

FUENTES DEL PENSAMIENTO LEVINASIANO

Juan A. García González. Universidad de Málaga

Resumen: En este trabajo se estudian las fuentes del pensamiento de Levinas: Hegel, Husserl, y Heidegger; pero también el pensamiento judío, el cristianismo, el existencialismo y personalismo, y la intelectualidad francesa de su época. Y se comenta hasta qué punto influyen en la filosofía original de Levinas.

Abstract: In this work the sources of the thought of Levinas are studied: Hegel, Husserl, and Heidegger; but also the jewish thought, the christianity, the existencialism and personalism, and the french intellectuality of their time. And it are commented to what extent has some influences in the original philosophy of Levinas.

1. Fuentes principales de la filosofía de Levinas

Jorge Peña señala en su estudio sobre Levinas¹, y como fuentes de su filosofía, a Hegel, Husserl y Heidegger.

a) Hegel

Y efectivamente, es de sobra conocido que la filosofía de Levinas es una oposición frontal al idealismo hegeliano. Con todo, no debemos olvidar que Levinas lee y estudia a Hegel en presidio, durante la segunda guerra mundial; y eso quiere decir, cuando ya se había formado en la filosofía, de la mano más bien de Husserl.

En todo caso, lo que ve claro en esa lectura y estudio es el totalitarismo hegeliano, expreso en su máxima de que *lo verdadero es el todo*; totalitarismo que reúne en una síntesis final la entera realidad. Frente a esa totalidad Levinas opondrá su idea de infinito: lo infinito nos trasciende, está más allá del pensamiento y es incompatible con la noción de todo; y con cualquier otra noción que implique reunión, síntesis o unificación: inserción dentro de una unidad global, inmanencia. La totalización recorta el humano deseo de infinito, que es inagotable y trascendente; y además es contraria a la persona, porque anula su individualidad sumiéndola en la unidad omniabarcante. El existencialismo individualista de Kierkegaard tiene su peso en este punto.

Pero además, la dialéctica hegeliana es el prototipo y paradigma de inclusión del otro en uno mismo, mediante la doble aplicación de la negación que constituye el camino del pensamiento especulativo. En la filosofía hegeliana se toma en cuenta la alteridad, la diferencia entre uno y otro, pero considerándola negativa, y ordenada al despliegue y culminación del método dialéctico, es decir, al saber. Tal metodología no puede sino repugnar a Levinas, que ve en la teoría, en la primacía del pensamiento sobre la alteridad, algo egoísta y un atentado a la independencia y exterioridad del prójimo. O, en otros casos, una pasiva renuncia a ocuparse de él:

¹ Levinas: *el olvido del otro*. Universidad de los Andes, Santiago de Chile 1997; c. 5, pp. 31-8.

«la teoría es el comportamiento de quien está sometido a lo existente, la impotencia ante el hecho consumado; el conocimiento es lo que queda por hacer cuando todo ha terminado».²

En consecuencia, tanto temática como metodológicamente Levinas rechaza a Hegel. Y además, Hegel no considerado como un caso aislado, como una malformación moderna, sino más bien como la culminación de la filosofía occidental misma, en la medida en que ésta filosofía es eminentemente griega; lo que equivale, en la opinión de Levinas, a una filosofía ontológica, teórica, inmanentista y monista. Si el ser es uno, no cabemos en él la pluralidad de los humanos; y además es un ser solitario: esto es lo primero que le objeta Levinas a toda la metafísica, desde sus orígenes en Parménides y Platón³.

Por el contrario, la indiscutible relación de Levinas con Husserl y Heidegger se puede entender de distintas maneras.

Jorge Peña cree que Levinas rompe con Husserl, y en general con toda la tradición fenomenológica, por entender que la fenomenología comporta un primado del *yo pienso* incompatible con la apertura ética a los otros, lo que se aprecia en que el rostro ajeno, en orden al yo pienso, es más un enigma que un fenómeno. De hecho, en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* hay un capítulo en que Levinas plantea esta cuestión y que se titula así: *Enigma y fenómeno*⁴.

En cambio, Jorge Peña afirma que la filosofía de Levinas está en constante diálogo, aunque sea crítico, con la de Heidegger; con quien tiene de común el hacer una filosofía existencial; sólo que cambiando el referente o destinatario de la existencia humana, que para Levinas no es el ser sino el otro. Paralelismo con Heidegger que dura, por lo menos y según lo dice Jorge Peña, hasta que se produce la crítica de Derrida al planteamiento de Levinas⁵; crítica que forzaría a Levinas a huir de la metafísica y a buscar el empleo de un lenguaje no ontológico para su ética.

No estoy de acuerdo con este dictamen⁶, y más bien creo que sucede lo contrario: que Levinas es más un fenomenólogo que un pensador de aires heideggerianos.

b) Husserl

Ciertamente, la relación de Levinas con la fenomenología es polémica, y ha sido ya muy estudiada⁷. Y también es cierto que el propio Levinas, en su tesis doctoral sobre Husserl, objeta a la fenomenología su carácter intemporal, intelectualista y alejado de la

² *De la evasión*. Arena, Madrid 1999; p. 114.

³ *Cfr. El tiempo y el otro*. Paidós, Barcelona 1993; p. 137.

⁴ *Cfr.* 2ª ed. Vrin, París 1974; pp. 203-17.

⁵ En 1964 (en la *Revue de metaphysique et de morale* 69, 322-54 y 425-73) se publica inicialmente el artículo de Derrida *Violencia y metafísica*, que luego se incluirá en *La escritura y la diferencia*, editado por primera vez en 19

⁶ *Cfr.* al respecto Ciglia, F.P.: *Levinas interprete di Husserl e di Heidegger*. «Filosofia» 34 (1983) 211-42.

⁷ *Cfr.*, por ejemplo, Greef, J. de: *Levinas et la phenomenologie*. «Revue de metaphysique et de morale» 76 (1971) 448-65; y Strasser, S.: *Antiphenomenologie et phenomenologie dans la philosophie de Levinas*. «Revue philosophique de Louvain» 25 (1977) 101-24.

existencia concreta⁸.

Precisamente estas objeciones impresionaron gratamente a Sartre, que, según nos cuentan, había comprado «un libro reciente de Emmanuel Levinas, *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, y lo hojeó ávidamente, reconociendo constantemente en sus páginas sus propios pensamientos»⁹.

Con todo, yo creo que hay que señalar el alto influjo de la fenomenología en la filosofía de Levinas:

- En primer lugar como instancia formativa del pensamiento de Levinas. Lo que se aprecia, por ejemplo, en sus estudios sobre el tiempo, que asoman en la obra levinasiana desde *De la existencia al existente* hasta los cursos finales recogidos en *Dios, la muerte y el tiempo*: Levinas conoce muy bien y muy a fondo la filosofía de Husserl. Y de ella lo que propiamente rechaza, a lo sumo, es la presentación analógica de la quinta de las *Meditaciones cartesianas*; o, por así decirlo, la empatía como peculiar vía de acceso al conocimiento de los demás.

- En segundo lugar, la fenomenología es una metodología que el propio Levinas utilizará con frecuencia, y en algunas ocasiones brillantemente. *Totalidad e infinito*, por ejemplo, está lleno de análisis y descripciones fenomenológicas; y en particular sus observaciones sobre la caricia, la corporalidad, la voluptuosidad, el amor y la sexualidad, etc. son realmente extraordinarios desde el punto de vista fenomenológico.

- Y en tercer lugar, hay que decir que el rostro de otro no sólo es enigmático, sino también un fenómeno patente: y lo que patentiza es, al menos, que no existo yo sólo. En esta medida, la fenomenología de Levinas es aún mejor que la original husserliana, puesto que se centra en un fenómeno concreto, el del rostro ajeno, al que Husserl no ha atendido suficientemente.

En el fondo, Levinas cree que el rostro ajeno es susceptible de una fenomenología tal, que quizás conduce a romper con la propia fenomenología:

«la relación con el otro puede ser investigada como intencionalidad irreductible, incluso si se debe terminar por ver en ella la ruptura de la intencionalidad».¹⁰

Por eso, cuando Levinas pone en solfa el carácter fenomenológico del rostro, no lo hace estrictamente en cuanto que fenómeno, sino por un doble motivo: para combatir el subjetivismo, la centralidad del yo, al que pudiera conducir la fenomenología; y para destacar la mayor importancia de la acción ética frente a la contemplación teórica. Y así, principalmente al comienzo de su obra, Levinas da un paso inmediato entre rostro ajeno y discurso; y después, más desarrollado en su obra ya madura, un siguiente paso entre discurso y ética.

El rostro no es un mero fenómeno... porque habla: él nos dice su propia realidad, anulando así la separación kantiana entre fenómeno y noúmeno. Por consiguiente, si atendemos al rostro, no soy yo quien desvelo el ser, sino él quien se revela (y así, a la postre, me constituye como un yo). Por eso el rostro se distingue de los demás fenómenos, ante todo, en que se expresa: «al desvelamiento del ser en general, como base del conoci-

⁸ Cfr. 4ª ed. Vrin, París 1978; p. 222.

⁹ Cfr. Cohen-Solal, A.: *Sartre: 1905-1980*. Edhasa, Barcelona 1990; p. 91.

¹⁰ *Ética e infinito*. Visor, Madrid 1991; p. 33.

miento o como sentido del ser, le antecede la relación con el ente que se expresa»¹¹.

La primera consideración levinasiana sobre el lenguaje es justamente ésta: la palabra es la manifestación del rostro. Una manifestación tal que no depende del yo, puesto que lo que yo hago es oír, mientras que es al otro a quien le corresponde hablar. El subjetivismo propio de la fenomenología se corrige de este modo: deponiendo nuestra actitud vigilante, de atención al fenómeno, y cediendo la iniciativa de su aparecer al otro; el otro nos dirige la palabra, incluso en aquellas ocasiones en que acaso nos gustaría que así no fuera.

Y entonces esa expresión quizás nos interpele; tal que, ante la llamada del otro, nosotros seamos éticamente responsables. Por eso la prioridad del ente que se expresa justifica que *el plano ético preceda al de la fenomenología, y por tanto al de la ontología*. La correspondencia, de índole moral, entre el otro y yo es más profunda que la relación metafísica entre fenómeno y noumeno. Justamente, éste es el otro lado de la cuestión: el primado de la ética. Por eso, cuando Levinas discute la fenomenología del rostro, cuestiona la oportunidad de la acción de mirarlo¹²; porque la mirada, como el mismo fenómeno, es algo del orden del conocimiento y la percepción, abiertos al ente y su ser, mientras que el acceso al rostro de otro debe ser prioritariamente ético, y estar abierto a la justicia.

Todo esto es cierto, y creo que ya está claro; pero no puede hacernos negar la evidencia. Y es evidente, también para Levinas, que se puede mirar a alguien a la cara, y que en esa mirada se aprecia su rostro.

De manera que no es exacto, ni muchos menos, que Levinas rechace por completo y de entrada la fenomenología husserliana: más bien creo que la aprovechó y fecundó, aunque muy a su manera.

c) Heidegger

En cambio, la relación de Levinas con Heidegger es mucho menos profunda de lo que se suele conceder.

Ante todo, el incidente de Heidegger con el socialismo nacional alemán provocó tal rechazo en Levinas que no llegó nunca a conocer la mutación sufrida por el pensador alemán a finales de los años treinta, tras la lectura de Nietzsche; ni lo que ya se conoce como el segundo Heidegger. No era para menos, pues lo que a uno le permitió renunciar a una cátedra en Berlín para conducirlo al rectorado de la universidad de Friburgo, al otro no le otorgó un destacado puesto de trabajo sino que le llevó a un campo de concentración en Hannover.

Pero además, la sola comparación del primer Heidegger, es decir, de *Ser y tiempo*, con la obra levinasiana arroja un triste saldo: respetando el prestigio que Heidegger tiene en la opinión pública, e incluso el valor metafísico de su obra, Levinas se desmarca de Heidegger inmediatamente. Porque el hombre como ser-en-el-mundo no es el hombre abierto pasiva y receptivamente a los demás; y, para Levinas, la ontología no es fundamental, mientras que sí es capital la ética. En consecuencia, se produce el desacuerdo, y por eso aquí sostenemos que Levinas no tiene nada de heideggeriano; y que si mira a Heidegger es, en todo caso, como el modelo a no imitar, o del que distinguirse.

¹¹ *Totalidad e infinito*. Sígueme, Salamanca 1995; 3, II, 2; p. 214.

¹² *Cfr. Ética e infinito*, ed. cit., p. 79.

Es cierto que Levinas reconoce la deuda que tiene con Heidegger¹³ en cuanto a la ontología misma; y que consiste básicamente en la afirmación de la diferencia ontológica, *lo más profundo de Ser y tiempo* a juicio de Levinas¹⁴, la cual permite volver a plantear *el antiguo problema del ser en cuanto ser*. Rolland ha señalado que casi todos los libros de Levinas comienzan con el recuerdo, bajo diversas formas, de la diferencia ontológica¹⁵. Pero es que Levinas mudará inmediatamente esa diferencia en otra que distingue el existir y el existente, y que no está referida al ser de la metafísica sino al ser personal.

Porque el ser en cuanto ser no es, para Levinas, un valor apreciable e inestimable, objeto de búsqueda teórica y de preguntas reiteradas; sino más bien el *existir sin existente*, es decir, el anónimo *hay* al que se encuentra arrojado el ser humano en brazos de una metafísica impersonal. Y por tanto algo residual, equivalente a la pobreza y soledad, *abandono y desamparo* dice Levinas, en que queda el hombre separado de los demás, o al margen de ellos; lo correspondiente con una vigilia inesquivable, con el insomnio. El ser en cuanto ser no es tema de búsqueda ni interrogación, sino asunto de fuga y evasión: algo de lo que hay que escapar; y así titula Levinas una de sus primeras obras: *De la evasión*.

Pero entonces me parece obvio que este punto de contacto con Heidegger no es, en modo alguno, determinante ni constituyente del pensamiento propio de Levinas; sino que más bien sólo tiene, a lo sumo, un valor contextualizador, o instrumental para el desarrollo de la filosofía original de Levinas.

En todo caso podríamos dejar constancia de que la enemiga heideggeriana a la primacía del presente, su sugerencia de ampliar ekstáticamente el tiempo para acceder al ser del ente, tiene un cierto eco en Levinas, que también habla de un pasado imprescindible, *un pasado al margen de todo presente y de todo lo representable*¹⁶, constitutivo de una responsabilidad previa a la libertad. Pero Levinas no dirige esta crítica de la presencia temporal a la metafísica, para salvar la diferencia ontológica y acceder al ser más allá del ente; sino a la ética, principalmente a la de origen kantiano, para salvar su subjetivismo y abrirla al primado de los demás, a la primacía del otro. Por consiguiente, no escribe *Ser y tiempo*, sino *El tiempo y el otro*.

Y en cuanto a la crítica de Derrida, y a su eventual influjo en el posterior pensamiento levinasiano, es un asunto que no podemos tratar aquí; pero sí diré que, a mi juicio, se ha sobrevalorado el efecto de tal crítica.

2. Otras fuentes de su filosofía

a) El judaísmo

Otra de las fuentes reconocidas del pensamiento levinasiano es la filosofía y teología del judaísmo. Buena parte de la obra escrita de Levinas está compuesta por estudios talmúdicos y ensayos sobre el judaísmo; y también buena parte de su labor profesional la dedicó Levinas a promover la cultura y la intelectualidad judía. De todo ello, a nosotros sólo nos interesan algunos rasgos de la filosofía levinasiana que son característicos del

¹³ Cfr. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 1987; p. 88.

¹⁴ *El tiempo y el otro*, ed. cit., I, p. 83.

¹⁵ Cfr. *Salir del ser por una nueva vía*; publicado como introducción junto con *De la evasión* de Levinas, ed. cit., p.

16 nota 2.

¹⁶ *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, ed. cit., p. 54.

pensar judío.

- Como, en concreto, su voluntarismo; que en el caso de Levinas es un voluntarismo muy depurado, y muy radicalizado en su oposición al intelectualismo. Levinas es voluntarista no propiamente en cuanto a sobrevalorar la capacidad volitiva del ser humano, o del divino, ni en cuanto a sobredimensionar la acción propia de esa capacidad, que es el amor o el querer; sino más bien por sobrecargar en exclusiva la intencionalidad propia de la voluntad y sus actos, que es justamente la alteridad, la intención de otro. A esta sobrecarga obedece, en buena medida, el primado del otro en la filosofía de Levinas.

Y desde este punto de vista el voluntarismo de Levinas es opuesto al nietzscheano, pues para Nietzsche la voluntad humana se curva sobre sí misma, hasta el punto de que más se quiere a sí misma que al contenido objeto de su volición; y, como lo dice en *La genealogía de la moral*, con tal de ejercerse, antes quiere la nada que no querer. En comparación con Nietzsche, el voluntarismo de Levinas es un tanto extraño, porque es un voluntarismo sin activismo ni vitalismo; pero que lleva las de ganar porque acierta en punto a la intencionalidad de la voluntad; si bien Levinas la considera como puramente aislada y también en el fondo como algo impersonalizable. Por este motivo, la distinción entre la intencionalidad volitiva y la intelectual, entre alteridad y mismidad o entre diversidad y unidad, se torna en Levinas tajante separación y oposición, casi incompatibilidad.

- También es judío el carácter negativo de la teología filosófica. El cual también está acentuado, aunque con sus propios rasgos, en la filosofía de Levinas. La negatividad de la teología levinasiana es coherente con el rechazo del primado de la teoría, y en consecuencia se reviste de caracteres existenciales, que en definitiva son prácticos: es la apología del testimonio que hace Levinas a partir de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, y en particular en *De Dios que viene a la idea*.

Tenemos que percatarnos de que se da testimonio de algo que no está presente ni puede estarlo; es decir, de algo que en sí mismo queda reservado, y es por tanto negativamente trascendente. El testigo demanda entonces confianza y fe en su palabra, o en sus obras; pero no proporciona experiencia ni conocimiento directo alguno, sino que más bien los veda. Para Levinas la única fuente del sentido no es la experiencia, sino, tanto o más que ella, la palabra. Además, el valor de la palabra no remite sólo a lo que dice, a lo dicho en ella, sino a quién la dice, o sea, al decir de alguien. El testimonio es una clase de lenguaje que, cuando menos, iguala la importancia del decir a la de lo dicho; pues la calidad del testigo influye tanto como el contenido de su testimonio en el valor de éste.

- Y finalmente es judía la contraposición, madre de otras muchas oposiciones, entre Atenas y Jerusalén, o entre la filosofía y la Biblia, en especial el Antiguo Testamento. Este enfrentamiento alienta el pensamiento de Levinas, y le mueve a sustituir la ontología como filosofía de lo mismo, de la inmanencia, de la totalidad, el ser y la verdad; por una filosofía del otro, de la trascendencia y la exterioridad, del bien, de la creación, la revelación y el profetismo.

Muy concretamente, en *El tiempo y el otro* Levinas ensaya a sustituir el griego concepto de causa, básico en metafísica, por el concepto de fecundidad; entendida como más amplia que la causalidad en tanto que no depende enteramente del agente de la acción, sino que la fecundidad acontece como un premio sobrevenido un tanto extrínsecamente a la misma. Además, la causalidad remite al origen, mientras que la fecundidad al término. Por eso Levinas contrapone Abraham a Ulises:

«al mito de Ulises, que vuelve a Itaca, quisiéramos oponer la historia de Abraham, que abandona para siempre su patria por una tierra desconocida».¹⁷

En suma:

«no es según la categoría de causa, sino conforme a la categoría de padre como la libertad y el tiempo se realizan».¹⁸

Estas contraposiciones, se irán paulatinamente ampliando, o desglosando, para enfrenar filosofía y profetismo, historia y escatología, política y moral, ser y existente, lo mismo y lo otro, gozo y deseo, dicho y decir, ontología y metafísica, violencia y paz, totalidad e infinito, etc.

Como ha reconocido el mismo Levinas, el gran inspirador suyo y portavoz de estos dilemas que a la metafísica occidental plantea el pensamiento judío, fue Rosenzweig¹⁹:

«en lo que a mí concierne, donde yo por primera vez he encontrado una crítica radical de la totalidad ha sido en la filosofía de Franz Rosenzweig, que esencialmente es una discusión con Hegel (...) En Rosenzweig hay un estallido de la totalidad y la apertura de una vía absolutamente distinta en la búsqueda de sentido».²⁰

En el prólogo a *Totalidad e infinito* Levinas reconoce que Rosenzweig está demasiado presente en ese libro como para ser citado²¹.

b) El cristianismo

Una aclaración ahora sobre la posición de Levinas acerca del cristianismo, y sobre un punto de encuentro de su filosofía con él.

Levinas es un judío convencido. Pero además, en cuanto que filósofo, es capaz de justificar su primordial rechazo del cristianismo: básicamente por el misterio de la misericordia divina y del perdón. En el cristianismo «a la eficacia de la obra sustituye la magia de la fe; al Dios severo que reclama una humanidad capaz de bien, se sobrepone una divinidad indulgente»; y en esa medida, según Levinas, «Dios ha amado el mal: ahí está la más escalofriante visión del cristianismo y la metafísica que corresponde a la pasión. Lo decimos con infinito respeto (...) pero con un gran espanto. Nuestro camino está en otra parte²²».

No obstante, en la segunda mitad de su vida Levinas muestra una actitud, en sus opiniones, mucho más cercana al cristianismo, aun permaneciendo, en su vida, dentro de la ortodoxia de su religión judía. En este cambio influyeron los acontecimientos vividos en la 2ª guerra mundial: su mujer y su hija se refugiaron en un monasterio de las hermanas de S. Vicente Paúl; y el propio Levinas llegó a decir que *donde aparecía una sotana, había refugio*.

¹⁷ *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Vrin, París 1969; p. 191.

¹⁸ *El tiempo y el otro*, ed. cit., IV, p. 136.

¹⁹ 1887-1929. Su obra principal, *La estrella de la redención*, se publicó en 1921.

²⁰ *Ética e infinito*, ed. cit., pp. 70-1.

²¹ Cfr. ed. cit. p. 54.

²² *Difícil libertad*, 2ª edición corregida y aumentada. Le livre de poche, París 1984; pp. 142 y 168.

Y este cambio explica su positiva acogida de la declaración *Nostra aetate* del concilio Vaticano II, su participación en sesiones de estudio realizadas en el Vaticano, o el que se refiera por escrito a la obra filosófica del papa Juan Pablo II y viceversa; pero además, muy en particular, el episodio de 1968.

En ese año se produce la asociación que hace Levinas, en *¿Un Dios hombre?*, entre la pasión de Jesucristo y su ideal ético de la sustitución, concepto que también presenta ese mismo año de 1968 en la *Revue philosophique de Louvain*. Tan importante es para Levinas este último concepto que en torno a él gestará la segunda gran obra de su producción filosófica: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*; como lo confiesa el propio Levinas²³. Con la idea de sustitución Levinas trata de destacar la importancia de la acción moral, tomando por tal aquélla en la cual uno sustituye a otro en la obtención del bien de éste. Pero es en la pasión de Jesucristo donde se produjo la genuina sustitución: Dios que expió nuestro pecado, «el descenso del Creador al nivel de la criatura, la humillación que se inflige al ser supremo»²⁴. Parece ser, entonces, que la interpretación de la pasión de Cristo sugirió a Levinas los nuevos y finales desarrollos de su filosofía.

c) *Existencialismo y personalismo*

Aunque quizá no siempre se menciona el influjo del existencialismo en el pensamiento de Levinas, aquí queremos hacerlo expresamente por considerarlo de cierta importancia. Hay que tener en cuenta la cantidad de escritos de Levinas que aluden a la existencia, y mejor aún al existente; particularmente en el período inicial de su filosofía. Y es que el influjo de Kierkegaard en los pensadores de su época o que contribuyeron a su formación, como Heidegger, Jaspers, Rosenzweig y otros, alcanza también de lleno a Levinas, como ya lo hemos indicado. Lo que ocurre es que la unidad del movimiento existencialista es muy cuestionable, y algunos de los autores citados se desmarcaron expresamente de dicho movimiento. En lo que a Levinas respecta, hay que decir que, aunque tan sólo por un tiempo (concretamente el período que culmina en las publicaciones de 1947, la década anterior a esa fecha), creyó que la filosofía judía era una filosofía existencial, defensora del individuo; y en esa precisa medida capaz de hacer frente a la tradición europea basada en el pensamiento griego, y anclada en la inmanencia, que termina por incluirlo todo en una unidad total.

Y junto al existencialismo hay que mencionar también entre las fuentes del pensamiento levinasiano al personalismo. Porque desde 1933 Levinas se aparta un poco de la fenomenología para acercarse a los círculos personalistas. Allí, con Marcel o Wahl, y en el ámbito de la filosofía de Mounier, Buber o Ricoeur, Levinas irá dando forma a un pensamiento que no se basa en el ser sino en el hombre, si bien en el otro hombre.

Con todo, es conocida la discrepancia de Levinas y Buber, pues según nuestro autor la relación entre el yo y el tú es considerada por Buber en términos de reciprocidad. En cambio, para Levinas, la irrupción del otro en la propia subjetividad es completamente asimétrica; e impide, o torna ilegítima, torcida y desviada, la reflexión según la cual yo soy otro para el otro. Porque en esa pretendida reversión, o con esa simetría, lo que se hace es esquivar la personal e indelegable asunción de responsabilidades.

²³ En la nota preliminar del libro, ed. cit., p. 42.

²⁴ *¿Un Dios hombre?* En: VV.AA.: *¿Quién es Jesucristo?* Desclée de Brouwer, París 1968; p. 186.

d) La literatura y los intelectuales franceses

Un último apunte para consignar el influjo que tuvo la literatura en el pensamiento de Levinas.

Inicialmente, porque su padre tenía una librería en Kovno, y desde pequeño Levinas se aficionó a la lectura de los clásicos. Particularmente Dostoievsky, cuya sentencia *todos somos responsables ante todos, de todo y de todos, y yo más que todos* será repetida, y asumida taxativamente, por Levinas²⁵; pero también Tolstoi, Shakespeare, Molière o Cervantes.

Después hay que mencionar además y en este contexto a Blanchot, a quien Levinas dedica un libro en 1975; y a toda la caterva de contemporáneos con quienes se trata o dialoga Levinas, como Sartre, Derrida, Blondel, Levy-Bruhl, Proust, Bloch, etc. Mención ésta que me permite un comentario del que quiero dejar constancia.

Yo diría que buena parte de la filosofía de Levinas, y en particular de su presentación, no procede de su inspiración propia, sino de la fuerza del entorno. Por ejemplo, Levinas vive en ciertos momentos en los que la fama académica la tiene Heidegger: pues el respeto que le tendrá Levinas más se debe a una adaptación a esta circunstancia que a una convicción propia. Lo mismo diría de su relación con Derrida, Merleau-Ponty y otros postfenomenólogos, concretada en su dedicación a temas como la irracionalidad, la sensibilidad, el cuerpo y el deseo, el lenguaje, el decir y lo dicho; etc.

Por ejemplo, los análisis que hace Levinas sobre la náusea, que pudieran parecer análogos a los de la famosa obra de Sartre, dicen en cambio cosas completamente distintas que él. Y los que hace sobre el ser y la nada, que pudieran parecernos parejos a los que Heidegger hace en *Qué es metafísica* respecto de la angustia, a Levinas le sugieren más bien hablar de la evasión, porque está pensando en términos completamente distintos a los heideggerianos. Los franceses gustan de citarse entre sí, y de acudir a los mismos tópicos, aunque lo que uno y otro dicen al respecto sea completamente distinto. Y ese chauvinismo, en el que también incurre Levinas, explica, como digo, buena parte de la temática o de las referencias de Levinas, que incluso ocultan, aparentemente, sus propios y específicos intereses.

A todo ello habría que añadir además los giros lingüísticos, pues es un hecho el que Levinas escribe con ciertas cualidades literarias, característica propia también del modo de hacer filosofía en la Francia que le tocó vivir. Éste es otro factor que puede desviar al lector acerca de cuál es estrictamente el pensamiento levinasiano: pues con frecuencia Levinas recurre a ejemplos y recursos retóricos propios del existencialismo y de la postfenomenología francesa, y que gozaron de cierta moda en su momento; pero que pudieran resultar engañosos en cuanto a su verdadero fondo y contenido.

Juan A. García González
Departamento de Filosofía
Universidad de Málaga
Campus de Teatinos s/n
29071 Málaga

²⁵ Cfr. *Ética e infinito*, ed. cit., pp. 95-6.