

«De la subjetividad moderna a la vulnerabilidad posmoderna. La fenomenología de Emmanuel Levinas»

Carlos MENDOZA ÁLVAREZ, OP

Publicado en: SÁNCHEZ Francisco Xavier (coord.). *La verdad y la justicia. El llamado y la respuesta en la filosofía de Emmanuel Levinas* (México: UPM, 2006) [en prensa en 2010].

Introducción

A cien años del nacimiento de Emmanuel Levinas, el gran filósofo lituano, quisiera resaltar en el presente estudio la continuidad y la ruptura que significa su propuesta fenomenológica para la cultura occidental, en este momento de profunda crisis de civilización, siguiendo el hilo conductor de la constitución de la subjetividad moderna.

Me propongo presentar ahora a consideración del lector un acercamiento contextual y prospectiva a la obra del filósofo de la alteridad, de manera que sea posible vincular el análisis que nuestro autor hace en estricto sentido filosófico moderno, con las problemáticas de la intersubjetividad y la apertura a la trascendencia, propias de las sociedades postseculares, donde la religión está de vuelta bajo nuevas pretensiones de verdad y de moral.

Dos elementos estarán continuamente en juego para discurrir sobre la lógica de la fenomenología moderna, a saber: (i) uno epistemológico que busca comprender el modo como se constituye la idea de alteridad, (ii) el otro ontológico, como crítica a la así llamada onto-teología en cuanto fundamento de la mismidad, inspirada en Heidegger y proseguida después de Auschwitz y el 11-S por los posmodernos radicales.

Con estos elementos semánticos en juego, podremos elaborar una hipótesis que nos permita dar cuenta de la correlación existente entre la constitución del sujeto moderno y su actual colapso posmoderno, para inteligir la manera como el mundo moderno tardío vivencia la *vulnerabilidad* como modo de existencia y como categoría de interpretación y de acción histórica presente que nos preserve de nuevos discursos de totalidad y del retorno de los totalitarismos.

1. Las raíces griegas de la cuestión de la subjetividad

El *cogito* cartesiano fue evocado con frecuencia por Levinas como un principio constitutivo de la subjetividad dubitativa. Gracias a Husserl era posible, en efecto,

asumir esta primera ruptura epistemológica de la modernidad, insistiendo en el carácter metafísico –y ya no más ontoteológico– de la idea de Dios. Más tarde, la superación de la ontología de la sustancia hecha por Heidegger supuso también una referencia al talante crítico de la razón cartesiana por cuanto se refería a la vertiente subjetiva de toda percepción.

El adagio cartesiano alteró la expresión de raigambre agustiniana que enunciaba: *Cogito ergo Deus est.*¹ La nueva expresión *cogito ergo sum* se convierte así en un signo emblemático del giro copernicano de la filosofía moderna. El fundamento del pensar ya no es Dios en cuanto sustento del ser y del conocer, sino el sujeto en su inquirir permanente. La idea de Dios queda ‘reducida’ a un referente óptico del sujeto cognoscente, que se postula, según la veta epistemológica en juego, como fundamento de la razón con *ideas claras y distintas*, o bien como horizonte interpretativo, o incluso como referente último de sentido.

La ruta de la subjetividad moderna se inicia así con el racionalismo de Descartes, pero pronto encuentra una nueva veta en el empirismo de Hume, donde la razón eidética pierde su sentido unificador para cederlo al valor de la percepción y de la sensibilidad, que serán las coordenadas de aproximación a la realidad empírica. De esta manera, la ‘matematización’ de lo real junto con la verificación empírica propia de la experimentación constituirán los pilares de la racionalidad tecno científica naciente².

El *Aufklärung* significó un desarrollo crucial en la constitución filosófica de la razón moderna por cuanto ubicó explícitamente, a partir de Kant, el espacio y el tiempo como coordenadas puras de la sensibilidad, dentro de las cuales acontece el juicio epistémico. No se trata de ninguna manera, para el filósofo de Königsberg, de recluir las categorías de la razón pura a la formalidad de la idea, sino de enmarcar el rigor de los juicios analíticos y sintéticos en un orden empírico racional. La subjetividad kantiana es propia del orden de la formalidad derivada de tales juicios.

Por eso se entiende la reacción de Hegel para salir del formalismo kantiano, pensando filosóficamente la tensión dialéctica (historia y violencia concomitante) que caracteriza la relación que la subjetividad establece con el mundo circundante, en especial, con los otros sujetos en el devenir intersubjetivo. Levinas asume el aporte de Hegel pero toma distancia de su aproximación que consagra la mismidad:

¹ Así por ejemplo esta frase que denota la correlación epistemológica Dios-sujeto: “[...] cogito quomodocumque de Trinitate, vix in aenigmate per speculum [...] ergo, audiat ipsa anima nostra, consideret omnia quibus excitetur [...] Deus habet et sonum cor. Interiora sua alloquitur homo”. *In Psalmum 102*, enarratio.

² Para una aproximación a la historia de la cultura moderna véase: BARZUN Jacques. *Del amanecer a la decadencia. Quinientos años de vida cultural en Occidente* (Madrid: Taurus, 2001).

La fenomenología hegeliana –donde la conciencia de sí es la distinción de lo que no es distinto– expresa la universalidad del Mismo identificándose en la alteridad de los objetos pensados y a pesar de la oposición del sí a sí [...] La alteridad del yo, que se toma por otro, puede impresionar la imaginación del poeta precisamente porque no es el juego del Mismo: la negación del Mí por el Sí es precisamente uno de los modos de identificación.³

Efectivamente, el pensador de Jena no es ajeno a la dialéctica de oposición que tipifica el espacio del mutuo reconocimiento como intersubjetividad, la cual aparece como desafío histórico por advenir en la relación yo-tú-ellos-nosotros: como inacabamiento de lo real existente, utopía, sentido de la historia.

La ruta de la subjetividad vuelve a la búsqueda de la intuición originaria con Husserl, en su afán por encontrar aquella ciencia primera como fenomenología:

¿Cómo puede significar el trascendente ‘lo totalmente otro’? [...] ¿Cómo adquiere sentido una nada que no sea solamente la negación de la negación? [...] ¿Cómo adquiere sentido la diferencia de una alteridad que no descansa sino sobre un fondo común? Pienso que, sobre ambos puntos, la fenomenología husserliana abrió nuevas posibilidades. Ella afirma la solidaridad rigurosa de todo lo inteligible [...] A fin de cuentas es una eidética de la conciencia pura [...] La fenomenología nos ha enseñado a explicitar o elucidar un sentido a partir del psiquismo irreducible donde está dado, donde se busca el sentido en su origen, a la búsqueda del sentido originario.⁴

Los estudios levinasianos sobre este tema son abundantes y reflejan un periodo del filósofo judío donde ahonda la lógica de la mismidad.

Será leyendo a Heidegger en esta línea de ‘volver a la cosa misma’ –y no tanto en la ciencia eidética husserliana sino en el sentido de la superación de la ontoteología– que Levinas se revelará como un verdadero moderno. Pero nuestro autor, en la brecha abierta por Heidegger de una crítica a la metafísica de la sustancia, seguirá aun más lejos en la postulación de una ética primigenia, previa a todo discurso, la ética de la alteridad que procede de la fisión del yo y acontece como *renversement* de la mismidad en ‘ipseidad’:

El ‘egoísmo’ de la ontología se mantiene incluso cuando, denunciando la filosofía socrática como la que se olvida del ser y como la que se pone en camino hacia la noción de ‘sujeto’ y de la potencia técnica, Heidegger encuentra, en el presocratismo, el pensamiento como obediencia a la verdad del ser [...] Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera, que no pone en tela de juicio al Mismo, es una filosofía de la injusticia [...] El ser antes que el ente, la ontología anterior a la metafísica – es la libertad (acaso la de una teoría) antes que la justicia. Es necesario invertir los términos [...] Nuestro esfuerzo consiste concretamente en mantener, en la comunidad anónima,

³ LEVINAS Emmanuel. *Totalité et Infini* (Paris: KA, 1990) 25-26.

⁴ LEVINAS Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: Vrin, 1992) 192-193.

la sociedad del Yo con el Otro – lenguaje y bondad [...] La relación ética no es contra la verdad, se dirige hacia el ser en su exterioridad absoluta et realiza la intención misma que anima la marcha hacia la verdad.⁵

En efecto, el análisis de la subjetividad deviene en las obras de madurez de Levinas una afirmación del carácter pre-ontológica de la relación al otro como posibilidad de advenimiento de la idea de Dios y, por lo mismo, de revelación de la trascendencia como alteridad que rompe la lógica de la complacencia para invocar un orden nuevo de relación intersubjetiva.

2. El recurso a la racionalidad de Jerusalén

Hermann Cohen⁶ puso las bases de una de las discusiones filosóficas más apasionadas del siglo XX, a saber: el agotamiento de la racionalidad de Atenas. A partir de su obra, la razón moderna tecno científica es calificada como la más acabada expresión de la lógica de la identidad en cuanto afirmación de un sujeto egocéntrico, con sueños de omnipotencia infantil, como epopeya histórica de la dominación del *homo sapiens et demens*. Por ello se la califica como la insaciable heredera de una civilización de dominación, llevada a cabo por un sujeto histórico perfectamente reconocible: macho, blanco, cristiano y europeo.

Desde esa otra región de la aldea global, aquélla de los excluidos tanto por el sistema de dominación del capital neoliberal como por el sistema *kyriarcal*, se construyen también interpretaciones críticas de la modernidad ilustrada, a partir de voces negadas, de rostros de alteridad que no solamente son clamor ético, sino que se afirman como racionalidades alternativas a dichas pulsiones de poder, poniendo en tela de juicio sus pretensiones de absoluto, de verdad, de moral dominante y de religión revelada.

Pero, ¿cómo comienza esta historia de distanciamiento epocal? ¿Quiénes son sus protagonistas? El pensamiento filosófico postkantiano de la escuela de Marburgo en el siglo XX trajo consigo una vigorosa corriente de pensamiento enraizado en el “hontanar de la religión judía” para desde aquella región de la memoria poner en la mesa las cuestiones de los límites de la razón emancipada.

Emmanuel Levinas abreva su pensamiento también de tal hontanar⁷, pues fue formado no solamente por maestros filósofos sino también por concedores de la *Torah* y del *Talmud*, que aplicaban rigurosamente los principios interpretativos de la *Halakká* y la *Haggadá*, no sólo como tradición religiosa sino como método de

⁵ LEVINAS Emmanuel. *Totalité et Infini*, Op. Cit. 37-38

⁶ COHEN Herman. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (Madrid: Anthropos, 2005).

⁷ LEVINAS Emmanuel. ‘La révélation selon la tradition juive’, RICOEUR Paul *et al.* *La révélation* (Bruxelles: FUSL, 1977 (55-77).

conocimiento. En efecto, Levinas forma parte de esa comunidad de pensamiento presidida por Cohen, pero enriquecida por Rosenzweig, Benjamin, Buber y otros más que configuraron una crítica a los *impasses* de la racionalidad tecno científica moderna.

La lógica de la alteridad que simboliza Jerusalén da primacía al otro y no al mismo, al rostro y no a la idea, al símbolo y no al *logos*, a la ética antes que a la metafísica. Se trata de una racionalidad filosófico-teológica que puede ser de gran ayuda para nosotros en la modernidad tardía, a fin de contribuir a la búsqueda de un orden global incluyente intercultural, en estos tiempos de sociedades postseculares donde los fundamentalismos religiosos de diverso signo están de vuelta con furor y violencia. Es un intento logrado del diálogo fe religiosa judía y cultura occidental moderna, que han tomado como ejemplo otras racionalidades en el nuevo debate en torno a la interculturalidad, como se hace hoy en Asia y en Amerindia.

3. De la subjetividad a la vulnerabilidad

Sin embargo, el pensamiento humanista que comenzó a colapsarse en Auschwitz con el Holocausto silenció la teología de la posguerra como lo recordó Bonhoeffer. Tal modelo acabó por desplomarse en Manhattan con la caída de las Torres Gemelas, símbolo de Occidente. Los sueños de la razón occidental se revelaron pesadillas de la conciencia ensimismada, alienada por su afán de omnipotencia, incapaz de reconocer los otros rostros de humanidad. Y más aún: dichos sueños de omnipotencia fueron interrumpidos abruptamente por quienes ya no toleran sus efectos. El choque de civilizaciones que se avizora en el horizonte del siglo XXI es más que una justificación prepotente de un intelectual norteamericano, pues en realidad se está constituyendo como uno de los problemas político-teológicos cruciales para la supervivencia de la especie humana.

Al menos señalemos ahora tres vertientes del problema del estallamiento de este modelo de racionalidad tecno-científica. Ellos indican lo que está por venir en la reconstrucción posible de la subjetividad, ya no como mera proyección narcisista sino como *vulnerabilidad asumida* desde la finitud experimentada:

3.1 El enigma del conflicto y la violencia

Levinas escribió acerca de la difícil libertad que implica el advenimiento de la relación ética originaria y de su concomitante idea de Dios: el otro incomoda, irrumpe con su clamor, saca de la complacencia, irrita... es un infierno diría sin tapujos Sartre. La respuesta al clamor del otro conlleva éxodo interior, obediencia, *mesianismo del otro hombre*. Esa distancia, que a veces deviene abismo porque nos separa inexorablemente es difícil de franquear. Y sin

embardo es el horizonte de la esperanza, del humanismo, de la utopía mesiánica.

Retomando esta idea, Paul Ricoeur⁸, en una de sus últimas obras, rastrea la lógica del mutuo reconocimiento hasta llegar a Hegel en quien encuentra la clave para comprender la dialéctica de superación y abolición de los opuestos (*Aufhebung*), más allá de la rivalidad de los contrarios para acceder a un estadio de existencia en común.

No es casual, por tanto, que las investigaciones de René Girard⁹ se sitúen en esta misma veta de análisis de los conflictos de la vida en común para los humanos, marcada por la lógica del sacrificio de rivalidad mimética, sociedades bajo el signo de Caín. En su seno, la sangre de Abel sigue siendo un clamor sin respuesta definitiva, como alteridad expuesta en grado sumo donde prójimo y Dios se identifican como vacío, pregunta, sinsentido, vorágine al ser lanzados al devenir de la existencia.

3.2 La ética común posible

Planteado el problema de la implementación histórica de la intersubjetividad, la filosofía política y la ética filosófica han rastreado los caminos para dar razón de la posibilidad de superación de la violencia fratricida.

La escuela de Frankfurt, en sus dos generaciones encabezadas por Adorno y Habermas, hizo precisamente del Holocausto la piedra de tropiezo de toda ética racional, postulando una 'ética sin teología' como lo sugirió Habermas. En efecto, postular un bien universal desde la sola razón, sin apelar al fondo religioso de Occidente, no es posible en esta hora de la modernidad tardía sino desde la memoria de las víctimas y como convocatoria a una ética del discurso que garantice el acceso de todos a la palabra, partiendo de las víctimas y los excluidos. Pero como bien lo señaló Dussel, no basta con una deontología del discurso, con sus reglas *formales*, sino que es preciso pensar la vida, y ésta amenazada por condiciones *materiales* que la ponen en riesgo de exterminio para tres de cada cuatro habitantes del planeta.

La intersubjetividad analizada por Levinas en su acontecer ético originario, prediscursivo, sigue vigente en esta nueva discusión pero vista bajo nuevos criterios dados por las implicaciones políticas de la construcción de tales espacios de advenimiento del nos-otros. Sin este factor *material*, la ética deviene etérea, el rostro pierde su color, el clamor su dramatismo, la esperanza su fuerza transformadora.

⁸ RICOEUR Paul. *Les parcours de la reconnaissance* (Paris: Stock, 2004).

⁹ GIRARD René. *Veo a Satán caer como el relámpago* (Barcelona: Anagrama, 2003).

3.3 Una racionalidad común respetuosa de la diversidad cultural

Ni Atenas ni Jerusalén solas pueden abrir el espacio de la intersubjetividad en esta hora de la humanidad. Algunos apelan a la pulverización de racionalidades en tanto afirmación de órdenes distintos de expresión de la verdad, del bien, de la belleza. Otros barruntan en Benares la posibilidad de una nueva síntesis que haga posible la supervivencia de la humanidad. Algunos más afirman que la única salida es la vuelta a las culturas originarias para educir de ellas su cosmovisión holística, inclusiva, unificadora en una hermenéutica humanizadora.

En todo caso, se trata de la apuesta por una racionalidad discursiva y simbólica capaz de reconocer la diversidad humana (cultural, sapiencial y ética) sin renunciar al debate, a la construcción de consensos, a un cierto orden de legalidad política, a nuevos pactos internacionales, a legítimas síntesis religiosas.

Una racionalidad intersubjetiva e intercultural que permita que los sujetos excluidos por cualquier sistema de dominación puedan afirmar su vida y su palabra en la aldea global, comenzando por los pobres, las mujeres, los pueblos indios, las minorías sexuales y los emigrantes.

Como lo señaló en la última década del siglo pasado Raimon Pannikar, urge una racionalidad *cosmoteándrica* que unifique el corazón y la inteligencia del ser humano, que nos haga solidarios con el cosmos, que nos comunique con el Misterio de lo real bajo sus múltiples expresiones.

No es tiempo ya de una pretensión de verdad absoluta, sino de un balbuceo de lo humano, donde pueda aflorar lo divino como gesto, palabra, idea, arte, compasión, silencio.

4. Vulnerabilidad o el aprendizaje para vivir a la intemperie

La intersubjetividad moderna deviene así, en este proceso histórico de Occidente, la *vulnerabilidad posmoderna*, en tanto conciencia de la finitud que caracteriza la condición humana desnuda. Mancha, culpa y pecado son los nombres de la finitud en la simbólica del mal que propuso Ricoeur hace un par de décadas. Conflicto de interpretaciones, incapacidad de memoria, indisposición al olvido, su expresión en la hermenéutica de la sospecha. Al fin y al cabo, se trata de caer en la cuenta con la propuesta ricoeriana de la inevitable condición frágil de la libertad y la inteligencia humana: *lábiles* en tanto afectadas por un mundo que no es causa de sí mismo, traspasado por el enigma del mal, en suma, un mundo y una conciencia finitos.

Por su parte, Levinas aportó al análisis de la vulnerabilidad un elemento crucial por su índole fenomenológica, a saber: la fisión del yo como condición de posibilidad de la hospitalidad con el otro en tanto acto de la sensibilidad:

Vulnerabilidad, exposición al ultraje, a la herida –pasividad más pasiva que toda paciencia– [...] Sí mismo como defeción o derrota de la identidad del Mí mismo. He aquí, llevada al extremo, la sensibilidad. De esta manera, sensibilidad como subjetividad del sujeto. Substitución del otro –uno el lugar del otro– expiación. ... Este despojo más allá de la desnudez... no pertenece más al orden del ser [...] el ser se altera.¹⁰

En clave profética: la irrupción de Dios por medio del amor a la viuda, al pobre, al huérfano y al forastero. Advenimiento de los tiempos mesiánicos. Irreductibilidad de la trascendencia que se hace llamado a la obediencia. No en vano, cita a su colega de las lecciones de Cohen, ‘estrella de la redención’. Una liberación de la condición humana ensimismada, de la subjetividad prepotente, de la rivalidad mimética. Promesa de humanidad en la medida en que hay instauración de una justicia otra: “Cuando me quito el pan de la boca y lo doy a quien tiene hambre”...

Ya en plena posmodernidad asumida, el fecundo pensamiento postsecular en ciernes –como lo muestra la prolífica obra de Jean-Luc Nancy¹¹, Gianni Vattimo¹² y John Milbank¹³ y otros más– apunta hacia una dirección no categorial sino estrictamente fenomenológica para hablar del sujeto posmoderno.

Todos ellos, tras los pasos de Heidegger, insisten en la necesidad de mantenerse en el umbral prediscursivo del acontecer originario mismo. Se trata, en efecto, de renunciar al fundamento, al sentido, al significado, en un cierto *nihilismo originario* que nos hace tomar distancia de toda idolatría del concepto, de la máquina o de la religión. No por el placer del relativismo que algunos achacan a las sociedades modernas y posmodernas para descalificarlas antes de comprenderlas, sino por mor de reconocimiento de la finitud del lenguaje y de los símbolos, de las doctrinas y de las instituciones.

¹⁰ LEVINAS Emmanuel. *Autrement qu’être* (Paris: LP, 1991) 31.

¹¹ NANCY Jean-Luc. *La Déclosion. Déconstruction du christianisme, I* (Paris: Galilée, 2005).

¹² De manera menos sistemática pero con aguda mirada crítica, la obra de Vattimo delinea un horizonte más allá de los metarrelatos religiosos y científicos. Cf. VATTIMO Gianni. *Après la chrétienté. Pour un christianisme non religieux* (Paris: Calmann-Lévy, 2002).

¹³ Fundador de la ‘Radical Orthodoxy’, este autor anglicano en diálogo con el catolicismo, propugna la pertinencia epistémica de la fe como trascendencia de gratuidad, más allá de la capitulación secular en la que, a su juicio, cayeron las teologías sociales del siglo XX. Véase como acercamiento: MILBANK John. *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular* (Barcelona: Herder, 2004) 377 ss.

5. A manera de conclusión

En suma, la actualidad del pensamiento filosófico de Levinas se muestra, a mi parecer, en el doble ámbito ontológico y epistemológico.

El primero se refiere a la cuestión del origen prediscursivo de la verdad, manteniendo todo el rigor de la filosofía que 'se habla en griego', es decir, de una fenomenología de la subjetividad a la luz de la interpretación heideggeriana del acto originario como ser-en-el-tiempo. Sin renunciar a esta lógica de Atenas, Levinas postula un referente óntico que denomina 'ético', por cuanto éste refiere no a una idea o incluso a un sentido, sino a la presencia de una persona que altera y que convoca al reconocimiento como próximo.

El segundo aporte de Levinas se refiere a la epistemología que da cuenta del conocimiento propio de la subjetividad fisionada, expuesta, guiada por el primado del otro. Se conoce mejor en la lógica de la compasión, de la solidaridad con el extranjero, de la irrupción de la trascendencia en la inmanencia. Es un conocimiento que procede de la compasión, entendida ésta no como un sentimiento sino como una praxis de subversión de los sistemas de totalidad para dar paso al paso del Infinito en los rostros de los otros: 'inteligencia sentiente' o 'razón poética', dirían Zubiri y Zambrano en contexto español del siglo pasado.

Al fin y al cabo, se trata de afirmar el conocimiento de una verdad que, sin dejar de ser formulación discursiva en tanto contemplación de los griegos, es en su origen escucha de un clamor, en clave hebrea, pues no basta pensar el Ser. Tampoco importa hoy discurrir sobre el *Dasein*, porque 'el *Dasein* no tiene hambre'.

El camino filosófico abierto por Levinas, a lo largo de su larga y profunda obra, sigue siendo una vía histórica que urge hoy recorrer a la filosofía: 'pensar el ser que envejece y muere'.