

Fenomenología y ontología en el joven Levinas

Pedro Enrique GARCÍA RUIZ

Recibido: 6 de junio de 2005

Aceptado: 9 de noviembre de 2005

Resumen

En este artículo abordo algunos de los aspectos más importantes de la concepción filosófica del joven Emmanuel Levinas, centrándome en los tres siguientes: la conciencia como ser absoluto, la irreductibilidad de la teoría y la concepción del método fenomenológico.

Palabras clave: fenomenología, ontología, conciencia, intencionalidad.

Abstract

This article intends to tackle some important aspects of the philosophical conception of the young Emmanuel Levinas, centred in three point: consciousness as absolute being, irreducibility of the theory and the conception of phenomenological method.

Keywords: Phenomenology, Ontology, Consciousness, Intentionality.

1. La conciencia como ser absoluto

A principios de 1929 Emmanuel Levinas publica su primer escrito: un extenso análisis de las *Ideas I* de Husserl (Levinas 1929, pp. 230-265; 1994, pp. 31-74). En él podemos apreciar algunos temas que serán desarrollados un año después en su tesis doctoral, pero con la particularidad de no estar formulados desde una perspec-

tiva heideggeriana. Pese a su carácter introductorio, el artículo sobre *Ideas I* nos muestra a un joven Levinas capaz de traducir la complejidad de los análisis fenomenológicos a un lenguaje más accesible sin perder el rigor necesario. Amén de aplicarse a una excelente descripción de los temas fundamentales de la fenomenología trascendental, Levinas señala en varios lugares la primacía de la conciencia intencional en la fenomenología de Husserl,¹ tesis que será sistemáticamente estudiada en su tesis doctoral de 1930: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*.

El programa de la fenomenología trascendental anunciado por Husserl en las primeras páginas de *Ideas I* retoma el ideal de una filosofía con carácter científico, de una ciencia de esencias, libre de supuestos (Husserl 1962; cito *Ideas I*). “De una parte, por su independencia de toda otra ciencia, y de otra parte, por el carácter principal de sus problemas, la fenomenología debe realizar, según Husserl, el ideal de una *prima philosophia*” (Levinas 1994a, p. 54). Frente a esta concepción de la filosofía como un saber riguroso, la definición de la fenomenología como una “ciencia eidética descriptiva” es inevitable (Levinas 1994a, p. 55). La fenomenología, pese a ello, sólo encontrará su verdadero campo de trabajo en la conciencia pura obtenida por medio de la *epojé*. La reflexión, el acto por el cual la conciencia se hace objeto a sí misma, implica concebir a la fenomenología desde un doble sentido: subjetivo y objetivo. “La conciencia pura puede, sin embargo, ser considerada de diferentes maneras. Nuestra preocupación inicial consistirá en estudiarla en tanto relación que con el objeto, en tanto que intencionalidad. Tal es el tema de las investigaciones infinitas de la fenomenología objetivamente orientada y sobre la cual se concentra el principal interés del primer volumen de las *Ideas*” (Levinas 1994a, p. 58). El problema de los datos hyléticos y de la conciencia interna del tiempo como una “relación *sui generis* de intencionalidad” (Levinas 1994a, pp. 58-9), es propia de una fenomenología subjetivamente orientada; esta doble dimensión de la fenomenología corresponde a la distinción husserliana entre una fenomenología estática y una fenomenología genética (Husserl 1966, pp. 336-345; Sakakibara 1997, pp. 21-39). Pero en este temprano ensayo Levinas se limitará al aspecto estático de la fenomenología pues es el que predomina en *Ideas I*.

La grandeza y originalidad de la fenomenología de Husserl, en la que después Levinas encontrará sus propios límites, radica en mostrar “que el fenómeno primero que se da a la reflexión directa sobre la conciencia no es un ‘yo pienso’ (*ego cogito*), sino un ‘yo pienso un objeto’ (*ego cogito cogitatum*) –el objeto de cada *cogitation*” (Levinas 1994a, p. 61). Es decir, la estructura fundamental de la conciencia es

¹ “La conscience, par contre, se donne comme existante indépendamment de la réflexion qui la perçoit, comme existante par sa propre nature: ‘*nulla re indiget ad existendum*’. C’est ainsi que M. Husserl reprend le cogito cartésien qu’il considère comme point de départ nécessaire de toute philosophie” (Levinas 1994a, p. 51).

intencional. “Este estudio intuitivo de la intencionalidad es la fenomenología” (Levinas 1994a, p. 62). La intencionalidad de la conciencia nos permite acceder a las distintas regiones de ser, al darse de las cosas en su infinita variedad (Cf. *Ideas* I, § 88, p. 214). Así, “los problemas de constitución de diferentes regiones de objetos para la conciencia pura nos llevan al estudio eidético descriptivo de las estructuras noético-noemáticas de la conciencia” (Levinas 1994a, p. 63; *Ideas* I, § 87). La fenomenología de Husserl ha superado, gracias a la intencionalidad, muchos de los problemas clásicos de la filosofía pues desde esta perspectiva “la existencia y la trascendencia del objeto no están metafísicamente presupuestas, como en la posición tradicional del problema; sino, más allá de toda metafísica, el sentido mismo de esta existencia y de esta trascendencia deviene objeto de estudio” (Levinas 1994a, p. 61). La actividad constituyente de la subjetividad trascendental es la que permite acceder al sentido de la existencia en virtud de su peculiar naturaleza, de su “trascendencia en la inmanencia”, como la designa Husserl (Cf. *Ideas* I, § 57, p. 133).

Al final de su artículo Levinas hace hincapié en una problemática que en realidad no se encuentra desarrollada en *Ideas* I, tratando de expresar el estado de las investigaciones fenomenológicas tal como fueron expuestas por Husserl en su último seminario en la Universidad de Friburgo: la constitución de la intersubjetividad. En estas lecciones Husserl rechazaba el concepto de conciencia en el sentido del neokantismo: una mera estructura formal (*Bewusstsein überhaupt*) que era identificada con la unidad de apercepción trascendental de Kant. “La realidad que se constituye por el *ego* y que consiste –nuestro análisis lo ha mostrado ya– en la concordancia de la serie continua de actos de este *ego*, no agota el sentido de la objetividad de esta realidad. Pues la objetividad supone no solamente la concordancia de los actos intuitivos de un solo *ego*, sino la concordancia de una multiplicidad de *egos*” (Levinas 1994a, p. 73). La objetividad del mundo encuentra su fundamento en una estructura intersubjetiva del sentido y de la verdad.² Algunos autores han considerado (Schutz, 1962; Strasser, 1968; Toulemont, 1962; Yamaguchi, 1982), entre ellos el propio Levinas, que en Husserl podemos encontrar los lineamientos de una incipiente teoría fenomenológica de la interacción social expuesta en los textos inéditos y que ya han sido publicados en gran parte por los Archivos Husserl de Lovaina.³

La dimensión intersubjetiva del *ego* significó para Levinas la posibilidad de

² “El contenido teórico de una ciencia, comprendido como el contenido total de validez de la misma, y la Naturaleza son unidades *intersubjetivas*” (Husserl 1994, p. 119).

³ A partir de la ordenación de Iso Kern, editor de los volúmenes XIII, XIV y XV de la Husserliana dedicados a la fenomenología de la intersubjetividad, podemos distinguir tres maneras de tratar dicha problemática por parte de Husserl: la vía cartesiana a través del estudio de la *Einführung*, la vía psicológica estudiada por la reducción intersubjetiva, y la vía del *Lebenswelt*, el mundo espiritual común (Cf. Depraz 1992, pp. 479-498).

salir (*sortie*) del solipsismo expuesto en la fenomenología de *Ideas I*. Recuperar la dimensión social y comunicativa constitutiva de la subjetividad humana más allá del esquema trascendental es una tarea que el joven Levinas tendrá claro ya desde estos años. Sin duda su preocupación por la dimensión de la alteridad como relación ética le viene sugerida por los desarrollos de la fenomenología genética.⁴ El problema de la constitución de la intersubjetividad pertenece a ese grupo de cuestiones que Husserl reservó al estudio genético de la fenomenología. Levinas accedió a este conjunto de problemas orientado por el propio Husserl, sin embargo, desconocía el estado de dichas investigaciones, y se lamenta, no sin razón, que su maestro no publicara los resultados de las mismas pues ayudarían a comprender diversos aspectos de la fenomenología trascendental desarrollada en *Ideas I*. “Todas las investigaciones de la fenomenología egológica deben ser subordinadas a la ‘fenomenología inter-subjetiva’, la única que podrá agotar el sentido de la verdad y la realidad” (Levinas 1994a, p. 74). De esta manera Levinas se acerca a una problemática que por mucho sobrepasa una lectura exclusivamente estática de la fenomenología de Husserl. Son las cuestiones que Merleau-Ponty pudo consultar en los textos inéditos de los Archivos Husserl de Lovaina y que le permitieron desarrollar una fenomenología centrada en una intencionalidad pre-temática en la cual la corporalidad juega un papel fundamental. Levinas tuvo que realizar un rodeo por la “ontología fundamental” para acceder a este ámbito pues frente al análisis trascendental de la actividad constituyente de la subjetividad que realiza Husserl en *Ideas I*, Levinas considerará la propuesta de Heidegger como referida a la existencia humana concreta.⁵

En un esfuerzo de fidelidad a su maestro, Levinas trató de mostrar en su tesis doctoral que la fenomenología supone una ontología; así, entre el planteamiento de Husserl y el de Heidegger no hay oposición alguna sino una coherente continuación. “Proponiéndonos estudiar aquí el intuicionismo en la fenomenología de Husserl, no podemos, en consecuencia, separar en nuestra exposición la teoría de la intuición como método filosófico de lo que podríamos llamar la ontología de Husserl. Deseamos, por el contrario, mostrar cómo la intuición que él propone como modo de filosofar, proviene de su concepción misma del ser” (*TIPH*, pp. 12-13). La analítica intencional constituye el intento más elaborado para explicar el

⁴ En la edición francesa de las *Cartesianische Meditationen* –única publicada en vida de Husserl, pues aparentemente no estuvo conforme con el manuscrito alemán–, Gabrielle Peiffer tradujo las “meditaciones” I, II y III; Levinas las IV y V, precisamente las dedicadas a los problemas de la fenomenología genética y la experiencia del Otro. La revisión del texto final estuvo a cargo de Alexandre Koyré. Cf. la “introducción” de S. Strasser a su edición de Husserl (1973), p. XXV.

⁵ “En accentuant certaines apories, en soulevant certaines problèmes, en précisant certaines vues et en s’opposant à d’autres, la vie philosophique intense qui anime la philosophie de M. Heidegger permet parfois de préciser les contours de la philosophie de Husserl” (Levinas 1978, p. 14; Cito: *TIPH*).

acontecimiento de la existencia desde la misma subjetividad. De esta manera “la descripción fenomenológica anuncia su evolución irresistible hacia una filosofía de la existencia”.⁶ En su tesis doctoral, presentada en la universidad de Estrasburgo en 1930 y dirigida por Jean Hering, Levinas buscó “estudiar y exponer la filosofía de Husserl como se estudia y se expone una filosofía viva” (*TIPH*, p. 14). El “problema central de la fenomenología trascendental”, a saber, “la constitución del mundo por la conciencia pura” introduce una “dimensión” filosófica en el “estudio del ser” (*TIPH*, p. 15). La fenomenología posee, según esto, una oculta orientación ontológica; mostrar la teoría del ser en la fenomenología husserliana implica elucidar el concepto de conciencia, pues “la fenomenología es de hecho una disciplina *puramente descriptiva* que indaga el campo de la conciencia pura trascendental en la *intuición pura*” (*Ideas I* § 59, p. 136). Este carácter inmanente de la investigación fenomenológica será una de las principales objeciones que Levinas elevó contra Husserl: “La afirmación del papel preponderante de la teoría –de la percepción y del juicio– en nuestra vida donde el mundo se constituye, es una tesis que Husserl no abandonará jamás” (*TIPH*, p. 99). Desde el momento en que la existencia deviene objeto de la investigación fenomenológica la trascendencia del mundo y la subjetividad misma quedan reducidas a objetos intencionales desprovistos de realidad propia. Ser es “ser-para-la-conciencia”, por ello “la existencia consiste precisamente en el ser ideal de estas percepciones cambiantes” (*TIPH*, p. 25). La conciencia fenomenológica más que una simple construcción formal es la estructura de la intencionalidad por medio de la cual la subjetividad se gana al mundo y a sí misma. “La idea de intencionalidad permite a Husserl atribuir una ‘objetividad’ a este mundo ‘subjetivo’” (*TIPH*, p. 27, nota 21a). Frente a la postura del naturalismo, Husserl demostró la irreductibilidad de la conciencia a los procesos fisiológicos que describía el psicologismo; por este motivo Husserl era para Heidegger y las escuelas neokantianas el indiscutible triunfador en la batalla contra el movimiento naturalista. Desde la publicación de las *Investigaciones lógicas* el naturalismo será una postura insostenible filosóficamente. “Es una nueva ontología de la conciencia la que el segundo volumen de las *Investigaciones lógicas* elaboró para reemplazar a la ontología naturalista” (*TIPH*, p. 33). La fenomenología de Husserl ofrecerá de esta manera “una concepción distinta del método filosófico y de la verdad en general” (*TIPH*, p. 38).

En contra de las posturas naturalistas, la fenomenología señala que “el origen de todo ser, incluido el de la naturaleza, se determina por el sentido intrínseco de la vida consciente y no inversamente” (*TIPH*, p. 40). Aquí se encuentra “el gran interés de la concepción de Husserl”: su punto de partida (*TIPH*, p. 49). La necesidad de encontrar una adecuada respuesta a la pregunta por el conocimiento lo llevó a

⁶ “De la description à l’existence” (Levinas 1967a, p. 97).

establecer la necesidad de distinguir rigurosamente entre la teoría del conocimiento tradicional y la fenomenología.

Si hacemos abstracción de las miras metafísicas de la crítica del conocimiento y nos mantenemos puramente en su tarea de *aclarar la esencia del conocimiento y del objeto del conocimiento*, entonces tal crítica es *fenomenología del conocimiento y del objeto del conocimiento* constituye el fragmento primero y básico de la fenomenología en general. “Fenomenología” designa una ciencia, un nexo de disciplinas científicas. Pero, a un tiempo, y ante todo, “fenomenología” designa un método y una actitud intelectual: la *actitud intelectual* específicamente *filosófica*; el *método* específicamente *filosófico* (Husserl 1982, p. 33).

Contrariamente a lo que sucedía en la teoría del conocimiento, la fenomenología no opone la cosa exterior al sujeto, es decir, no plantea una polaridad esquemática entre un “sujeto” y un “objeto”; la cosa exterior no es más que una manera de mostrar la capacidad de la conciencia de trascenderse. Levinas consideró que la fenomenología no era una teoría del conocimiento, no al menos en el sentido tradicional. “Una teoría del conocimiento presupone, en efecto, la existencia de un objeto y de un sujeto que podrían entrar en contacto uno con el otro” (*TIPH*, p. 49). Para el joven Levinas la fenomenología, gracias al impulso de Heidegger, logra acceder de una manera mucho más originaria “a las cosas mismas”. Investigar el “ser” de las cosas —este sería el verdadero significado de la máxima *Zu den Sachen selbst*— implica que la fenomenología es de hecho una teoría del ser, y “la teoría del ser deviene ontología” (*TIPH*, p. 20).

La atribución de la existencia absoluta de la conciencia sintetiza la ontología de la fenomenología de Husserl. “¿Qué significa el ser de la conciencia? ¿Cómo determinararlo positivamente? He aquí lo que nos resta por esclarecer para penetrar en el corazón mismo de la ontología de Husserl” (*TIPH*, p. 50). En *Ideas I* la superación de la actitud natural se inicia con un *cambio radical de actitud* hacia la tesis del mundo; la *epoché* “pone entre paréntesis” (*Einklammerung*) o “fuera de juego” (*Ausser Spiel Setzung*) la creencia en un mundo que se encuentra delante de nosotros. El resultado de esta “destrucción” del mundo natural será la conciencia pura como “residuo fenomenológico” (*Ideas I*, § 33, pp. 74-77). Pero debe tenerse en cuenta que “el problema de la *epoché* husserliana radica fundamentalmente en que *es un concepto preparatorio de la reducción*” (San Martín 1986, p. 151). Por medio de la *epoché* el fenomenólogo descubre la vida subjetiva y con la reducción la tematiza (*Ideas I*, “Apéndice crítico”, pp. 454-455); con este método se accede al ámbito propiamente constitutivo de la subjetividad, al “lugar originario” (*Urstätte*) desde el cual se da sentido a todo ente en general. La reducción permite el estudio de las estructuras esenciales de sentido que subyacen a nuestra idea de mundo. Así, “la fenomenología transforma la cuestión del ser del mundo en la cuestión de la esen-

cia de la subjetividad trascendental por la cual, y en última instancia, el ‘mundo’ vale” (Fink 1994, pp. 139-140). Comprender la existencia desde un punto de vista más cercano a las filosofías de la vida –a través de Heidegger– le impedirá a Levinas aceptar esta postura de Husserl.

La relación entre subjetividad y mundo se establece, según este modelo, en el ámbito de las percepciones: percibo las cosas en torno mío así como mi propio cuerpo en una relación espacio-temporal fundada en el ámbito práctico y somático del mundo, condición de posibilidad de dicha experiencia. La percepción es un acto de una subjetividad concreta y no de una subjetividad abstracta pues el cuerpo se sitúa ya siempre en el mundo como horizonte último de sentido. “El mundo, como mundo que es, constituye lo previamente dado, pasivo y universal, de toda actividad judicativa, de todo interés teórico que se establezca. El mundo como totalidad está ya siempre pre-dado pasivamente en la certeza, y genéticamente más originario” (Husserl 1980, p. 32). La crítica fenomenológica de la experiencia realiza, aparentemente, una separación injustificada entre conciencia y mundo, procedimiento que tendrá como resultado una situación aporética cuando se defina el carácter absoluto de la conciencia, como lo hace Husserl en *Ideas I*, ya que cualquier descripción de la conciencia supone el horizonte de significaciones previas que el mundo otorga. No obstante, la relación entre subjetividad y mundo no implica, aunque así se sugiera en muchos textos, un idealismo a ultranza –baste con revisar los textos de Husserl reunidos por Ludwig Landgrebe bajo el título de *Experiencia y juicio*– El fenómeno del mundo, asumido como *noema*, es el *cogitatum* del *cogito*; la vida de la conciencia es la *cogitatio*. El mundo es, entonces, correlato de la subjetividad y por ello todo sentido del mundo real reside en ser un mundo para ésta. “La realidad no tiene sentido de realidad, es decir, no es realidad para mí, sino en y por mi vida subjetiva” (San Martín 1986, p. 216).

La tendencia de Husserl a “identificar el pensamiento del ser y el pensamiento del objeto” lo llevará a sostener que “la tematización del mundo es siempre operada por el pensamiento teórico” (Souche-Dagues 1972, p. 109). Por otro lado, tenemos las investigaciones llamadas “genéticas” donde la cuestión del mundo deja de plantearse desde el punto de vista de la actividad exclusivamente constitutiva de la subjetividad trascendental (cf. Aguirre 1970; Almeida 1972). Esto es claro especialmente en los desarrollos de la problemática mundo-subjetividad en el segundo tomo de *Ideas*.⁷ En dicha obra el cuerpo juega un papel fundamental: el cuerpo no es un objeto constituido por la conciencia, sino la condición de posibilidad de la constitución misma de lo objetivo; tal vez sea acertado considerar que en *Ideas II* “el cuer-

⁷ El problema del cuerpo y el mundo circundante (*Umwelt*) es un tema central para el Husserl posterior a 1913; el ámbito de la génesis de la subjetividad y del sentido implica a las esferas de la constitución del mundo común y a la intersubjetividad, aspectos de la investigación fenomenológica alejados de la primacía de la teoría y del primado solipsista de la conciencia.

po entre en escena en un papel privilegiado: sirve de intermediario entre sujeto y objeto” (Villoro 1975, p. 108).⁸ Para el Husserl de *Ideas II* el yo se percibe como valorando, es decir, teniendo hábitos, actitudes ante la existencia, y todas ellas son “propiedad permanente del yo” (Husserl 1997, p. 151; Cito: *Ideas II*). A través de estas actitudes el yo se despoja de la postura teórica que busca las condiciones puras de la vida trascendental y descubre una dimensión práctica, existencial, de actos, creencias, obras; es decir, descubre el fenómeno de la vida en un sentido muy cercano al de las “filosofías de la vida”, especialmente a la de Dilthey. La fenomenología, tal y como se presenta en *Ideas II*, aportaría una posible fundamentación de las ciencias del espíritu al mostrar que la objetividad no es exclusiva de los métodos de las ciencias naturales pues existe un sentido de validez distinto que mostrará la fenomenología de la constitución de las realidades espirituales. A la actitud teórica Husserl opondrá la actitud personalista puesto que en la primera se opera un “olvido de sí mismo del yo personal” (*Ideas II*, p. 229), que es necesario superar. Ante esta pérdida de la subjetividad concreta la actitud personalista la recupera en su verdadera dimensión existencial.

Enteramente distinta es la *actitud personalista*, en la que estamos todo el tiempo cuando vivimos uno con otro, le hablamos a otro, le damos la mano a otro al saludarlo, nos relacionamos uno con otro en el amor y la aversión, en la intención y el hecho, en el decir y el contradecir; en la que estamos, igualmente, cuando vemos las *cosas* de nuestro entorno precisamente como nuestro entorno y no como naturaleza “objetiva”, como en la ciencia de la naturaleza (*Ideas II*, p. 228).

Si consideramos estos desarrollos de la fenomenología debemos aceptar que asumir una postura crítica como la de Levinas resulta problemático e incluso, en cierto sentido, unilateral.⁹ El primado de la teoría no es una postura constante en Husserl, sólo tomando en cuenta la doble dimensión de la fenomenología, la estática y la genética, se podrá tener una visión adecuada de la inmensa problemática que

⁸ El replanteamiento de la problemática trascendental en *Ideas II* representa uno de los esfuerzos más claros de Husserl para superar el análisis estático de la subjetividad: acceder a los ámbitos pre-reflexivos donde progresivamente se constituye el sujeto. “L’adhérence d’une zone d’ombre, de passivité, de motivation cachée, à cette spontanéité du ‘Je peux’ souligne encore plus ce caractère préalable du pré-donné, du pré-réflexif dans la découverte de la personne” (Ricoeur 1986, p. 75).

⁹ Levinas no desconocía los riesgos a los que cualquier investigación está expuesta al tratar de caracterizar el sentido último de la fenomenología, riesgos quizá insuperables merced a la ambigüedad inherente al análisis intencional. “Une lecture superficielle des ouvrages de Husserl pourrait le faire croire, que la conscience seule existe et le monde extérieur non; l’un et l’autre existent, mais selon deux modes différents”, y agrega: “Cependant, un *certain primat de la conscience*, de première importance pour toute la philosophie de Husserl et, avant tout, pour permettre de comprendre le rôle et la place de la intuition dans son système, doit être souligné maintenant. *La conscience existe absolument, elle en porte à chaque moment de son existence la garantie*” (TIPH, pp. 61-62).

encierra la cuestión de la subjetividad (Iribarne 1987, pp. 107-122). En todo caso, la lectura de Levinas de la teoría de la intuición sólo responde al estado de las investigaciones fenomenológicas tal y como eran posibles conocerlas hasta entonces (1930) y, por otro lado, eran la única reacción consecuente al “ambiente de discusión” –como lo llama Levinas– producido en la universidad de Friburgo ante el enfrentamiento entre Husserl y Heidegger. El gran “neocartesiano” que era Husserl estaba, a ojos de Levinas, tan atado al padre de la filosofía moderna que la primacía del *ego cogito* se mantenía incólume detrás de todo el aparato teórico desarrollado en *Ideas I*.

2. La irreductibilidad de la teoría

La teoría fenomenológica del ser apunta, según Levinas, al sentido absoluto de la conciencia teórica. “La absolutidad de la conciencia en Husserl no significa otra cosa que la indubitabilidad de la percepción interna [...] La evidencia absoluta del *cogito* está fundada en el modo de ser de la conciencia” (Iribarne 1987, p. 54). Ya en las *Investigaciones lógicas* Husserl había sostenido, en el marco de una crítica a Brentano, que toda actividad de la conciencia se define por ser una vivencia intencional: “El término de *intención* presenta la naturaleza propia de los actos bajo la imagen del apuntar hacia; y se ajusta, por ende, muy bien a los múltiples actos que pueden caracterizarse sin violencia y modo comprensible para todos, como un apuntar *teorético o práctico*” (Husserl 1985 tomo II, IV, § 13, p. 499; cf. Zahavi 1998). En el fondo, todo acto intencional es un representar al objeto intencionado; sea en un plano cognitivo o práctico, el acto teórico es el que tiene la primacía. “En resumen, la conciencia se presenta como esfera de existencia absoluta. Y esta existencia absoluta no expresa solamente el carácter indubitable del *cogito*, sino que, en tanto determinación positiva del ser mismo de la conciencia, funda la posibilidad del *cogito indubitable*” (*TIPH*, p. 57). La diferencia entre Descartes y Husserl radica en que éste no separa el conocimiento del objeto de su ser, logrando así superar el esquema tradicional de la teoría del conocimiento hacia una teoría del ser (ontología). “Esta última consistirá, por una parte, en estudiar directamente la esencia del ser que se revela a la conciencia; por otra parte, en estudiar el modo de existir de la diferentes regiones de objetos” (*TIPH*, p. 60). La existencia del mundo consistirá en estar actualizándose por los actos intencionales; aquí se encuentra la esencia misma de la nueva teoría del ser fenomenológica: todo conocimiento es una intuición y ésta, a su vez, es temporalidad. Esta estrecha relación entre intuición y temporalidad define para Levinas la existencia en su concreción y finitud. El hilo conductor de la *TIPH* será, pues, el concepto de existencia; Levinas lo utiliza en un doble sentido: primero para referirse a la intencionalidad de la conciencia: si en su actividad

constituyente, otorga sentido a las cosas, entonces podría definirse como la existencia por excelencia; aquí tenemos un significado *cognitivo* o formal de existencia. El modo de ser de la vida intencional es una evidencia absoluta en la medida en que “esta absolutidad no es únicamente un carácter de la *verdad* que concierne a la conciencia, su certitud, sino un carácter de su *existencia* misma” (TIPH, p. 54). El otro significado de existencia, de carácter *ontológico* o concreto (como modo de *ser*), lo introduce Levinas bajo los siguientes términos: “Pero, precisamente porque la vida concreta contiene de diferentes maneras *regiones* de objetos, *ser* no significa la misma cosa para cada una de estas regiones” (TIPH, p. 63). El modo de existencia de los objetos está en estricta relación con la región a la que pertenecen. Levinas intenta de esta manera cuestionar la superioridad que Husserl otorga a la ontología formal con respecto a las ontologías regionales.¹⁰ Él mismo ya había subrayado que “el estudio del ser no está agotado, en Husserl, por las ciencias de la naturaleza y las *ontologías regionales*” (TIPH, p. 21).

El concepto formal de existencia encuentra su mejor expresión en la analítica intencional; sólo desde la idea de una subjetividad constituyente cabe preguntarse por el ser del mundo. “Mundo” tiene significado únicamente para una conciencia; la subjetividad ofrece los horizontes de sentido necesarios para establecer las relaciones más básicas, incluso la supuesta por la teoría clásica del conocimiento: “La conciencia, para Husserl, es un dominio originario que hace posible y comprensible un ‘objeto’ y un ‘sujeto’, términos ya derivados” (TIPH, p. 64). El aspecto concreto, material radica en que “la *existencia* puede devenir objeto de una investigación fenomenológica” (TIPH, p. 22), es decir, el método fenomenológico es capaz de acceder a las cosas mismas, a sus modos de ser; por ello la fenomenología deviene necesariamente en una ontología. Es evidente que Levinas mantiene una postura ambigua frente a la fenomenología husserliana: la crítica al naturalismo se apoya en la idea de ontología formal como la referencia de sentido última; a su vez, la ontología regional señala los distintos modos de ser, pero al limitarse a la descripción de la esencia de la región en cuestión, deja de lado su modo propio de existencia, de ahí que recurra a la idea de existencia tal y como la desarrolla Heidegger en *Ser y tiempo*. Estos constantes cambios de un planteamiento a otro sólo son indicación del afán de Levinas por encontrar en la fenomenología de Husserl los elementos más cercanos a los planteamientos de Heidegger: no basta preguntar por la esencia de las cosas, hay que preguntar por su modo de existencia (TIPH, p. 22). En el fondo,

¹⁰ “Nous nous sommes demandé si l’affirmation d’une existence absolue attribuée à la conscience, reste, chez Husserl, une simple position qu’il en se donne pas la peine d’éclaircissement du sens de cette absoluité ait été jamais entrepris par Husserl de façon explicite. *C’est assurément là une des plus grandes lacunes de sa doctrine*: tandis que les différentes *régions* de l’être seront étudiées dans leur existence, on se contentera, pour la conscience, à laquelle renvoient toutes les *régions*, d’affirmer son existence comme absolue” (TIPH, p. 55. Énfasis mío). Para una exposición más completa cf. García-Baró (1993), especialmente los capítulos 6, 9, 10 y 11.

Levinas se da cuenta de la paradoja que encierra la concepción husserliana de la subjetividad como constituyente de sentido pues sólo recurriendo a un *ego* trascendental cabe concebir dicha actividad pero esto implica dejar de lado el *ego* fáctico, es decir, a la subjetividad finita y concreta.

En suma: la teoría fenomenológica del ser apunta a la estructura de la intencionalidad y “la intencionalidad es para Husserl un acto de trascendencia verdadera y el prototipo de toda trascendencia” (*TIPH*, p. 69). En el primer tomo de *Ideas*, Husserl ya había indicado la radical complejidad de la trascendencia de la conciencia en términos aporéticos: “Se nos presenta con él [el yo puro] una trascendencia *sui generis* –no constituida–, una *trascendencia en la inmanencia*” (Husserl, *Ideas* I, § 57, p. 133). La intencionalidad de la conciencia consistirá en una relación con lo otro sin la necesidad de abandonarse en él; la estructura básica de la intencionalidad como *ego-cogito-cogitatum* le permite a Husserl establecer la trascendencia como inmanencia. En *La idea de la fenomenología* trata la cuestión de la trascendencia en relación con la necesidad de establecer un nuevo marco teórico para explicar el fenómeno del conocimiento; ahí señala que lo “enigmático” del conocimiento radica en su trascendencia.¹¹ La experiencia del mundo siempre es, simultáneamente, experiencia de sí, y permite acceder “al corazón mismo del ser de la conciencia” (*TIPH*, p. 73). Mas la referencia a la subjetividad entendida como *cogito*, es decir, vista desde su aspecto activo y no pasivo, deja de lado que “la vida concreta no es puramente teoría” (*TIPH*, p. 75). El privilegio del acto dóxico, incluso ahí donde parecería no haber intromisión de la actitud teórica, el ámbito práctico y de los valores, es una evidencia de la razón, de manera que la “‘*verdad doxológica*’ o ‘*teórica*’, o la *correspondiente evidencia*, tiene sus paralelos en la ‘*verdad o evidencia y práctica*’” (Husserl, *Ideas* I, § 139, p. 334). Desde esta postura de Husserl hay que entender la crítica del joven Levinas a su maestro: el problema no está en el idealismo trascendental que postula, sino en que su “prejuicio contra el *modo de existir* de la conciencia como intencionalidad” (*TIPH*, p. 80) no le permite reconocer la dimensión concreta e histórica de la subjetividad.

Pese a todo Levinas acepta que la analítica intencional “no puede silenciar el carácter *personal* de la conciencia” (*TIPH*, p. 82). El acceso al ámbito trascendental sólo es posible por un cambio radical de actitud que Husserl comprende como *Urstiftung*, una instauración originaria. Sólo en ese momento la vida trascendental asoma en la existencia mundana, por ello Husserl llamó al yo trascendental un *yo anónimo*. Las vivencias son siempre de un yo y la conciencia deviene su campo de libertad (*TIPH*, p. 83); pero esta conciencia finalmente es “imposible de determinar” (*TIPH*, p. 83). Sólo recurriendo a los desarrollos de la fenomenología genética

¹¹ “[La trascendencia] es el problema inicial y guía de la crítica del conocimiento; ella es el enigma que ataja el paso al conocimiento y constituye el impulso para las nuevas investigaciones” (Husserl 1982, p. 47).

se pondrá en claro que la vida trascendental tiene un fondo pre-teórico que le otorga el sentido mismo de su actividad.¹² A esta situación se refiere Levinas cuando señala en la *TIPH* que en la obra inédita de Husserl el yo es considerado en “su aspecto concreto” pues “estos estudios ofrecen un intento por aclarar fenomenológicamente los viejos problemas de la personalidad, del carácter, del *habitus*, etc. El yo no se reduce más, en estos estudios, a un punto de vista puramente formal [...] y es considerado como personalidad” (*TIPH*, p. 83). Levinas se refiere, obviamente, al segundo tomo de *Ideas* donde, efectivamente, Husserl estudia la actitud personalista como opuesta a la puramente teórica (Cf. Husserl, *Ideas* II, “La constitución del mundo espiritual”). La “trascendencia en la inmanencia” del yo puro apunta, entonces, a un fondo pre-noemático de la conciencia trascendental sin que ello implique una contradicción con la estructura de la intencionalidad, es decir, para Husserl –siempre según Levinas– “la noción de yo no prejuzga nada en contra la intencionalidad de la conciencia” (*TIPH*, p. 84), no se opone a ella sino que la presupone (*TIPH*, p. 85).

La analítica intencional es, entonces, la expresión más acabada del “primado de la conciencia teórica” (*TIPH*, p. 87). Frente a la relación clásica establecida por la teoría del conocimiento entre dos términos radicalmente distintos entre sí, el sujeto y el objeto, el logro del análisis intencional radica en mostrar que tanto uno y otro son resultado de los rendimientos constitutivos de la subjetividad trascendental (*TIPH*, p. 101).¹³ Husserl, siguiendo en esto a su maestro Brentano, había afirmado que todo acto es una representación o se encuentra fundado en ella: “ser-representado” es otra manera de comprender el sentido del ser para la fenomenología. “La concepción de la conciencia en la quinta investigación nos parece que no solamente afirma un primado de la conciencia teórica, sino que ve en ella el acceso a lo que constituye el ser del objeto” (*TIPH*, p. 97).

Con la reducción fenomenológica se accede a la vida trascendental de la conciencia, y es aquí donde radica la gran diferencia entre Husserl y la doctrina escolástica de la intencionalidad y la propugnada por Brentano: la intencionalidad es, en el fondo, un acto de *correlación*.¹⁴ Según esto, el *a priori* de correlación –así lo designa Husserl– (Husserl 1991, p. 175, nota 5) nos permite distinguir entre la subjetividad como objeto mundano y la que se dirige a ese objeto, la subjetividad trascendental. A partir de ella se puede sostener que “el ser no es otra cosa que el corre-

¹² Vista de manera retrospectiva, la siguiente aseveración de *Ideas* I, parecería anunciar los posteriores desarrollos de la fenomenología hacia el ámbito de la génesis: “La corriente del ser fenomenológico tiene una capa material y una capa noética”, § 85, p. 206.

¹³ “Le mode de la conscience ou de la représentation, par lequel nous entrons en contact avec l'être, est un acte d'une structure déterminée et, disons le tout de suite, c'est l'intuition.”

¹⁴ Respecto a la doctrina de la intencionalidad en la fenomenología de Husserl, especialmente durante el periodo de las *Investigaciones lógicas*, puede consultarse el estudio de Spiegelberg (1981), pp. 3-26.

lato de nuestra vida intuitiva” (TIPH, p. 138). Sin embargo, y aquí radica la principal crítica de Levinas a Husserl, “la trascendencia del objeto, por relación a la conciencia –esta trascendencia en tanto que tal– es una cosa irreductible a una construcción por medio de categorías, ella no es el resultado de relaciones. Dicho de otro modo: la existencia del mundo no se reduce a las categorías que constituyen su esencia, sino que consiste en el hecho de ser, por decirlo así, reencontrado por la conciencia” (TIPH, p. 139. Énfasis mío).

La existencia no puede comprenderse desde la pura teoría, se necesita otra vía de acceso que le será proporcionada al joven Levinas por la ontología fundamental de Heidegger. Si para éste la dimensión temporal de la existencia humana no es un factor entre otros del ser del hombre, sino que “forma la sustancialidad misma de su sustancia” (TIPH, p. 221), en la fenomenología encontramos al hombre despojado de su ser histórico, pues gracias a la reducción Husserl podía considerar todo “*sub specie aeternitatis*” (TIPH, p. 220). La preponderancia del acto teórico es una tesis que reduce la existencia a una relación de conocimiento: “La representación admitida como base de todos los actos de la conciencia: he aquí lo que compromete la historicidad de la conciencia y confiere, por consecuencia, un carácter intelectualista a la intuición” (TIPH, p. 221). Así, finalmente, para el joven Levinas el intento de Husserl de acceder “a las cosas mismas” fracasó por su empeño de considerar a la conciencia como un campo de investigación trascendental alejado de la vida concreta, histórica e individual del hombre; vida que, en última instancia –tal y como lo ha mostrado Heidegger en *Ser y tiempo*– es tiempo y afectividad (*Stimmung*).

3. La vía concreta y la vía teórica de la fenomenología

La comprensión del método fenomenológico por parte del joven Levinas oscilará constantemente entre un reconocimiento a esta nueva forma de la investigación filosófica y un rechazo a los elementos que, a su juicio, llevaron a Husserl a intentar realizar el programa de fundamentación última del conocimiento en su totalidad con el que inauguró Descartes la modernidad filosófica.¹⁵ ¿En qué consiste esta

¹⁵ La confrontación con Descartes es uno de los lugares comunes de la polémica de Heidegger con la tradición filosófica que posteriormente denominará “metafísica de la subjetividad”; no se reduce a la discusión sobre el estatuto ontológico del *cogito* cartesiano y del concepto de mundo como *res extensa* en los párrafos 19, 20 y 21 de *Ser y tiempo*. El rechazo hacia la filosofía cartesiana, que encuentra su mejor expresión después de la *Kehre* en el segundo tomo del *Nietzsche*, está ya presente en los tempranos cursos de Friburgo (1919-1923) (Cf. Heidegger 1985, pp. 172ss). Al tomar a Descartes como paradigma del método científico, Husserl recayó en los mismos errores que trataba de superar, de ahí la necesidad de delimitar al interior de la problemática trascendental lo propiamente filosófico, esto es, lo fiel al principio fenomenológico de ir a la cosa misma, de lo extra-filosófico asu-

doble actitud de Levinas?¹⁶ Ante la interpretación de la obra de Husserl desde el punto de vista de Heidegger, concretamente, desde el concepto de existencia humana (*Dasein*), los logros de la fenomenología son reconducidos a la problemática de la existencia concreta, de contenidos y no únicamente formal. La existencia del hombre no se agota en una relación de conocimiento. A pesar que la estructura de la intencionalidad es más originaria que la relación clásica entre sujeto y objeto, según lo ha mostrado Levinas en la *TIPH*, esta estructura no deja de ser expresión de la supremacía del aspecto lógico-objetivo en la vida trascendental de la conciencia. La relación con el “ser”, es decir, la estructura de la pre-comprensión que posibilita en cuanto tal el acto teórico,¹⁷ pone de manifiesto que el conocimiento es una actividad derivada, segunda, anclada en estructuras mucho más básicas que las definidas por la analítica intencional: “La comprensión del ser en general –noción que a primera vista podría parecer la más abstracta, pero que es también la más familiar, ya que siempre la hemos comprendido antes– es la condición suprema de los seres individuales. La condición de todo conocimiento es una ontología, una comprensión del ser” (Levinas 1967c, pp. 78-79). Esta estructura fundamental del *Dasein* se instala en el horizonte ontológico del mundo y “se afana por expresar –lo menos mal que puede– una relación que en estilo clásico se diría trascendental” (Waelhens 1986, p. 37). El *Dasein* es “ser-en-el-mundo” (Heidegger 2003, p. 81). Este es el núcleo de los argumentos que Levinas sostiene en la *TIPH* contra la ontología formal y las ontologías regionales y, sobre todo, contra la tesis de la conciencia definida en términos absolutos. Husserl, en la necesidad de acceder al ámbito estrictamente eidético-trascendental del sentido (su aspecto universal y necesario), puso en

mido de manera acritica: el cartesianismo de Husserl. “Ainsi l’entretien avec Descartes marque-t-il, plus que d’autres confrontations, le point de départ strictement phénoménologie de Heidegger” (Marion 1989, p. 122).

¹⁶ Pier Aldo Rovatti define la doble dimensión de la crítica de Levinas a la fenomenología husserliana en la *TIPH* en los siguientes términos: “1) la vía concreta: quella che attraverso l’intenzionalità porta a riconoscere il carattere mai chiuo, mai diviso, mai completamente compiuto, ma fluido e mobile della realtà; 2) la vía teorícistica: se Husserl è in grado di curvare il far teoria in modo che la descrizione teorica si avvicini alla mobilità dell’oggetto reale, però il momento del far teoria, il momento teorico resta il momento assolutamente dominante e prioritario. L’intuizionismo di Husserl è profondamente intellettualistico”. “Levinas interprete di Husserl e di Heidegger”, en Rovatti (1987), p. 14.

¹⁷ Esta crítica de Levinas a Husserl expresa el paso de un modelo explicativo de la subjetividad a otro: la estructura de la pre-comprensión del *Dasein* en su triple dimensión de *Befindlichkeit*, *Verstehen* y *Rede*, rompe con el modelo de la “percepción” propio del paradigma de la conciencia desde Descartes hasta Husserl, sustituyéndolo por el modelo hermenéutico-lingüístico en cuyo centro está el existenciario *Verstehen*. El cambio de uno a otro modelo implicó, para Heidegger y Levinas, mostrar que nuestra relación con el mundo no se establece desde el esquema sujeto-objeto, sino desde la existencia humana como “ser-en-el-mundo”. Así, todo acontecimiento se nos presenta como ya siempre interpretado. “Tanto la ‘Intuición’ como el ‘pensar’ son derivados ya lejanos del comprender. También la ‘intuición de esencias’ de la fenomenología se funda en el comprender existencial” (Heidegger 2003, p. 171).

cuestión la existencia del mundo. En una lectura ciertamente negativa de la *epojé* por parte de Levinas, ésta queda definida como una actitud estrictamente teórica: “Es gracias a la tesis, que envolviendo a todos los actos de la conciencia y a sus objetos –valores, objetos estéticos, objetos comunes, etc.– existen. Esta afirmación de Husserl nos muestra, pues, que la noción de existencia está, para él, estrechamente unida a la noción de teoría, a la noción de la conciencia” (*TIPH*, p. 192).

El cambio de actitud necesario para acceder al campo de trabajo propio de la fenomenología, la *epojé*, se funda en un acto libre. Libertad para la teoría (*TIPH*, p. 222); a través de este “acto de absoluta libertad” (*Ideas* I, § 31, p. 71) el sujeto se sustrae de la existencia. “La reducción es un acto por el cual el filósofo reflexiona sobre sí mismo y neutraliza, por así decir, en él, al hombre viviendo en un mundo, al hombre poniendo este mundo como existente, al hombre cogiendo su parte de este mundo. La reducción consiste en mirarse vivir” (*TIPH*, p. 222).¹⁸ El campo temático de la fenomenología, la conciencia pura como residuo de la ejecución de la *epojé*, “no es derivada fenomenológicamente por un regreso a las cosas mismas, sino por un regreso a la idea tradicional de filosofía” (Heidegger 1979, p. 147). La crítica de la *epojé*, desde el punto de vista de la ontología fundamental que aquí asume Levinas, radica en una omisión por parte de Husserl en su concepción de las ontologías regionales: los géneros superiores que definen la región ontológica y que Husserl llama categorías materiales, “se determinan a partir de *un individuo concreto*” (*TIPH*, p. 168). La existencia individual no es valorada por Husserl al subordinar las ontologías regionales a la ontología formal; pero Husserl se interesa por una “teoría general de los objetos”, como la llama en la época de las *Investigaciones lógicas*, y que posteriormente definirá como una “gramática pura”: una teoría de las estructuras *a priori* de la predicación. Levinas entiende este intento de Husserl como un esfuerzo por reducir lo concreto e individual a lo formal y general. “¿Pero, esta reducción eidética no termina por desfigurar lo concreto real como nos pueden hacer creer las críticas bergsonianas al pensamiento conceptual? ¿La intuición, que consiste en colocarnos inmediatamente en el mundo del ser individual, no perdería contacto con el aspecto concreto de este mundo al devenir intuición eidética?” (*TIPH*, p. 170). La *epojé* es la vía teórica de la fenomenología. Levinas cree encontrar otra vía de acceso a la subjetividad en la propia fenomenología, al menos en la interpretación que da de ella Heidegger. “¿Nuestra primera actitud, de cara a lo real, es una contemplación teórica? ¿El mundo no se presenta, en su ser mismo,

¹⁸ La crítica a la *epojé* como el momento esencial del método fenomenológico encuentra su mejor exposición en la obra de Heidegger en el curso *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* de 1925, especialmente en los párrafos 10, 11 y 12; pero más que una crítica a la necesidad de recurrir a la *epojé*, Heidegger intenta retomar el problema y evaluar el significado que pudiera tener para el método fenomenológico dada la importancia que le asignaba Husserl. (Cf. Seeburger 1975, núm. 2, pp. 212-221).

como un centro de acción, como un campo de actividad o de *solicitud*, para hablar el lenguaje de Martin Heidegger?” (*TIPH*, p. 174).

La vía concreta de la fenomenología es la intencionalidad, y pese a la interpretación que ofrece de ella Husserl, la intencionalidad es capaz de acceder al ser concreto de la existencia que Heidegger encuentra expresado en los estados afectivos. “La intencionalidad no pertenece exclusivamente al pensamiento representativo; los estados afectivos no son superpuestos sobre los objetos de contemplación. Verdaderamente, esta es, de acuerdo con Levinas, una de las más fértiles ideas nacidas de la fenomenología husserliana” (Wyschogrod 1974, p. 36). La intencionalidad describe antes que la vida de la conciencia un modo de ser fundamental de la existencia humana. Frente a la interpretación cartesiana de la subjetividad, Husserl significó un verdadero cambio para Levinas pues “el paso adelante que efectuó Husserl sobre Descartes consiste en no separar el conocimiento de un objeto –más generalmente, el modo de aparecer del objeto en nuestra vida– de su ser; en ver en su modo de conocimiento la expresión y la característica de su modo de ser. Es por esto que en su filosofía hay por primera vez la posibilidad de pasar de la teoría del conocimiento a la teoría del ser” (*TIPH*, p. 59). Esta capacidad de llegar al ser mismo de las cosas es lo propio de la teoría de la intuición husserliana; “el modo de la conciencia o de la representación por la cual entramos en contacto con el ser, es un acto de una estructura determinada –digámoslo en seguida–, es la intuición” (*TIPH*, p. 101).

El gran aporte de la teoría de la intencionalidad, a saber, mostrar un ámbito irreductible a la teoría, situado en el núcleo mismo de la existencia concreta y su acontecer temporal, se ve oscurecido por la necesidad interna de la fenomenología de constituirse en una ciencia eidética. Para lograr este objetivo, Husserl propuso como paso metódico fundamental la intuición de esencias: es una reflexión sobre la vida pero, paradójicamente, “separada de la vida misma” (*TIPH*, p. 203); así “el problema metafísico del *homo philosophus* no es tratado por Husserl” (*TIPH*, p. 203), es decir, no aclara adecuadamente la naturaleza de la vida trascendental y su relación con la existencia concreta. Ya en 1928, Heidegger había criticado a Husserl por colocar la intencionalidad exclusivamente en el ámbito de lo teórico; este afán de su maestro se debe a que, en el fondo, nunca superó el concepto de intencionalidad desarrollado en la quinta investigación lógica (Heidegger 1978, p. 167). La teoría de la intencionalidad comete, a juicio de Levinas, dos errores fundamentales: a) colocar la intencionalidad en el concepto formal de conciencia a través de la doctrina de la intencionalidad inmanente de las *cogitationes*; b) como consecuencia de lo anterior, definir la intencionalidad desde los criterios de evidencia y verdad, privilegiando el aspecto teórico (Husserl, tomo II, § 39).

No obstante, Levinas encontró en la intencionalidad un posible acceso a la existencia concreta. Si Husserl había definido a la subjetividad como “trascendencia en

la inmanencia” ¿qué posibilidades había de acceder, desde la misma fenomenología, a una trascendencia no vinculada con la inmanencia? (TIPH, p. 217). Nuevamente será Heidegger quien muestre una alternativa frente a las contradicciones de la fenomenología trascendental. La trascendencia, según Heidegger, es la constitución originaria de la subjetividad del sujeto, y la intencionalidad de la conciencia queda definida como “una modalidad del comportamiento trascendente del *Dasein*” (Kelkel 1988, p. 176). Cuando Husserl reduce la trascendencia de la existencia a la inmanencia de la conciencia, descuida la dimensión finita y temporal de la subjetividad, “¿pero la ausencia de estos problemas en la obra de Husserl no está determinado, ante todo, por el espíritu general de su pensamiento? Parece que es así: la historicidad de la conciencia no aparece como fenómeno originario porque la actitud supra-histórica de la teoría sostiene, según Husserl, toda nuestra vida” (TIPH, p. 221). Así, el papel de la *epojé* es la expresión más elocuente de la inconsistencia de Husserl consigo mismo. “El papel histórico de la reducción, la significación de su intervención en un cierto momento de la existencia, no es más que un problema” (TIPH, p. 222). La vía concreta de la fenomenología será retomada desde la problemática que establece la idea de intencionalidad como una salida (*sortie*) de sí, pero la ambigüedad de este movimiento consistirá en que a pesar de apuntar a la trascendencia, la intencionalidad se sustenta en un modo de la tematización, en una actividad del pensamiento.¹⁹ Encontrar vías distintas a las ofrecidas por la fenomenología para acceder a la subjetividad del sujeto, será la finalidad de Levinas durante los años de 1935-1949 en los que explora el ámbito de la pasividad y los estados afectivos (*Stimmungen*) en un intento por reconstruir un concepto de subjetividad alejado de las premisas de la filosofía trascendental.

Referencias bibliográficas

- AGUIRRE, A. (1970): *Genestische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letzbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken Husserl*, Martinus Nijhoff, La Haya.
- ALMEIDA, G. A. de (1972): *Sinn und Gehalt in der genetischen Phänomenologie Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff, La Haya.
- DEPRAZ, N. (1992): “Les figures de l’intersubjectivité. Étude des Husserliana XIII-XIV-XV. Zur Intersubjektivität”, en *Archives de Philosophie*, 55, pp. 479-498.
- FINK, E. (1994): *De la phénoménologie*, Minuit, Paris.
- GARCÍA-BARÓ, M. (1993): *La verdad y el tiempo*, Sígueme, Salamanca.

¹⁹ El desplazamiento de Husserl a Heidegger en torno al problema de la intencionalidad lo describe Levinas en 1940 como un giro hacia la estructura ontológica del “ser-en-el-mundo”: del *Ausser-der-Welt-sein* al *In-der-Welt-sein* (Cf. Levinas 1967a, p. 50).

- HEIDEGGER, M. (1985): *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe (GA) 61, Vittorio Klostermann, Francfort del Meno.
- HEIDEGGER, M. (1978): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26.
- HEIDEGGER, M. (1979): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA, tomo 20.
- HEIDEGGER, M. (2003): *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid.
- HUSSERL, E. (1980): *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.
- HUSSERL, E. (1966): *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Husserliana tomo XI, Martinus Nijhoff, La Haya.
- HUSSERL, E. (1985): *Investigaciones lógicas*, Alianza, Madrid.
- HUSSERL, E. (1973): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana, tomo I, Martinus Nijhoff, La Haya, p. XXV.
- HUSSERL, E. (1962): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México.
- HUSSERL, E. (1997): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro II. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.
- HUSSERL, E. (1982): *La idea de la fenomenología*, FCE, Madrid.
- HUSSERL, E. (1994): *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza, Madrid.
- HUSSERL, E. (1991): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona.
- IRIBARNE, J. V. (1987): *La intersubjetividad en Husserl*, Carlos Lohlé, Buenos Aires.
- KELKEL, A. L. (1988): "Immanence de la conscience intentionnelle et transcendance du *Dasein*", en Volpi (1988).
- LEVINAS, E. (1929): "Sur les *Ideen* de M. Edmund Husserl", en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, marzo-abril, pp. 230-265. También en Levinas, E. (1994a), pp. 31-74.
- LEVINAS, E. (1994b): *L'intrigue de l'infini*, Flammarion, Paris.
- LEVINAS, E. (1978): *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, J. Vrin, Paris.
- LEVINAS, E. (1967a): *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, J. Vrin, Paris.
- LEVINAS, E. (1967b): "De la description à l'existence", en Levinas (1967a).
- LEVINAS, E. (1967c): "L'ontologie dans le temporel", en Levinas (1967a).
- LEVINAS, E. (1967d): "L'œuvre d'Edmond Husserl", en Levinas (1967a).
- MARION, J.-L. (1989): *Réduction et donatión. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris.

- RICOEUR, P. (1986) : “Analyses et problèmes dans *Ideen II*”, en *A l'école de la phénoménologie*, J. Vrin, París.
- ROVATTI, P. A. (editor) (1987): *In torno a Levinas*, Edizioni Unicopli, Milán.
- SAKAKIBARA, T. (1997): “Das Problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänomenologie bei Husserl”, en *Husserl Studies*, 17.
- SAN MARTÍN, J. (1986): *La estructura del método fenomenológico*, UNED, Madrid.
- SCHUTZ, A. (1962): *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. La Haya.
- SEEBURGER, F. (1975): “Heidegger and the Phenomenological Reduction”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, 26, núm. 2, pp. 212-221.
- SOUCHE-DAGUES, D. (1972): *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, Martinus Nijhoff, La Haya.
- STRASSER, S. (1968): *The idea of dialogical phenomenology*, Duquesne University Press, Lovaina.
- SPIEGELBERG, H. (1981): “‘Intention’ and ‘Intencionalidad’ in the Scholastic, Brentano and Husserl”, en *The Context of the Phenomenological Movement*, Martinus Nijhoff, La Haya.
- TOULEMONT, R. (1962): *L'essence de la société selon Husserl*, PUF, París.
- VILLORO, L. (1975): “Examen del segundo tomo de las *Ideas*”, en *Estudios sobre Husserl*, UNAM, México.
- VOLPI, F. et al (1988) : *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- WAELEHENS, A. de (1986): *La filosofía de Martin Heidegger*, Universidad Autónoma de Puebla, México.
- WYSCHOGROD, E. (1974): *Emmanuel Levinas. The Problem of Ethical Metaphysics*, Martinus Nijhoff, La Haya.
- YAMAGUCHI, I. (1982): *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Martinus Nijhoff, La Haya.
- ZAHAVI, D. (1998): “Brentano and Husserl on Self-awareness”, en *Études Phénoménologiques*, núms. 27-28, pp. 127-168.

Pedro Enrique García Ruíz
 Facultad de Filosofía y Letras
 Universidad Autónoma de México