

¿Por qué la ontología no es fundamental? Una respuesta a partir de la metafísica de Emmanuel Levinas

Why is ontology not fundamental? An answer from the metaphysics of Emmanuel Levinas

María Elizabeth Aquino
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Puebla, México

Resumen: El presente trabajo pretende mostrar los elementos crítico que Emmanuel Levinas hace con respecto a la ontología heideggeriana. El escrito está centrado, principalmente en el ensayo *¿Es fundamental la ontología? Y Totalidad e Infinito*, ya que son textos en los cuales el filósofo judío muestra más claramente porqué la ontología no es un saber fundamental si ésta –ontología– prescinde en la ética. Por ello el escrito está dividido en tres partes y una conclusión que tienen como propósito dar pistas para una lectura de Levinas como un discípulo crítico, pero generoso de Heidegger.

Palabras clave: Metafísica, deseo, ontología, lenguaje

Abstract: The present work aims to show the critical elements that Emmanuel Levinas makes with respect to Heideggerian ontology. The writing is focused mainly on the essay *Is ontology fundamental? And Totality and Infinity*, because they are texts in which the Jewish philosopher shows more clearly why ontology is not a fundamental knowledge if this –ontology– dispenses with ethics. For this reason, the writing is divided into three parts and a conclusion that are intended to give clues for a reading of Levinas as a critical, but generous disciple of Heidegger.

Keywords: Metaphysics, desire, ontology, language

Introducción

Hablar de la relación Heidegger y Levinas siempre es un tema controversial, no sólo por el hecho de que Heidegger se haya adherido al nacionalsocialismo siendo Emmanuel Levinas uno de sus más devotos discípulos. Sino porque Heidegger y su propuesta ontológica son un parteaguas en la filosofía contemporánea y ser crítico o incisivo hacia ella resulta ser casi una herejía filosófica. Sin embargo, es menester aceptar que todo filósofo puede tener puntos ciegos en su pensamiento; los cuales, fungen como herramientas para dar paso a nuevas propuestas. Es así como Emmanuel Levinas a lo largo de sus primeras obras dedica buena parte de su pensamiento

para señalar los encuentros y desencuentros que tuvo con el filósofo de la Selva Negra. De este modo el presente escrito, pretende, a través de tres apartados dar algunas claves tales como: 1) lo que Levinas entiende como el Deseo metafísico, 2) los aciertos que tuvo Heidegger con respecto a su ontología y 3) por qué la metafísica precede a la ontología. Todo ello en virtud de comprender cuál es el señalamiento que Levinas tiene con respecto a su maestro para que, de este modo, se entienda que la intención del filósofo lituano–francés no es destronar o caricaturizar el lugar de la ontología en el sistema filosófico general, sino más bien mostrar su anterioridad tomando como referente la relación entre Mismo y Otro.

1. El deseo metafísico

Levinas considera que la historia de la filosofía, desde Sócrates hasta Heidegger, es una *filosofía del poder*¹ o una *ontología*. Puesto que desde el inicio del pensar filosófico hay una tendencia a reducir la alteridad –de cualquier naturaleza– a la medida del pensamiento que la piensa: “Esta primacía de Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si eternamente poseyera yo lo que viene de fuera” (Levinas, 2012: 39). Para nuestro autor la sentencia socrática «conócete a ti mismo» y el método de la mayéutica se olvidan del Otro porque el conocimiento está en el sujeto y conocer es desplegar la identidad. Ahora bien, Levinas no señala esto como si fuera un error en el pensamiento griego, sino más bien como un olvido de la alteridad en tanto que alteridad y es menester «ir más allá» de ese despliegue de la identidad, no porque esto sea el camino para superar a Grecia o para desarticular todo el pensamiento occidental, sino porque esta tendencia a «ir más allá» es propia de la naturaleza humana.

Por lo anterior Levinas ve en la metafísica Platónica una relevancia particular esto es: el hombre desea «lo absolutamente otro» con respecto al mundo físico, desea lo metafísico (*μετὰ [τὰ] φυσικά*). Si nos remitimos al inicio de la metafísica clásica², que indiscutiblemente podemos

¹ Es menester aclarar que el término *filosofía del poder* no es usado por Levinas desde un punto de vista peyorativo. Sino que se trata de una filosofía centrada en la capacidad del hombre de conocer por medio de su racionalidad, o sea, de tener un pensamiento teorético. En este caso concreto el pensamiento teorético sería una manera de absorber la alteridad de lo otro y el Otro. Sin embargo, ello no significa que Levinas desaprobe o desprecie los aportes de la historia de la filosofía, sino que se trata de invertir el pensamiento occidental, puesto que ha olvidado o suprimido de manera tácita al deseo metafísico.

² Ciertamente antes de Platón hubo otros pensadores presocráticos, tales Anaxágoras cuya propuesta de las omeomerías como principio de la naturaleza dan visos de un pensamiento metafísico ya que la composición de éstas –las omeomerías– procede de una inteligencia diferente de la sustancia en la que actúa (Reale, 2010: 71–73). Sin embargo, lo anterior no es prueba de que el inicio del pensar que se pregunta por lo que está más allá del mundo físico esté en Anaxágoras o algún filósofo anterior a Platón; además, la propuesta platónica busca explicar la

situar en Platón, nos damos cuenta que la principal novedad de la filosofía platónica está en el descubrimiento de una realidad superior al mundo sensible que se manifiesta –por decirlo de alguna manera– en una segunda navegación del pensamiento. En la ya conocida alegoría de la caverna (514^a), podemos ver, en su interpretación tradicional, que el alma antes de entrar al cuerpo contempló las ideas y una vez que entra al cuerpo y éste establece el contacto con el mundo, comienza a recordar dichas ideas, ya que el mundo está hecho a partir de ellas; lo que quiere decir que, para la metafísica clásica, la plenitud del hombre no está en mundo físico, sino en el metafísico, lo cual para Levinas es, en parte, cierto:

La verdadera vida está ausente»; pero nosotros estamos en el mundo. La metafísica surge y se mantiene gracias a esta coartada. Está vuelta hacia «otra parte» y hacia «lo de otro modo» y hacia «lo otro». En la forma más general de que se ha revestido en la historia del pensamiento, aparece, en efecto, como un movimiento que parte de un mundo que nos es familiar. [...]: de un «en casa» donde habitamos, hacia un fuera extranjero, hacia un allá (Levinas, 2012: 27).

La cita anterior es bastante significativa, pues ciertamente, Levinas concede a Platón el anhelo del hombre por conocer y poseer lo que está más allá del mundo sensible; no obstante, surge una diferencia radical entre Platón y Levinas. Las *ideas* platónicas existen por sí y en sí mismas, es decir, el bien, la verdad, la justicia, la bondad y la belleza son entidades reales que están fijadas en un mundo fuera de la realidad sensible, la metafísica platónica es, por así decirlo, una metafísica de “absolutos”; en cambio, el deseo metafísico que propone Levinas no aspira a regresar a un país extranjero, para que, una vez en él el alma logre perfeccionarse en la posesión de éstas realidades metafísicas, las cuales han sido anheladas por el alma a partir de la vida terrenal; el deseo metafísico sólo busca «ir más allá» porque no descansa en ningún parentesco previo con un mundo supra sensible. Esta distinción entre ambos filósofos surge a partir de la diferencia entre necesidad y deseo planteada por Levinas en *Totalidad e Infinito*, la propuesta platónica en la que el alma humana ha contemplado las ideas antes de entrar al cuerpo genera en el hombre una necesidad de las ideas ya que el hombre estaba completo y al entrar el alma en el cuerpo su grandeza ha sido rebajada o mutilada, por tanto, añora esa perfección. Mas echar de menos algo que se ha poseído es producto de la necesidad, mas no del deseo:

El análisis habitual del deseo no es capaz de acabar con esta pretensión singular. En la interpretación común, a la base del deseo ha de estar la necesidad; el deseo sería la marca

existencia de una realidad que supera los límites de la naturaleza, pero que, a su vez, ésta –la naturaleza– participa del ella.

de un ser indigente e incompleto o decaído respecto de su pasada grandeza. Coincidiría con la conciencia de lo que se ha perdido. Sería esencialmente nostalgia, dolor por regresar. De este modo, sin embargo, ni siquiera sospecharía lo que es lo verdaderamente otro (Levinas, 2012: 27–28).

Para Levinas el deseo es puro, no echa de menos nada porque no aspira regresar a ni ningún lugar; sino que desea ir a un país en el cual no nació y que es extraño a toda naturaleza, el deseo no descansa sobre ningún parentesco previo, por tanto, no hay modo de satisfacerlo, por ello es que el deseo es meta-físico, pues no descansa en el acto de rememorar a partir del contacto con el mundo, sino en el enigma presente en el rostro del Otro. Empero, la pregunta que surge es: ¿cuál la diferencia entre necesidad y deseo? El análisis de la necesidad surge en Levinas desde sus escritos tempranos, principalmente en sus escritos del cautiverio (Levinas, 2013) en los cuales podemos encontrar notas acerca de la teoría de la necesidad, que ya en *Totalidad e Infinito* podemos encontrar como la teoría del gozo.

La necesidad para filósofo judío está en estrecha relación con nuestra corporalidad y nuestra manera de asumir el mundo. Para Levinas el mundo es un *mundo de alimentos*, es decir, el mundo no es un mero receptáculo de útiles de los cuales no valemos para sobrevivir sino que intencionamos el mundo a partir del gozo³ que nos proporcionan los alimentos⁴, pues éste –el mundo– parece hecho *para mí* de este modo yo puede necesitar de las cosas que están en él porque está a mi servicio:

La relación con las cosas se refiere a la necesidad. No es lo manejable, si no lo utilizable. Lo utilizable no es lo necesario para la acción [...] Las cosas son necesarias para *ser*. Entonces, *necesidad*, categoría especial de la relación con las cosas. Hay múltiples necesidades habitar, comer, beber, calentarse, respirar, etc. (Levinas, 2015: 65).

Como se ve la relación con las cosas no es de mera utilidad, sino que entre la necesidad y el objeto que la satisface hay un apetito que debe ser saciado, la característica más propia de la

³ La teoría del gozo es extensa y encierra varias convergencias y divergencias con el pensamiento husserliano y herideggeriano. Empero, para comprender lo que se quiere decir en el presente escrito vale tener presente que, para Levinas, el trato con el mundo no es de utilidad, sino de disfrute pues cada elemento que hay en el mundo posee una energía que no sólo sacia las necesidades básicas del ser humano, sino que el alimento va más allá produciendo un gozo en el sujeto que busca saciar su necesidad. De este modo comer no es sólo saciar el hambre con el alimento; el alimento nutre y da placer, se goza de él al comerlo (Levinas, 2015: 109–120)

⁴ Cabe aclarar que para Levinas absolutamente todo lo que está en el mundo es un alimento. La palabra alimento es utilizada de manera análoga en cada objeto del mundo; un alimento no sólo tiene la capacidad nutritiva que nos permite seguir viviendo, sino que también posee la capacidad de proporcionar placer y gozo al asimilarlo. De esta manera una manzana nutre y es placentera al consumirla, como podría serlo, también unos zapatos que me permiten caminar sin lastimarme los pies, pero son cómodos al andar.

necesidad está en que cuando ésta aparece ya se sabe qué la puede saciar. Por ejemplo: si una persona tiene frío, tiene la necesidad de calentarse, una vez que ese apetito ha sido saciado la necesidad de calentarse desaparece. Es decir, el sujeto que padece la necesidad sabe que le falta algo, pero al mismo tiempo sabe con qué debe saciar esa carencia. La relación cuerpo–necesidad–mundo se hace palpable porque el cuerpo es el que padece la necesidad y al saciarse la necesidad con las cosas que hay en el mundo, el cuerpo se separa de él, pues ya no es un ente más, sino que confirma su absoluta posición en él. Nuestro estar en el mundo es estar saciando las necesidades del cuerpo, ya que la vida en el mundo no consiste en sólo sentir el mundo para conceptualizarlo –a través de sustantivos inmóviles–, sino que el mundo está llenando mis necesidades a través de verbos elementales –acción– porque lo estoy usando desde el principio. Por tanto, lo que está a la base de la necesidad es la carencia de algo que se puede obtener del mundo.

No así el deseo; el deseo metafísico: “[...] tiene una intencionalidad distinta: desea lo de más allá de todo cuanto sencillamente no puede completarlo. Es como la bondad: lo Deseado no lo llena sino que lo ahonda” (Levinas, 2012: 28). Esto quiere decir que la relación entre quien desea y lo deseado es asimétrica, pues el deseo absoluto sólo se puede dar en un ser mortal y lo deseado tiene que ser invisible; no obstante, la invisibilidad no indica ni ausencia de relación, ni la no existencia de lo que se desea, la invisibilidad, en este caso, quiere decir relación con lo que *no está dado*. La necesidad implica adecuación entre la carencia y la cosa que la sacia, la necesidad es comprensión; en cambio, el deseo metafísico es inadecuación, que no es lo mismo que el envés de la comprensión, sino que designa la desmesura que alberga el deseo. La pregunta que se abre aquí es ¿cómo se intenciona lo deseado en el deseo metafísico? La respuesta a bote pronto es a través de la escucha⁵ porque el deseo metafísico sólo sucede ante la alteridad del Otro: “Para el deseo, esta alteridad, inadecuada a la idea, tiene sentido. Es entendida y oída como alteridad del Otro y como alteridad del Altísimo” (Levinas, 2012: 29).

⁵ Levinas hará referencia constante al sentido del oído para designar al deseo metafísico. Para el filósofo judío el sentido de la vista, tan utilizado por la filosofía occidental, principalmente en la modernidad, es adecuación. Pues cuando la vista percibe engloba o comprende al objeto percibido, de alguna manera aniquila su existencia al encasillarlo en un concepto, fruto del pensamiento que lo percibió. La escucha abre la dimensión de la altura que hay en el deseo metafísico; altura que no puede identificarse con una medida horizontal, sino con lo que no puede ser medido: lo invisible e infinito.

2. Aciertos y críticas a la ontología heideggeriana según Levinas

Levinas, en tanto que fenomenólogo, tiene una clara herencia por parte de Husserl y Heidegger. No obstante, hay otras herencias en el pensamiento de Levinas que no debe ser simplemente obviadas, pues el mismo filósofo lituano–francés hace énfasis de ellas en su gran obra *Totalidad e Infinito*; se trata, pues, de la literatura rusa y su herencia hebrea de esta última no sólo recibe la cosmovisión religiosa, sino también el influjo de pensadores como Franz Rosensweig. Levinas toma de Rosensweig la idea primordial de «ir más allá» a través del judaísmo como método, empero cada uno supondrá como material de contraste sistemas filosóficos distintos. En Rosensweig, como expresa Miguel García Baró en la introducción a la *Estrella de la Redención*, será el método de la estrella, mediante el cual pretende sustituir las categorías del viejo pensamiento por las categorías del judaísmo; Rosensweig, se dirigirá críticamente a la filosofía hegeliana considerada por él como el culmén de la totalidad (Rosensweig, 2006, págs. 14–18) y Levinas, por su parte, pretende romper con la totalidad a través del método fenomenológico sin sustituir las categorías filosóficas por las judías, pero sí resaltando el énfasis que tiene la palabra⁶; para ello señala de manera incisiva a la ontología heideggeriana en varios de sus textos, pero principalmente en *Totalidad e Infinito* y en el ensayo de 1951 titulado *¿Es fundamental la ontología?* Puesto que Levinas ve en la filosofía de Heidegger la expresión de una comprensión que no hace justicia a los fenómenos éticos porque los somete a esquemas ontológicos, ya que implica la comprensión de la existencia de los seres y las relaciones que hay entre ellos; así, la dignidad de la ontología contemporánea:

[...] se relaciona con el carácter imperioso y original de esta evidencia. Apoyados en ella, los pensadores se elevarán por encima de las «luminaciones» de los cenáculos literarios para respirar nuevamente el aire de los grandes diálogos de Platón y de la metafísica aristotélica (Levinas, 2001: 13).

No obstante, para Levinas la reconsideración de la ontología por parte de la filosofía contemporánea posee aspectos que la hacen digna de atención porque hace presente que el conocimiento del Ser en general presupone una *situación de hecho* del sujeto que conoce; es decir,

⁶ Levinas no pretende repetir el método de Rosensweig, puesto que la propuesta hermenéutica de Levinas no irá en pos de sustituir las categorías griegas por las hebreas, sino que más bien tratará de mostrar cómo el lenguaje no está al servicio del pensamiento, ni que su función es únicamente encasillar la realidad en conceptos, sino que el lenguaje es anterior al pensamiento y la función del lenguaje al hacerse presentes no es conceptualizar sino enfatizar que hay un resonar de un verbo en todos los sustantivos. Por ello Levinas en *De Otro modo que Ser o más allá de la esencia* desarrollará la propuesta de un lenguaje metafórico o enfático en la diferencia –inspirada en Heidegger, pero con significativas diferencias– entre el decir y lo dicho (Levinas, 2010: 78–97).

se está suponiendo una razón ingenua porque la ontología “clásica” –por llamarla de alguna manera– al asentarse en la metafísica platónica y aristotélica liberaba al alma de las contingencias temporales dando como resultado una razón que se ha olvidado de los problemas de la vida cotidiana. En cambio, cuando se reconsidera el problema del Ser, pero dentro de la vida cotidiana nos topamos que la novedad que aporta la ontología contemporánea radica en situar al sujeto que conoce al Ser en la facticidad del mundo, por ello cuando Levinas admite que la ontología “auténtica” es la heideggeriana –tomando en cuenta que fue descubierta por Husserl⁷– reconoce que la piedra angular de la filosofía heideggeriana está en la facticidad que coincide con la existencia temporal porque: “comprender el ser en cuanto ser es existir en este mundo” (Levinas, 2001: 14). Otro aporte interesante de la ontología heideggeriana lo encontramos en que el mundo al que hace referencia no es ni el mundo de las ideas de Platón, ni el mundo que inaugura la historia del progreso –Hegel–. Sino que se trata del mundo que nos rodea, el mundo fáctico, pues: «En las ocupaciones temporales está ya inscrita la comprensión del ser. La ontología no se cumple en el triunfo del hombre sobre su condición, sino en la tensión misma en la que se asume tal condición» (Levinas, 2001). Para Levinas, lo cautivador y, al tiempo, sospechoso de la ontología contemporánea radica en que «todo el hombre es ontología»: toda su vida y hasta su muerte están comprendidas en el Ser, inclusive desde un punto de vista del olvido.

Que la contingencia y la facticidad no sean datos de la intelección, sino el acto mismo de la intelección son la intuición y el aporte que Husserl y Heidegger hicieron con respecto a la ontología, pues, gracias a ello, retornaron a los temas originales de la filosofía: “La cuestión abstracta de la significación del ser en cuanto ser y las cuestiones de la actualidad se vinculan espontáneamente” (Levinas, 2001). Dicho lo anterior la pregunta natural que surge es: ¿Cuál es el problema con la propuesta heideggeriana? En el tercer subtema del ensayo *¿Es fundamental la ontología?* cuyo título es: *La ambigüedad de la ontología contemporánea*, Levinas hace crítica de la ontología heideggeriana centrándose en el ámbito de la relación sujeto y objeto. Ya que para Heidegger la relación fundamental con los entes es en tanto que útiles, esto es, para nuestro autor, otorgarle primacía al sujeto; el cual, absorbe en sí Mismo al otro incluida a la alteridad. De acuerdo con Levinas, lo más cercano que Heidegger se encuentra con la alteridad es en el *Mitsein*. No obstante, esta relación sigue centrándose en el *Dasein* apropiándose de su existencia y no

⁷ La afirmación anterior puede ser confrontada en el capítulo 4 *De la descripción a la existencia* del texto *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, en el cual Levinas habla de los aportes dados por Husserl y Heidegger a la fenomenología como método y a la ontología como estudio del Ser (Levinas, 2009: 144–148).

en el Otro como constituyente del sujeto, por tanto, a pesar de que Heidegger reconoce que “los otros” no son una proyección del sujeto sigue en la lógica bajo la cual el Yo está por encima del Otro, puesto que el *Mit-sein* es un existencial del *Dasein*, por tanto, parte del *Dasein* totaliza la otredad del Otro, dice Heidegger:

“Los otros” no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente *no* se distingue, entre los cuales también se está. Este existir también con ellos como tiene el carácter ontológico de un “co” –estar– ahí dentro de un mundo. El “con” tiene el modo de ser del *Dasein*; el “también” se refiere a la igualdad del ser, como un estar–en–el mundo ocupándose circunspectivamente de él. “Con” y “también” deben ser entendidos *existencial* y no categóricamente. En virtud de este estar–en–el–mundo determinados por el “con”, el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del *Dasein* es un *mundo en común* [*Mitwelt*]. El estar–en es un coestar con los otros. El ser–en–sí intramundano de estos es la *coexistencial* [*Mitdasein*] (Heidegger, 2015: 145–146).

La cita nos deja ver porqué Levinas considera que la ontología contemporánea está sostenida en una epistemología que se mueva en términos de comprensión de la vida, del mundo, de los afectos etcétera y no de significación, marca o huella proveniente de Otro. Este señalamiento parte de un dato interesante que, aparentemente, Heidegger no consideró: cuando se identifica al Ser con su existencia se corre el riesgo de anegar a la ontología en una filosofía existencialista, como sucedió con la recepción de Heidegger en el siglo XIX en Francia. Para Levinas la ontología heideggeriana dista de la filosofía existencialista porque se ocupa de la existencia histórica en la medida en que ésta es ontología, aunque despierta el hecho de que esa misma existencia histórica le ha interesado a la literatura, no tanto como historia, sino porque la vida posee un carácter dramático, cómico y trágico: “Cuando la filosofía y la vida se confunden, es imposible saber si nos inclinamos a la filosofía porque es vida o si tendemos a la vida porque es filosofía” (Levinas, 2001: 15)⁸. Si tomamos en cuenta que la existencia no sólo es ontológica, sino también literaria –porque es una narrativa de la vida misma– podemos ver que el aporte de la ontología no consiste, únicamente, en ver al útil y comprenderlo, sino en saber manejarlo, o bien, que comprender nuestra situación no es definirla, sino hallarse en una disposición afectiva. Es decir, pensar es comprometerse y estar englobado en aquello que se piensa y, por lo tanto, de acuerdo con Levinas, el acontecimiento dramático no es la muerte sino es estar-en-el-mundo. Sin

⁸ Esta afirmación es recurrente en la propuesta levinasiana, ya antes la ha formulado en el texto *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Personalmente creo que es importante porque de aquí vendrá su propuesta de replantear a la filosofía como sabiduría que parte del amor; más no amor a la sabiduría.

embargo, la existencia, para nuestro autor, no es únicamente dramática, sino que también es cómica y trágica. La comedia empieza con gestos simples que comportan una torpeza inevitable porque actuar es ya dejar una huella inadvertida; todas y cada una de nuestras acciones son actos impuros, pues hago involuntariamente otras huellas, ante las cuales alguien se puede centrar y la comedia se convierte en tragedia: “Cuando la torpeza del acto se vuelve contra el fin perseguido, nos encontramos de lleno en la tragedia” (Levinas, 2001). Levinas ejemplifica lo anterior con la tragedia del Rey Edipo: el relato es tragedia, no porque hay un destino irrecusable, sino que el destino de Edipo ha sido marcado por las huellas involuntarias que dejó Layo al momento de deshacerse de él. Por tanto, el cumplimiento del oráculo no es el cumplimiento del *Logos*, sino que se trata de un seguimiento de las huellas involuntarias.

Con ello Levinas quiere demostrar cómo todos somos responsables más allá de nuestras intenciones, pues es imposible no producir este tipo de descuidos porque nuestra conciencia no agota nuestra relación con la realidad: “Que la conciencia de la realidad no coincida con nuestra habitación en el mundo, eso es lo que la filosofía de Heidegger ha causado tanta impresión en el mundo literario” (Levinas, 2001: 16). Como se ve, la filosofía de la existencia se disuelve en la ontología, pues ésta –la ontología– es la esencia de toda relación con los seres e incluso con el Ser. Para la ontología heideggeriana nuestra existencia se entiende como “entrar” en el Ser en general, es decir, de comprenderlo: “Sucede así que el análisis de la existencia y de eso que se llama su *exceidad* (*Da*) no es sino la descripción de la esencia de la verdad, de la condición propia de la inteligibilidad del ser” (Levinas, 2001: 16).

3. La metafísica: el precedente a la ontología y la ética

Para justificar la anterioridad de la metafísica –o el deseo metafísico– a la ontología, Levinas se preguntará por la relación entre razón y lenguaje. Puesto que la relación teórica, implícita en toda teoría del conocimiento, no es el esquema del deseo metafísico, sino que la relación entre Mismo y Otro se da a través de la escucha (Levinas, 2012: 39) y no de la visión. Lo que interesa a nuestro autor es cuestionar si el lenguaje está fundado en una relación en la cual la comprensión es anterior y si ésta –la comprensión– constituye a la razón. Para ello, Levinas en el cuarto apartado del ensayo *¿Es fundamental la ontología?* expone la relación irreductible de la comprensión que supera al intelectualismo clásico y señala que la comprensión, tal y como la expone Heidegger, es una vuelta a la tradición occidental, en la que cuando se comprende el ser particular nos

situamos más allá de lo particular, es decir, nos colocamos en un conocimiento único y universal semejante al planteamiento platónico en que conocer de manera sensible está ligado al conocimiento universal de las ideas: “Relacionarse con el ente en cuanto ente significa, para Heidegger, dejar ser a lo ente, comprenderlo como independiente de la percepción que lo descubre y aísla” (Levinas, 2001: 18). Según lo que expone Levinas, tanto en este ensayo como en *Totalidad e Infinito* para Heidegger, el otro no es una alteridad sino ente, por tanto, estar-con-el-otro es una relación ontológica, en la cual, el ente es y en ese dejarle ser surge su independencia. A lo cual, Levinas responde que la independencia del otro no radica en dejarle ser, pues: “El otro no es primero objeto de comprensión y después interlocutor” (Levinas, 2001) el otro invoca y en la invocación está la comprensión.

El elemento clave para entender lo anterior está en los esbozos que da Levinas con respecto al lenguaje, tales como la palabra y su función. Para Levinas, como se ve desde sus escritos tempranos hasta sus grandes obras, el lenguaje no sólo tiene una función de expresar el pensamiento puramente lógico, sino que: “Toda tematización supone un interlocutor, ya que todo pensamiento se apoya en el lenguaje” (Levinas, 2001: 19). En otras palabras, la razón no es anterior al discurso; la comprensión no es anterior a la razón. Sino que comprender al Otro es hablarle, pues el lenguaje no está subordinado a la conciencia; la ontología heideggeriana ha denunciado la pérdida del Ser en el ente (Heidegger, 2015: 27), pero Levinas buscará que el lenguaje sea una condición de la toma de conciencia frente al Otro porque el Otro, en su absoluta alteridad, no es un fenómeno que se hace presente a la conciencia, sino que lo extraño de su presencia radica en que siempre es él el que habla y el que manda porque es una epifanía.

Con lo anterior el filósofo judío no pretende ampliar la noción de comprensión, al contrario, concede que, en el conocimiento de los útiles, efectivamente, se comprende al ser en el ente, porque se supera al ente mismo que se capta y nos remitimos a él como posesión y objeto de consumo. Mas cuando se trata de la presencia del Otro; Mismo no se pregunta qué es, sino que se deja interrogar por él, esto quiere decir que: “[...] he olvidado el ser universal que ella encarna para atenerme al ente particular que es” (Levinas, 2001: 19) en otras palabras, en la dinámica del lenguaje –que sólo se da en la presencia del Otro–: “[...] al comprender el ser, le digo simultáneamente mi comprensión” (Levinas, 2001: 19) por ello, la diferencia entre el trato con los útiles y el Otro radica en que con lo útiles hay una relación de conocimiento, una relación

teórica; en cambio con el Otro hay un encuentro que constituye una correlación irreversible⁹, en la cual, no puedo encontrarme sin decir ese encuentro porque el pensamiento es inseparable de la expresión. No obstante, la expresión, según Levinas, no consiste en articular una comprensión que ambos compartimos, sino que consiste: “[...] en instituir la socialidad merced a una relación irreductible, en consecuencia, a la comprensión” (Levinas, 2001: 19). La relación con el Otro no es ontológica, pues al Otro no se le representa, se le invoca, es decir, se le apela o llama esta relación es, para nuestro autor, metafísica porque el Otro desde la altura y la separación hace una plegaria o un llamado. Así pues, cuando entro en relación con el Otro no es para analizarlo, sino para escucharlo, de este modo, la palabra metafísica no es idéntico al sentido platónico, sino que se trata más bien de una religión que: “debe [...] anunciar que la relación con los hombres, irreductible a la comprensión, se aleja por ello del ejercicio del poder y refleja el Infinito en los rostros humanos” (Levinas, 2001: 20). Es decir, hace referencia al acto de invocar al otro a través de la palabra, cuya función no está en que tenga la potencia de dar nombre a las cosas, sino en el llamado que el Otro me hace.

En este sentido *la necesidad* de la que se habló en el primer apartado no sucede en el encuentro con el Otro, pues el Otro es el único ente cuya negación puede ser total porque es el único ente al que tengo la intención de matar, pero no puedo lograrlo, pues escapa a la comprensión. Cabe aclarar que el acto de matar, para Levinas sería, algo así como, subsumir al ente en el pensamiento; la comprensión hace esto, pues trata de agotar con el pensamiento al ente, porque lo capto como un elemento más del mundo, en otras palabras, está bajo mi horizonte de sentido, por tanto, está bajo mi poder. De ahí que Levinas considere que la ontología heideggeriana, por auténtica que sea, sigue siendo una *filosofía del poder*¹⁰ porque descuida los fenómenos éticos: Dios, el hombre y el mundo considerándolos como secundarios con respecto al problema del Ser. Para Levinas la relación con el Otro no se establece en términos

⁹ Esto para Levinas quiere decir que la relación entre Mismo y Otro no es una correlación cualquiera, sino que es una relación irreversible: “La irreversibilidad no significa sólo que Mismo va hacia lo Otro de manera diferente a como lo Otro va hacia lo Mismo. Esta eventualidad no entra en consideración; la separación radical entre Mismo y Otro justamente significa que es imposible situarse fuera de la correlación entre Mismo y Otro para registrar la correspondencia o la no-correspondencia entre el ir del uno y el venir del otro. Si no fuera así Mismo y Otro se verían reunidos en una mirada común y la distancia absoluta que los separa quedaría salvada” (Levinas, 2012: 30)

¹⁰ La idea de filosofía del poder fue gestada por Levinas en la conferencia *Poderes y Origen* pronunciada en el colegio de Filosofía en el año de 1947, es decir, cinco años antes del ensayo *¿Es fundamental la ontología?* Y 14 años antes de *Totalidad e Infinito*. En dicho ensayo, el poder: «[...] se relaciona con la preocupación de esta [la filosofía occidental] por la verdad; la cual no es sólo el gran asunto del hombre sino el gran acontecimiento del ser mismo» (Levinas, 2015: 74)

de poder puesto que estar en relación con el Otro “cara a cara” es no poder matar. Hay que contener esa violencia, hay que contener el acto de la comprensión porque me descubro acompañado gracias al rostro del Otro, el cual es una realidad que da cuenta por sí misma porque: “La relación con el rostro, el acontecimiento de la colectividad –la palabra– es una relación con el ente mismo en cuanto puro ente” (Levinas, 2001: 22)¹¹. El intercambio que se inaugura a través de la palabra es una acción sin violencia, pues el Mismo ha renunciado a dominar o comprender al Otro, pues la alteridad es un enigma, no un fenómeno, que supone otro tipo de acontecimiento un que esté más allá del mundo físico: “El rostro significa de otro modo. En él, la infinita resistencia del ente a nuestro poder se afirma precisamente contra la voluntad asesina que arrostra, porque en su desnudez [...] significa por sí misma” (Levinas, 2001: 22).

Conclusiones:

Para Levinas el problema con la ontología heideggeriana es que padece un síntoma propio de una buena parte de la filosofía occidental, pero principalmente de la modernidad a saber: el descuido de los fenómenos éticos y la consideración de estos como aspectos morales secundarios. Levinas considera que la exclusión de lo ético en el sistema filosófico heideggeriano es el testimonio de una *falsa* comprensión de la realidad, ya que para que se dé el cumplimiento de la ontología como un *saber fundamental* debemos centrarnos en que la vida –en su facticidad– es amoral, elemento que a Levinas no le parece del todo correcto. Este reproche no implica que Levinas prefiera la superposición de la ética a la ontología o una identificación de ambas. Sino que la propuesta levinasiana radica en que la exposición y análisis de los momentos fundamentales de lo ético no son una disciplina especial junto a otras disciplinas de la filosofía, sino que son componentes constitutivos de la filosofía primera, llamada «Metafísica» en *Totalidad e Infinito* (Peperzak, 2011). Es decir, para Levinas la ontología no es fundamento de la ética, ni viceversa, el Ser y el Deber ser son los dos pilares esenciales de la metafísica, en tanto que movimiento trans–asendente mediante el cual Mismo y Otro no se totalizan. Con respecto a ello dice Adrian Peperzak:

En la medida en que la filosofía primera es, al mismo tiempo, una ética fundamental, es una *Metafísica*. En cuanto tal manifiesta en qué medida la realidad es *más* o de otra manera

¹¹En lo personal, considero que Levinas está haciendo referencia al termino existente, del cual ya se habló en la exposición *De la existencia al existente*. En el cual el hombre es el existente (ente) porque asume su existencia (ser) inaugurando el presente.

que una *Physis* moral indiferente. Levinas no dice pues, como piensan algunos intérpretes, que la metafísica tiene que estar fundada en una ética, como si la ética fuese la verdadera filosofía primera. La filosofía primera tiene que exponer que el ser y el deber, lo teórico y lo práctico, no son originariamente diferenciables, y que *lo bueno* es también un nombre para el origen (Peperzak, 2011: 155).

Levinas para justificar la absoluta separación, entre Mismo y Otro dentro de la metafísica propondrá que el sentido por excelencia no es la vista, sino la audición. Pues es gracias a ella que puedo escuchar la palabra del Otro, la cual, como ya se dijo, es mandato: “no matarás” o bien, no comprenderás, nombrarás o clasificarás. Gracias a la escucha atenta a la palabra—mandato del Otro que el Mismo se evade de la indeterminación del Ser asumiendo su responsabilidad ante el Otro y de esta manera se mantiene la absoluta separación entre el Mismo y el Otro. El lenguaje, mediante la palabra, en primera instancia, se dirige a un rostro y, posteriormente, nos permite darnos a conocer. De este modo instituye una relación moral de igualdad; el lenguaje, para el filósofo judío, pertenece al orden moral, antes que al orden del conocer. Pues este, es el que permite que la relación con el Otro sea desde la separación. Por tanto, lo fundamental no es la ontología, ni la ética, la filosofía primera implica ambas, ya que mediante el intercambio que se da en el lenguaje se fundamenta una relación particular que no es de comprensión sino de significación.

Referencias

- Levinas, E. (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, España: Pre—textos.
- Levinas, E. (2009). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid: Síntesis .
- Levinas, E. (2010). *De Otro modo que Ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme .
- Levinas, E. (2012). *Totalidad e Infinito*, Salamanca: Sígueme .
- Levinas, E. (2013). *Escritos Inéditos*, Madrid: Trotta .
- Levinas, E. (2015). *Escritos Inéditos 2*, Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2015). *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile: Universitaria .
- Peperzak, A. (2011). "Algunas tesis para la crítica de Emmanuel Levinas a Heidegger" *Signos filosóficos*, pp. 151–168.
- Reale, G. (2010). *Historia de la filosofía Vol. 1*, Bogotá: San Pablo.
- Rosensweig, F. (2006). *La estrella de la redención*, Salamanca: Sígueme.