La atención en este caso es una función selectiva que es inherente a los actos. Vivimos en los actos y atendemos a los objetos que están presentados en ellos (y no con la atención centrada en el acto mismo, este movimiento de la atención sería un nuevo acto intuitivo que convierte al acto en el objeto de atención).

Atención significa en este caso que algo está en la conciencia en el modo de estar siendo el objeto de un acto intencional. Aquello que no es contenido de conciencia no puede ser atendido y por lo tanto ser un tema de la conciencia. No podríamos según esta teoría atender a lo totalmente Otro, de hecho y quizá éste es el argumento de Levinas el Otro ni siquiera podría ser en cuanto tal un contenido de conciencia. Husserl advierte de que el propio término contenido es ya problemático si se considera desde una postura en la cual el objeto entra *realmente* en la conciencia. En todo caso no es posible atender a algo si no es previamente representado y hecho objetivo para la conciencia.

No toda la vida consciente se halla colmada de actualidades puras, antes bien, existen una serie de inactualidades que acompañan a las vivencias, o que simplemente se encuentran ahí, como estando en otra capa de sentido. Aquí confluyen varias problemáticas o temas que son del todo importantes para Levinas. A nuestro autor le interesa poder afirmar

que existe algo que puede quedar enmarcado en una nueva noción de intencionalidad (respecto de lo que se entiende hasta *Ideas I*). Las intenciones potenciales, aquellas sobre las cuales nuestra atención no se ha centrado aún o aquellas de las que se ha apartado. Recordemos que una intención actual puede pasar a ser potencial en el momento en que la atención no se dirige hacia ella, así como también, una inactual puede pasar a la actualidad en el momento en el que se convierte en objeto de nuestra atención. Coincido con el planteamiento que hace F.J. Herrero en el sentido de que el problema de las posiciones potenciales – cuando hablamos de la neutralización de las actuales – nos remite a la posibilidad de la trascendencia de los objetos, sean estos de la naturaleza que sean.

Este problema es lo que lleva a Levinas a extraer consecuencias ontológicas de la posición de Husserl. Se trata sobre todo de poder plantear – fuera de un naturalismo- una independencia de los objetos. En este sentido – sigo a Herrero en el texto que se ha citado anteriormente - estas afirmaciones por parte de Levinas son en cierta forma arriesgadas, al menos en lo que concierne a la idea de que la existencia de las cosas materiales depende para Husserl de su perceptibilidad. Como se ha señalado, Levinas llama independencia a lo que Husserl denomina trascendencia en cuanto a las cosas del mundo (son los objetos que no están en la inmanencia de la propia conciencia).

Husserl establece que la corriente de las vivencias no está formada sólo por vivencias e intenciones actuales. Esto abre un panorama de

potencialidades en el sentido de poder entrar y salir de la actualidad. La trascendencia de la cosa está definida en este sentido por su posibilidad de ser percibida. Levinas retoma esta tesis y de ella extrae una noción ontológica más que puramente epistemológica. Husserl defiende la posibilidad de conocer los fenómenos en tanto que vivencias intencionales antes que establecer una categorización de todos los objetos posibles en el mundo. La defensa del concepto de intencionalidad y la crítica al psicologismo han servido para establecer que fuera de la inmanencia de la conciencia, que es donde se halla el sentido, no podemos hablar de conocimiento de cosas.

Con la noción de conciencia actual y potencial, podemos comprender la independencia que el mundo material muestra con respecto a la subjetividad. *No se trata más que de una independencia de cara a la conciencia actual.*²³³

El objeto que pasa a la conciencia potencial permanece de cierta forma en la conciencia como estando en el modo de poder pasar a la actualidad; esto es en parte lo que Husserl llama horizontes, son las posibilidades implícitas que van acompañando a las vivencias actuales; el que dichas posibilidades se hagan actuales depende de la atención. El interés de Levinas en esta teoría de Husserl es doble: por un lado es

²³³ E. Levinas. *THI*. 48.

importante en tanto que la esfera de la conciencia potencial es parte integrante de la conciencia pues hay algo que permanece aún cuando esta esfera no esté en el modo de la actualidad (es decir, aún cuando no seamos conscientes de eso que está ahí, estos horizontes que actúan en la conciencia como estando ahí debajo de los actos conscientes). Por otro, la idea de que las regiones del ser se dan en una cierta continuidad nos remite al problema de la relación del tiempo con la actualidad de la conciencia.

Que una vivencia se encuentre en el modo de la atención no le confiere su carácter de intencional, simplemente nos revela cómo se da la relación con el objeto en cuestión. Se trata de que el sujeto en la atención se encuentra *activamente* en relación a su objeto. Levinas añade que en la actividad es donde reside una cierta espontaneidad y libertad por parte del *Mismo*. El planteamiento se agudiza en el momento en que recordamos que existen los datos *hyléticos* y el aparente contrasentido del que se ha hablado reaparece. Si la intencionalidad *anima* a estos datos parecería que juega el papel de un puente entre el sujeto y el objeto. Estos datos se encuentran ya constituidos por una intencionalidad más profunda, que se halla en el desarrollo de la conciencia del tiempo interno. La conclusión es que hay algo así como una intencionalidad primera, más profunda y que es la que hace posible planteamientos como el de materias sin forma que pueden a primera vista ser muy sorprendentes.

Husserl establece en *Ideas I* que las cosas no pueden ser conocidas de forma completa pues el proceso perceptivo es infinito, y está además sujeto a una inadecuación que es siempre constante (quizá debido justamente a este infinito proceso de escorzamiento al que nos vemos sometidos). En este sentido se señala una trascendencia de la cosa material. Que el proceso de percepción sea siempre incompleto nos brinda justamente la posibilidad de que existan intenciones potenciales, pues nos enfrentamos a que eso que aún no ha sido descubierto o que no está en el as de la atención se halla siempre acompañando a aquello que sí lo está. Este *desbordamiento*, como lo describe F. J. Herrero constituye un elemento de inactualidad, un horizonte que estaría en todo momento disponible a pasar a la actualidad.

Para aprehender entonces el modo de aparecer de la naturaleza física debemos partir de un análisis de la propia experiencia de ésta. Recordemos que ya hemos establecido que este modo de aparecer es para Husserl inadecuado por definición. La percepción trascendente, que es la que corresponde a la naturaleza física, resultará siempre incompleta pues nunca podemos abarcar el objeto en su totalidad espacial. Siguiendo la argumentación de los párrafos 41 y 42 de *Ideas I*, Levinas desarrolla la idea de que aquello que se presenta mediante la percepción tiene su ser debido justamente a que ella es anunciada en la percepción; es decir, que lo sensible lo es en la medida en que es sentido o experimentado y que de lo que tenemos noticia es justamente de la experiencia sensible, esto es, del objeto en tanto que experimentado.

Que el objeto está ahí, significa que no es una posibilidad vacía, sino que antes bien esto depende de la propia esencia de la cosa perceptible. «...una serie de percepciones posibles conducen a los grupos de percepciones en los que el objeto en cuestión puede aparecer y ser percibido»²³⁴. Si bien es verdad que en la intencionalidad es donde la noción misma de cosa material cobra sentido, también lo es que hay una cierta ambigüedad en torno a este planteamiento. Tal parecería que por un lado se admite la idea de que todo se da en el interior de la intencionalidad, pero a la vez parece que hay una especie de trascendencia de la cosa material.

Los objetos del mundo poseen cualidades que los hacen ser deseables o que contienen cualidades que constituyen su ser deseables. Su deseabilidad, por determinarlo de alguna forma, no depende puramente de una reacción de nuestra subjetividad frente a ello. Aquí es donde justamente se halla la complejidad de la propuesta de Husserl y por lo que a Levinas le resulta tan importante; se trata de una objetividad – que está puesta en el ser del objeto – pero inmersa en la subjetividad y que sólo en esta relación se da como tal. Puesto que la trama de la subjetividad no es suficiente para mostrar el ser del mundo es necesario que éste se muestre, pero el único lugar posible de este mostrarse es el fenómeno de la intencionalidad.

²³⁴ E. Husserl. *Ideen I* § 45, p. 84.

Todos estos componentes forman parte de la existencia del mundo, al igual que las determinaciones espaciales o categoriales de otro tipo, componen, en términos de Levinas, sus estructuras ontológicas. A esto se suma el análisis que mencionamos antes sobre la actualidad o potencialidad de las vivencias. Las vivencias potenciales también son intencionales, son conciencia de algo, el planteamiento es que la actualidad o no de las vivencias son modalidades de la intencionalidad. A diferencia de lo que sucede con los distintos modos de la intencionalidad, como sucede en el propio ejemplo de la percepción y la voluntad de Husserl citado por Levinas, la atención es una característica que se añade a esos distintos modos, tal puede ser el caso del recuerdo, el juicio, etc., que sería un modo de todos los actos al igual que el estar en potencia.

2.4 Existencia y existente

Podríamos decir que Levinas pone en duda o critica los principios de la fenomenología pues éstos se presentan como la culminación de un espíritu, en este caso el de occidente y más puntualmente el de la modernidad. Han sucedido (y por desgracia suceden), una gran cantidad de acontecimientos de tal gravedad moral que ponen en entredicho la justeza e inocencia de aquellos principios; quizá sería más justo decir que esos principios que suponen una utopía de la razón no han sido capaces

de prevenir o evitar tales acontecimientos (Levinas se refiere a la Shoa). Esta culminación se expresa con el concepto de *Totalidad en TI* (aunque comience años antes en otras obras como en *De la evasión* y *De la existencia al existente*).

Una cuestión de suma importancia es que en estos textos se hallan partes de los argumentos y de las intuiciones fundamentales de la teoría de Levinas. Un ejemplo podría ser, como lo señala Jaques Rolland,²³⁵ el sentido de la palabra ser (incluso si para describir o alcanzar a explicar este sentido se recurre a metáforas y al análisis de situaciones distintas). En la metáfora de la evasión se encuentra lo que más adelante será el desarrollo del *Otro* modo que ser. En sí misma esta metáfora nos lleva a la exigencia de salir o de pensar más allá del ser. Entre otras cosas, a Levinas le preocupa la relación entre pensamiento del ser, identidad, y la dignidad humana que se establece en la fenomenología y en la ontología de Heidegger. Así mismo es necesario profundizar en el análisis de la náusea y en cómo éste nos conduce al *Hay* del que más tarde se hablará en la obra de Levinas. La náusea manifiesta la nada como el *esse* del ser, como el ser mismo y a éste como el acto puro de afirmarse, de *ponerse* en el sentido de la fenomenología.

En *DE* se plantea la cuestión fundamental, la evasión es justamente una evidencia del *fracaso* del ser. La descripción de ese fenómeno sería la de un vector en la existencia que trata de ir más allá de

²³⁵ C.f. J. Rolland. *Sortir de l'être par une nouvelle voie*. En: Emmanuel Levinas. *De L'évasion*. Paris: Fata Morgana, 1982. p. 53 y sigs. Existe traducción al castellano: *De la evasión*. Madrid: Arena libros, 1999.

esa existencia (a la cual un concepto de existencia basado única y exclusivamente en el ser le resulta insuficiente). De ahí que la posibilidad de abandonar la fenomenología comience con una reflexión sobre la evasión, «*ella nos conduce al corazón de la filosofía*».

Levinas parte de la distinción entre lo que existe y la existencia, lo que existe es el ente y todos los entes son cosas designadas por sustantivos. El comienzo del texto es ya una reflexión acerca de las doctrinas categoriales, aquello que es tiene que ser designado a partir de éstas. La existencia en cambio es un acontecimiento o un acto. Esta distinción en realidad es bastante clásica pero, nos señala Levinas, se pierde al pensamiento o se le escapa a la filosofía cuando se convierte en pensamiento de la totalidad.

La subjetividad en tanto que identidad es la imposibilidad de salir de sí misma (su estar atada o clavada a sí), incluso la negación del propio yo es una de las formas de identificación del mismo pues es el sujeto del mismo acto, yo soy el único que puedo negarme a mi mismo. En *DE* encontramos una magnífica descripción de esta situación cuando se analiza el mareo y la náusea. Se trata de la imposibilidad de dejar ese malestar y a la vez ser consciente de que algo se ha apoderado del propio ser.

En las descripciones de Levinas la vergüenza aparece como una vivencia intencional. En la vergüenza el *Mismo* se percata de haber *salido* de sí, esto lleva a la sensación de habernos situado en un ser, del que al

recuperarnos, nos sentimos extraños; muestra la paradoja de seguir siendo un sí mismo – aún cuando por un momento ese yo ha dejado de ser el dueño de sí. La vergüenza depende de la incapacidad del yo de romper consigo mismo. Desde la intencionalidad no podríamos salir nunca del ser siempre uno mismo; el placer o la evasión simplemente son modos de esa estructura intencional, esos modos son a lo que hemos también llamado vivencias. Pero la vergüenza le sirve a Levinas para darse cuenta de que se está atado al ser, a la vez, la existencia contiene elementos que la llevan a salir de sí misma, que el ser se revela como malestar.

Por otro lado, el placer aparece ligado a dos conceptos fundamentales, el de necesidad y el de malestar. El malestar nos dejaría entrever la evasión, toda vez que ésta aparece como su correlato indisoluble (en este análisis funciona como una de las vivencias que nos muestran lo que significa estar atado al ser). Levinas señala que todo acto supone ya un ser constituido, no es una afirmación del ser, sino que de entrada lo presupone. Tanto la sensibilidad como la afectividad son extrañas a las nociones que se aplican al resto de los existentes. Estas descripciones constituyen el antecedente de lo que será la descripción de la *estancia* y la *posición* del Mismo en *Ti*.

La identidad se produce dentro de la relación entre un yo y un mundo, el mundo es (además de aquello que puede alimentar), el elemento del gozo, el yo se baña en los elementos. El Yo se encuentra en

el mundo a través de una *sejour*, es decir, jornada en la que manipula y trabaja lo elemental y, estancia en la que es lugar, posición de una identidad y de la cual parte la relación con la exterioridad. Esta relación del Yo y el mundo se describe como: «... la verdadera y original relación entre ellos y en la que el yo se revela precisamente como Mismopor excelencia, se produce como jornada y estancia en el mundo. La manera del Yo contra «lo otro» del mundo consiste en hacer jornada en él, en identificarse existiendo en él en casa.»²³⁶ Es desde este punto de identificación (el cuerpo, la casa, el trabajo, etc.) que se va hacía lo Otro. La posición, elemento fundamental y origen de la sensibilidad hace posible que el aparecer se nos de en sus múltiples perspectivas, no es un rasgo más que acompañe a la conciencia si no más bien la estructura de la subjetividad o lo que la hace posible, «... es lo concreto del egoísmo».

2.5 Sensibilidad y alteridad

La posibilidad de entrar y de ponerse en relación con lo que desborda la teoría de la intencionalidad se halla en el papel que juega la sensación en dicha teoría. Uno de los hallazgos más importantes de la fenomenología es el papel que juega la sensibilidad en la teoría de la verdad. Todo fenómeno o todo conocimiento contiene un componente

²³⁶ E. Levinas. *TI*. 32.

sensible al menos en un primer momento. No hay aquí una vuelta a una postura ingenua en la que se reivindica a la sensibilidad como fuente fidedigna de nuestro conocimiento; se trata más bien, de describir el papel que la cinestesia cumple en la intencionalidad y cómo éste se halla antes de que el acto intencional sea ya acto objetivante.

En la sensibilidad se halla un suelo sobre el que se asienta la subjetividad y que permea la intencionalidad. Levinas plantea la posibilidad de que el movimiento de tendencia hacia los objetos estuviera ya presente en la corporalidad del sujeto antes de que éstos sean vistos en tanto que objetos. Hay en esta dinámica y en el problema que implica su correcta descripción más que una cuestión puramente metodológica (en realidad para Levinas se trata de una pregunta fundamental).

En un ensayo de 1965 *Intencionalidad y Sensación* Levinas hace explícita su lectura e interpretación del papel que juega la teoría de la conciencia interna del tiempo en la sensibilidad y finalmente en toda la teoría de la intencionalidad. Esta forma de interpretar la obra husserliana representa a mi modo de ver una vuelta a ciertos postulados del creador de la fenomenología y una reconciliación con la postura más crítica frente a la intencionalidad objetivadora.

No podría describirse a la sensación como siendo ya sentido o articulación de sentido. Pero tampoco es verdad que en la sensación no

se halle presente un germen²³⁷ de al menos una primera intencionalidad. Esta posibilidad es la que explora Levinas al tratar de encontrar la forma en la que todo sentido se halla determinado por la alteridad, como si ésta fuese un segundo vector, un vector que se hallase oculto debajo de las capas de la identidad, o como sí ésta se hallase debajo o antes del acto de objetivar.

¿Cómo describir más precisamente ese contenido o momento que está detrás del proceso de identificación de los objetos? La cuestión fundamental en términos fenomenológicos se halla en estas preguntas para Levinas y la respuesta está en el propio papel que tiene la sensibilidad, las cinestesis y la conciencia del tiempo en la teoría de la intuición de Husserl; estos elementos nos llevarían a la intencionalidad trascendente en Levinas.

El material *hylético* o los contenidos sensibles en la terminología de las *LU* – la sensibilidad en su más profunda acepción – no llega a ser acto objetivante. Esta idea se halla presente aún en las *LU* aunque más adelante en *Ideas* haya una variación con respecto a esta postura en la obra husserliana. Levinas no elabora una narración sobre la evolución de esta teoría, se queda en cambio con la idea de que la sensibilidad tal y como la expresa el concepto de dato *hylético* es parte de la intencionalidad aún cuando sea una parte difícil de ubicar (pues por un lado no entra ni en la idea de la intención de las esencias o categorías y

²³⁷ Esto lo comenta M. G-Baró en: Seminario sobre la *Vª LU*. Universidad Pontificia de Comillas, semestre 2015-1.

por otro tampoco es como tal parte del acto objetivante). Sin embargo, sí que constituye una parte del impulso que lleva al objeto.

El material *hylético* posee una característica que es de gran importancia y es que necesariamente nos sitúa en la más evidente pasividad; muestra de ello son las descripciones acerca del dolor o de la sorpresa que nos invade ante una determinada sensación. Estos datos se hallan en la subjetividad antes de ser objetos; si bien, las intenciones les dan forma y moldean las sensaciones, se *goza* de ellos antes de ser objetividad, se *está en ellos* antes siquiera de pensarlos. En esto consisten los horizontes que resultan más interesantes a Levinas pues llevan a una relación intencional distinta de la objetividad. El contrasentido se presenta justamente desde el momento en que admitimos que la presentación es acto objetivante como hemos señalado antes.

La fenomenología trata de describir cómo esa intencionalidad que crea identidades está ligada a las cinestesis y a la temporalidad propia de la subjetividad que constituye el otro polo de la relación intencional. Los datos *hyléticos* están en la base de la intencionalidad y en el transcurso de las obras de Husserl irán cobrando importancia. Levinas designa con el término *vivir* o *vivencia* a la relación *pre-reflexiva* que se da con un contenido *hylético* (reflexión que a la larga podría también confundirse con la de la subjetividad consigo misma). Los actos intencionales duran en el tiempo. La *proto-impresión* no es un punto estático, transcurre y da paso a un nuevo contenido; hay en esto un acto

que la acompaña y que se convierte en la retención. En este punto la conciencia del objeto es a la vez una conciencia no objetivante de sí misma, ella vive el objeto y se vive a sí misma.

A su vez, es necesario recordar que para Levinas hay algo así como un fracaso en la experiencia del mundo sensible, sobre todo, en la medida en que esa experiencia, incluso en sus grados sensibles más profundos, está ya determinada, siendo atestiguada o conducida por ciertos fenómenos. Para Levinas estos fracasos abren dos fuentes importantes de reflexión, por un lado nos encontramos con un *rebasamiento* del sujeto, éste queda como absorto y sin poder dar cuenta de aquello que ha acontecido; y por otro, existen también algunos fenómenos que nos muestran cómo la existencia está siendo insuficientemente descrita por la teoría fenomenológica. Describir estos fenómenos sería abrir la puerta a una nueva fenomenología o a una teoría de la trascendencia. Esta descripción sería justamente la que nos conduciría una vez más a una especie de fenomenología genética o de la sensibilidad.

La trascendencia se produce por la cinestesia donde el pensamiento no se supera al encontrarse con una realidad objetiva, sino al cumplir un movimiento corporal.²³⁸

²³⁸ E. Levinas. DEE. 196.

El sentir se confunde con lo sentido, en la sensación sentir es una especie de conciencia de lo sentido y una cierta coincidencia con él - esto distingue aún más la intencionalidad de la relación sujeto-objeto en términos clásicos. Este esquema lo encontramos en las descripciones de Levinas en *EE*, particularmente en su análisis de la náusea. Se trata más bien de que esas intencionalidades forman parte de ese mismo movimiento, no permanecen inmóviles *siguen* aquello que trascienden aún cuando se determinen por su naturaleza de proporcionar objetividad e identidad.

2.6 Nuevas consideraciones sobre la noción de intencionalidad

El gran hallazgo de la actitud fenomenológica es que no hay oscuridades o falsas evidencias. Lo que se muestra en las descripciones que se apegan con máximo rigor a la actitud de no separarse nunca de las cosas (y que esto significa a la vez a la forma en la que las cosas se nos presentan), es una mayor profundidad en la comprensión de eso que se describe; no se trata de que la falta de claridad podría significar imprecisión o defecto, se trata de que eso que permea a los fenómenos se nos muestra como rasgos constitutivos de ser y que requieren de descripciones más complejas y más acabadas. Valgan como ejemplo los recuerdos o los sentimientos que se hallan mezclados con la presentación

de cosas, pasa lo mismo con la alteridad radical que aquí nos interesa; se requieren descripciones complejÍsimas que trastocan a veces las propias condiciones del acto mismo de describir.

Describir consiste en hacer un paréntesis de las nociones preconcebidas, y no recurrir a nociones separadas de la propia presentación del objeto. En esta actitud se halla justamente un potencial inmenso en el cual no hay fenómenos imperfectos sino más bien complejos, si la ambigüedad forma parte de la presentación y experiencia de algo, ese es sin duda uno de sus rasgos esenciales antes que un defecto que deba ser corregido a través de algún sistema de categorías (o bien desechado como una presentación errónea del fenómeno).

Definir la alteridad de forma negativa, como un reverso de la identidad equivale a no describir en profundidad aquello que la caracteriza. Justamente Levinas hace hincapié en que lo fundamental de la relación de *Mismo* con *Otro* es que no son simétricos ni equivalentes y que su descripción fenomenológica es completamente distinta. La descripción del Mismo parte de una postura en la que la conciencia es fundamento de sí misma; la descripción de la alteridad tiene que ampliar los conceptos con los que se describe al Mismo, tiene que partir de una reformulación del camino que se seguirá en el propio proceso de descripción. Los elementos que describen fundamentalmente al Mismo se hallan en la teoría de la intencionalidad y es por ello que la propia teoría de la alteridad esté fundada en ella.

Elaborar positivamente una fenomenología de la alteridad requiere entonces una ampliación del concepto de intencionalidad o al menos asumir que si ésta es la característica principal de la conciencia, entonces es necesario describirla de otra forma. Por esto mismo Levinas se pregunta si es posible una intencionalidad de lo trascendente o de Infinito. En el caso de la teoría de la intencionalidad el acto supone una cierta pasividad, no es la conciencia quien deliberadamente crea un nuevo objeto en su recorrido por el mundo; pero sin duda hay un grado de actividad en la representación del mundo y los objetos pues el movimiento intencional es un vector que va de la subjetividad a sus objetos. ¿Cuáles son las consecuencias de esta actividad? es una de las preguntas fundamentales que se plantea Levinas. Una posible respuesta es el concepto de totalidad y la ontología en la que desemboca (en la cual todo puede ser conocido pues forma parte de las evidencias y representaciones del Mismo), es una de ellas.

A la teoría como inteligencia de los seres le conviene el título general de ontología. La ontología, que reduce lo Otro a Mismo, promueve la libertad, que es la identificación de Mismo, que no se deja alienar por Otro.²³⁹

La fenomenología se opone a la idea ingenua de que estamos frente a las cosas de manera inmediata y trata de que en el análisis

²³⁹ E. Levinas. *Tl.* 38.

intencional, a través de la reducción, accedamos al verdadero sentido que se revela en la verdad. Es de suma importancia comprender por qué la lógica – que podría parecer exige únicamente leyes ideales desligadas de toda tesis de realidad – necesita de una descripción de los *procedimientos del pensamiento*, o de la subjetividad, diríamos más ampliamente, en la medida en que la intencionalidad abarca más allá del mero pensamiento teórico.

El análisis intencional correctamente comprendido no puede conducir a una abstracción, es decir no puede únicamente dar cuenta del sentido del pensamiento que se dirige al objeto; ésta es una de las grandes aportaciones de la fenomenología, y es que el objeto también interpela al pensamiento para de este modo llegar a ser. No hay en esto nada de misticismo ni mucho menos una idea equivocada de una objetividad anterior a la intencionalidad. El objeto sólo se presenta en el marco de la intencionalidad y la pregunta acerca de si se halla por detrás o antes de la relación carece de sentido pues implica un regreso a un idealismo o a un naturalismo del que Husserl justamente pretende apartarse.

Levinas reconoce que en el propio desarrollo de la teoría de la intencionalidad (pasando por la conciencia interna del tiempo y la doctrina de la constitución), la intersubjetividad se convierte en algo irreductible a un acto objetivante tal y como es descrito en la Vª LU. El concepto de representación es desbordado por un exceso de significado y de

intenciones que están pendientes por describir. La metafísica y la fenomenología caminan bajo ciertos paralelismos que hacen a ésta un *método metafísico*, se pronuncia – o tiene que hacerlo – acerca de la trascendencia del ser a través de la trascendencia del acto objetivante que hace posible a la subjetividad tener menciones. La fenomenología se aleja de la ingenuidad de un movimiento que nos lleva a través de las cosas sin haber sido depurado (papel que juega la reducción).

Para Husserl el movimiento de la conciencia que se dirige hacia su objeto disimula otro movimiento que cabría llamar subjetivo – pues no conduce a objetos –, pero que puede ser llamado así, ya que no es una simple agitación de la “masa” psíquica sino que sigue siendo intencional, sigue concerniendo a esa esfera, *otra* que el sí mismo del sujeto donde, para Husserl, finalmente se sitúan los objetos. Ella se dibuja como el *horizonte* de los objetos o como su trasfondo.²⁴⁰

La intencionalidad en su relación con la alteridad llevaría a cabo un movimiento trascendental – de *inversión* – que no se detendría en el objeto sino que seguiría hasta la constitución del mismo. A pesar de esta guerra contra la ingenuidad, y de que aparentemente la intencionalidad nos lleva de regreso a un primado de la objetividad Levinas encuentra que las relaciones metafísicas que cumple el acto intencional son en muchos

²⁴⁰ E. Levinas. *EDE*. 198.

casos irreductibles a una teoría de la representación. No se pliegan a las relaciones lógicas que imperan entre los objetos – incluso lógicos – o a las que se dan entre sujeto-objeto. Por eso afirma que la fenomenología anuncia o apunta una verdadera metafísica de lo trascendental.

La relación metafísica no podría ser, hablando con propiedad, una representación, porque entonces Otro se disolvería en Mismo: toda representación se deja esencialmente interpretar como constitución trascendental.²⁴¹

La alteridad funcionaría en este caso como un ejemplo que, fenomenológicamente descrito, es una prueba de que la relación con la exterioridad es trascendencia de la subjetividad. Ésta no se articula exclusivamente tal y como está expresado en la teoría husserliana. La noción de alteridad prueba y corrige a la intencionalidad a partir de la propia teoría de la intencionalidad; ésta es una de las grandes novedades que a mi parecer aporta Levinas. Desde los análisis que componen y articulan la intencionalidad también se muestran algunas de las lagunas que esta teoría no cubre y que resultan relevantes en el momento de tratarlas desde una teoría de la alteridad.

²⁴¹ E. Levinas. *TI*. 33.

Estas descripciones se encuentran en la teoría de la sensibilidad, el papel que ocupa en la intencionalidad, en la teoría de la conciencia interna del tiempo y, en la propia formulación de la teoría de la intencionalidad en la Vª *LU*. La noción de alteridad pensada desde su dimensión ética nos abre a otras formas de exterioridad que, desde mi punto de vista, son también de gran importancia, podríamos pensar en el fenómeno estético o incluso en la política desde otra perspectiva si éstas se hallasen vistas desde una noción de alteridad, o si en sus fundamentos teóricos la noción de alteridad tuviese un lugar destacado.

2.7 Infinito y alteridad

Levinas reconoce y admira el gran poder descriptivo de la fenomenología pese a la crítica que realiza en varios escritos. La meta de su filosofía es describir una intencionalidad de lo trascendente y para ello es necesario invertir el orden del análisis y ampliar el propio concepto de intencionalidad. Se trata, primero, de ganar fenomenológicamente el concepto de alteridad y después de poder describir su relación con la subjetividad; para esto será necesario una descripción del modo de darse de la alteridad que implica las descripciones que se llevan a cabo acerca de la separación como categoría central de la subjetividad y de su modo de relacionarse con el mundo.

Los análisis de *Tl* están guiados por una estructura formal, es decir, una estructura que es el resultado del análisis intencional. Después de analizar y describir las vivencias que dan paso a una cierta evidencia podemos formularlas como punto de partida. Pero ¿Cómo podemos llevar esto a buen término si la intencionalidad como tal y la propia teoría de la intuición fenomenológica se han mostrado ya como insuficientes? Nos encontramos pues en un punto en el que por un lado el análisis intencional es un punto obligado de partida – sus méritos han sido también reconocidos y admirados por Levinas – pero por otro, claramente este proceder se va mostrando como insuficiente para describir la relación con la alteridad radical. Las descripciones de Levinas, particularmente lo que se refiere a la vida económica y a la subjetividad son deudoras del análisis intencional más clásico, y justo por éste es posible llevar hasta el límite el concepto de intencionalidad. Así, la fenomenología nos abre el camino de poder hablar de uno de los dos polos de la intencionalidad y nos lleva hasta el comienzo de la noción de *Otro (Autrui)*, que sería justamente el polo que corresponde a la alteridad.

Nuestros análisis están guiados por una estructura formal : la idea de Infinito en nosotros. Para tener la idea de Infinito, es preciso existir como separado. Esta separación no puede producirse como si solamente hiciera eco de la trascendencia de Infinito. De ser así, la separación estaría

en una correlación que restauraría la totalidad y haría ilusoria la trascendencia.²⁴²

En fenomenología una experiencia debe poder ser descrita de tal forma que cualquier otro pueda llevarla a cabo o serle al menos comprensible de forma evidente. La noción de *Infinito*, la *experiencia* de *Infinito* que la subjetividad puede tener proporciona la clave de la interpretación ética de Levinas; al infinito accedemos a través de aquello que lo *efectúa*, aquello que, por decirlo así, lo pone en marcha. Lo infinito no se hace accesible simplemente como una negación de lo finito o lo imperfecto.

La relación que guardan algunos de los postulados claves de Levinas con la teoría de la objetividad, y de la verdad de Husserl, se podría describir estableciendo que hay experiencias al interior de la totalidad que la exceden; partiendo de esas experiencias y de su análisis fenomenológico (es decir llevando a cabo la reducción) se llega al límite del análisis intencional, éste se encuentra *dentro* de la totalidad misma. En realidad nunca salimos de la totalidad y sin embargo estando ahí, en ella, podemos intuir o relacionarnos con lo que la excede. Levinas se refiere a esto como un punto en el que la totalidad se quiebra y que a la vez viene a condicionarla. Esta situación, que podríamos calificar de fenomenológicamente privilegiada, es la relación de intersubjetividad, e/

²⁴² E. Levinas. *Tl.* 83.

resplandor de la exterioridad o la *trascendencia del rostro del Otro*, expresiones casi sinónimas en la obra de Levinas - al menos hasta *TI*.

El concepto de esta trascendencia, desarrollado rigurosamente, se expresa con el término de infinito. Esta revelación de lo infinito no lleva a la aceptación de ningún contenido dogmático, y sería un error sostener la racionalidad filosófica de éste en nombre de la verdad trascendental de la idea de lo infinito.²⁴³

La relación con lo infinito no puede describirse en términos de experiencia, al menos en los mismos que se tendrían experiencias de objetos. Esta relación desborda y rebasa al pensamiento, un *ideatum* que no corresponde a su idea. La *infinición* del infinito, su ser mismo es justamente este desbordar el pensamiento. Levinas habla de una experiencia no objetiva, es decir que no esta mediada por la noción de objetividad. Para Husserl no sería posible hablar de experiencia sin una representación, de ahí que para desear algo debo tener una representación de aquello que deseo; por el contrario Levinas subraya en su análisis del deseo una situación en la que lo deseado no es representado, o si es posible expresarlo de otra forma, en la que la representación de lo deseado no es previa al acto mismo de desear, ésta se iría construyendo a lo largo del mismo acto aunque nunca estaría

²⁴³ E. Levinas. *TI*. 18.

terminada o dada por completo. La noción de *drama* describe mejor esta dinámica.

Levinas utiliza una expresión que es del todo llamativa «La producción de la entidad infinita» y aunque añade que justamente esta producción se da como idea es de suma importancia comprender porque en lugar de hablar de fundamentar se utilizan estos términos en sus descripciones. En un párrafo en el prólogo de TI Levinas aclara esta decisión: «El término “producción” indica tanto la efectuación del ser (el acontecimiento “se produce”, un coche “se produce”) cuanto sus er puesto a la luz o su exposición (un argumento “se produce”, un actor “se produce”).»²⁴⁴ Añade, unas líneas más adelante, que hay una ambigüedad en este verbo – que permite expresar una ambigüedad anterior, tanto en el origen en el sentido de gestación, como en su revelación – su *darse* – diríamos con términos más cercanos a la fenomenología de Husserl.

En la *idea de Infinito* acontece la *producción de Infinito*, su modo de darse es a través de una idea. No tenemos experiencia de Infinito, tenemos a través de su *idea* una relación que muestra, a la vez que produce, el ser mismo de la infinición – (traducción casi literal del francés que me parece acertada y que ha sido utilizada en la nueva edición en castellano de *Totalidad e Infinito*). De inspiración cartesiana encontramos el argumento de que la propia subjetividad no puede ser *la causa, el autor* de la idea de Infinito, antes bien, se revela como *puesta en mi*, como si su

²⁴⁴ E. Levinas. *TI*. 19.

origen estuviese fuera de la conciencia. Se trata de que un ser finito, separado en la terminología de Levinas, es capaz de entrar en relación, muy peculiar más relación al fin, con lo Infinito o lo perfecto.

La subjetividad encuentra un poderoso motor justamente en esa tendencia o capacidad de relacionarse con aquello que viene de fuera y que en todo caso superaría con mucho la relación intencional, al menos tal y como Husserl ha sido capaz de describirla. Pero una vez más nos encontramos con que es sólo desde el interior de esta relación que vemos el límite mismo. «La intencionalidad, en la que el pensamiento permanece siendo adecuación al objeto, no define, pues, a la conciencia en su nivel fundamental. Todo saber, en tanto que intencionalidad, supone ya la idea de lo infinito, la *inadecuación por excelencia*.»²⁴⁵

Sobre el concepto de infinito, podemos además decir que – y he aquí parte de la influencia del cartesianismo en la fenomenología tanto de Husserl como de Levinas – se da al sujeto como separado y en primera persona. En esto Husserl y Levinas están mucho más cerca de lo que este último nos dejaría ver. Haciendo justicia debemos decir que en los escritos más fenomenológicos de la búsqueda de un concepto fuerte de alteridad la deuda con Husserl está siempre reconocida – nuestro comentario se dirige más a los elementos comunes que al parecer no lo estarían, al menos no expresamente reconocidos como tales. Husserl en un principio no reconoce nada fuera de la intencionalidad, no podemos

²⁴⁵ E. Levinas. *Tl.* 20.

hablar con legitimidad de nada que se halle fuera de los límites del análisis intencional. Las formulaciones de Levinas son más ambiguas al respecto, por un lado parece que se trata de abandonar – cosa casi imposible de conseguir por cuestiones formales y descriptivas – la intencionalidad y, por otro, de ampliar el ámbito de la fenomenicidad, es decir, de la intencionalidad misma.

En los análisis de la sensibilidad Levinas encuentra un punto de apoyo muy importante de la teoría fenomenológica pues pone en juego la relación – ambigua en un sentido – que da por resultado la constitución del objeto, donde el *noema alberga a la noesis que lo constituye*. Desde estas claves la lectura de la intencionalidad que nos conduce a la *Sinnggebung* y a su vez a una donación ética cobran sentido como algunas de las aportaciones más interesantes de la obra de Husserl. «Allí donde toda *Sinnggebung* era obra de un yo soberano, lo otro, en efecto, sólo podía absorberse en una representación. Pero en una fenomenología donde la actividad de la representación totalizante y totalitaria ya está superada en su propia intención, donde la representación ya se encuentra situada en horizontes que, de alguna manera, no había querido, pero que no le resultan indiferentes –se hace posible una *Sinnggebung* ética, es decir, esencialmente respetuosa del Otro.»²⁴⁶

Las descripciones del *Mismo* en *TI*, así como las del existente preso de su propio ser en *DE* apuntan en una dirección fenoménica clara:

²⁴⁶ E. Levinas. *EDE*. 195.

es necesario un sujeto que sea el polo de la relación intencional, sea éste la relación con su propio ser de la que no puede huir y se halla siempre preso (él es el *cogitatum* de sus propias *cogitaciones*), sea que disfruta del mundo y goza de éste pues la posibilidad de su posesión está siempre abierta al *Mismo*. Sujeto o afirmación de la subjetividad, al afirmar la radical separación de éste frente al mundo no se hace sino defender la necesidad de que el sujeto sea mismidad y autoevidencia. La paradoja del planteamiento de Levinas se halla justamente en que para que haya alteridad debe haber un *sí mismo* tan fuerte que es la afirmación más contundente de la teoría de la intencionalidad y de la *ZB*. Frente a la relación intencional, Levinas antepone la del deseo metafísico, que sería como ya hemos mencionado, un deseo insaciable puesto que su objeto se halla más allá del alcance del sujeto.

Levinas intenta trastocar el ámbito de la fenomenalidad desde sus cimientos intencionales, una de sus principales tesis es la siguiente: si la significación está ligada al aparecer, ésta depende fundamentalmente del *Otro* que hace inteligible el mundo a través del lenguaje. Es verdad que la objetividad se articula en el lenguaje y que halla en éste su darse más acabado. El lenguaje supone un interlocutor, quien ofrece o recibe el mundo (esto no excluye por supuesto la posibilidad de quitarlo hasta un cierto punto); este sería el fenómeno primordial que vincula aparecer y lenguaje. Sin que pretendamos aquí entrar en el problema del lenguaje en Levinas sólo parece al menos pertinente señalar que en la *ontología* – descripción de los polos de la relación *Mismo-Otro* – juega un papel de

gran importancia sin por esto transitar hacía una hermenéutica (dicha posibilidad se halla en contradicción con la intención, al menos hasta *Totalidad e Infinito* de elaborar una fenomenología de lo trascendente que no sería otra cosa que ampliar los límites de la fenomenología y la intencionalidad situando el *proto-fenómeno* en la relación con la alteridad). Como hemos mencionado esta tarea se ve inmersa en la tensión de tener que llevar a cabo un análisis intencional y a la vez tener que tomarlo sólo como provisional. Esto implica, además, que aquello que se pretende describir como el fenómeno primordial no puede siquiera ser llamado fenómeno a menos que no se haya llevado a cabo ya una reforma de la propia fenomenología.

Describir la relación intencional de forma en la que el Otro no quede *reducido* a las categorías del mismo implica un pensamiento, más allá de la teoría y la ontología, entendiendo por teoría la fenomenología de Husserl y por ontología la reflexión heideggeriana del ser (al menos hasta *Sein und Zeit*). Este pensamiento *más allá* de la teoría está dado por la comprensión de que la ética abarca los hechos en los que la subjetividad es capaz de salir de sí. La trascendencia se da así desde este punto de vista como una ética en la cual el sujeto es más y, paradójicamente menos que un sujeto.

La metafísica, la trascendencia, la acogida de lo Otro por Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como la puesta en cuestión de Mismo por Otro, o sea, como la

ética, que cumple la esencia crítica del saber. Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología.²⁴⁷

Uno de los hallazgos más importantes de la obra levinasiana es: el de que la alteridad puede y debe ser descrita en función de su infinitud, para esto hemos anotado en qué sentido o cuál es el concepto de Infinito para Levinas; los rasgos esenciales del concepto de Infinito comparten algo en común con los rasgos de la propia alteridad. Estas reflexiones llevan a plantear un posible abandono de la fenomenología y de elaborar una reflexión acerca del papel de la ética como filosofía fundamental. El desarrollo de esto último desborda el margen de este trabajo y queda pendiente para una futura investigación.

El sentido de cuanto decimos es afirmar no que el otro escapa para siempre al saber, sino que no tiene sentido ninguno hablar aquí de conocimiento o de ignorancia, ya que la justicia – la trascendencia por excelencia y la condición del saber – no es de ninguna manera, como se ha querido, una noesis correlativa de un noema..²⁴⁸

²⁴⁷ E. Levinas. *TI*. 39.

²⁴⁸ E. Levinas. *TI*. 94.

Conclusiones

La teoría del tiempo interno funciona como el punto de partida de una temporalidad distinta a la del tiempo objetivo del mundo. Siguiendo el hilo del pensamiento de Levinas la hemos calificado como libre de la fatalidad de un retorno sobre sí misma, y como posibilidad de tener otro destino. Esta temporalidad abre la puerta al perdón de la historia, pero también a una reparación del propio presente. El sujeto puede ser perdonado: ser como algo no definitivo y por lo tanto responsable. La clave de este perdón consiste en que el fundamento de la subjetividad trascendental escapa a su propia auto-evidencia. El análisis de esta teoría dejó como uno de sus resultados la auto-evidencia de la conciencia y su carácter absoluto. Este resultado se desprende de la descripción fenomenológica de la *proto-impresión* (Urimpression). La dificultad que el análisis de un tema tan complejo lleva aparejado es innegable. Por eso quizá es que nadie ha podido caracterizar la dinámica del aparecer mejor que Husserl; este avance en la teoría de la temporalidad en general acompaña a la fenomenología en su conjunto.

Levinas señala que la teoría de la conciencia del tiempo inmanente tiene algunas dificultades tanto en su estructura interna, es decir descriptivamente, como en las conclusiones a las que conduce. El primado de la vida teórica y la objetividad como adecuación del objeto al sujeto son quizá las más importantes. Descriptivamente la novedad se

Conclusiones

encuentra entre cada nueva impresión que pasa a ser retención. Levinas muestra cómo descomponiendo la dinámica de las retenciones y protenciones llegamos a un punto en el que cada nuevo comienzo no se ha ganado fenomenológicamente, es decir, descriptivamente. Por eso la certeza primera que acompaña a la *proto-impresión* parece que proviene más del dominio de la subjetividad que del objeto *en sí*. Este problema tampoco se halla resuelto en la teoría Levinasiana sobre el instante. En todo caso lo que ésta hace es señalar con gran claridad la insuficiencia que el planteamiento husserliano conlleva, pero a la vez, la necesidad de plantear el problema en otros términos.

En términos metodológicos deberíamos poder tener acceso a las vivencias que llevan desde los datos sensibles hasta la mención de la *proto-impresión*. El problema se halla en que no puede ser novedad y retención a la vez. La pasividad absoluta que requiere el aparecer primero de algo implica, por necesidad, una mínima actividad en la subjetividad. El presente está determinado por el papel que juega esta primera impresión dentro de una fase (en la dinámica de las retenciones y protenciones) determinada. En el presente la actividad de la subjetividad está pensada como libertad y poder.

Las metáforas de lo *inmemorial* o lo *anárquico* constituyen verdaderos avances en las descripciones de este tema. El *instante*, aquello que trae consigo la certeza de cada nuevo presente no depende de las retenciones sino de algo que está puesto ahí antes de ser

Conclusiones

objetividad y evidencia. Este planteamiento respeta la idea de que sólo hay sentido al interior de la intencionalidad, pues aún cuando eso que aparece no depende de mi memoria sólo tiene sentido en el interior de la relación. La evidencia primera no se halla determinada por las estructuras del *Mismo* (el sujeto que se piensa a sí mismo dentro de una ontología naturalista); en este sentido se libera a la subjetividad de cargar con el peso de esa evidencia primera.

Desde este punto de vista, Levinas señala acertadamente los inconvenientes de la teoría de la *proto-impresión*; no obstante, el problema no queda resuelto. Señalar los defectos de una teoría no quiere decir necesariamente establecer otra que los reemplaza, pero sí al menos se abren caminos de investigación fenomenológica. Caracterizar esta primera impresión es uno de ellos pues conceptos claves como verdad y evidencia dependen de ella. Se hace manifiesta la necesidad de plantear una fenomenología en la que el concepto de intencionalidad debe ser pensado nuevamente a la luz de estas aportaciones. Es importante no caer en una vuelta a un empirismo, por sofisticado que éste sea (abandonar la intencionalidad es en realidad imposible para Levinas).

Esto nos conduce a la inversión del sentido intencional que se pone en marcha en la construcción de la obra capital de Levinas *TI*. La subjetividad no es más el origen del sentido, al menos en el caso de la alteridad radical de *Otro*. Para ello ha sido necesario desarrollar y comprender la teoría de la intencionalidad y el papel que la

Conclusiones

representación juega en ella. El concepto de verdad que se desprende, y el de evidencia que lleva, constituye su correlato. Si admitimos que la intencionalidad es una relación en la que hay al menos dos elementos, entonces sigue siendo razonable comenzar la descripción de esa relación por aquello a lo que sí tenemos acceso, esto es, el acto subjetivo que determina el modo de aparecer de aquello que se hace presente. No hay aquí una antropología que se pretenda el centro de la reflexión filosófica; esto conduciría a un nuevo naturalismo encubierto. Se trata en realidad de describir en su conjunto aquello que hace posible el aparecer y el sentido. Dos legalidades están en juego, una que corresponde a aquello que aparece, y otra la del acontecimiento mismo de aparecer.

La alteridad rompe los límites de las categorías con los que se ha caracterizado el aparecer. Si bien como he mencionado unas líneas más arriba el problema aún no está resuelto, pero podríamos decir con una metáfora que las amarras están sueltas. Si bien no se trata de navegar a la deriva, el sentido y el aparecer mismo tienen su propia legalidad; una de las grandes aportaciones de Husserl se halla aquí justamente: poner en el interior de la subjetividad la legalidad misma del aparecer. Levinas es consciente de esto y por eso reconoce la grandeza de la descripción fenomenológica en su conjunto y del panorama que se abre con una nueva noción de representación.

La alteridad radical del *Otro* muestra la necesidad de describir al interior de la intencionalidad el polo al que se hace presente. El *Mismo* no

Conclusiones

es únicamente el sujeto de la ontología y el pensamiento de la totalidad, es por necesidad aquello que pertenece también al aparecer de la alteridad. Las descripciones de la subjetividad de Levinas cumplen la función de profundizar en uno de los dos polos de la intencionalidad de la alteridad; el otro polo se halla en el análisis de la noción de infinito que se refiere a la legalidad propia de alteridad. El movimiento intencional no comienza con la espontaneidad del sujeto de la *Urimpression*, es *Otro* el que interpela al *Mismo*; en esta postura encontramos la necesidad de que sea una fenomenología del acontecimiento la que se haga cargo de estos desarrollos. La filosofía de Levinas no consigue elaborar tal fenomenología, lo que sí aporta es una dirección y pautas fundamentales de cómo puede comenzar la tarea de tal reflexión.

Las descripciones del *Mismo* en *TI* son el reconocimiento de la intencionalidad como la noción fundamental para pensar desde la fenomenología. *Otro* sólo se puede hacer presente a un *Mismo* que se ha constituido como tal, esta es la paradoja del planteamiento Levinasiano. La alteridad radical que se articula a través del *Otro* y que desborda la teoría intencional requiere de una intencionalidad primera necesariamente. Más aún, esta intencionalidad es necesaria pues de lo contrario no tendría sentido alguno hablar de alteridad. Alteridad es otredad del *Mismo* (que no puede ser equivalente a otredad del otro por ser un contrasentido enorme). Pero más allá de estas razones formales, en la descripción del aparecer la alteridad se presenta como cuestionamiento de la verdad y la evidencia que estructura la vida del

Mismo en el mundo. En este sentido la alteridad es un exceso de intencionalidad antes que una carencia de sentido.

Levinas está al final mucho más cerca de Husserl en sus posturas básicas de lo que él mismo reconoce. La necesidad de afirmar una mismidad es una de ellas, la representación que incluye lo ambiguo o lo impreciso es otra. La filosofía de Levinas se halla siempre en un constante diálogo con la obra de Husserl. Como hemos señalado, el tema central de este diálogo está en la teoría de la intencionalidad. A la base de esta teoría el concepto de representación es fundamental y adquiere distintas lecturas que hemos mostrado básicamente en dos núcleos interpretativos diferenciados por un elemento. La primer lectura de Levinas reconoce la amplitud descriptiva que el concepto de representación significa, la necesidad de que representar sea una claridad absoluta desaparece y se ven como partes integrantes de los objetos cualidades como la ambigüedad o el ser difuso. Esta lectura reconoce una *ruina* de la representación que lleva asociada la posibilidad de que la vida teórica no sea el fundamento de la conciencia.

La teoría de la representación se halla ligada a una certeza primera. Como se ha puesto de manifiesto esta crítica nunca es abandonada por Levinas pues implica su propia interpretación de la temporalidad. Sin embargo, la representación abre la posibilidad de que no sea sólo el objeto teórico el que se haga presente a la conciencia. Los datos de la sensibilidad, la afectividad e incluso el recuerdo y la

imaginación llegan a formar parte de un entramado que permite desligar la noción de conciencia de sus connotaciones objetivantes. Más aún, el acto objetivante no conduce necesariamente a la claridad de un pensamiento enmarcado en una onmicomprensión del mundo. La teoría significa eso en este contexto: que todo puede ser reducido a contenido teórico. La dinámica del deseo funciona sobre estos presupuestos, el de la inversión de sentido y el de que aquello que se desea no se puede poseer, es decir no se elabora representación clara y distinta sobre ello. Pertenece al objeto aquello que lo hace deseable y no al modo de intencionarlo. ¿Serían acaso posibles estas descripciones fuera del análisis intencional? La respuesta del propio Levinas es negativa aún cuando sólo hayamos comenzado a describir en profundidad a la alteridad radical.

Mientras más lejos tratamos de situarnos fuera del reproche intelectualista que se cierne sobre la fenomenología, paradójicamente, más necesitamos de sus herramientas y principios para conseguirlo. La alteridad requiere de una distancia y separación de las categorías del Mismo, para conseguir que éstas no lo determinen (y por ello reduzcan a Otro al Mismo). Es necesario que la subjetividad permanezca como mismidad claramente diferenciada. En este sentido la obra de Levinas pertenece de pleno derecho a la tradición fenomenológica. Quedan pues por un lado las categorías de la mismidad que pertenecen a la legalidad del aparecer y las de la alteridad que se articulan en Infinito que

Conclusiones

corresponden al aparecer en cuanto tal. En su conjunto pueden ser interpretadas como el fundamento de la ética.

La ética se funda así en una intencionalidad que es apuntada por lo trascendente. Aquí se halla la explicación de aquella frase que parece constituir un contrasentido, la de que la relación ética no tiene una estructura *noesis-noema*. El *noema* es resultado del acto intencional que tiene su origen en la actividad subjetiva. En este caso es la alteridad radical de *Otro* la que interpela a la subjetividad del *Mismo*. Este planteamiento tiene además la pretensión de ser una reconciliación entre teoría y práctica; haciendo un repaso por los propios textos levinasianos encontramos que esta reconciliación ya ha sido efectuada por la propia fenomenología. El propio concepto de intencionalidad la ha llevado a cabo toda vez que el acto objetivante incluye y permite el aparecer de lo sensible y lo afectivo. ¿Cómo podría interpretarse esto sino como ampliar el ámbito de la fenomenicidad?

Bibliografía²⁴⁹

Obras de Emmanuel Levinas

- *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Alcan, Paris, 1930. *La teoría fenomenológica de la intuición*, trad. Tania Checchi, Sígueme, Salamanca, 2005.
- *De l'évasion*, Le Livre de Poche, Paris, 1998. *De la evasión*, trad. I. Herrera, Arena, Madrid, 1999..
- *De l'existence á la existant*, la Revue Fontaine, Paris, 1947, (Vrin, Paris, 1990). *De la existencia al existente*, trad. P. Peñalver, Arena, Madrid, 2000).
- *Le temps et l'autre*, Paris, Fata Morgana, 1979. (PUF, Paris, 2004). *El tiempo y el otro*, trad. J. L. Pardo, Paidós, Barcelona, 1993).
- *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1944 (2da. edición ampliada, 1967). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, trad. Manuel E. Vázquez, Síntesis, Madrid, 2005.
- *Liberté et commandement*, en: *Revue de Métaphysique et de Morale* , 3: 58, 1953, 264-272.
- *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1961. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Miguel García-

²⁴⁹ Existen dos bibliografías acerca de la obra de Levinas que son de gran valor, la primera de Roger Burggraeve, y la segunda de Patrick Fabre publicada en los Cahiers d'Etudes Lévinassiennes, ésta última completa la primera, ambas constituyen una fuente casi canónica ya en cuanto a distintas temáticas del pensamiento de Levinas; ambas se incluyen en esta bibliografía. En el caso de Husserl la bibliografía sobre su obra es de tal extensión que aquí sólo se incluyen los textos que han sido utilizados para este trabajo.

Bibliografía

Baró, Sigüeme, Salamanca 2012.

- *Dijficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1963.
- *Quatre lectures talmudiques*, Minuit, Paris, 1968. *Cuatro lecturas talmúdicas*, trad. Miguel García-Baró, Riopiedras, Barcelona, 1996).
- *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972. *Humanismo del otro hombre*, trad. G. González R. Arnaiz, Caparrós, Madrid, 1993).
- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nihjoff, La Haya, 1974. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, trad. A. Pintor Ramos, Sígueme, Salamanca, 1995.
- *Sur Maurice Blanchot*, Fata Morgana, Montpellier, 1975.
- *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier, 1976.
- *Du sacre au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, París, 1977 (*De lo sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, trad. S. López Campo, Barcelona, Riopiedras, 1997).
- *De Dieu qui vient a l'idée*, París, Vrin, 1982 (*De Dios que viene a la Idea*, trad.G. González R. Arnaiz-J.M. Ayuso, Caparrós, Madrid, 1995).
- *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard, París, 1982 (*Le Livre de Poche.Ética e infinito. Diálogos con Philippe Nemo*, trad.J.M.Ayuso, Visor, Madrid, 1991)
- *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Minuit, París, 1982.
- *Transcendance et intelligibilité*, Labor et Fides, Ginebra, 1984 (Reedición de 1996. *Trascendencia e inteligibilidad*, trad. Jesús María Ayuso, Encuentro, 2006).

Bibliografía

- *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier, 1987. *Fuera del sujeto*, trad. R. Ranz Torrejón-C., Jarillot Rodal, Caparrós, Madrid, 1997.
- *La mort et le temps*, en Lévinas – Les Cahiers de L’Herne, Paris, 1991.
- *Entre nous. Essais sur le penser-a-l’autre*, B.Grasset, Paris, 1991. *Ensayos para pensar en otro*, trad. J.L. Pardo, Pre- textos, Valencia, 1993.
- *Dieu, la mort et le temps*, Grasset-Fasquelle, Paris, 1993 (*Dios, la muerte y el tiempo*, trad. M. L. Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 1994).
- *Les imprévus de l’histoire*, Fata Morgana, Montpellier, 1994. (*Los imprevistos de la historia*, trad. de Tania Checchi, Sígueme, Salamanca, 2006)
- *Positivité et transcendentale (suivi de Levinas et la phénoménologie)*, PUF, Paris, 2000.
- *La conscience non intentionnelle*, en: Lévinas – Les Cahiers de L’Herne, Paris, 2006.

Obras de Husserl

- Hua. Vol. I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1950. *Meditaciones cartesianas*, trad. José Gaos y Miguel García-Baró, FCE, México, 1996.
- Hua. Vol. III: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag,

Bibliografía

1976. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, Madrid, 1985).

– Hua. Vol. XVIII: *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1975. *Investigaciones lógicas*, trad. Manuel G. Morente y José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1967.

– Hua. Vol XIX/1-2: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1984. *Investigaciones lógicas*, trad. Manuel G. Morente y José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1967.

– Hua. Vol X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893—1917)*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966. *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, trad. Agustín Serrano de Haro, Trotta, Madrid, 2002.

Obras sobre Levinas

Baillache, Gérard. *Le sujet chez Emmanuel Levinas*, París, PUF, 1994.

Barroso Ramos, Moisés., Pérez Chico, David, (eds), *Un libro de huellas, aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Trotta, 2004.

Baum, Mylène. *La résistance à la synchronie de l'histoire. Ouverture au temps étique, dans Emmanuel Levinas*, en: *Les cahiers de la nuit surveillée*, p97 - 101, Lagrasse, Verdier, 1984.

Benoist, Jocelyn. *Le cogito Lévinassien : Lévinas et Descartes*, en : *Positivité et transcendance*, París, PUF, 2000.

Bibliografía

Bernet, Rudolf. *Deux interprétations de la vulnérabilité de la peau (Husserl et Levinas)*, Lovaina, Revue philosophique de Louvain, Tomo 95, n° 3, agosto 1997.

Bernet, Rudolf. *L'Autre du temps*, en: Positivité et transcendance, Paris, PUF, 2000.

Burggraeve, Roger. *Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire (1929-1985)*, Peeters, Lovaina, 1986.

Bustan, Smadar. *Levinas et Husserl: Dépasser l'intellectualisme philosophique*, en : Revue internationale de philosophie, Vol 60, N° 235, 2006 – 1, Bruselas.

Calin, Rodolphe. *Levinas et l'exception de soi*, Paris, PUF, 2005.

Calin, Rodolphe. *Levinas et le témoignage pur*, Revue Philosophie, #88 hiver 2005, p 124 – 144, Paris.

Casper, Bernhard. *La temporalisation de la chair*, en: Positivité et transcendance, Paris, PUF, 2000.

Chalier, Catherine. *Pour une morale au-delà du savoir*, Paris, Albin Michel, 1998. *Por una moral más allá del saber*, trad. Ayuso Díez, José María, Madrid, Caparrós, 2002.

Chalier, Catherine. *Levinas : L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993. *La utopía de lo humano*, trad. García-Baró, Miguel, Barcelona, Riopiedras, 1995.

Chalier, Catherine. *La Trace de l'infini : Emmanuel Levinas et la Source hébraïque*, Paris, Du Cerf, 2002. *La huella del infinito: Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, trad. María Ponz, Barcelona, Herder, 2004.

Chalier, Catherine. *La Fraternité, un espoir en clair-obscur*, Paris, Buchet/Castel, 2003.

Bibliografía

Chalier, Catherine. *Ontologie et mal, dans Emmanuel Levinas. L'Éthique comme philosophie première*, p. 63 - 78, París, Rivages, 1998.

Chalier, Catherine. *Singularité Juive et philosophie, dans Emmanuel Levinas, Les cahiers de la nuit surveillé*, p. 78 - 98, Lagrasse, Verdier, 1984.

Ciaramelli, Fabio. *Transcendance et éthique*, París, Ousia, 1989.

Cohen-Levinas, D., Schnell, A., (eds.), *Relire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas*, París, Vrin, 2015.

Colette, Jaques. *Lévinas et la phénoménologie husserlienne*, en: *Emmanuel Levinas, Les cahiers de la nuit surveillé*, p. 19 – 36, Lagrasse, Verdier, 1984.

Dastur, Françoise. *Intentionnalité et métaphysique*, en: *Positivité et transcendance*, París, PUF, 2000.

De Greef, Jan. *Levinas et la phénoménologie*. París, Revue de Métaphysique et de Morale #76, n°4, oct – dec 1971, p. 448 – 465.

Depraz, Natalie. *De l'Altérité dans l'aperception comme structure fondamentale de la conscience : accéder à autrui par son aperception*, Études Phénoménologiques, Tomo X, N° 19, 1994.

Derrida, Jacques. *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1979.

Dominguez Rey, Antonio. *La llamada exótica, el pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Trotta, 1997.

Dood, James. *Levinas and the question of method in phenomenology*, Études Phénoménologiques, Tomo XVIII, N° 36, 2002.

Drabinski, John E. *Sensibility and singularity, The problem of Phenomenology in Levinas*, NY, 2001 State University of New York Press.

Bibliografía

Dupuis, Michel. *Le cogito ébloui ou la noèse sans noème, Lévinas et Descartes*, Lovaina, Revue philosophique de Louvain, Tomo 94, nº 2, mayo 1996.

Fabre, Patrick. *Bibliographie D'Emmanuel Lévinas (1925-2005)*, France, Institut d'Etudes Lévinassiennes, 2005.

García-Baró, Miguel. *La fenomenología radical y la génesis de la alteridad. Levinas – Henry*, en: *Levinas confrontado*, p. 131-144, México D.F., Porrúa, 2014.

Greisch, Jean. *Heidegger et Lévinas interprètes de la facticité*, en: *Positivité et transcendance*, París, PUF, 2000.

Herrero Hernández, Francisco Javier. *De Husserl a Levinas; Un camino en la fenomenología*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2005, 30.

Jaques, Francis. *E. Levinas, entre le primat phénoménologique du moi et l'allégeance éthique à autrui*. Belgique, Études Phénoménologiques, Tomo VI, Nº 12, 1990.

Kobayashi, Reiko. *Totalité et infini et la cinquième Meditation cartésienne*, en : *Revue Philosophique de Louvain*, Tomo 100, Nº 1-2, 2002, Louvain.

Lannoy, Jean-Luc. *Il y a et phénoménologie dans la pensée du jeune Lévinas*, Lovaina, Revue philosophique de Louvain, Tomo 88, nº 79, agosto 1990.

Lavigne, Jean François. *L'idée de l'infini: Descartes dans la pensée d'Emmanuel Levinas*, *Revue de Métaphysique et de morale*, #79 Tomo 88, París, 1990.

Lavigne, Jean François. *Lévinas avant Lévinas: L'introducteur et le traducteur de husserl*, en: *Positivité et transcendance*, París, PUF, 2000.

Bibliografía

Llewelyn, John. *Emmanuel Lévinas, la genealogía de la ética*, Madrid, Encuentro, 1999.

Marion, Jean-Luc. *Note sur l'indifférence ontologique*, en: *Emmanuel Levinas. L'Éthique comme philosophie première* p. 47- 62, París, Rivages, 1998.

Marion, Jean-Luc. *L'intentionnalité de l'amour*, en: *Emmanuel Levinas, Les cahiers de la nuit surveillé*, p. 225 - 246, Lagrasse, Verdier, 1984.

Moses, Stéphane. *L'idée de l'infini en nous*, en: *E. Levinas, l'éthique comme philosophie première*, p. 79 -102, París, Rivages, 1998.

Murakami, Yasuhiko. *Levinas phénoménologue*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002.

Petrosino, Silvano. *L'idée de vérité dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas*, en: *Emmanuel Levinas. L'Éthique comme philosophie première*, París, Rivages, 1998.

Petrosino, Silvano. *D'un livre à l'autre. Totalité et Infini – Autrement qu'être, dans Emmanuel Levinas*, en: *Emmanuel Levinas, Les cahiers de la nuit surveillé*, p. 194 - 210, Lagrasse, Verdier, 1984.

Plante, Maxime. *Les sources phénoménologiques de l'éthique lévinassienne*, en: *Revue Philosophique de Louvain*, p. 599-618, tomo 113, N° 4, 2002, Louvain.

Richir, Marc. *Phénomène et Infini*, en: *Lévinas – Les Cahiers de L'Herne*, París, 2006.

Rolland, Jaques. *Subjectivité et anarchie*, en: *Emmanuel Levinas, Les cahiers de la nuit surveillé*, p. 176 - 193, Lagrasse, Verdier, 1984.

Rolland, Jaques. *Un chemin de pensée. Totalité et Infini – Autrement qu'être*, París, en: *Rue Descartes*, N° 19, 1998

Bibliografía

Rolland, Jaques. *Parcours de l'autrement*, París, PUF, 2000.

Rolland, Jaques. *Sortir de l'être par une nouvelle voie*, (introducción a *DE*, existe traducción al castellano incluida en la edición citada).

Vasey, C.R. *Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie de E. Levinas*, París, Revue de Métaphysique et de Morale #85, nº2, 1980, mars – juin, 224 - 239.

Obras sobre Husserl

Bouckaert, Bertrand. *Le problème de l'altérité dans les « recherches logiques » de Edmund Husserl*, Lovaina, Revue philosophique de Louvain, Tomo 99, nº 4, nov 2001.

Diaz, Carlos. *Husserl – Intencionalidad y fenomenología*, Zero, Madrid, 1971.

De Nigris, F. *Intencionalidad, pasividad y autoconciencia en la fenomenología de Husserl*, en: Ideas y valores, p. 215-250, 64.157, (2015).

Gaos, José. *Introducción a la fenomenología*, seguida de : *La crítica al psicologismo de Husserl*, Encuentro, Madrid, 2007.

García-Baró, Miguel. *Categorías intencionalidad y números*, Tecnos, Madrid, 1993.

García-Baró, Miguel. *La verdad y el tiempo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993.

Bibliografía

García-Baró, Miguel. *Introducción a la teoría de la verdad*, Síntesis, Madrid, 1999.

García-Baró, Miguel. *Mundo y vida, la práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 1999.

García-Baró, Miguel. *Teoría fenomenológica de la verdad*, Comentario continuo a la primera edición de Investigaciones lógicas, de Edmund Husserl, ICAI–UPC, Madrid, 2008.

Patocka, Jan. *Introduction a la phenomenology de Husserl*, Jérôme Millon, Grenoble, 1992.

San Martín, Javier. *La estructura del método fenomenológico*, UNED, Madrid, 1986.

Serrano de Haro, Agustín. *Cumplimiento intuitivo y mundo de la vida*, en: San Martín, Javier. (ed). *Sobre el concepto de mundo de la vida*, UNED, Madrid, 1993.

Villoro, Luis. *Estudios sobre Husserl*, UNAM, México D.F., 1975.

Waldenfels Bernhard, *Einführung in die Phänomenologie*, Munich, Wilhem Fink Verlag, 1992. *De Husserl a Derrida, introducción a la fenomenología*, trad. Wegscheider, Wolfgang. Barcelona, Paidós, 1997.