

La actualidad de Levinas.

Una ampliación ética de la racionalidad teórica

Dolores Conesa*

Resumen: La revalorización del pensamiento de Levinas en los últimos años se debe, en buena medida, al giro ético del pensamiento contemporáneo. Levinas propone ampliar la racionalidad para hacerla capaz de abrirse a la alteridad, entendida como una diferencia no-indiferente. Esto supone de inmediato hablar de una racionalidad en clave ética que excede los límites de la racionalidad teórica.

Palabras clave: Filosofía contemporánea, Levinas, racionalidad ética, proximidad.

Abstract: The reassessment of Levinas's philosophy in recent years is due largely to the ethical change of direction in contemporary thinking. Levinas proposes broadening rationality in a way that is receptive to alterity, which is understood as a non-indifferent difference. This immediately assumes talk about a rationality in ethical code that goes beyond the bounds of theoretical rationality.

Key words: Contemporary philosophy, Levinas, ethical rationality, proximity.

Résumé: La revalorisation de la pensée de Levinas au cours des dernières années est dûe, pour une bonne part, au tournant éthique de la pensée contemporaine. Levinas propose d'élargir la rationalité pour qu'elle devienne capable de s'ouvrir à l'altérité entendue comme une différence non-indifférente. Cela suppose immédiatement de parler d'une rationalité codée en éthique qui dépasse les limites de la rationalité théorique.

Mots-clés: Philosophie contemporaine, Levinas, rationalité éthique, proximité.

* Profesora Asociada del Instituto de Antropología y Ética de la Universidad de Navarra, España.
(mconesa@alumni.unav.es).

Recibido: 2008 - 11 - 28
Aprobado: 2008 - 12 - 16

En este artículo me propongo mostrar tres cosas. En primer lugar, la presencia de la filosofía de Levinas en la investigación filosófica contemporánea; en segundo lugar, quiero detenerme en el motivo principal por el que, desde mi punto de vista, se ha producido una revalorización de su pensamiento en los últimos años, a saber, el giro ético contemporáneo; en tercer y último lugar, me gustaría ilustrar una de las nociones básicas de su propuesta filosófica, que se encuentra en íntima relación con problemas para los que el pensamiento contemporáneo ha desarrollado una gran sensibilidad: me estoy refiriendo a la racionalidad abierta a una diferencia no-indiferente.

La presencia de Levinas en la investigación contemporánea

Como ha señalado acertadamente Simon Critchley en su presentación del volumen, *The Cambridge Companion to Levinas*, durante las dos últimas décadas del s. XX, hemos asistido a una revalorización del pensamiento de Levinas. Esto ha superado los límites, no sólo de las fronteras de Francia sino también las demarcaciones propias de escuela, como demuestra el hecho de que hablan de él filósofos del ámbito de la filosofía analítica, del pragmatismo americano o de la teoría crítica en América, como son Hilary Putnam, Stanley Cavell, Richard Bernstein, e incluso, el propio Richard Rorty se ha visto en la obligación de dialogar con Levinas, al menos, para refutar la noción de infinita responsabilidad¹. Pero a eso hay que añadir que, por ejemplo, en el ámbito alemán, discípulos de Habermas, como Axel Honneth², también

le han dedicado, recientemente, páginas a Levinas. Si bien, desde posiciones muy distintas a las levinasianas, todos ellos le consideran un interlocutor válido, así como pertinente la consideración de sus propuestas filosóficas.

Como testimonio de que es un protagonismo tardío, me remito al análisis que hace Gary Gutting en su libro *French Philosophy in the Twentieth Century*, escrito principalmente para un público de ámbito anglosajón y publicada por Cambridge University Press en el 2001. Allí Gutting, resalta que Levinas es uno de los protagonistas del panorama filosófico francés de los 20 últimos años y, sin embargo, fue contemporáneo de Sartre y Merleau-Ponty. Lo que demuestra que se produjo una vuelta hacia los trabajos de Levinas en su época ya madura, hasta hoy³. Gutting alude a lo asombroso de que la historia de la filosofía francesa de Vincent Descombes⁴ publicada en 1979, obra de referencia obligada para estudiar el periodo comprendido entre 1933-1978, sólo incluye dos breves referencias a Levinas de modo incidental a propósito de una discusión sobre Derrida⁵. Sin embargo, por su parte, Gutting acaba su historia de la filosofía francesa del s. XX precisamente presentando las líneas maestras del pensamiento de Levinas. Poniendo así de manifiesto que es una voz que se escucha hoy en día.

Estos hechos hacen legítimo preguntarse por el alcance de este protagonismo tardío de Levinas y por las causas que lo han motivado. Las causas son bien conocidas de todos y me limito a enumerarlas. Después de la hegemonía del postestructuralismo de los años 60-70, se produce un viraje hacia la ética y la filosofía

1 Cfr. S. Critchley, *The Cambridge Companion to Levinas*, en S. Critchley y R. Bernasconi (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 1-6.

2 Cfr. A. Honneth, "The Other of Justice: Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism", en *The Cambridge Companion to Habermas*, S. K. White (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

3 Cfr. G. Gutting, *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 353.

4 V. Descombes, *Le même et l'autre, quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Les éditions de minuit, 1979.

5 Cfr. Gutting, *French Philosophy...*, ob. cit., p. 363.

política y eso conlleva un interés creciente por los trabajos de Levinas. También la vuelta a la fenomenología de los años 80-90 y una renovación del interés por los temas religiosos.

El alcance de este protagonismo ha supuesto una proyección del pensamiento de Levinas más allá de las fronteras francesas, como ya he aludido antes. Fijando como fecha de referencia el año 2006 en que tuvo lugar el centenario de su nacimiento, tomo como dato simbólico, para ilustrar la magnitud de esta irradiación internacional, el número y la procedencia de los artículos publicados sobre Levinas en los 10 años precedentes. Del total de 649 artículos sobre Levinas recogidos en el *Philosopher's Index* hasta esa fecha, alrededor de 475 se publicaron en los 10 años precedentes, de los cuales unos 297 han sido escritos originalmente en inglés⁶.

Me parece que no es suficiente con constatar la proyección internacional del pensamiento levinasiano. Me gustaría indagar en el núcleo de las confrontaciones del pensamiento contemporáneo para mostrar cuál es el lugar que le corresponde, por derecho propio, a Levinas. Para ello es preciso detenernos en el, así llamado, giro ético del pensamiento contemporáneo.

Orígenes y dimensiones del giro ético contemporáneo

Resulta ya algo pacíficamente admitido que el giro ético de la filosofía contemporánea se consolida en la segunda mitad de los años 80 del s. XX. Se produce bajo la forma de una revalorización de la reflexión ético-práctica como solución a la crisis del agotamiento de la racionalidad teórica. La razón científico-técnica ha excluido a la racionalidad práctica del ámbito de la razón; pero a la vez, esa razón instrumental que se presentaba a sí misma como la única razón elaborando una teoría generalizadora se ha agotado en su intento totalizador. Por lo tanto, si se pretende rehabilitar la razón de los res-

tos del naufragio, y con ella a la filosofía, solo queda apelar a la racionalidad práctica.

Como ha señalado Franca D'Agostini, este movimiento de rehabilitación de la racionalidad práctica comienza en Alemania alrededor de los años 60 y se puede considerar como una continuación del debate -central en la tradición fenomenológico existencial- de la relación entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu y la filosofía. Aunque comienza como una recuperación del interés filosófico por las temáticas de la acción acaba tomando la forma de una rehabilitación de la filosofía en tanto que filosofía. "La reafirmación de la racionalidad práctica posee una precisa relevancia 'metafilosófica' y una clara entonación polémica respecto al imperialismo de la razón científico-técnica: la racionalidad práctica vuelve a emerger como razón 'distinta' a la racionalidad moderna, instrumental, descrita por Max Weber"⁷.

Lo singular del caso es que en este giro ético-práctico convergen planteamientos filosóficos de orientación diversa como son la hermenéutica, la teoría crítica, la filosofía analítica o los desarrollos postmodernos. Esta coincidencia responde a que la rebelión frente a la racionalidad instrumental moderna que se haya en el trasfondo de este giro es una nota común de todas las variantes del pensamiento contemporáneo, y no en menor medida alentados por una recuperación de la racionalidad práctica de Aristóteles y Kant. Si bien, desde el punto de vista de la teoría crítica Habermas y Apel plantean un nuevo universalismo por medio de una extensión de la noción tradicional moderna de razón, apelando al ámbito de lo público o polis; por otro lado, Gadamer y Bubner propugnan una pluralización de la idea de la razón por medio de una racionalidad contextual-inmanente a la praxis, apelando a la esfera del ethos. Pero este mismo movimiento se puede apreciar también en los autores postmodernos que a partir de la década de los 80 pasan del fin de los valores, de la muerte de Dios y del hombre a un com-

6 En español 46, en francés 38, en italiano 21, en portugués 32, en alemán 18; y el resto se reparten, aunque de modo desigual, entre polaco, serbo-croata, hebreo, holandés, checo, eslovaco y rumano.

7 F. D'Agostini, *Analíticos y Continentales, guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2000, p. 220.

promiso ético cada vez más pronunciado (son reveladores en este sentido los estudios de Richard Bernstein⁸ y Stephen K. White⁹). También en los analíticos se observa en los últimos años una dedicación a las cuestiones ético-políticas en detrimento del interés por las cuestiones epistemológicas¹⁰.

Se puede hablar de un intento común en la línea de unir la ética a una nueva manera de teorizar no generalizadora. Así, el giro ético-político de los pensadores postmodernos tiene un punto de intersección con la hermenéutica y sus epígonos en el proyecto de ampliación de la racionalidad.

Una racionalidad abierta a la alteridad

Me propongo mostrar ahora que en el pensamiento de Levinas late una peculiar propuesta de ampliación ética de la racionalidad, y en eso constituye una fuente de inspiración para los pensadores contemporáneos. Mi hipótesis de trabajo es que en el acercamiento de posturas subyace la influencia que Levinas ha ejercido en los pensadores del ámbito postmoderno posibilitando vías de prosecución éticas¹¹.

Levinas no se limitó a una crítica de la absolutización de la racionalidad teórica, esto es lo propio de la filosofía moral, sino que en su pensamiento hay también una alternativa. Esa alternativa comprende los rudimentos de una racionalidad ética como complemento de la racionalidad teórica. A mi modo de ver, este es uno de los puntos del pensamiento de Levinas que le confieren especial actualidad, como testimonia el hecho –que he señalado antes– de que autores de ámbitos tan distintos como la hermenéutica, la teoría crítica o el pragmatismo

americano hayan publicado recientemente artículos sobre el pensamiento de Levinas.

Resumo brevemente el itinerario que voy a seguir. En primer lugar, mostraré el modo en que Levinas denuncia la insuficiencia de la racionalidad teórica. En segundo lugar, analizaré el tipo de racionalidad que Levinas propone como complemento de la racionalidad teórica, cuya novedad radica en la apertura a la alteridad.

La insuficiencia de la racionalidad teórica u objetivante

Aunque la finalidad de este artículo consiste en mostrar los motivos de la revalorización de la obra de Levinas que permiten hablar de una eficaz influencia de éste en el pensamiento contemporáneo, y no en exponer sistemáticamente su noción de racionalidad, sin embargo, puede ser útil detenernos brevemente a considerar qué entiende Levinas por racionalidad teórica.

Levinas identifica la racionalidad teórica con la objetivación y considera que el conocimiento o la objetivación implica la pérdida de la alteridad de aquello que se conoce. El conocimiento formaliza, o mejor, sólo conoce formas, y en esta restricción a lo formal Levinas entiende que se pierde la alteridad. No sólo eso, sino que el puro atenerse a la formalidad explica que la identificación propia de la sinopsis conceptual sea una violencia.

El trabajo del pensamiento da razón de toda alteridad de las cosas y de los hombres, precisamente en esto reside la racionalidad. La sinopsis conceptual es más fuerte que toda la diversidad, que toda la incompatibilidad de términos imposibles de reunir, que toda diacronía que se pretendiera radical e irreductible¹².

Por este motivo, concluye Levinas, el conocimiento objetivo es esencialmente violento, porque no es capaz de entrar en contacto con la realidad en su individualidad; sólo la alcanza en su generalidad. La violencia consiste en re-

8 Cfr. R. Bernstein, "Serious Play: The Ethical-Political Horizon of Jacques Derrida", en *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. I, n. 2, 1987, pp. 93-115.

9 Cfr. S. K. White, *Political Theory and Postmodernism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

10 Cfr. D'Agostini, *Analíticos y Continentales...*, ob. cit., pp. 218, 226 y ss.

11 Cfr. M. Lilla, *Pensadores temerarios, los intelectuales en política*, Barcelona, Editorial Debate, 2004, pp. 141-163.; cfr. Honneth, *The other of justice...*, ob. cit., pp. 311-314.

12 E. Levinas, *Transcendence et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 17.

husar la individualidad de un ser alcanzándolo como elemento del propio cálculo y como caso particular de un concepto¹³. Levinas considera que la violencia del conocimiento objetivo consiste en abordar el ser, para apoderarse de él, a partir de lo que no es realmente él. Esta relación de dominio sobre las cosas consiste en no abordarlas nunca en su individualidad. La individualidad de la cosa, que parece que es lo que existe en exclusiva, no es realmente accesible más que a partir de la generalidad, a partir de lo universal. Nos apropiamos de la cosa a partir de su concepto¹⁴. Según Levinas, como el conocimiento procede por formalizaciones no puede acceder a la realidad, esto es, a la individualidad, lo único que existe. En cuanto se recurre a una mediación ya se ha perdido el contacto directo con la realidad.

Este breve apunte de los límites de la racionalidad teórica, tal y como la presenta Levinas, explica que uno de los ejes principales de su pensamiento consista en el problema de la apertura de la inmanencia. En efecto, la investigación levinasiana se concentra en la búsqueda de una vía para salir de la inmanencia¹⁵, de ahí que, en buena medida, la noción de trascendencia articule toda su filosofía. Ahora bien, Levinas viene a decirnos que cualquier camino no es apto para salir de la inmanencia; de hecho, según él, ni el idealismo ni el realismo lo consiguen¹⁶ y es que estas dos posturas, a pesar de sus diferencias, coinciden en proponer la salida de la inmanencia a través de la trascendencia cognoscitiva. En este punto preciso, se encuentra el nudo gordiano que sujeta la problemática abordada por Levinas: la incapacidad del cono-

cimiento para alcanzar una auténtica trascendencia. En efecto, al analizar cómo trata Levinas el conocimiento, se pone de manifiesto que, hijo de su tiempo, alienta una profunda desconfianza hacia la captación cognoscitiva. Como tantos otros pensadores contemporáneos, perplejos por las paradojas a las que conduce un conocimiento lastrado de representacionismo —del que la filosofía moderna ha hecho verdadero alarde— pero, a la vez, incapaces de superar la eterna aporía que resurge desde el momento en que el conocimiento es interpretado con el símil especular, Levinas también se suma a la tendencia contemporánea de recelo hacia el conocimiento.

Ese recelo viene auspiciado por la violencia que caracteriza la dominación cognoscitiva. En realidad, cuando Levinas analiza el conocimiento está pensando en el conocimiento como dominio de la naturaleza, propio de la modernidad. La alteridad del otro al entregarse al sujeto cognoscente en su generalidad está ante el yo como objeto efectivo, es decir, como caso de una regla general. La realidad deja de oponerse al yo para pasar a ser su aliada, pero en ese paso ha dejado lo que tenía de realidad porque ha adquirido la máxima maleabilidad: el yo impone unas estructuras a la realidad natural para dominarla científicamente¹⁷. Levinas llega a caracterizar el conocimiento como una creación y anonadamiento, y el objeto como resultado¹⁸. De ese modo, Levinas critica la comprensión del ser como realidad efectiva que conduce a sustituir el paradigma de la verdad por el paradigma de la certeza. Detrás de esta interpretación del conocimiento en términos de dominación se encuentra el problemático estatuto de la mediación cognoscitiva que la filosofía moderna no puede resolver desde sus coordenadas representacionistas. Entendida como sustitución vicaria, la *Vorstellung* moderna nos habla de un objeto cuya mediación mediatiza, de modo que, para constatar la veracidad cognoscitiva de la mediación objetual es imposible evitar el regreso

13 Cfr. E. Levinas, *Liberté et commandement*, Cognac, Fata Morgana, 1994, p. 40.

14 “La violence est une façon d’agir sur tout être et toute liberté en l’abordant de biais. La violence est une façon de se saisir de l’être en le surprenant, de le saisir à partir de son absence, à partir de ce qui n’est pas lui à proprement parler. La relation avec les choses, la domination des choses, cette manière d’être au-dessus d’elles, consiste précisément à ne jamais les aborder dans leur individualité. L’individualité de la chose, (...) qui semble-t-il, seul existe, n’est, en réalité, accessible qu’à partir de la généralité, à partir de l’universel, à partir des idées (...). On se saisit de la chose à partir de son concept”, Levinas, *Liberté et commandement*, ob. cit., p. 40.

15 Cfr. E. Levinas, “Transcendance et hauteur”, en *Liberté et commandement*, ob. cit., p. 60.

16 Cfr. E. Levinas, “Intentionnalité et métaphysique”, en *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, p. 142; cfr. Levinas, “Transcendance et hauteur”, ob. cit., pp. 52 y 60.

17 Cfr. E. Levinas, “La philosophie et l’idée de l’infini”, en *En découvrant...*, ob. cit., p. 168.

18 Cfr. E. Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1978, p. 110.

al infinito en una cadena de mediaciones sucesivas que servirían para confirmar la veracidad de la mediación anterior en su correlación con la cosa. Es de sobra conocido que para evitar este espinoso asunto, en la filosofía moderna, a través de sus distintas variantes, el objeto acaba siendo constituido en la conciencia. Lo que permite hablar, si no de la verdad, al menos de la certeza de esas representaciones. De lo que no hay ninguna duda es de la presencia del objeto en la conciencia y de la adecuación entre ambos. Todo lo cual explica la razón última por la que, en esta perspectiva, el conocimiento acaba siendo un dominio científico de la naturaleza. Dominación y mediación corren parejas.

Ciertamente se puede argüir que hay otro modo de entender la mediación cognoscitiva que no incurre en dominación. Se trata de una mediación que inmediateza y que es la propia del objeto formal: aquel que no da noticia de sí mismo y cuya entidad se agota en la pura referencialidad o remitencia a la cosa. Pero Levinas no tiene en cuenta esta noción medieval; para él, el asunto se debate en los siguientes términos: mediación o inmediateza; dominación cognoscitiva o respeto de la alteridad.

Se comprende ahora que en su búsqueda de una vía para salir de la inmanencia Levinas planteó una alternativa a la trascendencia cognoscitiva. Por un lado, Levinas no renuncia a penetrar en la intimidad de lo real, por otro lado, tampoco considera que el conocimiento objetivo —la abstracción— permita un despliegue distinto al dominio de la naturaleza propio de la filosofía moderna que se acaba de exponer. Por tanto, no le queda otra solución que prescindir del conocimiento para salir de la inmanencia. Levinas entiende que, una vez que hay objetivación o conocimiento, la trascendencia de lo conocido no puede ser salvaguardada. O lo que es lo mismo, el conocimiento de la adecuación o conocimiento objetivante —el ‘saber’ como él le llama— es un conocimiento que sólo puede conocer a condición de disolver la alteridad. En sus escritos este conocimiento aparece ligado a la ontología y a veces con un

significado cuasi-sinónimo, pues la idea de ser es aquella que da cumplida cuenta de la adecuación¹⁹ y, por tanto, no hay ontología sin objetivación. Como a la vez, Levinas no renuncia a salir de la inmanencia, eso le lleva a buscar otra vía que sea más cognitiva que el conocimiento, por medio de la cual sea posible una relación con la alteridad que no anule su trascendencia.

En esta vía alternativa al conocimiento encuentra su puesta en escena la cuestión ética. Si bien es cierto que la obra de Levinas va adquiriendo progresivamente la fisonomía de una fundamentación de la ética, no es menos cierto que Levinas considera que no es posible la fundamentación de la ética desde una filosofía de la inmanencia, o cuando menos, la fundamentación de una ética que respete la alteridad indiscernible del otro. Porque éticas hay, y muchas, pero el escándalo que provoca su ineficacia, —y en el caso de Levinas a la vista de los genocidios del civilizado mundo occidental durante el siglo XX— hace perentoria una fundamentación que conjure definitivamente la mediación del mal para alcanzar el bien: mediación que todo lo justifica, incluso en nombre del progreso y la civilización. Por este motivo, este artículo no es un estudio más de la ética de Levinas sino que, haciendo un gesto muy levinasiano, he querido dar un paso más atrás para averiguar dónde sitúa Levinas el punto de apoyo de una ética en la que el bien no está mediado por nada. La contestación de Levinas va en la línea de que ese soporte sólo se encuentra cuando se alcanza una trascendencia que sea irreductible a la inmanencia, de modo que el sujeto no pueda medir consigo la totalidad de lo real —mundo y otros—.

Efectivamente, para evitar la mediación que disuelve la alteridad, Levinas propone una alternativa tanto al idealismo como al realismo que consiste en salvaguardar la trascendencia en la línea de una *inmediateza que inmediateza*. En ese marco se inscribe su defensa de la existencia en la sensibilidad de una significación que es

19 Cfr. Levinas, “Transcendence et hauteur”, en *Liberté et commandement*, ob. cit., p. 52.

irreductible a conocimiento, a saber, la proximidad. Una significación que significa, según su propia expresión, en una 'pasividad más pasiva que cualquier pasividad'²⁰ porque se trata de conjurar al sujeto trascendental constituyente. Levinas propone una pasividad tan pasiva que ha de ser más pasiva que la recepción y, por eso, consiste en un traumatismo, que en ningún momento se asume, simplemente se padece. Esta significación no podría tener la forma de un enunciado dóxico donde reaparecerían los fantasmas de la adecuación y del inmanentismo. El sujeto encuentra la alteridad sin absorberla porque el otro significa a través de un mandato. La inmediatez del contacto en la proximidad significa una orden que perturba completamente al yo. En definitiva, Levinas plantea como solución la inmediatez de la perturbación ética²¹, que no es un conocimiento objetivo, por tanto no disuelve la trascendencia; pero no por ello deja de ser cognoscitivo. La perturbación ética del yo consiste en un movimiento más cognoscitivo que el conocimiento: el Deseo que enciende la idea de infinito descubierta en el rostro del otro que se aproxima. Esta síntesis del pensamiento de Levinas también explica la peculiarísima fisonomía de su pensamiento, que va tomando los derroteros de una alternativa ética al conocimiento; esta alternativa, sin dejar de ser a su manera cognoscitiva, y además fundando el conocimiento, debe permitir un acercamiento inmediato al otro sin adueñarse de su trascendencia. Es un acercamiento sin dominación porque consiste en una inmediatez absoluta.

Una racionalidad de nuevo cuño

Con lo dicho hasta ahora, ya he mostrado las razones por las que Levinas propone explorar una salida de la inmanencia por una vía diferente al conocimiento, así como la índole ética de esta alternativa levinasiana a la trascendencia cognoscitiva. Todo ello no sólo afecta al modo en que es posible el acceso a la alteridad sino también al acceso al propio yo que Levinas plantea

en clave ética. Efectivamente, Levinas propone el acceso al propio yo a través de la diferencia intrínseca que constituye al yo en cuanto finito. Este modo de acceder al yo supone inmediatamente colocar al sujeto en una situación ética. El yo, precisamente por ser finito es diferente, lleva en su seno una huella de la alteridad que le resulta constitutiva y en esa misma medida no se puede desentender de ella. La diferencia no le resulta indiferente porque la diferencia le constituye a sí mismo y le interpela. Al contrario que en la filosofía de Heidegger, Levinas entiende que la finitud del yo tiene como consecuencia la no-indiferencia ética en toda su radicalidad²².

Para Levinas la crisis de la filosofía se encuentra en su incapacidad para responder de sus propios criterios de sentido²³. Precisamente para resolver esa dificultad, él se empeña en mostrar la independencia de la inteligibilidad ética con respecto al pensamiento teórico²⁴. Existe otro uso de la razón, más allá de lo teórico, como muestra el hecho de que la racionalidad también se puede llamar justificación y no siempre demostración. En esto coinciden con él los autores postmodernos, pero a diferencia de ellos, Levinas no renunciará a la posibilidad de una ética, porque no renunciará a la posibilidad de una razón moral. Así expresa el propio Levinas el uso alternativo de la razón: "Las razones que una determinada razón ignora, ¿dejan por ello de significar de manera sensata? Sin que le atribuyamos al corazón esas razones que la razón ignora o interrogándonos acerca de la acepción que convenga conferir a ese vocablo, la filosofía puede oír y entender esas razones que laten detrás de las formas ontológicas que la reflexión le revela. El sentido que la filosofía deja ver con ayuda de esas formas se libera de las formas teóricas que lo dejan ver, (...) En una inevitable alternancia, el pensamiento va y viene entre estas dos posibilidades"²⁵.

22 Cfr. Levinas, *Autrement qu'être...*, ob. cit., pp. 113, 123.

23 Cfr. Levinas, "La pensée de l'être...", en *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 178.

24 Cfr. Levinas, "Façon de parler", en *De Dieu qui...*, ob. cit., p. 266.

25 Levinas, "Façon de parler", en *De Dieu qui...*, ob. cit., pp. 269-270.

20 Cfr. Levinas, *Autrement qu'être...*, ob. cit., pp. 64 y 128.

21 Levinas describe la perturbación ética en términos de traumatismo y obsesión (cfr. Levinas, *Autrement qu'être...*, ob. cit., pp. 108-113 y 125-166).

Ahora bien, como se señalaba arriba, si esta racionalidad alternativa es ética, debe incluir el encuentro con la alteridad, lo que Levinas denomina proximidad. Por lo tanto, la razón teórica generalizadora haya su límite en la proximidad, que es un encuentro cognoscitivo, no generalizador. La proximidad significa una razón anterior a la tematización; es una razón pre-original que no procede de ninguna iniciativa del sujeto. Según Levinas, a la inteligibilidad como logos racional se opone la inteligibilidad como proximidad²⁶. La proximidad muestra la diferencia entre yo y el otro y se patentiza como responsabilidad porque esa diferencia me constituye y, en esa medida, me impide ser indiferente a ella²⁷. "El psiquismo es el otro dentro del mismo sin alienar el mismo"²⁸.

Levinas se sirve de la metáfora del insomnio para mostrar cómo actúa esta razón diferente. En la identidad del estado de conciencia presente a él mismo, hay una diferencia entre lo mismo y lo mismo que la identidad no puede llegar a reducir. Levinas no dirá que hay una diferencia, sino que *vela* una diferencia, es el velar del insomnio²⁹. El insomnio o la vigilia es el despertar del sueño de la Razón entendida como conciencia. El insomnio es una ruptura producida por una trascendencia que desgarrar la inmanencia. Es una conciencia sin intencionalidad. Desde el punto de vista del insomnio la subjetividad es entendida como sometimiento a un Dios tanto interior como trascendente³⁰. Lo mismo despertándose siempre de sí mismo; se trata de una razón que no se limita a la lucidez³¹. Al contrario que la filosofía moral ilustrada que sitúa en la universalidad de las leyes morales el garante de la moralidad. El desprecio por lo particular es la desatención al vitalismo moral. En el s. XX las herederas de esta ética universalista son las éticas procedimentales y el consecuencialismo moral que de algún modo

quiere incorporar los efectos reales a la decisión personal. Todas ellas reclaman otra ética.

Levinas da cumplida cuenta de la necesidad de proponer una alternativa a las éticas universalistas con su propuesta de esta racionalidad nueva, diferente o más profunda que la racionalidad del logos, que consiste en la relación con una trascendencia³²; es la proximidad de lo Infinito donde el bien comienza a tener significado; proximidad que confiere un sentido a la duración del vivir. Levinas encuentra vestigios en la historia de la filosofía que aluden a la paradoja de esta racionalidad que se mueve en el ámbito de la significatividad no-ontológica. Esta es la función del intelecto agente aristotélico³³. En la proximidad se disuelve el solipsismo de la inmanencia porque se realiza la apertura del recibir. El intelecto agente realiza esta apertura, pues viniendo del exterior constituye la actividad soberana de la razón sin comprometerla. El intelecto agente sustituye la mayéutica socrática por una acción transitiva, de modo que la razón, sin abdicar, se encuentra en condiciones de recibir³⁴. Levinas no duda en decir que esta racionalidad no objetivadora, encarnada por el intelecto agente, es una perturbación de lo Mismo por parte del Otro³⁵.

El mandato ético surge en la inmediatez de esta racionalidad entendida como proximidad. Se trata de una obligación ética inmediata, sin generalizaciones, anterior a una ley universal³⁶. Esta razón no se sitúa en la línea de la comprensión sino más bien en la pasividad de un recibir inasumible³⁷. En la proximidad se escucha un mandato, el presentarse del otro significa para el yo una responsabilidad irrecusable anterior a todo consentimiento libre³⁸. El mandato es lo que hace insustituible al yo, y por eso es único. En el ámbito de lo humano la alteridad no es

26 Cfr. Levinas, *Autrement qu'être...*, ob. cit., pp. 212-213.

27 Cfr. *Ibidem*, pp. 211-212.

28 Cfr. *Ibidem*, p. 143.

29 Cfr. Levinas, "De la conscience à la veille", en *De Dieu qui...*, ob. cit., p. 50.

30 Cfr. *Ibidem*, pp. 50-51.

31 Cfr. *Ibidem*, p. 57.

32 Cfr. Levinas, "Herméneutique et au-delà", en *De Dieu qui...*, ob. cit., p. 167.

33 Cfr. Levinas, "La pensée de l'être...", en *De Dieu qui...*, ob. cit., p. 185.

34 Cfr. E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 22.

35 Cfr. Levinas, "La pensée de l'être...", en *De Dieu qui...*, ob. cit., p. 188.

36 Cfr. Levinas, "Le dialogue", en *De Dieu qui...*, ob. cit., pp. 225, 228-229.

37 Cfr. Levinas, "Dieu et la philosophie", en *De Dieu qui...*, ob. cit., pp. 105-106.

38 Cfr. Levinas, *Autrement qu'être...*, ob. cit., p. 112.

únicamente cualitativa. El hombre tiene identidad con independencia de las cualidades características que distinguen un yo de otro. “En cuanto ‘puros yoes’, los diversos ‘yoes’ son, desde un punto de vista lógico, indiscernibles. La alteridad de lo indiscernible no se reduce a una mera diferencia de ‘contenido’ (...). La presentación del otro en la proximidad “ordena un pensamiento más antiguo y más despierto que el saber o que la experiencia (...) es un pensamiento ordenado por una irreductible diferencia: pensamiento que no es un pensamiento *de...*, sino, de entrada, un pensamiento *para...*”³⁹. En lugar de ser una tematización, ese pensamiento es una no indiferencia por el otro⁴⁰. El mandato de esta responsabilidad por el otro es la ruptura de la *Jemeinigkeit* Heideggeriana. Su carácter de irremplazable remite a la responsabilidad que es éticamente vinculante porque procede de una elección⁴¹. El sujeto ha sido elegido para responder por el Otro y no puede desvincularse de esa elección que es anterior a toda decisión libre.

Pero esta racionalidad nueva entendida como proximidad también produce el deseo del Otro, que se puede interpretar como una intencionalidad no-teórica. No es la tendencia hacia la verdad sino hacia el bien, porque el Deseo se revela como bondad y en ese sentido el Deseo es el origen del sentido⁴². Y es que en la proximidad el contacto con el Infinito a través de la alteridad del Otro es el contacto con el Bien en un sentido muy preciso: el Bien no me colma de bienes pero me compele a la bondad⁴³.

Recapitulación

He querido poner de relieve que Levinas está muy lejos de la visión naturalista de la ética. El bien no es algo natural, ni innato, es algo ganado a la realidad. Se accede al bien desde el contacto con la exterioridad. Por otro lado, hay

indicios de un tipo de racionalidad que desborda la inteligibilidad teórica porque es capaz de descubrir una obligación ética en el encuentro no-teórico con el otro. Ahora bien, esta racionalidad opuesta a la racionalidad teórica siempre la presenta Levinas con características de ultimidad: es previa a todo conocimiento posterior, pre-rreflexiva, es inmediata, no requiere una aclaración posterior y constituye un límite para la racionalidad teórica. Estas características hacen pensar que Levinas se está refiriendo al entendimiento del primer principio práctico. Lo cual se corrobora si recordamos que Levinas recurre al intelecto agente aristotélico que logra la inteligencia de los primeros principios en la misma realidad -exterioridad- a la que se abre⁴⁴. Se trata de una penetración del entendimiento - y por eso no discursiva- en la realidad del otro.

La actualidad de este planteamiento queda patente en el mundo de la globalización donde conviven todas las diferencias, en ocasiones deslizándose hacia una indiferenciación progresiva; otras veces, en medio de la crispación que supone la lucha por su reconocimiento. Para salir de esta aporía es necesario encontrar un punto de apoyo que no dependa de la libertad del compromiso: algo indeclinable o irrenunciable. Como dice el propio Levinas, la alternativa es, o dirigimos “hacia la responsabilidad más allá de la libertad, o hacia la libertad del juego sin responsabilidad”⁴⁵.

La filosofía de Levinas ofrece la posibilidad de superar la irresponsabilidad del juego. Así lo han visto todos los autores que consideran a Levinas una de las fuentes de inspiración del reciente giro ético del pensamiento postmoderno. Acusados de indiferencia ética, los pensadores postmodernos ensayan posturas éticas en la línea de la consideración moral de lo particular y la revalorización de la noción política de justicia. Levinas les proporciona –como se ha puesto de manifiesto en el artículo– la posibilidad de una diferencia no-indiferente que sólo

39 Levinas, “Notes sur le sens”, en *De Dieu qui...*, ob. cit., pp. 242-243.

40 Cfr. *Ibidem*, p. 243.

41 Cfr. *Ibidem*, pp. 251-254.

42 Cfr. E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, pp. 46-47.

43 Cfr. Levinas, “Dieu et la philosophie”, en *De Dieu qui...*, ob. cit., pp. 113-114.

44 Hay autores que han interpretado el deseo del Otro de Levinas como una fórmula para hablar del intelecto (cfr. C. Segura, *Fracasos de la razón*, Madrid, Gatoverde, 2002, p. 120).

45 Levinas, *Autrement qu'être...*, ob. cit., p. 154.

es alcanzable si logramos una ampliación de la racionalidad teórica. Hay más que indicios para ver en Levinas uno de los inspiradores de este giro ético-político. En esta afirmación coinciden, –entre otros–: Franca d’Agostini, en su obra *Analíticos y continentales*; el famoso discípulo de Habermas, Axel Honneth, en su artículo *The other of justice: Habermas and the ethical challenge of postmodernism*; Leonardo Samonà, en su libro *Diferencia y alteridad*⁴⁶, y Mark Lilla, en su obra titulada *Pensadores temerarios*. ■

Bibliografía

- Bernstein, R., “Serious Play: The Ethical-Political Horizon of Jacques Derrida”, en *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. I, n. 2, 1987.
- Critchley, S., *The Cambridge Companion to Levinas*, S. Critchley y R. Bernasconi (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- D’Agostini, F., *Analíticos y Continentales, guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2000.
- Descombes, V., *Le même et l’autre, quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Les éditions de minuit, 1979.
- Gutting, G., *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Honneth, A., “The Other of Justice: Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism”, en *The Cambridge Companion to Habermas*, Stephen K. White (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Levinas, E., *Liberté et commandement*, Cognac, Fata Morgana, 1994.
- Levinas, E., *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967.
- Levinas, E., *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1978.
- Levinas, E., *De Dieu qui vient à l’idée*, Paris, Vrin, 1982.
- Levinas, E., *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971.
- Levinas, E., *Humanisme de l’autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.
- Lilla, M., *Pensadores temerarios, los intelectuales en política*, Barcelona, Editorial Debate, 2004.
- Samonà, L., *Diferencia y alteridad después del estructuralismo: Derrida y Levinas*, Madrid, Ediciones Akal, 2005.
- Segura, C., *Fracasos de la razón*, Madrid, Gato Verde, 2002.
- White, S. K., *Political Theory and Postmodernism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

46 L. Samonà, *Diferencia y alteridad después del estructuralismo: Derrida y Levinas*, Madrid, Ediciones Akal, 2005.