

ANDRÉS MIGUEL OSSWALD

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES –
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS

FENOMENOLOGÍA Y VIOLENCIA

LA CONDICIÓN EUROPEA DE LA FILOSOFÍA FRENTE AL
PROBLEMA DE LA ALTERIDAD

PHENOMENOLOGY AND VIOLENCE. THE EUROPEAN CONDITION OF PHILOSOPHY IN THE
FACE OF THE PROBLEM OF OTHERNESS

amosswald@gmail.com

Recepción: Octubre 2019

Aceptación: Noviembre 2019

RESUMEN

El presente trabajo se propone exponer las reflexiones de Emmanuel Levinas, Jaques Derrida y Hans Rainer Sepp sobre el problema del carácter europeo de la razón afirmado por Edmund Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. En primer lugar, se exponen los lineamientos centrales de la meditación husserliana en torno a la filosofía y la violencia sobre la alteridad que ella supondría. A continuación, se presenta la idea levinasiana de una ética anterior a la ontología como resolución al problema de la violencia del pensamiento. Luego, se retoma la crítica derridiana a Levinas —que subraya el “entre” como lugar— para, finalmente, reflexionar con Sepp en torno a la fenomenología y su lugar.

PALABRAS CLAVE

Fenomenología, alteridad, violencia, filosofía intercultural.

ABSTRACT

This paper pretends to summarize the reflections of Emmanuel Lévinas, Jaques Derrida and Hans Rainer Sepp on Husserl’s characterization of the european reason in *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Firstly, I present the key elements of the Husserlian consideration of philosophy in *Crisis* and then I try to outline the violence towards alterity that his position would imply. Secondly, I delineate Levinas’s appraisal of contemporary ontology and his idea of giving preference to ethic as a way of dealing with the violence of thinking. Finally, I revisit Derrida’s critique on Levinas and Sepp’s reflection on phenomenology in order to underline the in-between as the proper place of thinking.

KEY WORDS

Phenomenology, Alterity, Violence, Intercultural Philosophy

Tábano, no. 15 (2019), 29-47

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.15.2019.p29-47>

El presente trabajo se inscribe en el marco de la reflexión fenomenológica sobre la casa y su contrapartida conceptual, lo extraño. Este extenso campo de indagación, al que Hans Rainer Sepp ha dado el nombre de “oikología filosófica”, debe atender de manera señalada al problema de la relación entre nuestro propio *oikos* —la dimensión del mundo que Husserl llama “hogareño”— y los *oikoi* que se extienden más allá de los límites del ámbito familiar —los “mundos extraños”—. Con todo, y si bien la investigación husserliana sobre el mundo de la vida constituye el punto de partida insoslayable para la indagación fenomenológica del vínculo entre culturas, en esos mismos análisis Husserl sostiene que Europa, su propia casa, desempeña un rol destacado frente a las demás culturas, pues sólo en ella se desarrolló la filosofía, vale decir, la razón en sentido universal. En tanto heredera de la tradición griega, la fenomenología husserliana caería, por tanto, en una forma de colonialismo cultural a la hora de pensar la alteridad extraña.

En lo que sigue me propongo analizar dos maneras posibles de responder al problema que la relación entre culturas le plantea a la filosofía, manteniéndome siempre dentro de los difusos límites de la tradición de pensamiento iniciada por Husserl. Veremos como para Emmanuel Levinas la clave del problema reside en la estructura de mediación que primero el intelectualismo (en el que Husserl se inscribiría) y luego la hermenéutica ontológica de Heidegger (rasgo esencial de la ontología contemporánea) interpusieron en la manifestación de la alteridad. De la mediación se sigue una violencia irremediable, pues si hay mediación, el otro está condenado a ser fagocitado por una comprensión enraizada en una cultura determinada. Renunciar a la comprensión frente al otro, por tanto, es condición necesaria para recibirlo en paz, sin someterlo. De esa hospitalidad sin mediación, a su vez, se sigue una ética de la responsabilidad anterior a la ontología. Sin embargo, ¿es fenomenológicamente pensable una manifestación sin mediación? Y más aún, ¿el rechazo de toda mediación no pone en riesgo a la filosofía misma? Jaques Derrida encuentra en el intento levinasiano de restringir la violencia de la mediación el riesgo de una violencia peor: la del silencio. En consecuencia, Derrida rechaza la exigencia de inmediatez y, en su lugar, propone un pensamiento que asume su posición intersticial entre el yo y el otro, entre el hogar y lo extraño, bajo la convicción de que solo si se acepta la violencia insoslayable del pensamiento es posible intentar reducirla. En este mismo sentido, Sepp propone que el pensamiento mismo es heredero de la violencia que comporta la génesis corporal. La filosofía que pone a la luz esa historia trascendental de la violencia —la fenomenología trascendental— debe asumirla y rechazarla a la vez y sostenerse, con ello, en un modo paradójal de existencia.

1. LA RAZÓN EUROPEA Y LA COLONIZACIÓN DE LA ALTERIDAD

En *Crisis* Husserl despliega su crítica más acabada de la ciencia positiva. Describe allí su estado actual como una desviación del espíritu racional que animó a

las ciencias en su formación durante la modernidad y que se remonta, en última instancia, al origen griego de la razón. Ante todo, Husserl considera que la progresiva especialización a la que se vieron sometidas, con la concomitante segmentación de sus objetos, volvió a la reflexión científica incapaz de plantear adecuadamente —así como de proponer respuestas— el problema del sentido de la existencia; el más acuciante de la humanidad en un tiempo signado por la inminencia de la catástrofe. Husserl observa que si el abordaje racional de los grandes problemas de la humanidad queda en manos de la ciencia efectivamente existente, se corre serio riesgo de abandonar al hombre a una “indigencia vital” perpetua.¹ En este sentido, la reivindicación husserliana de la metafísica y de sus problemas específicos —entre las que se cuentan la pregunta por el sentido de la historia, de la inmortalidad, de la libertad, de la teleología racional y de Dios—, debe leerse como la contracara de ese estado de cosas. Husserl escribe:

Todas estas preguntas «metafísicas», concebidas en sentido amplio, las específicamente filosóficas en el habla corriente, sobrepasan el mundo como universo de las meras cosas. Lo sobrepasan precisamente como preguntas que apuntan a la idea de la razón [...] Y todas pretenden una alta dignidad frente a las preguntas por los hechos, que también en la jerarquía de las preguntas están por debajo de aquéllas. El positivismo, por así decir, decapita la filosofía.²

El positivismo restringe, entonces, el pensamiento racional a las cuestiones de hecho y, al hacerlo, compromete a la ciencia con un objetivismo donde el sujeto no sólo carece de lugar, sino que debe ser cuidadosamente eliminado de la consideración científica para garantizar, justamente, la buscada objetividad. La metafísica husserliana, por su parte, no sólo atiende a los problemas cruciales del hombre sino que lo hace de manera estrictamente racional; más aún, “el problema de una metafísica posible —señala Husserl— abarcaba *eo ipso* también el de la posibilidad de las ciencias de hechos, que sin embargo, precisamente tenían su sentido de relación, su sentido como verdades para el mero ámbito de lo existente, en la inseparable unidad de la filosofía”.³ Vale decir, desde un punto de vista genético, las ciencias positivas son desarrollos parciales a partir de la filosofía pero, en su versión actual, ese vínculo generativo está quebrado y oculto por el sentido común. En consecuencia, las ciencias de hechos pretenden fundar a la filosofía y, con ello, ejercer sobre ella un señorío instrumental. Pero la pérdida de sentido que aqueja al discurso filosófico no sólo ocurre como efecto de su subordinación a las ciencias positivas, sino que se expresa en la filosofía misma, por efecto, nuevamente, de la especialización. En este sentido, Husserl distingue entre “las filosofías”, cada una

¹ HUSSERL, E., *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 50.

² *Ibid.*, 53.

³ *Ibid.*, 55.

orientada a su propio objeto disciplinar y emprendidas como una tarea individual, y “la filosofía” que recupera el ideal clásico de la razón universal y que debe ser asumida como una tarea comunitaria y siempre recomenzada de nuevo.⁴

La dispersión de la filosofía en “filosofías” —las así llamadas “filosofías literarias”⁵— es la contracara de la filosofía auténtica que encarna el ideal de una razón universal y que tiene como meta la verdad, entendida aquí como el correlato de la convergencia unánime de todas las experiencias subjetivas reales y posibles. Se trata, naturalmente, de una meta ideal cuya realización supone una tarea infinita y que, por tanto, debe ser emprendida por una comunidad encadenada generativamente a lo largo del tiempo. Si el filósofo renuncia al anhelo individual de producir una filosofía personal para abrazar la razón universal, se volverá, entonces, un “funcionario de la humanidad” en tanto asumirá la responsabilidad que brega por el devenir racional de la humanidad en su conjunto.⁶ La filosofía, en este sentido, es la expresión máxima de la racionalidad del hombre porque adopta como tarea el volver explícito el carácter racional del hombre: “La filosofía, ciencia, serían pues, *el movimiento histórico de la manifestación de la razón universal, como tal «congénita», para la humanidad*”.⁷

Ahora bien, la razón universal que encarna la auténtica filosofía tiene un origen concreto: Grecia. Allí se manifestó, de hecho y por primera vez la entelequia que orienta la tarea filosófica y, en términos generales, a la humanidad en su conjunto, pero ¿significa ello que la razón universal es intrínsecamente europea? Husserl parece atar la respuesta a esta pregunta al destino de la filosofía; vale decir, si resulta que la filosofía auténtica es posible y realizable, entonces, la humanidad europea tendría un papel destacado frente al resto de las comunidades humanas. En un polémico texto de *Crisis* puede leerse:

Sólo con esto se habría decidido si la humanidad europea es portadora de una idea absoluta y no es un mero tipo antropológico empírico como «China» o «India» y, a la vez, si el espectáculo de la europeización de todos los seres humanos extraños anuncia en sí el imperio de un sentido absoluto, perteneciente al sentido del mundo y no a un sinsentido histórico del mismo.⁸

A partir de pasajes como este, Tani Toru propone una interpretación integral del modo en que la filosofía husserliana concebiría la relación entre la propia comunidad y las comunidades extrañas. En un muy relevante artículo para nuestro tema, el fenomenólogo de la escuela de Kyoto aborda la compleja relación entre las

⁴ Cf. *Ibid.*, 60.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, 59.

⁸ *Ibid.*

nociones husserlianas de “morada originaria” (*Urheimat*), “mundo hogareño” (*Heimwelt*) y “mundo extraño” (*Fremdwelt*). Desde el punto de vista de Tani, la diferencia esencial que se desprende de los análisis husserlianos debe trazarse entre el concepto de morada originario, que posee un carácter trascendental, y las dimensiones empíricas de mundo hogareño y extraño. Mientras que el mundo como morada originaria es único (*einzig*) y, por tanto, refractario a toda relación con la alteridad, el mundo hogareño se define a sí mismo por contraste con el mundo extraño.⁹ El encuentro fáctico con el extraño tendría, entonces, el efecto de determinar esencialmente la morada originaria y volverla un mundo empírico particular: un mundo hogareño frente a una pluralidad de mundos extraños.¹⁰ La consecuencia más significativa del encuentro con el extraño residiría, sin embargo, en que el propio mundo perdería su centralidad frente a la pluralidad de mundos extraños para pasar a integrar, junto a ellos, un espacio unitario y descentrado: el universo (*Weltall*).¹¹ Esto es, la diferencia entre el mundo familiar y el extraño se desdibuja por obra de una homogeneización del mundo que supone el reemplazado de la espacialidad vivida por un espacio abstracto donde la relatividad propia de cada mundo de la vida se desvanece frente a una totalidad abstracta y desprovista de puntos de vista. Eventualmente, la ciencia moderna culminará este proceso con la matematización del universo.

Ahora bien, la homogeneización también supone que en la conformación de ese espacio unitario, el mundo extraño se constituya según configuraciones de sentido que rigen en el propio mundo.¹² En efecto, Husserl sostiene que más allá del mundo circundante conocido se extiende el “afuera” del mundo circundante, una espacio-temporalidad extraña intencionada como un horizonte completamente vacío.¹³ El horizonte vacío no carece, con todo, de determinaciones, sino que recibe un predelineamiento (*Vorzeichnung*) según el estilo general del mundo próximo. Por esta razón, Husserl sostiene que “lo completamente ajeno es sin embargo

⁹ Cf. TANI, T., “Heimat und das Fremde”, *Husserl Studies* N° 9 (1992), 202.

¹⁰ Cf. *Ibid*, 204. Según Tani las nociones de mundo hogareño y mundo extraño son mutuamente dependientes, de manera que sólo podría hablarse en Husserl de mundo hogareño una vez que el encuentro fáctico con el extraño se haya producido. Una posición similar es defendida por Anthony Steinbock (ver: STEINBOCK, A. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Northwestern University Press, Illinois, 1995). Por mi parte, considero que no existen indicios suficientes en Husserl para sostener la “fundamentación bilateral” entre las dimensiones hogareñas y extrañas del mundo. En contraste, entiendo que el mundo extraño siempre está presente en el mundo hogareño como su horizonte -el cual, a su vez, admite grados de extrañeza creciente-. Sobre este asunto ver: OSSWALD, A.M., “El hogar y lo extraño. Una aproximación a los estudios sobre el habitar entre la fenomenología y el psicoanálisis”, *Revista do Nufen*, Vol.10, N°3 (2018), 64-87.

¹¹ Cf. *Ibid*, 201.

¹² Cf. SEPP, H. R., *Über die Grenze, Prolegomena zu einer Philosophie des Transkulturellen*, Verlag Traugott, Nordhausen, 2014, 69.

¹³ Cf. Hua XV, 429.

conocido”.¹⁴ Si a ello sumamos las consideraciones husserlianas sobre la centralidad que Europa poseería frente a la pluralidad de mundos de la vida, entonces, de un hecho fáctico —el nacimiento de la filosofía en Grecia— Husserl estaría extrayendo una consecuencia trascendental: que la razón europea es la única universal. De todo lo anterior, Tani concluye que Husserl identificaría indebidamente una estructura universal —la *Urheimat* trascendental— con su propio mundo hogareño —Europa—, comprometiendo a su fenomenología con una forma de colonialismo cultural. Al interior del pensamiento husserliano convivirían, por tanto, dos posiciones contrapuestas: por un lado, aquella que denuncia la homogeneización del mundo operada por la ciencia moderna y, por otra, la que la propia fenomenología ejercería sobre el mundo extraño al imponerle su propia razón. En la crítica a esta homogeneización impropia redundante, por su parte, la posibilidad misma de que la fenomenología tome parte en el diálogo intercultural.¹⁵

2. VIOLENCIA Y MEDIACIÓN

La razón universal reivindicada por Husserl sería un capítulo de lo que Emmanuel Levinas llama la “cultura del saber”. La cultura, al menos en su versión occidental, se caracterizaría como el intento de alcanzar y controlar el orden de la naturaleza, que en su extrañeza y alteridad perturba la identidad del Mismo.¹⁶ Este intento de dominio adquiere la forma privilegiada del conocimiento que, ligado a la búsqueda de la verdad, supone privar a la naturaleza de su exterioridad. En consecuencia, la naturaleza pierde su carácter insondable y deviene presencia, esto es, representación a disposición de un yo. Pero el saber no refiere únicamente a la apropiación teórico-científica de lo extraño, sino que incluye el vínculo con el mundo bajo la forma de la manipulación práctica o de la percepción. En ambos casos, lo otro se subordina o bien a una percepción para la cual lo extraño es el *noéma* de una *noésis* —que responde a un yo interesado y activo— o bien a una manipulación orientada técnicamente sobre el mundo que concibe a la naturaleza como una mera fuente de recursos. El saber sería, entonces, un modo de relación del hombre con la exterioridad que implica, a su vez, la negación de la exterioridad: una relación del Mismo con lo Otro donde lo Otro queda desposeído de su alteridad.

Ahora bien, el saber, además de tomar por objeto a la naturaleza, puede también dirigirse al otro hombre. Bernard Waldenfelds caracteriza esta relación con la alteridad como una “apropiación y superación de lo ajeno”, esto es, como una

¹⁴ Hua XV, 430.

¹⁵ Cf. SEPP, *Über die Grenze*, 71.

¹⁶ LEVINAS, E., “Détermination philosophique de l’Idée de culture” en: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre*, Bernard Grasset, Paris, 1991, 199.

manera de poner a raya lo inquietante que comporta lo extraño.¹⁷ La superación de lo extraño posee como nota esencial el “centrismo” que adquiere la forma del “egocentrismo” o de un “logocentrismo”. Mientras que el egocentrismo considera a lo extraño como una variación o duplicación de lo propio, el logocentrismo lo abarca como instancia de un *logos* universal. Sin embargo, como ha sido puesto en evidencia por la antropología y la etnología, la universalidad del *logos* no puede reclamar para sí una supra-culturalidad pues el *logos* expresa invariablemente a una cultura determinada. Así, egocentrismo y logocentrismo confluyen, para Wandelfelds, en un etnocentrismo que, en su variante europea, ha impulsado históricamente su modo de vida como vanguardia de la razón universal.¹⁸ Para la lógica del saber, entonces, el otro se comprende como instancia de un *logos* universal que no es más que la generalización desmesurada de un *logos* particular: lo Mismo que asimila al Otro como una variante de sí. Lo universal queda aquí prisionero de la totalización y el Otro del Mismo. En este sentido, afirma Levinas: “En la cultura del saber -del saber absoluto que Hegel glorificaba como libertad y triunfo de la razón [es] la cultura [la que] tiene de esta manera razón sobre las cosas y los hombres. He aquí el sentido del ser”.¹⁹ Sin embargo, los centrismos parecen estar llegando a su fin en Occidente: el *logos* único se dispersa en *logoi*, en formas de vida y de pensar que conviven en igualdad de méritos y condiciones. Justamente, en esta desintegración de la totalidad Levinas reconoce el rasgo esencial de la filosofía contemporánea.

Si la cultura del saber suponía la distinción tajante entre el Mismo y el Otro, el pensamiento contemporáneo descubre que antes de toda separación los términos de la relación emergen de un fondo común pre-reflexivo y anónimo: antes que el sujeto y el objeto puedan discernirse y reconocerse como tales, conviven en una indiferencia primordial que Levinas llama el “hay” (*il y a*). Conforme a ello, el Mismo y el Otro sólo pueden manifestarse en virtud de la mediación provista por un darse previo: el del horizonte o mundo a partir del cual adquieren significación. Esto implica, entre otras cosas, la pérdida de la transparencia de la conciencia, pues lo extraño al yo ha entrado ya en comunión con él mucho antes de que el yo pueda decir “yo”: el sujeto es sujeto encarnado. La percepción, entonces, debe renunciar a la oposición entre un sujeto que en su actividad entrega sentido y una materia que es informada pasivamente. Así, el dato, en su condición de garante último del sentido, queda subordinado al orden de significación del que emerge. El sentido pretendidamente literal del dato o de la palabra aislada deben dejar lugar a un sentido metafórico y contextual. Esto es, si lo que está a la base de la literalidad y de la

¹⁷ WALDENFELS, B., “Respuesta a lo ajeno. Sobre la relación entre a cultura propia y la cultura ajena”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, N° XXX (1992), 2.

¹⁸ *Ibid.*, 3.

¹⁹ LEVINAS, “Détermination philosophique de l’Idée de culture”, 201.

distinción entre sentidos eminentes y secundarios es la posibilidad de una experiencia inmediata de lo que es, la mediación del mundo cancela esa posibilidad.

Para la ontología contemporánea las significaciones surgen en su referencia mutua en el contexto de la reunión del ser en torno del que habla o percibe, quien, a su vez, forma parte del ser reunido.²⁰ Del abandono de la experiencia inmediata y literal se siguen, al menos dos consecuencias: en primer lugar, que toda experiencia implica una hermenéutica —esto es, que todo dato y toda palabra poseen la estructura del “algo en tanto que algo”— y, en segundo lugar, que todo sentido es metafórico. Esto último supone renunciar a la pretensión de hallar un origen o término último a las remisiones del sentido. La reunión del ser, por su parte, es obra de ese mismo sujeto en tanto que encarnado. El cuerpo, por tanto, es el lugar del cruce entre el orden del ser y el orden del yo, entre la recepción pasiva de la sensación y la síntesis activa de la multiplicidad del ser. Sobre esta ambigüedad esencial del cuerpo se funda el fenómeno, también ambiguo, de la expresión: si todo acto perceptivo —pero también toda manipulación, gesto o creación artística— expresa el orden cultural del que emerge, esa misma expresión colabora en la constitución del orden cultural. La expresión, así concebida, no es el momento segundo de un pensamiento que se resuelve en la interioridad de la conciencia y luego se pone fuera de sí, sino que toda acción expresa al ser del cual ya es parte en su condición de encarnada.²¹

Levinas sostiene que la cultura así entendida consiste en la creación de formas expresivas en el ser: ya en el acto mínimo de percepción o de manipulación se vislumbran el arte y la poesía.²² De aquí que la tarea ontológica del artista sea mostrar de manera eminente lo que en la acción irrefleja sólo se deja entrever. Ahora bien, considerada en su totalidad, cada cultura expresa al ser y su verdad. Es decir, si no hay lugar ya para un sentido eminente y literal de la verdad, sino que la verdad se agota en su expresión, la noción misma de verdad se volverá múltiple y relativa puesto que ella es inmanente a su expresión. Por esta conjunción entre inmanencia, diseminación y multivocidad (pérdida de la literalidad del sentido), Levinas caracteriza a la ontología contemporánea como intrínsecamente antiplatónica. Pues, como se sabe, para Platón el orden de las significaciones —las Ideas— era trascendente respecto a su expresión, siempre contingente e histórica. Admitía con ello la posibilidad de una cultura que se concibiera sobre las bases de tales Ideas y se erigiera así en dueña de la verdad y, con ello, libre de imponerse, como su legítima portadora, sobre los extraños no esclarecidos en la verdad única y universal. Frente a

²⁰ Cf. LEVINAS, E., “Significación y sentido”, en: *El humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 2003, 24.

²¹ Cf. *Ibid.*, 30.

²² Cf. *Ibid.*, 34.

ese riesgo totalizador, el pensamiento contemporáneo es una expresión del proceso político de la descolonización:

La obra política de la descolonización que se encuentra así incorporada a una ontología —a un pensar del ser, interpretado a partir de la significación cultural, múltiple y multívoca. Y esta multivocidad del sentido del ser —esta desorientación esencial— es, tal vez, la expresión moderna del ateísmo.²³

La cultura del saber aseguraba un sentido del ser y tal sentido, a su vez, proporcionaba un orden y un destino para el Otro: cada fenómeno particular podía —y debía— reconducirse al *logos* total del que era una manifestación más o menos perfecta. En definitiva, el Otro no era más que una astucia de la razón: era el Mismo que se desconocía. La violencia aquí se diluye o, al menos, se justifica en la supuesta universalidad del *logos*. Pero el Mismo puede apropiarse del Otro porque el Mismo se desconoce como autor de su propio discurso: sus palabras y su acción provendrían de un más allá de la historia y estarían legitimadas en la trascendencia. En este sentido, la cultura del saber albergaría una ingenuidad de la cual la filosofía contemporánea intentaría apartarse.²⁴ En este sentido, Levinas señala que a partir de Heidegger “la ontología llamada «auténtica» coincide con la facticidad de la existencia temporal”.²⁵ Es decir, el mundo se reduce a su ser fáctico y no precisamente porque este mundo sea una manifestación particularmente perfecta del ser, sino por constituir el *factum* de toda experiencia posible.

Para la nueva ontología, entonces, la donación del ser está subordinada, en última instancia, a la comprensión que el existente posee de los entes que le hacen frente en su cotidiano “ser en el mundo”. Ahora bien, puesto que los entes no se manifiestan de manera aislada, sino que conforman un plexo referencial —un mundo—, su donación depende del darse previo del horizonte. Por esta razón —y tomando a Heidegger al pie de la letra— Levinas concluye que la ontología “es la esencia de toda relación con los entes e incluso de toda relación con el Ser”.²⁶ De aquí que el ente particular no pueda darse sino a partir del plexo de significación del cual emerge, esto es, “a través de un tercer término —el término neutro— el cual, por su parte, no es un ser”.²⁷ La ontología, por tanto, priva al ente de su trascendencia al subordinar su aparecer a un tercer término —una totalidad— respecto de la cual el ente particular se presenta como caso. Así, el ente queda reducido a un conjunto de propiedades, ya teóricas (las notas que le caben como miembro de una clase), ya prácticas (el conjunto de usos posibles en el contexto del mundo). Por tanto, aún

²³ Ibid., 39.

²⁴ LEVINAS, E., “L’ontologie est-elle fondamentale?”, en: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre*, Bernard Grasset, Paris, 1991, 14-5.

²⁵ Ibid., 15.

²⁶ Ibid., 16.

²⁷ Ibid., 32.

cuando en los hechos no haya dos entes que cumplan con las mismas condiciones de identidad, nada excluye que, por principio, todo ente pueda ser intercambiado por otro si cumple con las condiciones exigidas por su concepto. Esto es, aún el concepto que selecciona únicamente a un ente, no lo selecciona a él en sí mismo, sino a cualquiera que cumpla con las condiciones generales estipuladas en su concepto.

Ahora bien, la privación de la unicidad del ente operada por la ontología se traduce en violencia cuando el ente en cuestión es otro hombre. La violencia real es sólo una manifestación de esta operación: quien explota a un trabajador, quien esclaviza, quien llega al extremo del asesinato puede hacerlo sólo a condición de no encontrar en la víctima a otro hombre, pues el Otro no aparecerá como tal en la medida en que se manifieste únicamente como caso de una totalidad. Si en esta operación ontológica reside el germen de toda violencia, el pensamiento debe propiciar una “apertura en la que la significancia de lo tras-cendente no anula la trascendencia para hacerla entrar en un orden inmanente”.²⁸ Esto es, debe preservarse la trascendencia de la alteridad como mecanismo para limitar la violencia.

La crítica que Levinas dirige a la ontología como filosofía primera posee una utilidad negativa en tanto indica qué camino no debe seguir el pensamiento para dirigirse al Otro: no es la vía del conocimiento o la comprensión lo que permitiría apaciguar la violencia. Pero renunciar a la comprensión no puede significar, naturalmente, renunciar al Otro. Hacerlo equivaldría a sucumbir a un prejuicio intelectualista; a saber: que el Otro sólo podría manifestarse como un fenómeno sujeto a la comprensión. Por el contrario, en la preeminencia de una ética que se antepone a la ontología, redundaría la posibilidad de devolver un sentido unívoco al ser:

Percibir en la significación una situación que precede a la cultura, percibir el lenguaje a partir de la revelación del Otro –que es al mismo tiempo el nacimiento de la moral– en la mirada del hombre precisamente como hombre abstracto, despojado de toda cultura, en la desnudez de su rostro, es volver de un nuevo modo al platonismo.²⁹

Anteponer la ética a la ontología significa, entonces, eliminar la mediación entre el Mismo y el Otro. En el “cara a cara”, experiencia de la no-mediación por excelencia, el Otro se da en sí mismo. Esto equivale a decir que el Otro se muestra desnudo, es decir, despojado de toda significación ontológica; a esta manifestación del Otro como hombre abstracto Levinas la llama rostro.³⁰ Pero, pese a no tener propiedades, el rostro no carece, por ello, de significación. Por el contrario, es portador de una forma peculiar de significación que se caracteriza, por una parte, por presentar al ente en tanto que ente: “le he hablado, es decir, he olvidado el ser

²⁸ LEVINAS, “Significación y sentido”, 70-1.

²⁹ Ibid.

³⁰ Cf. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 74.

universal que él encarna para atenerme al ente particular que es”.³¹ Por otra parte, la significación del rostro es la forma madre de toda significación, de manera que “el sentido es el rostro del otro y todo recurso a la palabra se coloca ya en el interior del cara-a-cara original del lenguaje”.³² De esta manera, la dimensión comunicativa del lenguaje, en la que puede tener lugar tanto la comprensión como la incomprensión, la proliferación semántica del signo y la multiplicidad de lenguas, se subordina al lenguaje como Decir y esto significa que el lenguaje guarda la significancia de la significación.

Más que como un instrumento de comunicación, el lenguaje es tomado por Levinas como una forma de invocación o interpelación del Otro. Es decir, si la comunicación supone comprensión, el lenguaje “lejos de suponer universalidad y generalidad, la hace posible”.³³ Esto es, sólo porque existe esta invocación del Otro es que es posible la comprensión de lo dicho: “El Decir [es] anterior a los signos verbales que él conjuga, anterior a los sistemas lingüísticos y a los cambios semánticos —prefacio de las lenguas—, es proximidad del uno al otro, interés por aproximarse lo uno por lo otro, la significancia misma de la significación.”³⁴

El rostro nos enfrenta con un ente que significa desde sí mismo, vale decir, que habla, y que nos pone en relación “con una profundidad más que con un horizonte —con una ruptura del horizonte—”.³⁵ Las cosas, a diferencia del rostro, son comprendidas a partir del horizonte y con ello se ejerce sobre ellas una “negación parcial”: su independencia les es arrebatada en la posesión.³⁶ Y si bien al Otro no se lo puede poseer, sí se lo puede querer matar. La “negación total” —el asesinato— es, con todo, una tarea imposible: el intento de sometimiento máximo fracasa en el momento mismo de su consumación pues el Otro, una vez muerto, se ha escapado irremediabilmente.³⁷

Ahora bien, la contrapartida de la donación del rostro es, desde la perspectiva del Mismo, una dimensión de pasividad radical —una pura receptividad— entendida como antesala de toda actividad posible —vale decir, de toda decisión y de todo intento de comprensión—. La manifestación del rostro no es inocua para el Mismo: la pasividad va acompañada por una responsabilidad ineludible por el Otro. Esto es, puedo elegir no responder al llamado del Otro, lo que no puedo es desconocer la responsabilidad que su llamado conlleva, pues ella, en tanto que emana de una

³¹ LEVINAS, “L’ontologie est-elle fondamentale?”, 19.

³² LEVINAS, *Totalidad e infinito*, 220.

³³ *Ibid.*, 96.

³⁴ LEVINAS, E., *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1974, 6.

³⁵ LEVINAS, “L’ontologie est-elle fondamentale?”, 23.

³⁶ Cf. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, 129.

³⁷ LEVINAS, “L’ontologie est-elle fondamentale?”, 22.

pasividad pura, es anterior a mi libertad de elegir. En la que quizás sea una de sus convicciones más profundamente arraigadas, Levinas sostiene que la recepción pasiva del Otro es por esencia pacificadora y funda el deseo que busca al Otro. En otras palabras, la donación del rostro instancia la sentencia bíblica “no matarás”. El filósofo escribe:

Bondad en la paz, que es, ella también ejercicio de una libertad donde el yo se desprende de su «retorno a sí», de su auto-afirmación, de su egoísmo de seguir perseverando en el ser, *para responder por el otro*, para defender precisamente los derechos del otro hombre.³⁸

Los derechos del otro hombre tienen un alcance universal porque se predicen de un hombre sin propiedades: carece de nombre, de religión, de nacionalidad. Sin embargo, la mención a los derechos del hombre puede generar confusión. No se trata para Levinas de apelar a un orden legal determinado, arbitrado y observado por una institución estatal, sino más bien de un ámbito que es fuente y condición de las leyes positivas pero que, sin embargo, permanece trascendente a la inmanencia del Estado y sus leyes: “la defensa de los derechos del hombre responde a una vocación *exterior* al Estado, que disfruta, en una sociedad política, de una especie de extra-territorialidad, como aquella de la profecía ante el poder político del Antiguo Testamento”.³⁹

En síntesis, como remedio a los desvíos a los que conduciría tanto la cultura del saber como la ontología contemporánea —a saber, un universalismo totalizante y un relativismo inmovilizante, respectivamente— Levinas presenta su propia filosofía como:

Un «pensar» que despierta ante el rostro o por el rostro y es obligado por una irreductible diferencia: pensamiento que no es un pensamiento de, sino de entrada un pensar por..., una no-in-diferencia- por el otro que rompe el equilibrio del alma idéntica e impassible del conocer.⁴⁰

Más allá de la comprensión y el conocimiento, Levinas propone, entonces, un universalismo ético que no sólo rechaza la mediación ontológica, sino que se funda en una responsabilidad asumida pasivamente y que requiere para su realización de la donación inmediata del Otro.

3. LA FILOSOFÍA Y SU LUGAR

³⁸ LEVINAS, E., “Les droits de l’homme et les droits d’autrui”, en: *Hors sujet*, Librairie Générale Française, Paris, 1987, 169.

³⁹ *Ibid.*, 167.

⁴⁰ LEVINAS, “Détermination philosophique de l’Idée de culture”, 206.

La respuesta levinasiana al problema de la alteridad puede describirse como un intento por mantener la distancia, infinita y asimétrica, entre el Mismo y el Otro, lo que implica, como vimos, denunciar la violencia que introduce la mediación en la manifestación de la alteridad. Sin embargo, el rechazo a toda mediación alberga el peligro de una violencia de nuevo tipo. En “Violencia y Metafísica”, Jaques Derrida señala:

Levinas habla *de hecho* de lo infinitamente otro, pero, al rehusarse a reconocer en ello una modificación intencional del ego —lo que sería para él un acto totalitario y violento— se priva del fundamento mismo y de la posibilidad de su propio lenguaje. ¿Qué lo autoriza a decir «infinitamente otro» si lo infinitamente otro no aparece como tal en esa zona a la que llama lo mismo y que es el nivel neutro de toda descripción trascendental? Retornar, como al único punto de partida posible, al fenómeno intencional en que el otro aparece como otro y se presta al lenguaje, a *todo lenguaje posible*, es quizás entregarse a la violencia, al menos hacerse cómplice de ella y *dar derecho* —en el sentido crítico— a la violencia de hecho, pero se trata entonces de una zona irreductible de la facticidad, de una violencia originaria, trascendental, anterior a toda elección ética, supuesta, incluso, por la no-violencia ética.⁴¹

La crítica derridiana ataca las condiciones que Levinas estipula para la manifestación de la alteridad pues, ¿es pensable una experiencia que no comporte una modificación en el sujeto que la experimenta aún cuando ésta exceda por su contenido su propia donación fenoménica? Y esta doble condición que caracteriza la donación del otro ¿no es, justamente, el problema que Husserl enfrenta en su teoría de la empatía? En efecto, el punto de partida de la quinta de las *Meditaciones cartesianas* puede sintetizarse en la constatación de que el otro no soy yo y que, por esa razón, me está vedada, por principio, la posibilidad de experienciarlo tal como él se vive a sí mismo. Si pudiera hacer eso, dice Husserl, no seríamos dos sino uno.⁴² Sin embargo, que el otro sea una diferencia inasible no significa que, *de hecho*, no posea una experiencia de la alteridad. La pregunta fenomenológica es, por tanto, cómo es posible conciliar la trascendencia absoluta del otro con la experiencia que efectivamente tengo de él. La propuesta husserliana, por su parte, apunta a destacar la ambivalencia esencial que caracteriza la donación de la alteridad: solamente puedo experimentar su curso de conciencia a partir de mí mismo, que es la única inmanencia a la que tengo acceso presentativo, pero siempre teniendo en cuenta que esa experiencia de la alteridad no me va a dar al otro en sí mismo, en carne y hueso, sino una experiencia mediada por mi propia interioridad. En el carácter “*irreductiblemente mediato* de la intencionalidad que apunta al otro como otro” Derrida encuentra la

⁴¹ DERRIDA, J., “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, en: *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, 168.

⁴² Cf. HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, FCE, Madrid, 1985, 171.

condición *de derecho* de la manifestación de la alteridad.⁴³ Ello comporta una “violencia trascendental” contenida en las condiciones mismas de la manifestación y, por tanto, insoslayable para toda comprensión y responsabilidad dirigida al otro. De lo contrario, se corre el riesgo de caer en la peor violencia: la del silencio abismal al que conduciría la filosofía si no asume su propia finitud y, con ello, la violencia irreductible que su propio discurso comporta:

Esta guerra segunda, en cuanto declarada, es la violencia menor posible, la única forma de reprimir la violencia, la del silencio primitivo y pre-lógico de una noche inimaginable que ni siquiera sería lo contrario del día, la de una violencia absoluta que ni siquiera sería lo contrario de la no-violencia: la nada o el sin-sentido puros. Así, pues, el discurso se elige violentamente contra la nada o el sin-sentido puros y, en la filosofía, contra el nihilismo.⁴⁴

De igual manera que Husserl advierte sobre el carácter mediato de la experiencia de la alteridad como condición de un pensamiento que le haga justicia en su trascendencia, Derrida señala que sólo una filosofía que asuma la violencia insoslayable ínsita en todo discurso —siempre se habla desde algún lugar—, podrá contribuir a reducirla al mínimo. Ello supone, por su parte, aceptar la finitud de la propia filosofía y renunciar, con ello, a la fantasía de la extra-territorialidad del pensamiento. En esta misma dirección se encuentra, entiendo, la reflexión de Hans Rainer Sepp sobre el lugar de la fenomenología trascendental; asunto que, a su vez, podría leerse como una forma de responder a la encrucijada planteada por Tani en su lectura de Husserl.

La vida mundana, sostiene Sepp, está determinada esencialmente por la diferencia entre la intención, su cumplimiento y el deseo (*Begehren*) constante porque esa plenificación tenga lugar. Esta tensión esencial se expresa en el hecho de que la vida permanentemente trasciende su lugar.⁴⁵ En este sentido, Sepp recupera al Heidegger de *Ser y Tiempo* quien afirmaba que el Dasein nunca está “aquí” sino más bien “allí” a donde se dirige su ocupación y, concomitantemente, que comprende “su aquí desde el allí del mundo circundante”.⁴⁶ Pero se distancia de él, al sostener que la existencia es corporal y, por tanto, siempre está orientada desde el aquí y limitada por su materialidad.⁴⁷ La perspectiva heideggeriana, con todo, acierta al identificar a la ocupación (*Sorge*) como estructura esencial de la vida mundana.

El análisis de la corporalidad, por su parte, se inscribe para el autor en el marco de un estudio retrospectivo que invariablemente la reconduce a un *oikos* dado.

⁴³ DERRIDA, “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, 167.

⁴⁴ *Ibid.*, 175.

⁴⁵ Cf. SEPP, *Über die Grenze*, 73.

⁴⁶ HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, 133.

⁴⁷ Cf. SEPP, *Über die Grenze*, 71.

Y aunque puede seguir diversos caminos, el análisis de la genealogía trascendental de la vida debe enfrentarse con el problema “del nacimiento de un *in-dividuum*, su devenir doméstico [*Hauswerdung*] como irrupción en un mundo, en un *oikos* ya existente y que se experimenta a través de una reorganización de su entrelazamiento con el medio social”.⁴⁸ El agente de tal entrelazamiento es el cuerpo que, si bien es siempre individual, está determinado por la casa que lo acoge: “de esta manera se pone en evidencia que diferentes casas sitúan diferentes existencias, según cómo la corporalidad como centro de orientación opere en diferentes tiempos y culturas, ya en el contexto europeo o en el de los aborígenes australianos”.⁴⁹

La corporalidad, por tanto, funge como el “entre” que articula individuo y sociedad o, expresado más generalmente, como “medio” (*Medialen*) del ser-en-el-mundo.⁵⁰ Ahora bien, si a grandes rasgos la fenomenología había considerado la estructura del ser-en-el-mundo como esencialmente imbricada con el sentido y, concomitantemente, al cuerpo con la donación de sentido, Sepp se propone desvelar una dimensión del cuerpo más elemental y previa a la significación: el “cuerpo límite” (*Grenzlieb*) que conforma, junto al “cuerpo dirigido” (*Richtungsleib*) y al “cuerpo de sentido” (*Sinnleib*), las funciones corporales.⁵¹

Esta primera dimensión del cuerpo se revela en la limitación absoluta que la materia representa para el movimiento de la vida. La impenetrabilidad como rasgo esencial de la materia y la resistencia que ella ofrece es, por su parte, un tema ausente en el análisis husserliano. Con la reducción de la *hyle* a la sensación, en efecto, Husserl habría llamado la atención sobre el entramado pasivo que predelinea la donación de sentido, pero al considerar la materia sólo en su aspecto inmanente, habría soslayado su dimensión de resistencia, que supone siempre una relación con la trascendencia.⁵² Por esta razón, el cuerpo traza un límite primero y absoluto: aquel que separa en el sujeto individual un “proto-dentro” (*Proto-Innen*) de un “afuera”.⁵³ El afuera así definido es refractario al sentido y ello no sólo porque es anterior a él sino porque ninguna donación de sentido puede alterar el hecho bruto de la resistencia material. Por esta razón, Sepp llama a este sinsentido irreductible “lo real” (*das Reale*) y lo vincula explícitamente con el concepto homónimo lacaniano.⁵⁴

⁴⁸ Ibid., 16.

⁴⁹ Ibid., 17.

⁵⁰ SEPP, H. R., *Philosophie der imaginären Dinge*, Königshausen & Nuemann, Würzburg, 2017, 24.

⁵¹ Ibid., 24.

⁵² Sobre el tratamiento husserliano de la sensación ver, por ejemplo: OSSWALD, A. M., “Fenomenología de la sensación. Un estudio sobre los *Analysen zur passiven Synthesis* de Husserl”, *Thémata. Revista de Filosofía* (2017), 61-82.

⁵³ Cf. SEPP, *Philosophie der imaginären Dinge*, 25.

⁵⁴ Cf. Ibid., 26 nota.

La experiencia corporal de la resistencia tiene lugar en la zona fronteriza entre el interior y el exterior: la piel. No se trata, naturalmente, de la piel que se ofrece a la vista y recubre el objeto cuerpo, sino de la piel en tanto órgano de la sensación. A través de la piel, entonces, la vida es capaz de sentir su capacidad corporal y los límites que el afuera le impone. Gana con ello una primera certeza relativa a su existencia y a los límites intrínsecos que ello implica; gana también una forma primitiva de localización (*Verortung*) anterior al “aquí”.⁵⁵ En esa negatividad del límite, en la constricción del movimiento impuesta por la materia, reside una “violencia originaria” (*Ur-Gewalt*) que se vivencia como una constatación de la finitud previa al sentido.⁵⁶ El reverso de este proceso consiste en la articulación de lo real como una espacialidad y temporalidad originaria: “La constitución del espacio real externo se realiza sobre el límite de mi piel”, afirma Sepp.⁵⁷

El espacio real (*Realraum*) así constituido aporta el campo para la orientación y, en tanto que ella supone la diferencia entre el aquí y el allí, introduce en el espacio la distancia. Ahora bien, entre el adentro que se experimenta como finito y el afuera que se presenta como resistencia, el cuerpo deviene un “centro excéntrico”. El centramiento corporal es excéntrico en la medida en que la existencia humana no sólo vive la posicionalidad de su centro —su aquí— sino que está también fuera de sí orientado a la constitución de un afuera: “El centramiento excéntrico del vivenciar como condición de cada referencia del Ego es un momento esencial para la operación de la corporalidad dirigida.”⁵⁸ Gracias al cuerpo dirigido la existencia recibe un anclaje (*Verankerung*) y con él la vida adquiere “posicionamiento” (*Positionierung*), “orientación” (*Orientiertheit*) y “perspectividad” (*Perspektivik*). Mientras lo primero refiere al lugar corporal en su potencia dinámica (su movimiento), la orientación remite a la localización dentro de un sistema de proximidad y lejanía mientras que la perspectiva a la dirección desde la que el cuerpo percibe: ve, escucha y toca.⁵⁹

Conforme a la dinámica interna que comporta para Sepp el despliegue genético, el cuerpo dirigido no sólo presupone al cuerpo límite sino que constituye una reacción (*Reaktion*) frente a la experiencia de la propia finitud implicada por la resistencia de lo real.⁶⁰ Como respuesta a la violencia originaria, se gesta una contra-violencia (*Gegengewalt*) que busca contrarrestar la finitud mediante una intensificación de la potencia de acción. La vida, entonces, se expande y reacciona a la afrenta que le inflige su propia finitud buscando apropiarse de todo lo que está a

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, 27.

⁵⁶ *Ibid.*, 27.

⁵⁷ *Ibid.*, 28.

⁵⁸ *Ibid.*, 30.

⁵⁹ Cf. *Ibid.*, 31.

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, 32.

su alcance. El deseo que la impulsa persigue, en definitiva, hacerse dueño de su existencia siendo incapaz, con todo, de ejercer el señorío sobre su propio deseo.⁶¹ En consecuencia, la vida responde a la violencia de la donación con la violencia de una acción que se despliega como una realización de poder. En esta unidimensionalidad del deseo, Sepp encuentra los rasgos de la acción mágica, asociada con la descarga inmediata y la búsqueda de una satisfacción instantánea.⁶² Sin embargo, la resistencia que opone lo real persiste sin importar cuán intensa sea la reacción y la vida es devuelta cada vez a sí misma. Frente al fracaso que signa la pretensión de una satisfacción sin dilaciones, la vida busca una solución en la sublimación de su pretensión de poder.⁶³ Y dado que el impedimento (*Hemmung*) de la satisfacción exige comprensión, la línea recta de la actitud mágica se curva y dibuja un círculo en torno suyo que delimita un ámbito de sentido: un terreno (*Terrain*).

Ahora bien, esta última dimensión del cuerpo, asociada a la constitución del sentido, le corresponde también un tipo de violencia aunque desprovista ya del carácter directo que caracteriza a la violencia física asociada al cuerpo en dirección. Una violencia indirecta y sublimada pero potencialmente más efectiva: la violencia de la teoría. Cuando la teoría se presenta como objetivación conduce a la apropiación del otro en virtud del proceso de homogeneización y alberga con ello un potencial de violencia que puede conducir, vía la tecnificación, a la destrucción fáctica del otro.⁶⁴ Esto es, la sublimación no restringe de manera definitiva la violencia física sino que puede, eventualmente, producir su perfeccionamiento. Este género de violencia vinculada específicamente a la práctica teórica se vuelve particularmente evidente cuando su tema es, justamente, la alteridad

Decíamos que la existencia corporal está enraizada en un mundo concreto, Sepp escribe: “La estructura de la ocupación allí donde se vuelve concreta está siempre impregnada por la tipicidad de un mundo hogareño [*heimweltliche*], que posee su origen en la donación de sentido propia de la morada originaria [*urheimlichen*]”.⁶⁵ De aquí que en el contacto con el mundo extraño, la vida tienda a la absolutización del propio mundo y, con ello, a la homogeneización egoísta de la totalidad. Por esta razón, el encuentro con el extraño siempre está amenazado por la violencia de la colonización.⁶⁶ La expansión egoísta, por su lado, es el reverso del círculo que traza la experiencia mundana de la vida enraizada en la familiaridad del hogar. Este círculo —que es ontológico— también es hermenéutico, en tanto la vida

⁶¹ Cf. *Ibid.*

⁶² Cf. *Ibid.*, 33.

⁶³ Cf. *Ibid.*, 34.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 36.

⁶⁵ SEPP, *Über die Grenze*, 74.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, 74.

debe comprender el mundo en el que habita.⁶⁷ Así las cosas, la posibilidad de que el encuentro con la alteridad no redunde en una absolutización del mundo pre-dado reside en la apertura del círculo y en ello consiste, justamente, la tarea de la fenomenología: “La fenomenología trascendental —escribe Sepp— busca quebrar este círculo, en la medida en que *pone entre paréntesis* la pre-donación del mundo; ya no vive en la tendencia hacia el horizonte universal sino que deja ese tendencia ‘detrás’ de sí”.⁶⁸ Esto es, al suspender el vínculo interesado por el mundo, el horizonte mismo del mundo puede revelarse en su estructura trascendental.

La fenomenología, en consecuencia, tiene un carácter paradójico: por un lado, “posee un lugar” (*orthaft*) en tanto está anclada (*Verankerung*) a una existencia corporal pero, por otro, “carece de lugar” (*ortlos*) en la medida en que su estrategia consiste en poner fuera de juego, justamente, ese enraizamiento.⁶⁹ En tanto que anclada, la fenomenología expresa un mundo hogareño y una tradición —Europa, por caso—, pero su cometido no consiste en constituirse en un punto de vista empírico, afincado en su lugar, sino en exceder (*übersteigen*) ese lugar para poner a la luz la estructura esencial del lugar mismo —y con él la diferencia entre el mundo familiar y el extraño—. En una palabra, el lugar de la fenomenología es el campo trascendental. Ahora bien, ¿qué certeza hay de ganarlo sin que se cuele en él fragmentos empíricos? Ante todo, siendo consciente del peligro que anida en la inclinación natural a someter al extraño a las normas del propio hogar. Y aun así, advertido de todas las prevenciones del caso, la situación del pensamiento es incierta, siempre a punto de enredarse consigo mismo y caer. Pero justamente ahí, en el “entre” que va del lugar a la falta de lugar, en la afirmación de la paradoja, es donde el filósofo debe procurar mantenerse y ganar, si puede, un “desequilibrio estable”.⁷⁰ La positividad del “entre” como espacio irreductible constituye, a su vez, uno de los rasgos de la ontología del lugar de Sepp. Y si la paradoja describe el modo en que el hombre habita sobre la tierra, entre esos dos extremos, más que intentar resolverla —decantándose por una de las alternativas—, el filósofo debe “sostener la tensión entre ambas, habitar la paradoja.”⁷¹ En este sentido, reconocer el carácter europeo de la razón filosófica, lejos de comprometer al pensamiento con una violencia colonizadora, constituye la condición insoslayable para contenerla.

4. ALGUNAS CONCLUSIONES

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, 75.

⁶⁸ *Ibid.*, 75.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, 67.

⁷⁰ SEPP, H. R., “Planos para una filosofía oikológica”, en: *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N°4, Ragif ediciones, Buenos Aires (2017), 33.

⁷¹ *Ibid.*, 19.

Levinas está probablemente en lo cierto al afirmar que el rasgo esencial de la ontología contemporánea es el privilegio del “entre” y de la mezcla y, en ese contexto, su retorno al platonismo, interpretado ahora en términos éticos, sea no sólo un antídoto eficaz contra el sentido común imperante sino — y mucho más importante— una manera radical de otorgar al tópico de la alteridad un lugar central en la discusión filosófica. Con todo, y dado que mi intención aquí ha sido presentar el problema que el pensamiento de la alteridad plantea a la fenomenología, la insistencia levinasiana en el rechazo de toda mediación entre el Mismo y el Otro parece comprometer la posibilidad misma del pensar; pues, ¿cómo es posible pensar sin someter al objeto del pensamiento a las condiciones del propio pensar? Quiero decir: ¿se puede hacer filosofía sin concepto, sin pretender someter al ente al horizonte de sentido en el que, *de hecho*, se presenta? La reformulación del lenguaje levinasiano en *Otro modo que ser o más allá de la esencia* puede ser leída, en este sentido, como su respuesta a la deconstrucción de su pensamiento emprendida en *Violencia y metafísica*. En esa obra, vimos cómo la situación paradójica que Husserl otorga a la empatía opera en Derrida como clave para describir la tarea filosófica en general. En efecto, la teoría husserliana de la empatía reúne, por un lado, la constatación de que el otro no puede ser experimentado con la inmediatez que caracteriza la experiencia que cada cual tiene de sí mismo y, por otro, la vocación por explicar la experiencia que de hecho poseemos del alter ego. El dilema, como se sabe, se resuelve apelando a una mediatez intencional. Ahora bien, sostener, como lo hace Husserl, que la universalidad de la razón es un fenómeno que tuvo su origen en Europa y que, por tanto, la razón filosófica es intrínsecamente europea, ¿compromete a su fenomenología con un colonialismo inexorable? La condición paradójica del pensamiento exige que el ideal de universalidad —captar la esencia del fenómeno— sólo sea posible mediante la suspensión de la tendencia a la totalización del lugar propio: de aquí que la fenomenología posea un lugar y, a la vez, debe renunciar a él para poder pensar. Renuncia doblemente paradójica porque, en verdad, nunca se abandona la propia perspectiva —sólo se puede pensar desde cierto lugar— pero bajo la condición de no asumirse como un punto de vista privilegiado sino como una perspectiva que necesariamente requiere de la concurrencia de los otros, pues el pensamiento sólo si es colectivo puede apuntar a la universalidad buscada. Y si la mediación por el propio lugar siempre es violenta, la tarea del pensamiento será intentar reducirla pero no pretender eliminarla por completo, pues un mínimo de violencia es necesaria para poder pensar.