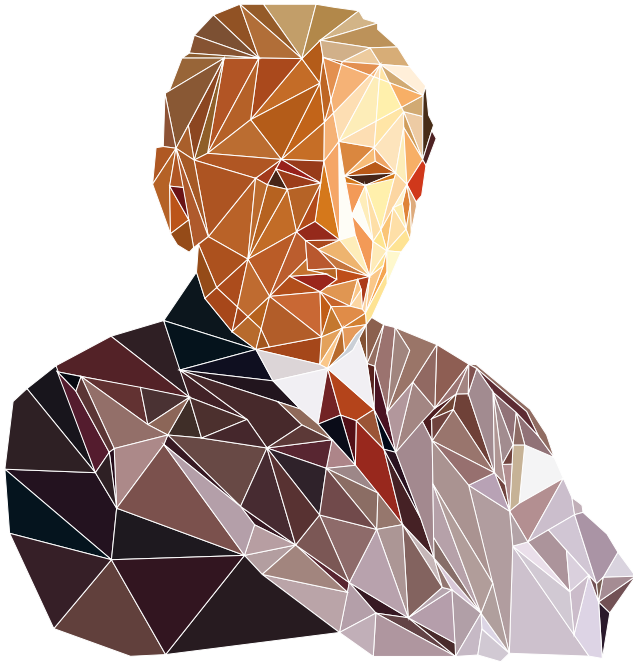


LA FENOMENOLOGÍA
DEL SEGUNDO LÉVINAS

Patricia Castillo Becerra

Prólogo de Javier San Martín



Pliegofilosofía

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

PATRICIA CASTILLO BECERRA

(León, Gto., 1975) es doctora en filosofía por la Universidad de Sevilla. Actualmente es investigadora en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato, donde también es profesora. Sus temas de investigación abordan la ontología y la filosofía francesa contemporáneas. Entre sus publicaciones destacan: *La ontología del primer Lévinas* (UG, 2013), *Acontecimiento y expresión literaria: estudios sobre Deleuze* (Colofón, 2016) y el artículo “La méta-phénoménologie chez Levinas et Henry”, en *Revue Internationale Michel Henry* (Presses Universitaires de Louvain, 2016).

La fenomenología del segundo Lévinas

P L I E G O F I L O S O F Í A

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO • MÉXICO

La fenomenología del segundo Lévinas

Patricia Castillo Becerra



Campus Guanajuato | División de Ciencias
Sociales y Humanidades

2017

La fenomenología del segundo Lévinas

Primera edición, 2017

D.R. © Del texto:

Patricia Castillo Becerra

D.R. © De la presente edición:

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Campus Guanajuato

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Departamento de Filosofía

Lascuráin de Retana 5, C.P. 36000

Guanajuato, Gto., México

Revisión editorial: Diana Espinoza y la autora.

Formación y diseño de portada: Donovan Bravo

ISBN: 978-607-441-487-5

Advertencia: ninguna parte del contenido de este ejemplar puede reproducirse, almacenarse o transmitirse de ninguna forma, ni por ningún medio, sea éste electrónico, fotoquímico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, ya sea para uso personal o de lucro, sin la previa autorización por escrito de los editores.

Editado en México • *Edited in Mexico*

CONTENIDO

PRÓLOGO <i>Javier San Martín</i>	i
INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO I. LA CONTINUIDAD DE <i>TOTALIDAD E INFINITO</i>	15
Gozo	15
§ 1) El periplo odiseico	17
§ 2) Vivir de	19
§ 3) Gozar no es representar	23
§ 4) La sensibilidad	24
§ 5) Corpus	26
§ 6) El elemento	28
El habitar	32
§ 1) La morada	32
§ 2) El egoísmo	34
§ 3) Lo otro	38
CAPÍTULO II. EN DEFENSA DE LA SUBJETIVIDAD	45
El decir	46
§ 1) La expresión	46
§ 2) Lo dicho	48
§ 3) El decir	54
Tras el rastro	58
§ 1) La substitución	63
§ 2) La otra subjetividad	71

CAPÍTULO III. EL DESPERTAR	79
La disidencia	79
§ 1) La evasión	80
§ 2) El placer y la vergüenza	88
§ 3) La corporalidad	94
El despertar	98
§ 1) El sistema	98
§ 2) La trascendencia	105
§ 3) En la busca	107
§ 4) La busca del sentido	111
CAPÍTULO IV. TRUISMO DEL OTRO-HUMANO	115
El otro-humano	115
§ 1) Crítica al primado filosófico de la ontología	115
§ 2) El giro ontológico levinasiano	122
§ 3) La fuente del sentido	123
De la percepción desengañada a la metáfora	126
§ 1) La raíz fenomenológica	126
§ 2) El sujeto fuera del ser	136
§ 3) Discursividad presente	142
§ 4) Pensar de otro modo	148
ESCORZO	153
§ 1) Sentido y significación	153
§ 2) Márgenes de la presencia	156
BIBLIOGRAFÍA	165

Prólogo

Javier San Martín
UNED

No deja de suponer cierta impostura prologar un libro con el título *La fenomenología del segundo Lévinas* sin ser especialmente experto en este filósofo, pero el agradecimiento a su autora, Patricia Castillo, que me invitó amablemente a impartir un curso de doctorado en su universidad, en Guanajuato, y que para mí fue una experiencia inolvidable y con muy buenos rendimientos, me impidió rechazar la petición. Mi tarea se limitará a comentar algunos aspectos del libro que se va a encontrar el lector y enmarcarlos en el contexto del diálogo que debemos establecer con el Lévinas del periodo maduro, cuando el filósofo lituano promueve con toda decisión la ética como filosofía primera.

Es cierto que no conozco a Lévinas lo suficiente como para caminar por sus textos con soltura, a pesar de usar desde hace años como lema de mi propia interpretación de la fenomenología una fórmula acuñada por él, la fenomenología “como ruina de la representación”. Pero, no hay que olvidar que Lévinas estudió a Husserl junto con Heidegger, y que asumió la visión parcial de este sobre muchos puntos husserlianos. Es interesante tener siempre en cuenta lo que, según Simon

Critschley¹, había dicho Lévinas en una entrevista: «fui a Friburgo por Husserl, pero descubrí a Heidegger». Sin embargo, a partir de la mitad de los años treinta, da paso a una fuerte crítica a la ontología heideggeriana, que se sustanciará, como indica Patricia Castillo (*infra*, 80), en el escrito «De l'évasion», iniciando su propia fenomenología. Sin embargo, ciertos aspectos de la crítica levinasiana a Husserl no variaron. Pero ahora sabemos que algunos de esos puntos bien pudieran deberse a la parcialidad de las publicaciones de Husserl y a algunas inveteradas interpretaciones erróneas producidas en la recepción de fenomenología propuesta por su fundador. Hoy en día la situación es otra, y eso nos obliga a un replanteamiento de algunas interpretaciones de Lévinas. En la primera parte de este prólogo describiré los que me parecen puntos fuertes del libro de Patricia Castillo, para, en la segunda y todo con la concisión exigida, dar algunas pautas de ese nuevo diálogo, que, por un lado, tiene que basarse en el conocimiento de Lévinas, al que este libro, con su brevedad, contribuye, y por otro, tomando como referencia ese nuevo Husserl, que hoy en día empieza ya a circular por la opinión pública filosófica.

El libro de Patricia Castillo es continuación de su trabajo *La ontología del primer Lévinas*, y ambos proceden de su tesis doctoral. En *La fenomenología del segundo Lévinas* se reconstruye el camino levinasiano desde mediados de los años treinta, cuando Lévinas empezaría a distanciarse de Heidegger. El libro consta de cuatro partes y un pequeño epílogo en el que se expone, a modo de conclusión, qué significaría horadar los márgenes de la presencia, que sería un resumen de la propuesta levinasiana. De las cuatro partes, las dos primeras siguen un

¹ Critschley, S. "Emmanuel Levinas: a disparate inventory", en *The Cambridge Companion to Levinas*, editado por Critschley, S. y Bernasconi, R., Cambridge University Press, Reino Unido, 2002, pp. XV-XXX, p. XVII.

orden cronológico, ateniéndose a los periodos establecidos ya en 1982 por el jesuita Ulpiano Vázquez Moro². Así, el capítulo primero se correspondería con el periodo segundo de Lévinas, mientras que el segundo se centraría en el periodo tercero.

El primero de los capítulos lleva por título «La continuidad de *Totalidad e infinito*», y, en efecto, está dedicado a este libro, para resaltar la posición de mi propio yo a partir del gozo y la morada. Hay que tener en cuenta que, al poner el gozo en primer lugar, se está asumiendo una subjetividad preintencional porque el gozo es una forma de abrirse la interioridad, en la que el mundo se da, no de manera intencional, sino en «una relación que no es ni teórica ni práctica» (p. 20). Sobre todo el gozo, al satisfacer las necesidades corporales, abre un espacio interior que separa a esa interioridad del mundo, pero a la vez se abre la puerta del mundo, porque el alimento, primer motivo del gozo, nos permite *vivir-del* mundo. Es muy interesante esta visión levinasiana del cuerpo «como un cúmulo de necesidades» (p. 26). Esas necesidades son la forma primigenia en que se conecta con el ámbito del mundo el cuerpo vivido, al que se está refiriendo Lévinas y que conoce por las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, que había traducido al francés junto con su compañera de estudios en Estrasburgo Gabrielle Pfeiffer. Desde esa perspectiva, Lévinas se opone a toda concepción de la relación con el mundo como resultado de una intencionalidad representativa: «Nuestra permanencia en este mundo del que gozamos es irreductible al conocimiento del mundo» (p. 27). Patricia Castillo llama a esta posición «la continuidad de *Totalidad e infinito*», porque no hay una ruptura total con la etapa anterior, porque esta posición del yo

² Cfr. *infra*, las notas 28 y 64. También son muy interesantes las otras notas del mismo autor: 100, 111, 128 y 188.

en el gozo no es el rechazo de la subjetividad idealista sino su amplificación (p. 31), pues se trata, dice asumiendo una cita de Alberto Sucasas, de recuperar las «distancias ignoradas por el idealismo clásico (casa, trabajo, posesión, lenguaje)» (ib.). De este modo, Lévinas pone como punto de partida el cuerpo en todas sus facetas, de las cuales la primera es, antes de todo conocimiento, la satisfacción de la alimentación, lo que obviamente se da en la relación con la madre que nos alimenta. A partir de aquí, ya se puede decir que es el cuerpo el que «alberga la conciencia, y ésta no es la que *revela* el cuerpo» (p. 35). Como se sabe, *Totalidad e infinito*, junto con otra serie de textos aclaratorios, fue presentado por Lévinas como tesis de “doctorado de estado” en Francia en 1961.

Si *Totalidad e infinito* es el libro fundamental del que hemos llamado segundo periodo (1952-1964), lo cierto es que a la vez es resumen de toda la crítica que venía haciendo a la filosofía anterior —de ahí la «continuidad»—, por eso este segundo periodo lleva en sí también los desarrollos posteriores sobre la posición que el otro debe ocupar en la vida, y la necesidad que la filosofía tiene de convertirse en ética.

La segunda parte o capítulo «En defensa de la subjetividad» toma como motivo principal lo que sería el tercer periodo de Lévinas, que se centra en el libro *Autrement qu'être ou au delà de l'Essence*, que Lévinas escribió en gran medida para responder a la crítica que le había hecho Derrida de seguir prisionero del lenguaje de la ontología³. Pero Lévinas responde con su teoría de que el otro nunca es reducible al mismo, al yo, porque es «el excedente absoluto» que está más allá de cualquier «donación de sentido» (p. 46), pues, citando al propio Lévinas,

³ Ver Critschley, S. “Introduction”, en *The Cambridge Companion to Levinas*, *op. cit.*, p. 17.

el otro «resiste a la indiscreción de la intencionalidad» (p. 47). El Otro, Lévinas lo suele escribir con mayúscula, no puede ser absorbido por el yo, más bien al revés, el yo «no se piensa soberano sino a merced de la libre decisión del Otro» (p. 56), es decir, cada uno es rehén del otro, somos «un yo que sufre por el Otro» (p. 57). Por eso es el otro el que me define, de ahí la vulnerabilidad de mi sensibilidad, entendida esta no como sensibilidad de captación sensible sino de poder ser afectado por el otro. Esto significa que el otro está en la base de mi propia definición, el otro es la *excedencia* por antonomasia, que hace que en mi propia raíz esté el otro, con lo que la responsabilidad para con el otro, la base de la ética, sea el comienzo de la filosofía, la filosofía primera. La responsabilidad «por los otros es lo que constituiría, entonces, la entraña del sí mismo» (p. 65), no reducible a la conciencia porque ésta es posterior a la interpelación del Otro (p. 68, nota 111), por tanto, la subjetividad y la conciencia quedan para Lévinas fuera «de las normas de donación de sentido» (p. 75). Con esto termina esta parte, anunciando el cuarto momento de la biografía intelectual de Lévinas a partir de 1974, en el que «se realiza la intención primera de su proyecto», cita Patricia Castillo del jesuita Vázquez Moro (p. 77, nota 128).

La tercera parte o capítulo no va a estar dedicado a ese cuarto periodo anunciado al final del capítulo anterior sino a la configuración de la disidencia por parte de Lévinas, una disidencia que atraviesa todas las etapas del filósofo francófono. Por eso, la mayor parte del texto está dedicada al artículo que ya he mencionado «De l'évasion», en el que Lévinas ya señala las limitaciones de Heidegger en el tratamiento de la afectividad y del cuerpo, y que Lévinas enriquecerá con el análisis de la náusea y la vergüenza. Esta ha de ser entendida como una especial relación con nuestra intimidad puesta

ante el otro y que muestra hasta qué punto por nuestro cuerpo somos presencia (p. 94), una presencia que antecede a la reflexión. La deconstrucción de la ontología que se da en ese artículo será retomada en las obras de madurez. El resto de esta parte está dedicada a mostrar cómo esa metaontología aparece en textos posteriores que tienen por objetivo desvelar el sentido de lo humano, que solo aparece en el «desinterés» (p. 103) propio. Así el despertar de la humanidad supone poner en la conciencia en primer lugar la relación con el Otro «articulada desde la responsabilidad» (p. 104). Esta relación parece aludir a una inmanencia del otro en el Yo, y esto es la *trascendencia*, porque ahí se da la imposibilidad de reducir todo lo otro a mí (p. 105). En esta idea de la trascendencia ve Patricia Castillo «la verdadera trama de la propuesta levinasiana» (ib.), que ya aparecía en *Totalidad e infinito*, como se ve en la larga cita de la página 106.

A primera vista no se columbra bien definido el objetivo de la cuarta parte, ya que tenemos que esperar unas cuantas páginas para que sea explicitado: «En esta última parte, la crítica a la filosofía de la presencia ayudará en entrever la *humanidad...*» (p. 129). Se parte de la situación occidental, en la que la conciencia occidental se ha extendido prácticamente por todo el mundo. Frente a eso Lévinas «se propone recordar y mantener los derechos del Otro» (p. 117), o lo que es lo mismo, restaurar la posición de lo humano, de la humanidad, que «comienza a definirse como el *contacto anterior al saber*» (p. 120). Para ello hay que desnucleizar al yo como propuesta de una salida de su egoicidad (p. 122). De ese modo, el yo ni siquiera puede dar sentido al Otro, pues este se escapa a la donación de sentido. Más aún, él es, para Lévinas, el sentido, que ya no parte de la experiencia del yo sino del otro, que es el que «expresa» (p. 124).

Por eso la responsabilidad es previa a cualquier intencionalidad, ni siquiera respecto a ella podemos decidir.

Esta posición de Lévinas implica «una crítica a la fenomenología, entendida como una *filosofía de la presencia*» (p. 129), aunque, de acuerdo con lo que dice más adelante (p. 136), retoma este concepto «desde su influencia heideggeriana». Desde esta perspectiva, de lo que se trata es de conseguir una subjetividad con una fundamentación distinta de la tradicional (p. 147), pensando así una no-presencia, más allá de la intencionalidad y la decisión, porque sólo debe implicar a la *socialidad* de la responsabilidad, «piedra de toque para la re-fundamentación de la eticidad» (ib.), por más que, de modo paradójico, lo quiera hacer «“más allá” de todo pensamiento filosófico». Esto es lo que significaría «Pensar de otro modo», que es el título del último apartado (p. 148).

Está claro que el resumen que he expuesto no es ni un reflejo de los argumentos y descripciones del libro, a veces tan crípticas como las del propio Lévinas. En ese sentido, parece a veces que Lévinas, y algunos de sus intérpretes, se esfuerzan en retorcer el lenguaje. Me pregunto si no es un prurito de la filosofía francesa sobre todo de los últimos cuarenta años del siglo pasado, hasta el punto de competir entre ellos por ver quién lo hace más difícil. Ya sabemos que en Francia nunca apreciaron mucho a Ortega, por eso no asumieron su propuesta de que la claridad es la cortesía del filósofo. Pero dejemos este asunto, que afecta, en este caso sí, a una filosofía nacional.

Para terminar quisiera indicar la conveniencia de abrir un diálogo con Lévinas, siguiendo la recomendación, que en su momento recordaba Roberto Walton,⁴ del profesor coreano

⁴ Cfr. R. Walton, “El análisis de la ética fenomenológica y los límites de la reflexión trascendental”, en *La responsabilidad del pensar. Homenaje a*

Nam-In-Lee. Responde R. Walton a la propuesta de Guillermo Hoyos, de que la fenomenología husserliana ha sido superada en la cuestión fundamental de la posición del otro porque la fenomenología seguiría «prisionera del solipsismo», y que hay que mirar a la propuesta de Lévinas. Según el fenomenólogo coreano, «la crítica de Lévinas a la fenomenología de Husserl tiene algunas limitaciones», principalmente la de contar con las pocas obras publicadas por Husserl, que como sabemos dan una visión muy sesgada de lo que es la fenomenología, a lo que tampoco ayudó la intervención de Heidegger. La obra levinasiana se basa en una visión de la fenomenología hoy en día muy limitada. Hay sobre todo cuatro cuestiones claves, una la de considerar que la fenomenología es una filosofía de la representación; esto no encaja en absoluto ni con el sentido de la intuición, ni con el sentido del modo de operar la percepción. La segunda se refiere a la metafísica de la presencia, comprensión que no encaja con una filosofía, que, claro, pone la vida en el presente, porque sería difícil ponerla en otro momento del tiempo, pero es un presente en continua *desrepresentificación*, porque se va continuamente, ya que es la génesis de su propia pérdida de presencia. El yo husserliano está horadado por el pasado, del que todo le viene, y el futuro del que todo le adviene. Tanto que Husserl habla de la «escisión del yo» la *Ichspaltung*, de un yo dividido de sí mismo, y por tanto «autoalienado de sí», *selbstentfremdet*. La tercera se refiere a la génesis del yo en la relación madre/hijo, que es ante todo instintiva, un instinto que se correlaciona con la necesidad y su satisfacción. Es este tono afectivo en el que se genera la conciencia y la “colorea”, de manera que la afectividad, como dirá

Guillermo Hoyos Vásquez”, edición de A. Rocha de la Torre, Ediciones Uninorte, Barranquilla (Colombia, 2008, pp. 23-65, p. 59, nota 66).

Husserl, está en la base de la génesis del yo. Y eso nos lleva al tema del solipsismo, asumido también por Guillermo Hoyos, en un momento en el que ya había información suficiente para saber que lo que Husserl llama yo es un yo que lleva a los otros en sí mismo, lo que significa que sólo es yo por el otro, o en la medida en que también están los otros, donde se asienta también la ética de Husserl, que a mitades de los veinte asumió un rango fundamental en su obra. Naturalmente, nada de esto se podía adivinar, con la claridad que ahora lo sabemos, de los textos que en su momento manejó Lévinas. De todos modos es imprescindible continuar un diálogo con el filósofo francolituano, para afinar, y eventualmente depurar, tanto su filosofía, que *velis nolis* es filosofía, como también la de Husserl. Libros como el presente deben contribuir a esa tarea.

Introducción

*Hay que perder primero el mundo
por medio de la epojé para después recuperarlo
en el autoexamen universal.*

*Noli foras ire, dice San Agustín, in te redi,
in interior homine habitat veritas¹.*

EDMUND HUSSERL

En este libro continuaremos² con la descripción de las implicaciones de la permanencia del discurso levinasiano en la inmanencia (el Mismo³). Mismo (*Même*) que ya Hans-Jürgen Gawoll reconoce que “discurre en sentido contrario a la terminología filosófica”⁴, porque parece arredrarse de la estructura de la correlación con la que la fenomenología de cuño husserliano resolvió la relación de la conciencia respecto al mundo.

¹ *Las conferencias de París*, México, UNAM, 2009, p. 39.

² Los antecedentes a este escrito deben encontrarse en Patricia Castillo Becerra, *La ontología del primer Lévinas*, México, Universidad de Guanajuato, 2013.

³ Podríamos decir que este Mismo es alusión en un primer momento a la vida interior, al autoexamen que tanto Husserl como Lévinas mantienen como re-inicio del procedimiento fenomenológico. Aunque en un segundo momento, con Lévinas, el discurso de lo mismo se convirtió en el discurso filosófico que obliteraba la otredad.

⁴ *Cfr.* Hans-Jürgen Gawoll, “La crítica de uno no es la epifanía del otro”. Observaciones a la filosofía de Emmanuel Lévinas”, en *Er, Revista de Filosofía*, núms. 7-8, 1988-1989.

Para ello, desde *Totalidad e infinito*⁵, hacemos una revisión de la configuración de la ipseidad del yo, con lo cual queremos decir que sólo abordaremos los puntos considerados necesarios por Lévinas para constituir la originalidad del yo, característica que se encuentra apartada de las comprensiones de la fenomenología “convencional”⁶, pero que conlleva al entendimiento completo de la configuración de su andadura intelectual.

También convendrá decir que la originalidad del yo, buscada desde el gozo, imprime el esfuerzo y la discusión que mantendrá con la fenomenología, imponiendo un nivel de concentración en la anterioridad de la conciencia intencional, a la vez que muestra la conformación y la emergencia del otro desde el seno de lo mismo.

Dicha anterioridad de la conciencia intencional tiene dos trazas que consideran más a la experiencia vivida que a su propia reducción. Dichas trazas serán presentadas en sendos bloques: el gozo y el habitar, con lo que se muestra la implicación que tiene para Lévinas la interiorización del Mismo, el cual, por estar en constitución de sí, necesitará abarcar todas las heterogeneidades desde una re-presentación matizada en sensibilidad, como gozo original donde se anuda la ipseidad del Mismo. Entonces, la continuidad que se menciona sugiere la revaloración de la hipóstasis como advenir del sujeto, ahora entendido por Lévinas como la identificación concreta del Yo, punto inmanente de partida hacia la trascendencia.

De tal modo, las líneas generales que desarrolla este libro están imbricadas con lo ya expuesto en *La ontología del primer Lévinas*, pero apuntan directamente a la otra línea filosófica

⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 2002.

⁶ La descripción extensa y erudita del Husserl “convencional” puede leerse en Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Trotta, 2015.

mayoritaria que implicaba para Lévinas su tratamiento con la fenomenología de origen husserliano, sin olvidar que su lectura está tamizada por la crítica heideggeriana a la fenomenología, especialmente a la conciencia como reflexión.

En un primer momento de este libro, realizamos un acercamiento a la *meta-fenomenología* de Emmanuel Lévinas, que es comprender su intento por superar la fenomenología, partiendo de que el prefijo *metà* señala un *más acá* fenomenológico, que implicará la caracterización de una conciencia no-intencional, esto es, *gozo* antes que *representación* y ese *más allá* que implica la posibilidad de la otredad desde su no-posesión; es decir, sondear los escenarios que están allende al fenómeno y en los que el pensamiento levinasiano se ha aventurado a posarse. El tratamiento fenomenológico de Lévinas añade, consecuentemente, una perspectiva a los andamiajes que ya ha puesto *la letra* de Husserl, pero cuyo prefijo indica, asimismo, cambio, mutación y, eventualmente, savia.

Hay un segundo momento necesario para comprender que, en el pensamiento de Lévinas, el prefijo *metà* también señala una excedencia, esto es, el *más allá* que es la otredad. Esa implosión del otro en el mismo, se estructura desde una configuración de lo que se me ha dado, pero para ser donado al otro. Se exploran en este momento, de tal manera, algunos de los escenarios en donde la fenomenología se presentará como una de las “figuras de la excedencia”, y para seguir su excedencia se recurre a la subjetividad como desde una conciencia reconstituida, pero no intencional; como lo recuerda Roberto Walton: «Lévinas interpreta la reducción trascendental como reducción del otro a lo mismo ligado a la propia subjetividad. Frente a ello, la irrupción del prójimo en tanto rostro significa la dominación de lo otro por lo mismo en favor de una ética del respeto de lo absolutamente otro y a una noción de sentido

previa a toda donación de sentido por un sujeto»⁷. De esta guisa, nos situamos en la perspectiva del trabajo de Lévinas desde la explicación de la emergencia de la otredad. Una otredad que ha tenido, por cuanto esto valga en el terreno de la filosofía contemporánea, un lugar preponderante y, diríamos acaso, urgente, de ser reconocida desde su propia exterioridad.

Veremos así que Lévinas reinicia el camino hacia la trascendencia, pero la ancla en la inmanencia, y la inmanencia comienza con el gozo, con la experiencia, por ello el tono de esta fenomenología presenta una excedencia, aunque su mayor deriva es que no termina de configurarse desde el darse de lo dado, porque, en el momento en que abordemos al Lévinas de los escritos de madurez, entenderemos la extremidad desde la que el Otro se aparece al yo, no para poseerlo, ni para tematizarlo, sino solo desde la relación de obligación y respeto. Dicho tránsito nos llevará a los apartados que abordan el tema del *post-humanismo* en Lévinas y la explicación de la trascendencia desde la otredad.

De esta manera, el libro presenta un tercer momento, en el cual mostraremos los rendimientos del pensamiento levinasiano de frente a las configuraciones discursivas tradicionales de la filosofía y la demanda de un despertar (*la veille*), de la salida extrema o discurso marginal, el de las figuras de la otredad que ofrecen no solo desde el cara-a-cara una puesta en diálogo, sino también una perspectiva de aquello que nos hace seres humanos. Y esto en manos de Lévinas desgarrar, desnuclea al Yo (*Moi*), que no puede descifrar la huella de la otredad porque se encuentra fuera de los márgenes de la presencia. De tal modo, el otro, su huella, su enigma, al no ser re-presentable, es el *mas*

⁷ Véase: Roberto Walton, “Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia”, *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, núm. 16, 2008, pp. 169-187.

allá de la fenomenología, por lo que la propia filosofía adquiriría otra dimensión que, como nos recuerda Julia Urabayen, «es una nueva dimensión que no es irracional: se trata de una nueva inteligibilidad que no es teórica ni representativa»⁸. Dicho *más allá* también alude a la idea de infinito, que no entra en las márgenes del ser, como lo expresa Lévinas:

filosofía = lucidez. ¡Sin duda! Lucidez = posar la mirada = retorno a sí mismo = reflexión: ¿qué es?, ¿dónde estoy? ¡Cuestión del ser! Esta es inseparable de la mirada retrospectiva, contemplación, *έποχη*. Pero este retorno a sí no ha tenido en cuenta la idea de lo Infinito. Este impide que uno retorne : uno no puede eludir su atractivo [...] Idea de lo Infinito, manumisión que no es la de la reflexión⁹.

⁸ Julia Urabayen, *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, España, Ediciones Universidad de Navarra, 2005, p. 153.

⁹ Emmanuel Lévinas, *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, Italie, Éditions Grasset & Fasquelle, 2009, p. 252.

Capítulo I

La continuidad de *Totalidad e infinito*

Gozo

Al hablarnos del gozo, Lévinas parece romper con el solip-sismo con el que comenzaba a configurar la subjetividad como identidad y virar hacia la relación con el Otro. En este cambio, decide ahondar en la relación interiorista de un *sujeto* ligado al *mundo*; entiende el gozo como un «“para-mí”, o acontecimiento concreto de la relación entre yo y el mundo; como el existir paradisiaco del gozo de los elementos y el existir económico (posesión, trabajo, representación), los cuales deberían provocar una salida a la soledad ontológica»¹⁰.

Desde la temática de *Totalidad e infinito*, tal relación —la del *yo* con el mundo— es la realización de la separación que mantendrá el intervalo y la distancia indispensables, primeramente, para la diferenciación entre *el yo*¹¹ y los *otros*.

¹⁰ Bernard Forthomme, *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Lévinas*, Paris, La Pensée Universelle, 1979, p. 94. [La traducción de todas las citas del francés al español es mía.]

¹¹ Hans-Jürgen Gawoll, *op. cit.*, p. 157. «A partir de la crítica al totalitarismo teórico y a la violencia ontológica a él vinculada, la tarea positiva de la filosofía levinasiana resulta, ante todo, de la descripción de una estructura que se contraponga desde el principio a la reunificación por medio de la totalidad lógica. Al pensamiento occidental no le dio buen resultado dar satisfacción a la separación de lo existente y a su irreductible sostenerse por sí mismo porque tal pensamiento fue, en definitiva, un juego del Mismo. Consciente de que los conceptos asumirían una coloración cambiante si

La metafísica radical que se configura desde *Totalidad e infinito* incluye desde entonces una separación de la ontología occidental. Esto, en palabras de Gawoll, implicaba deslegitimar los teoremas de Hegel, Husserl y Heidegger, tal como lo hemos tratado en *La ontología del primer Lévinas*. Pero citemos a Gawoll ampliamente, ya que sintetiza con maestría las intenciones del Lévinas de *Totalidad e infinito*:

La originalidad deslegitimadora reconocida a Lévinas consiste en haber localizado las raíces históricas del pensar abstracto (*abstrahierendes*). Con intención crítica, Lévinas deriva la supremacía del saber teórico de un esquema ontológico que reduce el distanciamiento entre el Mismo y lo Otro. La Ontología aspiró primariamente a la manifestación de lo existente y luego trastornó su ser cuando hipostasió la fuerza descubridora del pensar puro; lo existente tenía que ser combatido de modo que su logos pudiera comprenderse. En la medida en que reclamaba *para sí* el pensar, la Ontología se convirtió en un ideal comprensivo del saber desde el atento dejar-ser a los objetos. Su rendimiento metódico lo alcanzaba si el existente cognoscente entraba en relación, por medio de un tercer término, con lo existente a conocer. Tal mediación acontece sobre la base de una identificación conceptual de lo existente cuya resistencia es disipada e incluida en la permanencia de un punto de relación ya fijado¹².

La rigurosidad del intelecto llevará a entender la reluctancia al *clima* en el que nos había sumergido una ontología como la heideggeriana, que se apoyaba en la individualidad y la soberanía de una conciencia prehensiva y omniabarcante, lo que

se los librase de sus connotaciones habituales y se los reenlazase, Lévinas transforma el significado del Mismo. En la medida en que se atiende a este concepto, intenta reflexionar una experiencia del yo que discurre en sentido contrario a la terminología filosófica».

¹² *Ibidem*, p. 153.

significa para Gawoll el *punto de relación ya fijado*. Para Lévinas —para quien el ídem y el ego coinciden gracias a la función sintética de un existente que cobra identidad—¹³, la Ontología mistifica las particularidades del mundo —incluido el propio *Dasein*¹⁴.

§ 1) *El periplo odiseico*

Para Lévinas, la verdadera *experiencia metafísica* es aquella de la “relación social”, que se traduce como relación de la *trascendencia* misma, y entiende el gozo como una de las *modalidades que se origina* en el *Mismo*. Así, el *yo*, durante su estancia en el mundo que habita, constata la posibilidad de proveerse de lo que lo complementaría en momentos específicos, particularizado por la corporalidad, la cual buscará para sí sus propios satisfactores:

tener frío, hambre, sed, estar desnudo, buscar mi abrigo: todas estas dependencias frente al mundo, que han llegado a ser necesidades, arrancan el ser instintivo a las amenazas anónimas para constituir un ser independiente del mundo, verdadero sujeto ca-

¹³ *Ibidem*, p. 154.

¹⁴ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 153. «El mundo como conjunto de utensilios que hacen un sistema y suspendido de la preocupación de una existencia angustiada por su ser, interpretado como una onto-logía, atestigua el trabajo, la habitación, la casa y la economía; pero además, una organización particular del trabajo, de modo que los “alimentos” toman en él el valor de combustibles en la maquinaria económica. Es curioso constatar que Heidegger no toma en consideración la relación de gozo. El utensilio ha ocultado enteramente el uso y la finalidad: la satisfacción. El *Dasein*, según Heidegger, jamás tiene hambre. El alimento sólo puede interpretarse como utensilio en un mundo de explotación».

paz de asegurar la satisfacción de sus necesidades, reconocidas como materiales, es decir, como susceptibles de satisfacción¹⁵.

De tal modo, con la explicitación de la vida del cuerpo —en cada caso sólo mío—, se re-incide en hacer patente la separación (el intervalo) desde el seno de lo *Mismo*. Por lo tanto, no abandonamos en el presente apartado el tema del *yo*, pero sí buscamos aludir a la temática subyacente a la configuración de la subjetividad, que, según Forthomme, implicará una “salida de sí” del yo, pero sólo para retornar a sí: «Pero si es cierto que la identificación concreta del Yo-mismo o *la separación* —del yo a la totalidad— constituye ya una manera de liberarse de la “materialidad” inicial, ésta se revelará, finalmente, como periplo odiseico o centrípeto: el Yo se encuentra por todas partes en el mundo donde goza, que posee, que trabaja y tematiza»¹⁶.

Para Lévinas, la subjetividad está ligada a la acción que se emprende al gozar de lo que nos provee el mundo como dependencia del yo al no-yo, pero esta temática es abordada desde la perspectiva de la felicidad y de su instantaneidad.

En el marco del mundo en que se mueve el *yo*, en el que trabaja y se sumerge en el *elemento*, se ha entreabierto la interioridad propia como una interioridad que goza, que depende, que trabaja y aplaza el augurio incierto del porvenir, y a la que sólo con el tiempo *le ocurre* la representación de aquello que ya posee, en la faz del ser del ente que sí puede asegurarse para sí gracias a su corporalidad— en un dominio que ha conquistado. En este juego de movimientos, aun así, lo que se nutre es el *Mismo*, cuya salida de sí es el inicio de un retorno a lo suyo.

¹⁵ *Ibidem*, p. 135.

¹⁶ Bernard Forthomme, *op. cit.*, p. 94.

§ 2) *Vivir de*

El mundo se inserta en la temática de la forja de la subjetividad como aquello que permite el *vivir de* a mi corporalidad, que encarno, y la que se insta a depender del mundo en cuanto relación de súper-vivencia, y no sólo como subsistencia. *Vivir de* alude a la necesaria inmersión —como alimento— de la exterioridad en el Mismo, en donde el mundo “llega a ser yo”, en palabras de Lévinas:

La corporeidad del ser viviente y su indigencia de cuerpo desnudo y hambriento, es la realización de estas estructuras (descritas en términos abstractos como afirmación de la exterioridad que no es sin embargo una afirmación teórica) y como una posición en tierra que no es posición de una masa en la otra. Ciertamente, en la satisfacción de la necesidad, el extrañamiento del mundo que me funda pierde su alteridad: en la saciedad, la realidad en la que mordía se asimila, las fuerzas que estaban en el otro llegan a ser *mis* fuerzas, llegan a ser yo (y toda satisfacción de necesidad es de alguna manera alimento)¹⁷.

El mundo inaugura¹⁸ la ruptura de la continuidad de las significaciones objetivas para la *Historia* y permite gestar un

¹⁷ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 148.

¹⁸ Debemos recordar que el joven Lévinas, lo que llamamos “el primer Lévinas”, consideraba que había que retroceder de la estructura comprensiva que implicaba el Dasein heideggeriano, porque el Dasein heideggeriano implica ya el mundo. Desde esta crítica, Lévinas quiere situarse en un estadio anterior a la elaboración conceptual, como lo explica Checchi González: “Estamos en el ámbito donde se da como tal la ‘apercepción mundanizante de mí mismo’, donde la vivencia se da en toda su apodicticidad e indeterminación, no por ello carente de sentido, sino anterior a toda elaboración conceptual y ‘objetiva’, por decirlo de algún modo”, Tania Checchi González, *Sentido y exterioridad: un itinerario fenomenológico a*

abismo —vida interna— que se alimenta como recreación. El gozo se convierte en la habitación del sujeto relacionado con el mundo, que se nutre de y se relaciona con él al unísono. Así, para Lévinas, «lo que hago y lo que soy es a la vez *de lo que vivo*. Nos relacionamos con una relación que no es ni teórica ni práctica. Detrás de la teoría y la práctica, hay gozo de la teoría y de la práctica: egoísmo de la vida»¹⁹.

Lévinas entenderá por ello que no sólo somos existentes, sino también *vida* que no se amedrenta; aunque limitada ante el momento de su muerte, busca un vivir que implica los contenidos que constituirán mi vida. Lo que *constituye* mi vida lo hace solamente en primera persona y convierte el gozo en principio de identidad y de subjetividad que permitirá insistir en la ipseidad del *yo* como subjetividad, lo que implica el estar fuera de una distinción entre lo individual y lo general. Según lo afirma Sucasas, «así tiene lugar el surgimiento del Mismo, equivalente en *Totalidad e infinito* de la hipóstasis de obras anteriores. El gozo es el proto-acto en virtud del cual el sujeto accede a la existencia, reproduciendo la paradoja del origen: quien lleva a cabo el acto es resultado de éste»²⁰.

Es gracias al gozo como se constituye la interioridad, que se regocija en el yo y se contrae en una especie de felicidad del mundo (como gozar de la vida) de su propio vivir-se. «El yo es la contracción misma del sentimiento, el polo de una espiral de la cual el gozo perfila el enroscamiento y la individuación: el centro de la curva es parte de la curva [...] Precisamente, en

partir de Emmanuel Lévinas, México, Universidad Iberoamericana, 2002, p. 53.

¹⁹ *Ibidem*, p. 132.

²⁰ Alberto Sucasas, *Levinas: Lectura de un palimpsesto*, Buenos Aires, Lilmod, 2006, p. 127.

tanto que “enroscamiento”, en tanto que movimiento hacia sí, se realiza el gozo»²¹.

Esa espiral que envuelve el gozo del mundo me lleva a percatarme de mi yo. Aun cuando esta espiral sea anterior a toda *conciencia-de* y teorización, es el gozo de esta teoría y su precedente. El gozo preside la conformación y el surgimiento de sí, aun sin necesidad de que sea representado o constituido. «Porque, al igual que su precedente hipostásico, el gozo, modalidad primigenia de la sensibilidad, es el acontecimiento en que tiene lugar la aparición de la subjetividad, el constituirse gozoso de la ipseidad del yo»²².

En mi vida subjetiva, según este orden de ideas, no hay lugar sólo para el pensamiento sobre la finitud de mi personalidad (como el *ser-para-la-muerte*), sino también para el pensar de la vida en general como *vivir de*. El gozo trasluce la felicidad de satisfacerse. «Con el gozo hace su aparición el egoísmo como dato ontológico fundamental: “el egoísmo mismo de la vida”»²³ y como satisfacción de las necesidades, cuya plenitud realiza la felicidad. Al alimentarnos del mundo nos nutrimos de algo que ciertamente no es *nosotros* pero que nos falta. Es una especie de no-suficiencia entendida no como deficiencia sino como falta de complemento, y éste será aportado por el mundo. El mundo no es lógicamente lo opuesto a mi identidad, sino simplemente mi habitación en lo que *no soy yo*.

El movimiento de la separación no se encuentra en el mismo plano que el movimiento de la trascendencia. Estamos fuera de la conciliación dialéctica del yo y del no-yo, en lo eterno de la representación (o la identidad del yo). Ni el ser separado, ni el

²¹ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 138.

²² Alberto Sucasas, *op. cit.*, p. 129.

²³ *Ibidem*, p. 130.

ser infinito, se producen como términos antitéticos. Es necesario que la interioridad que asegura la separación (sin que esto sea réplica abstracta de la noción de relación) produzca un ser absolutamente cerrado en él, que no saque dialécticamente su aislamiento de su oposición al Otro. Es necesario que este encierro no impida su salida fuera de la interioridad, para que la exterioridad pueda hablarle, revelarse a él, en un movimiento imprevisible que no podría suscitar, por simple contraste, el aislamiento, del ser separado. Es necesario pues, que en el ser separado la puerta sobre el exterior esté a la vez abierta y cerrada²⁴.

Pareciera, entonces, que se acusa y se renuncia a una filosofía que abusaba del fencismo para entregarse a la teorización de las intenciones más vitales. Se retoma la idea nietzscheana sobre la crítica a que el mundo sea sólo representación; también es vida misma, que depende de la vida interna de aquel que se encuentra inmerso en él²⁵. Aunque no perdemos de vista que lo que Nietzsche finalmente quiere señalar es la *voluntad de poder* inherente a todo recurso filosófico de la época. Lo que coincide con el pensamiento levinasiano es este recordatorio inicial sobre la *fisiología subyacente*, que apunta a una naturalidad que no pertenece todavía al mundo teórico, ni al mundo de la representación. En este sentido, hacemos men-

²⁴ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 167.

²⁵ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1999, p. 25. «Así como el acto del nacimiento no entra en consideración para nada en el curso anterior y ulterior de la herencia, así tampoco es la “conciencia”, en ningún sentido decisivo, *antitética* de lo instintivo, la mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos y es forzada por éstos a discurrir por determinados carriles. También detrás de toda lógica y de su aparente soberanía de movimientos se encuentran valoraciones o, hablando con mayor claridad, exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida».

ción de nueva cuenta de la profunda exposición llevada a cabo por Forthomme del pensar metafísico de nuestro autor, en el que —cuando profundiza en la *interioridad* levinasiana— no intuye aún ninguna salida de la soledad ontológica.

En efecto, Lévinas estima que la subjetividad como hipóstasis, interioridad (gozo) y economía, no ejecuta ninguna trascendencia verdadera o ninguna salida decisiva de la soledad ontológica, sino que la subjetividad permanece fenomenal [...] De tal modo que, en este *vivir de* (como gozo), su posesión y su trabajo, el Yo permanece encerrado en su interioridad, al mismo tiempo que traicionado en el discurso histórico²⁶.

§ 3) *Gozar no es representar*

Para dar amplitud a la idea de la no representatividad del *vivir de*, Lévinas alude al carácter no representativo del gozo de la vida y hace hincapié en su separación de la “representación”, entendida en el sentido fenomenológico husserliano²⁷, en el que, según la lectura de Lévinas, el *representarse*²⁸ algo es la posibilidad de reducir lo *otro* al yo. En el horizonte en que se desenvuelve la tematización del gozo, el gozo del *vivir de*

²⁶ Bernard Forthomme, *op. cit.*, p. 94.

²⁷ Francis Guibal, *Et combien de dieux nouveaux*, Lévinas, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1980, p. 25.

²⁸ Representar no es sólo volver “de nuevo” presente, es traer de nuevo al presente una percepción actual que se fuga. Representar no es traer un hecho pasado a una imagen actual, sino volver a la instantaneidad de un pensamiento todo aquello que parece independiente de ella. En esto la representación es constituyente. El valor del método trascendental y su parte de verdad eterna reposan en la posibilidad universal de reducción del representado a su sentido, del ente al *noema*, en la posibilidad más asombrosa de reducir al *noema* el ser mismo del ente. Véase Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 146.

no se confunde con aquello *de lo que* vivimos, puesto que la separación tiene que ser conservada. Así, hay una distinción fundamental entre la intencionalidad de la *representación* y la intencionalidad del *gozo*; en ésta se hace depender al yo de lo exterior, sin constituirlo.

Este rechazo a la constitución desde el yo implica, en esta perspectiva, que la vida no es su representación, sino más bien *sensibilidad* —como modalidad del gozo— que no *experimenta* ante todo al mundo, sino que lo *goza*. La sensibilidad ya no podría ser entendida como una especie de conocimiento inferior y arracional respecto al de la representación, ya que no pertenece a tal orden ni manipula lo que *viene a mí*, lo que me inunda en el mundo desde el momento en que él me constituye sin necesidad.

§ 4) *La sensibilidad*

Aquello desde lo cual la cosa viene al yo, utilizado en este denominado *segundo período de Lévinas*²⁹ para referirse al tras-

²⁹ Véase Ulpiano Vázquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1982, p. 9. «En el segundo período (1952-1964) de la producción bibliográfica de Lévinas los escritos dedicados a su investigación personal ocupan el lugar principal. Su libro más conocido, *Totalité et Infini* (1961), representa la culminación de toda una serie de trabajos anteriores y el punto de referencia obligado para la comprensión de los posteriores. Cuatro importantes trabajos sobre la fenomenología husserliana, con ocasión del centenario de Husserl en 1959, continúan una serie de estudios dedicados a la fenomenología en la etapa anterior. En relación a aquélla, la diferencia más importante en lo que respecta a este sector temático consistirá en el hecho de que los trabajos no se limitarán ya a la mera exposición y exégesis de la obra husserliana, sino que entablarán un debate crítico con ella, y que este debate se prolongará en el interior de las obras dedicadas a su personal investigación filosófica. Lo mismo sucederá en relación a la obra de

fondo indomable del cual vienen las cosas y al cual retornan, es calificado como *lo elemental*: un fondo no racionalizable —como en el caso de la referencia pléxica del útil heideggeriano—, sino un fondo desconocido e indeterminable que en el *primer período de Lévinas* hemos revisado como la misma existencia. Aunque la existencia era entendida como un fluir infinito, es de ella de donde viene, como finito, aquello de lo que puedo gozar, lo que viene a mí viene desde la simplicidad del despertarse, del caminar por el mundo, sin más demandas implicantes de comprensión que disfrutar del espectáculo diario de este mundo de ofrecimientos; nos contentamos pre-teóricamente. Alberto Sucasas sugiere que tanto el gozo como la hipóstasis ofrecen una subjetividad pre-mundana:

No es en el dominio de la teoría donde tiene lugar la cita primitiva entre yo y mundo, sino en la relación interesada —su prehistoria es referida en la idea de *gozo*— de un sujeto que se apropia, antepredicativamente, lo real, constituyéndolo en actividad originaria [...] Pese a todo afín en este punto a Heidegger, Lévinas aboga por una fundamentación no-representativa de la intencionalidad representativa [...] La fenomenología husserliana celebra el apogeo de la conciencia representativa, versión intelectualista del Mismo egoísta: compete al metabolismo intencional asimilar la exterioridad del objeto a la interioridad de la conciencia, según una total permeabilidad del no-yo al espíritu que absorbe ofreciéndoselo como su propia obra. Así, la tematización de la

Heidegger, hacia la que Lévinas, en este período, mantendrá una reserva crítica total. También en este período continuará Lévinas la publicación de una serie de estudios, iniciada en la etapa anterior con trabajos sobre M. Proust y M. Leiris, sobre filósofos o literatos, con los que mantiene una especial relación de convergencia o divergencia, y más tarde reunirá un volumen titulado *Noms Propres* (1975). En lo que a este período respecta, son ellos B. Spinoza, S. Kierkegaard, F. Rosenzweig, M. Buber, J. Wahl y M. Blanchot».

vida intencional confirma, a un nuevo nivel, el radical inmanen-
tismo resultante de hipóstasis y gozo³⁰.

El ser sensible, que es mi cuerpo, no busca el trascender lo
sentido, sino que se contenta con ello y se modifica acaso en
gozar lo que siente; se contenta con ello y se transmuta en go-
zar. Pero como sensible, interioriza la sensibilidad y los paisajes
que inaugura.

La sensibilidad que describimos a partir del gozo del elemento
no pertenece al orden del pensamiento, sino al del sentimiento,
es decir al de la afectividad en la que se agita el egoísmo del yo.
No se conocen, se viven las cualidades sensibles: el verde de estas
hojas, el rojo de este poniente. Los objetos me contentan en su
finitud, sin aparecérseme sobre un fondo infinito. Lo finito sin
lo infinito sólo es posible como estar-contento. Lo finito como
estar-contento es la sensibilidad. La sensibilidad no constituye el
mundo, porque el mundo llamado sensible no tiene por función
constituir una representación, sino que constituye el estar con-
tento de la existencia, porque su insuficiencia racional no resulta
tampoco del gozo que me procura. Sentir es estar dentro, sin que
el carácter condicionado —y en consecuencia, inconsistente en
sí de este ambiente que inquieta el pensamiento racional— sea
de algún modo envuelto en la sensación³¹.

§ 5) *Corpus*

Al hablar del gozo, Lévinas retoma el tema de la corporalidad
no sólo como un *yo* que intenta representarse, sino que alude al
cuerpo como un cúmulo de necesidades; Lévinas aclara que,
si aún se alude a la constitución, se debe tomar en cuenta que

³⁰ Alberto Sucasas, *op. cit.*, p. 133.

³¹ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 154.

al necesitar del mundo se depende de él y se afirma, así como afirmamos nuestro cuerpo dependiente.

En la alimentación del cuerpo hay una afirmación de la exterioridad. El mundo en el que vivimos es, así, constitutivo de un condicionamiento: obliga a plantarse y a buscar en él como anterioridad la alimentación de un cuerpo que albergará el sentido del mundo. El cuerpo jala y zarandea hacia el mundo un pensamiento que pareciera soslayarle, pero que lo obliga a volverse hacia una interioridad dependiente de una exterioridad. «El cuerpo es una permanente puesta en duda del privilegio que se atribuye a la conciencia de “dar el sentido” a todo. Vive en cuanto que está puesta en duda. El mundo en el que vivo no es simplemente el lado opuesto o el contemporáneo del pensamiento y de su libertad constituyente, sino condicionamiento y anterioridad»³².

Al ser el cuerpo el que está en el mundo, el pensamiento puede (o no) terminar de constituirlo. La intencionalidad del cuerpo no duda; necesita y requiere la atención y satisfacción de sus demandas. El pensamiento, que ya reacciona en el cuerpo, se verá obligado a abandonarse si el cuerpo así se lo requiere, no sólo a través del hambre, sino a través del dolor físico (que se ha mencionado ya). El pensamiento puede huir de sí y suspenderse, pero el cuerpo está atado a sí y a sus necesidades básicas. De este modo, en Lévinas el mundo no es constituido como secundario, como posterior a la representación de la realidad, sino que es anterior y *sentido* con el “simple hecho” del despertar cotidiano. Nuestra permanencia en este mundo del que gozamos es irreductible al conocimiento del mundo. Nuestra permanencia en él es la sensación de una inmersión en el mundo por medio del cuerpo.

³² *Idem.*

El dato sensible del cual se nutre la sensibilidad viene siempre a llenar una necesidad, responde a una tendencia. No es que al comienzo esté el hambre; la simultaneidad del hambre y de la alimentación constituye la condición paradisiaca inicial del gozo, de suerte que la teoría platónica de los placeres negativos sólo se atiene al diseño formal del gozo y desconoce la originalidad de una estructura que no se trasluce en lo formal, pero que trama concretamente el vivir de... Una existencia que posee esta modalidad, es cuerpo —a la vez separado de su fin (es decir, necesidad)— pero va hacia este fin sin tener que conocer medios necesarios para la obtención de este fin, una acción desencadenada por el fin, llevada a cabo sin conocimiento de medios, es decir, sin instrumentos³³.

§ 6) *El elemento*

Hemos mencionado ya que el venir a mí del mundo sucede desde el fondo infinito que trasluce su penetrabilidad desde mi posibilidad de gozarlo; desborda la capacidad representativa³⁴, que era entendida hasta la fenomenología como libertad. Este mundo es *para mí*, donde me reduzco a gozar de algo que aún no sé de dónde proviene, pero del que no necesito conocer la procedencia para gozarlo; permanece, así, aún no identificado por mí. «La cualidad no se resiste a la identificación porque representaría una circulación y una duración; su carácter ele-

³³ *Ibidem*, p. 155.

³⁴ Concepción paralela a la de Jean Wahl, pero en la perspectiva de que la filosofía no es sólo pensamiento racional —en la tonalidad de una reluctancia a la filosofía heideggeriana—, sino también una fuente de ideas-mito. «Por encima de la técnica, por encima de todas las representaciones, existe algo que es idea-sentimiento, antes que idea, y que nos introduce en un dominio *mítico* que no es indudablemente menos profundo que el dominio conceptual». (Véase, Jean Wahl, *La experiencia metafísica*, España, Marfil, 1966, p. 188.)

mental, su venir a partir de la nada, constituye su fragilidad, su desmoronamiento de devenir, este tiempo anterior a la representación, que es amenaza y destrucción»³⁵.

Aquello de lo que gozo es reductible al instante, al momento específico, sin anterioridad ni posterioridad, de lo que constituye mi lábil felicidad. Participo así de una especie de pertenencia exclusiva al presente, todo aquello que imagino que puede ser gozado es esperanza y anhelo, pero el gozar de lo que me encuentro y que me viene es una especie de suerte realizada, factual y, conmigo, un triunfo *en el mundo* de la incertidumbre.

De lo que viene a mí es preciso intuir una idea fundamental, respecto a la anterioridad de la representación, como el margen no identificable desde el cual las cosas se presentan perfiladas. Pero es el yo quien se atiene a tal perfil, ya que en este darse existe una perspectiva que corresponde a lo temporal y a lo personal del yo, independientemente de ese fondo *translúcido* y abismal que permite entrever las cosas, pero no con la claridad aspectante del presente mismo de las cosas que deja venir a mí³⁶.

³⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 159.

³⁶ Tratamiento eminentemente fenomenológico que utiliza Lévinas y que ya ha sido explicitada por Moreno: «Un objeto jamás se enfrenta al sujeto mostrándole la totalidad de sí mismo, sino que sólo se presenta desde *perspectivas*, no independientes, como es fácil de suponer, de la *posición* adoptada por el Sujeto al que tales perspectivas se presentan. Y es por su siempre-darse-en-perspectiva por lo que todo objeto *remite a un más allá* de su inmediato presentarse, insinuando de todo ello que si sólo se explicita esa renitencia, podrá ser plenificada la propia presencia, siempre deficitaria del objeto en cuestión». Véase César Moreno, “Socialidad y proximidad. Esbozo para una meta-ontología del rostro. (Introducción a la Metafísica de Emmanuel Levinas)”, tesina, Universidad de Sevilla, 1984, p. 132.

Lo que viene a mí es sólo una faz del elemento, uno de sus aspectos, tal y como el ente se (me) presenta. Empero, lo que realmente se me presenta no es más que la cara de aquello que está ausente. «Esta manera de existir sin revelarse, fuera del ser, y del mundo, debe denominarse mítica [...] Hemos descrito esta dimensión nocturna del porvenir bajo el título del *hay*. El elemento se prolonga en *el hay*. El gozo, como interiorización, se opone al extrañamiento de la tierra. Sin embargo, dispone del trabajo y de la posesión»³⁷.

El elemento ofrece, como en un instante, una faz visible para el yo; el yo desconoce su porvenir; le sumerge en lo desconocido; le deja como último reducto el gozo: la afirmación de mi habitar me refugiándome de lo elemental que me podría arrastrar en su fluir. Dicha afirmación se manifestará como el refugio de un *yo* que pudiera perderse en la interminable ausencia de lo elemental que no anuncia su punto de partida. El *elemento* tiene, como uno de sus múltiples puntos de llegada, el manifestarse al *yo*, que se habita en sí como una primera habitación. «El gozo es la producción de un ser que nace, que rompe la eternidad tranquila de su existencia seminal o uterina para encerrarse en una persona, la cual, viviendo del mundo, vive en su casa»³⁸.

De tal modo que el *vivir en lo de sí* —punto en el que el egoísmo se complace— representa tanto la separación de un vivir de lo elemental como el permiso de concentrar una interioridad que, de tal modo, en la trama de la significación levinasiana, permitirá entender la relación con el Otro, pero sin perder de vista el punto inicial de la particularidad del egoísmo. «Egoísmo, gozo y sensibilidad y toda la dimensión de

³⁷ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 161.

³⁸ *Ibidem*, p. 166.

la interioridad —articulaciones de la separación— son necesarias para la idea de lo Infinito, para la relación con el Otro que se abre paso a partir del ser separado y finito»³⁹.

En este sentido, cuando Sucasas se pregunta cómo considerar al sujeto acontecimiento primero del existir cuando las dos versiones del proceso de subjetivación apelan a la ruptura con una existencia impersonal —el Hay o el elemento— que precede al advenimiento del existente, nos hace concentrarnos, en primera instancia, en la preeminencia ontológica de la existencia. Asimismo, se pregunta por una ruptura que nosotros mencionaremos más adelante, pero que es fundamental para la explicitación de la ruptura que Lévinas mostraría como *humanidad*⁴⁰.

De tal modo, en el análisis del gozo se reconocería la *continuidad* que hay en *Totalidad e infinito* respecto a la significación, en la trama de la existencia, del emerger de un existente, traducida en una ampliación de la identificación del *ego*.

La recuperación, desde un enfoque trascendental, de distancias ignoradas por el idealismo clásico (casa, trabajo, posesión, lenguaje), no expresa el rechazo de la subjetividad idealista, *sino su amplificación** en un “idealismo concreto”. Ni siquiera excluye la parte de razón inherente al enfoque intelectualista del idealismo tradicional: por mucho que subraye el enraizamiento de la conciencia en el subsuelo no representativo, se reconoce a la con-

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ Alberto Sucasas, *op. cit.*, p. 144. «Por un lado, se impone, constatar que, aunque se mantenga la primacía *ontológica* del existir anónimo, la primacía *óntica* corresponde, sin discusión, a la subjetividad humana, dado que con ella emerge por primera vez un ente allí donde previamente imperaba el ser puro. Por otro, la relación entre los dos planos, ontológico y óntico, no reviste carácter causal (lo que constituiría el efecto en algo secundario o derivado), sino que entre ambos se trama una ruptura protagonizada por el ente y sufrida por el ser».

ciencia intencional su capacidad de aprobarse, en el presente del *cogito*, de cuanto la precede, convirtiéndolo en *noema*, es decir, integrándolo en la inmanencia del pensamiento⁴¹.

Seguimos, de tal guisa, en el plano de la inmanencia que, presente ya en el mundo, sería amplificada, constituida como principio activo y como lo que constituye, a la vez, la misma inteligibilidad de esa subjetividad.

EL HABITAR

§ 1) *La morada*

El sujeto, al haber observado en el gozo la faz del mundo correspondiente y privilegiada a partir del instante presente, se verá intrigado por los límites del gozo, es decir, comenzará a entender que el presente termina cuando el porvenir le inquieta.

En la preocupación por el mañana brilla el fenómeno original del porvenir esencialmente incierto de la sensibilidad. Para que este porvenir surja en su significación de aplazamiento y demora a través del cual el trabajo, al dominar la incertidumbre del porvenir y su inseguridad y al instaurar la posesión, esboza la separación en forma de independencia económica, el ser separado debe poder recogerse y tener representaciones⁴².

La interioridad proporciona el margen desde el cual se traba el sujeto desde su recogimiento ante el *elemento* apabullante. Este sujeto —abierto y cerrado simultáneamente— concentra su estar inmerso en el mundo desde su capacidad de transformarlo y poseerlo. El trabajo, que implica el principio de la

⁴¹ *Ibidem*, p. 145. [*Las cursivas son mías.]

⁴² Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 168.

acción de tal sujeto, le posibilita la abolición (provisional) de la incertidumbre del mañana —cuando el gozo haya menguado—, al proveerse de una “habitación”. Así, a juicio de Gawoll, “el procurarse un refugio” es elevado por Lévinas a “categoría existencial”. «El tránsito del gozo a la extraterritorialidad del habitar actúa entre tanto, según Lévinas, como formador de civilización, pues hace posible el comienzo de toda actividad humana en la que se dibuje una nueva relación con lo elemental»⁴³. Este sentido del habitar podremos ya encontrarlo en Heidegger, cuando afirma que el «habitar es la manera como los mortales son en la tierra», esto es, como modo de ser existencial; es un mantenerse apriscado, aviados de tal modo que el permanecer en un espacio construido permita el pensar⁴⁴.

Atendemos aquí a la seguridad (confrontando lo elemental) que nos proporciona la tranquila habitación de un sitio *nuestro*, en el que se manifestaría nuestra detención en el fluir eterno de la existencia, nuestro existir en un mundo-nuestro (ya transformado en nuestro mediante el trabajo), necesitado de un principio que posea materialidad —resistencia a algo que antes aún no se sabía por qué atacaba—. El mundo, desde el afuera, desde su perspectiva de otro, muestra también una cara apabullante e incierta, por lo que el yo infiere que hay una particularidad en él que le llevará a recogerse y así a principiar con otra labor: la del perfilar desde su repre-

⁴³ Hans-Jürgen Gawoll, *op. cit.*, p. 160. «En efecto, el habitar una casa no agota su función en proteger al yo frente a las influencias adversas del tiempo y frente a enemigos. Ante todo, el aposentarse del yo en una morada rompe con la existencia puramente natural. En medio de los elementos, el yo vive desde una separación espacial que muestra una reunión y concentración del yo completamente sobre sí mismo».

⁴⁴ Martin Heidegger, “Construir, habitar y pensar”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001, p. 119.

sentación una segunda interioridad en la interioridad de su morada. Lo anterior para Lévinas significa que la morada es el habitar *en lo de sí*⁴⁵.

§ 2) *El egoísmo*

Desde la morada, el elemento amenazador parece apaciguado. En tanto que morada, el elemento es cosa, aunque no en el sentido de las cosas-muebles que se pueden almacenar, como alojamiento. El trabajo es la manifestación de la actividad primera del ser humano en el mundo y éste es *descubierto* por el sujeto. El *primer movimiento de la economía del ser es egoísmo*. «La relación que instaura la casa con un mundo para poseer, para adquirir, para interiorizar. El primer movimiento de la economía es, en efecto egoísta: no es trascendencia, no es expresión»⁴⁶.

A partir de este momento se declara, en la argumentación levinasiana, el “Plan general de la economía”, que atañe a la instauración de la casa como principio del egoísmo y de la posibilidad de que el mundo tome por fin el formato que le da el sujeto, al aparecérselo y al poseerle, ya que el trabajo que comienza en la seguridad que aporta la posesión de la casa también domina el elemento y lo suspende. «La posesión a partir de la morada, se distingue del contenido poseído y del gozo de este contenido. Al tomar para poseer, el trabajo suspende en el

⁴⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 174. «La función original de la casa no consiste en orientar el ser por la arquitectura de la edificación en descubrir un lugar, sino en romper el pleno del elemento, en abrir en él la utopía en la que el “yo” se recoge al habitar *en lo de sí*. Pero la separación no me aísla, como si fuese simplemente arrancado a estos elementos. Hace posible el trabajo y la propiedad».

⁴⁶ *Ibidem*, p. 175.

elemento que exalta, al mismo tiempo que arrastra al yo que goza, la independencia del elemento: su ser. La cosa testimonia esta aprehensión o esta comprensión: esta ontología»⁴⁷.

De este modo se muestra que, para Lévinas, la ontología no es el trabajo de un ser aislado y encerrado en sí y en sus elucubraciones, sino este obrar de doble filo, cuando se aprehende la cosa, se suspende el rumor de lo insondable (“el elemento”), y se comprende al unísono la independencia del sujeto respecto al elemento. La ontología es, en este marco de apreciación, el poder suspender de su barullo a la no-cara del elemento, pero también la posesión misma de lo ente. «La ontología que aprehende el ser del ente —la ontología, relación con las cosas y que manifiesta las cosas— es una obra espontánea y pre-teórica de todo habitante de la Tierra»⁴⁸.

La posesión se da al extender la mano del *sujetante* que ya es la habitación de la conciencia como cuerpo —idea que ya habíamos rastreado desde escritos anteriores a *Totalidad e infinito*— y que tiene relación con la interioridad en el mundo de un ser que lo habita, y que al habitarlo ya está en su casa. El cuerpo, entonces, alberga la conciencia, y ésta no es la que *revela* el cuerpo, ya que la obra primera de la ontología es la posesión (del ser del ente), el trabajo corporal y la transformación a partir de lo corpóreo.

La habitación de la conciencia —el cuerpo— proporciona un punto de partida necesario para su localización. La *separación* se mantiene en un habitar un sitio; el habitar en algún lugar es lo que en esta tentativa marca la realización de la separación, que se da de manera positiva en la localización. «Gracias a esta noción de Morada, veremos que Lévinas amplifica

⁴⁷ *Ibidem*, p. 176.

⁴⁸ *Idem*.

y radicaliza aquella de la *base*, esquina o *lecho*, permitiendo vislumbrar el re-poso del sujeto que se confía a las virtudes productivas de un lugar»⁴⁹.

Lo que implica la *habitación*, en esta temática particularmente, es la capacidad de que el *yo*, en su inmersión mundana, no “pierda la veta”. Se permite que en la intimidad de una casa el *yo* habite y se habite de tal modo que el mundo, con el tiempo, signifique lo que tenga que significarle de acuerdo con la faz que de él tenga, pues es anterior a la conciencia; pero es esta misma la que requiere, para suceder, esta búsqueda en la “mina oscura” del elemento inhóspito, que tras su azogue se convierta en casa o terruño; ya hospitalario, ofrece un hilo conductor a su posterior comprensión. En tal “mina”, el *yo* está entregado a su interioridad, pero ya habita en lo exterior. Él es el verdadero intersticio entre la interioridad y la exterioridad y su función consistirá en seguir el camino de algún “metal precioso” que precisará del azogue, por lo que tocará rastrearlos sin cerrar los ojos.

El azogue —la representación— sólo será mostrado después de la habitación separada y paciente de un *yo* que posee mediante el recogimiento de la casa, y que sólo después de poseer es capaz de *abrir las puertas*⁵⁰ e invitar al otro a compartir en el lenguaje —que es hospitalidad—, y que mediante la expresión me indica que *no estoy solo*, porque la socialidad posibilitará la exitosa representación del mundo. «La relación con

⁴⁹ Bernard Forthomme, *op. cit.*, p. 120.

⁵⁰ *Idem.* «Así, a partir del análisis del gozo, podremos constatar que la “apertura al mundo” —de los nutrientes terrestres— se revela como una emanación de la soledad hipostática —encadenamiento del yo al sí mismo— con vistas a deshacerse, y ya como un olvido de sí, la primera abnegación: el yo no se revela simplemente suministrado a sí, sino también al mundo».

el otro no se produce fuera del mundo, pero pone en cuestión el mundo poseído. La relación con el otro, la trascendencia, consiste en decir el mundo al Otro. Pero el lenguaje cumple la puesta en común original, la que se refiere a la posesión y supone la economía»⁵¹.

Previo al estado representativo del que se parte en el sistema filosófico que critica Lévinas, hay un estado exhortado al desarrollo del gozo y la posesión, así como a la instauración de una morada, que son condicionantes de aquél y marcan una relación ontológica basada en lo empírico, aunque el estado representativo no implique la contemplación quietista ni la negación de la *empeiria*. Lévinas se detiene en este estado preontológico, desde el que despliega su propia propuesta—ahondando en el egoísmo⁵² como surgimiento de la subjetividad—, para después explicitar la puesta en común de las posesiones, esto es, la donación del ser en el lenguaje, situación fundamental de la eticidad que quiere instaurar como una situación donde el otro se presenta, dándose el *cara a cara* en el que podrá establecerse el diálogo, situación en la que, por cierto, este trabajo no pretende adentrarse.

⁵¹ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 191.

⁵² *Ibidem*, p. 192. «Separarse, no permanecer solidario en una totalidad, es positivamente *estar en algún lugar*, en la casa, ser económicamente. El “algún lugar” y la casa explicitan el egoísmo, modo de ser original en el que se produce la separación. El egoísmo es un acontecimiento ontológico, un desgarramiento efectivo y no una ilusión que se desliza por la superficie del ser y que se podría despreciar como una sombra. El desgarramiento de una totalidad sólo puede producirse por el estremecimiento del egoísmo, ni ilusorio, ni subordinado en algo a la totalidad que desgarra. El egoísmo es la vida: vida... o gozo».

§ 3) *Lo otro*

Lo que termina con el egoísmo es la expresión, lo que instituye el lenguaje como la realización de la relación de un *yo* con algo independiente de él. Así, para Lévinas, un mundo silencioso sería an-árquico:

El saber no podría comenzar en él. Pero ya como an-árquico —en el límite de no-sentido—, su presencia en la conciencia espera la palabra que no viene. Aparece así en el seno de una relación con el Otro, como signo que el Otro emite, aun disimulando su rostro, es decir, aun privando del auxilio que habría que dar a los signos que emite y que emite, en consecuencia, en el equívoco. Un mundo absolutamente silencioso, indiferente a la palabra que se calla, silencioso en un silencio que no deja adivinar, detrás de las apariencias, a nadie que señale este mundo, aunque mienta a través de las apariencias [...] un mundo tan silencioso no podría ni siquiera ofrecerse como espectáculo⁵³.

Para Lévinas, la exposición y la profundización de la irrupción en la nada interior en la que comenzaba a abismarse un *yo*, que se encontraba sólo con su sí-mismo, es superada cuando en su egoísmo es confrontado por *otro* que apela a él, que con el lenguaje suspenderá su inmersión en la negatividad con la que negaba todo.

El *otro*, en este esquema, es la palabra y significa aquí un paso egoísta aún en la soledad del *yo*, en una aparición dependiente de lo exterior (el mundo), mas no volcada hacia él; más bien tal relación constituye el principio de la experiencia *metafísica* con la otredad, aunque está dada a niveles dialógicos. Esto es, «tanto el acceso al sí-mismo, según ya se pudo

⁵³ *Ibidem*, p. 116.

comprobar, como el acceso a la racionalidad dialógica exigen, por parte del Ego, la aceptación incondicional de la crítica procedente del Otro»⁵⁴.

Nos interesa mencionar que la relación del *Mismo* y el *Otro* es entendida desde la crítica levinasiana como una extensión del “Yo pienso” y su dominio pragmático sobre el Mundo. La exposición que ha hecho Lévinas sobre el *Mismo* y lo *Otro* tiene como *base*⁵⁵ la relación del Yo-mundo. Por ello, Lévinas decide transformar el entendimiento del Yo como una configuración previa a la estructura teórica. La “vida interior” del Yo es aquello que lo coloca fuera del relato de la *Historia*⁵⁶.

Para adentrarnos en las intenciones del presente parágrafo es menester comprender que el *otro* aparecerá en el pensamiento levinasiano como una necesidad de expresión de un yo que se encuentra inmerso en el mundo⁵⁷ —cuyo silencio se verá interrumpido por un espectáculo que será amplificado en los ámbitos del lenguaje—, que entendería la compostura del *otro* sin tratar de abarcarlo; en tal relación interviene la capacidad

⁵⁴ César Moreno, *op. cit.*, p. 175.

⁵⁵ Hans-Jürgen Gawoll, *op. cit.*, p. 155.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 157. «Lévinas desplaza el proceso de identificación hacia la vitalidad del yo que quiere ser comprendido desde sí mismo. El yo que se consume en el acontecimiento de la identificación no surge ya, en Lévinas, de una lógica de la unidad en que el *Mismo* conquiste su cerrado sí mismo a partir de la contraposición del *Otro*; ante todo, se destaca en un existente autónomo “como modalidad de una vida interior, de un psiquismo”».

⁵⁷ César Moreno, *op. cit.*, p. 173. «Es cierto que la presencia del *Otro* des-centra el circunmundo del Ego, pero no se debe cegar la mirada investigativa al *hecho* de que también el *Otro* proporciona mundo al Yo o le ofrece a éste las distancias intencionales por él abiertas. Para Sartre, el *Otro* es el perpetuo delincuente, el infierno en el que el Yo (o el Para-sí) padece una usurpación, hemorragia o sangría».

de *respeto* y *entendimiento* de que el *otro* es diferente, en cuanto que no es yo. Según Lévinas, el gozo es lo que permite tematizar las cosas, esto es, permite llevar a cabo la “separación” de mi yo con lo que no soy yo.

La separación que se lleva a cabo en el gozo, es decir, como interioridad, llega a ser conciencia de objetos. Las cosas se aquietan gracias al término que las da, que las comunica y las tematiza. Y la nueva estabilidad que adquieren las cosas gracias al lenguaje supone mucho más que añadir un sonido a una cosa. Sobre el gozo se perfila, con la permanencia, la posesión, la puesta en común: un discurso sobre el mundo. La apropiación y la representación agregan un acontecimiento nuevo al gozo. Se fundan en el leguaje como relación entre hombres⁵⁸.

El entendimiento de la diferencia se da a través de la palabra, lo que nos lleva a relacionar a Lévinas con Nietzsche, quien en *Más allá del bien y del mal* ya impugnaba a la filosofía hegemónica y a la voluntad de conocimiento como actos de crueldad, siendo él mismo quien ya barruntaba una especie de entendimiento con el *otro*:

Las palabras son signos-sonidos de conceptos; pero los conceptos son signos-ímagenes, más o menos determinados, de sensaciones que se repiten con frecuencia y aparecen juntas, de grupos de sensaciones. Para entenderse unos a otros no basta ya con emplear las mismas palabras: hay que emplear las mismas palabras también para referirse al mismo género de vivencias internas, hay que tener, en fin, una experiencia *común* con el otro⁵⁹.

⁵⁸ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 158.

⁵⁹ Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, p. 249.

El sentido de la *donación de lo otro* como presencia ha sido abordado por Lévinas en *Diacronía y representación* (1985), donde explicita que tanto el ver y el conocer como el manipular son modos constitutivos del pensamiento *intencional* y que servirán para la argumentación sobre la obra, en tanto presencia y expresión en la que confluyen los rasgos de la interioridad que ya “ha salido de sí”⁶⁰.

Lo otro, “intencionalmente” contemplado, aprehendido y convocado por la apercepción del *yo pienso*, a través del *pensamiento* en cuanto pensamiento, a través del *noema*, viene a colmar, a llenar o a satisfacer la perspectiva —o el deseo, o la aspiración— del *yo pienso* o de su *noesis*. De este modo, lo otro me es presente. Y este “estar presente” o esta presencia a mí del “yo pienso” equivale al *ser*. Se trata de una presencia o ser que es también una modalidad temporal. Pero, concretamente, significa también una exposición de lo otro para mí y, por ello, justamente un *ofrecerse*, un *darse*, *Gegebenheit*. Donación de la alteridad en la presencia, no solamente en el sentido metafórico del término, sino donación que cobra sentido en el horizonte concreto de un aprehender referido ya a un “tener entre manos”⁶¹.

En la expresión hay una presentación absolutamente dada. Para que pueda haber representación en el mundo es necesario que el otro me cuestione y me instigue a la respuesta. El otro aparece en el mundo del lenguaje como una relación que es irreductible a la totalidad y —aunque no es de nuestro interés atender la problemática específica que suscita el *Deseo del Otro* en este momento de la argumentativa levinasiana— hemos de decir que el Otro aparece y cuestiona

⁶⁰ Cfr. Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos, 2001, pp. 188-189.

⁶¹ *Ibidem*, p. 88. [Las cursivas son textuales.]

mi interioridad con su exterioridad, esto es, mi interioridad se encontrará insuficiente por no poder poseer ni abarcar ni eliminar al Otro que se presenta.

El Deseo no coincide con una necesidad insatisfecha, se coloca más allá de la satisfacción o de la insatisfacción. La relación con el Otro, o la idea de lo Infinito, la realiza. Cada uno puede vivirlo en el extraño deseo del Otro que ninguna voluptuosidad llega a coronar, a concluir, ni a adormecer. Gracias a esta relación el hombre se ha retirado del elemento, recogido en una casa, se representa un mundo⁶².

Es indudable y sobremanera necesario hablar, en este marco temático, de aquello en lo que se ha convertido para el Lévinas de *Totalidad e infinito* el *existir*, pues al abordarlo desde *La ontología del primer Lévinas* se había insistido en colocarlo en la médula de la existencia con referencia a su fluir. Hacemos ver que en este otro momento de su pensar el existir interiormente implica una fenomenalidad, más no una *quididad*; para él es un conjunto de relaciones más y no una esencia, en donde lo que se significa se hace presente asimismo.

Por tanto, en este abordaje, mi interioridad al expresarse se presenta como el ser de mi ser, y no tan sólo como un presentarse fenoménico⁶³. «La existencia del hombre permanece fenomenal, en tanto que continúa como interioridad. El lenguaje por el cual un ser existe para otro es su única posibili-

⁶² Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 197.

⁶³ Bernard Forthomme, *op. cit.*, p. 96. «De esta manera, podemos hablar de fenomenalidad del Yo-mismo, cuando éste no se explica, no se trasciende o cuando él está encerrado en afasia. Así, aquello que falta en el recogimiento de la interioridad no es ser un *nómeno*, perpetuando y engrosando las anfibologías de la separación o del Mismo, sino de no asistir a su presencia gracias a la palabra o a causa de su no expresarse».

dad de existir en una existencia que es más que su existencia interior»⁶⁴. Más adelante podrá entenderse que en el decurso de las ideas levinasianas esa interioridad que en *Totalidad e infinito* aparece tan “en lo de sí” se arriesga a quedar como fenomenal, insuficiente, si no se cuestiona y se responsabiliza. Cabe entender que por ahora hablará de una interioridad cuyo abordaje es autónomo y que todavía no ha encontrado aquello que la desborde completamente.

El existir, en este tratamiento ulterior, ya no sólo existe en el seno del *Hay* o de lo elemental resguardándose en su interioridad, o en la interioridad de la morada, sino que en dicha etapa contiene ya en sí lo que del mundo ha podido penetrar, y este contenido lo comenzará a desbordar porque es más de lo que puede dar (lo otro). El existir del existente no es reducible a lo que de él pueda interpretarse, ni a los signos que llaman a la interpretación en su ausencia. Para que tal existente sea comprendido es necesario que comparezca, pero aun esto no siempre es posible. No debemos olvidar que lo que Lévinas quiere mantener en esta idea de la expresión y del existente, que comparece por sus palabras, es la separación del Yo de la totalidad, la reluctancia de ser una interioridad ya abordable por los márgenes del discurso, y en defensa de la subjetividad no dejará de precisar que es a partir de tal separación —como una de las modalidades del pensamiento representativo— que el *Mismo* se presenta con su ser, a la palabra del *otro* que lo cuestiona.

Cabe preguntarnos, entonces, si el gozo y la separación podrían ser entendidas como elementos constitutivos del *yo* egoísta en el mundo, pero de un *yo* que se separa del mundo. Para la constitución de *lo humano* que pretende retomar el

⁶⁴ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 200.

pensamiento levinasiano, serán más importantes las modalidades del gozo a-racional y una separación total entre el yo y *lo que hay*, disonante del miasma de la omnicomprensión.

Capítulo II

En defensa de la subjetividad

En el presente capítulo seremos partícipes de la definición del *intervalo* de la identidad y de la constitución de la subjetividad a partir del Otro. Para tal desarrollo se expone a grandes rasgos la fuga ontológica realizada en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, entre otros textos, cuya amplitud de temas no agotaremos, pero de los cuales retomamos los hitos que perfilan la filosofía de nuestro autor en el tercer período de su pensamiento⁶⁵.

⁶⁵ Ulpiano Vázquez Moro, *op. cit.*, p. 9. «El tercer período es bibliográficamente más fecundo y supone, en relación a los dos anteriores, una mayor integración [...] El desarrollo de la investigación filosófica personal culmina en las dos obras más importantes de este período: *Humanisme del'autre homme* (1972) y *Autrement qu'être ou au-delà de l'Essence* (1974). Los escritos posteriores a estas obras, especialmente *Dieu et la philosophie* (1975) serán hitos de referencia obligada para la interpretación de todo quehacer filosófico de Lévinas, así como los trabajos sobre Husserl y Heidegger servirán de clave para el análisis de las características de la relación mantenida con los dos filósofos alemanes desde los primeros años de su investigación filosófica. Relaciones, como se podrá apreciar, singulares y que resumen en sí el largo debate sostenido por Lévinas con la que suele denominar "filosofía occidental", cuyos representantes más citados en este período serán Spinoza, Kant, Hegel y Nietzsche».

Es necesario mencionar la siguiente indicación de Lévinas: históricamente, mediante las obras el Otro ha sido descifrado, desde la interpretación, sin necesidad de su presencia, solamente de la impronta que deja tras sí. Empero, para Lévinas, el Otro es infinito porque no puede ser interpretado o deducido desde sus obras. Se podría decir que el Otro es “interpretado”, si se entiende que esta interpretación se arriesga a apartarse del Otro, a tergiversarlo, a manipularlo: «No soy yo, es el Otro quien puede decir sí” [...] Sin embargo, para que en este excedente absoluto del Otro en relación al Mismo pueda surgir la significación de la expresión auténtica debe buscarse a partir de la misma estructura del Yo en tanto que se escapa y porta en él, más que a él mismo»⁶⁶.

EL DECIR

La sentence n'est pas évasive mais sa bordure se dérobe.

JACQUES DERRIDA

§ 1) *La expresión*

La expresión podría ser entendida como la absoluta aproximación del Otro al *yo*, pero a modo de presencia que desbordará el marco del presente, porque el Otro en *proximidad* hace que la significación y el sujeto sean posibles.

En esta relación, lo que acontece con el Mismo y el Otro es que se encuentran situados en una correlación de significación, en la que mi sentido depende del Otro. En tal correlación, el sentido del encontrarme al Otro en el mundo no deriva de una esencialidad, de una teorización, ni de un abarcamiento del Otro por medio de la donación de sentido.

⁶⁶ Francis Guibal, *op. cit.*, p. 29.

Si antes se ha dicho que la relación intersubjetiva tal como la presenta Husserl no es una relación de reciprocidad, es porque ella no es, *ab initio*, una relación entre sujetos. El Otro es sujeto sólo de forma mediata o derivada. Cuando el Ego se pone antes que el Otro, el acceso al Otro resulta imposible. Para comprender la extrema presencia-ausencia del Otro habría que partir del análisis de modos de la conciencia especiales tales como son los que se dan en la vergüenza (Sartre) o en la conciencia moral levinasiana. Es preciso partir de modos de conciencia no teórica en los que quede atestiguada la ausencia del Otro (el lado oculto o sólo copresente de su ser) como una presencia que, aún manteniéndose más allá del fenómeno percibido (más allá del *Körper*), asalta el Ego, lo hace vulnerable o atraviesa su almacén de mónada⁶⁷.

Desde ahora, la significación de la interioridad, del sujeto de la identidad, dependerá de la responsabilidad por otro. «El *cogito* “ignora al otro”, y esto sucede también porque su sola interioridad es impotente para conjurar las *significaciones* equívocas, para contener el flujo evanescente de los fenómenos».⁶⁸

La *expresión* como palabra que escuchamos del Otro es un triunfo del intervalo porque proviene de aquello que desborda mi conocimiento y mi capacidad de aprehensión. Lo que se constituye a partir de su donarse en palabras y signos constituye un Rostro. «El otro se presenta entonces como *Otro (Autrui)*, muestra un rostro, abre la dimensión de la altura, es decir, desborda infinitamente la medida del conocimiento. Lo cual significa positivamente: el Otro controvierte la libertad que trata de cercarlo [...] Lo absolutamente otro no se refleja en una conciencia, resiste a la indiscreción de la intencionalidad»⁶⁹.

⁶⁷ César Moreno, *op. cit.*, p. 60.

⁶⁸ Francis Guibal, *op. cit.*, p. 28.

⁶⁹ Emmanuel Lévinas, *Trascendencia y altura*, Madrid, Trotta, 2001, p. 88.

§ 2) *Lo dicho*

Sin embargo, sólo en la proximidad que implica su presencia el Otro es capaz de decirnos algo que, ya en presencia, arremete contra la petrificación de algo que se ha *dicho*, quizás desde la penumbra de un pasado petrificado en *Historia*. «El decir es proximidad de uno a otro, compromiso del acercamiento, uno para el otro, la significancia misma de la significación»⁷⁰.

A estas alturas de la exposición señalamos que lo *Dicho* es comprendido por Lévinas como el discurso de la historia, al que no considerará caduco pero sí como el discurso esenciante que ignora al humano de *carne y hueso* y su proximidad a los otros, por lo que el *Dicho* comenzará a tomar un matiz despectivo, y la subjetividad aquí dejará de mostrarse en soledad para volcarse en una identidad para el Otro.

Habrá que mostrar ya desde ahora que la excepción de “lo otro que ser” —más allá del no ser— significa subjetividad o humanidad, el *sí-mismo* que repudia las anexionas a la esencia. *Yo* como unicidad, fuera de toda comparación, ya que, al margen de la comunidad del género y de la forma, al no encontrar más reposo en sí mismo, inquieta desde el momento en que no coincide consigo mismo⁷¹.

En tal encuentro con el Otro, sin ser esenciante y ya en pleno *vis-à-vis*, mi subjetividad será desanudada e impedida a su retorno, cuando al ocuparse ya no se ocupará del Yo, sino de los otros, cuya postura de otredad me incumbe y me impele al intercambio de palabras que le significan. «Toda mi intimi-

⁷⁰ Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 2003, p. 48.

⁷¹ *Ibidem*, p. 51.

dad queda investida para-con-el-otro-a-mi pesar. A pesar mío, para-otro: he aquí el significado por excelencia y el sentido del sí mismo, del *se*, un acusativo que no deriva en ningún nominativo, el hecho mismo de reencontrarse perdiéndose»⁷².

El sujeto, que hemos rastreado desde su enroscamiento en la trama de la existencia, que había sido concretizado como existente, viril, trabajador y parapetado primeramente en su cuerpo y posteriormente en su casa, no encuentra en esta etapa (de madurez levinasiana) de encuentro con el Otro, dentro de una relación de proximidad, una posibilidad de parapetarse, es interpelado a salir de sí, salir de sí a través de todas los márgenes del discurso ya trazado. Será exclusivamente desde el Otro como admitirá despojarse del yo, como el juego en el que la subjetividad no sabe que juega a ser abandonada por su soltura y desvanecimiento *en* el Otro, porque abandonar su propia casa para perseguir la del otro, aquélla en la que no habito, pero que deseo recorrer —aunque no a manera *intencional*, sino como en un desfallecimiento, sumisión y entrega a Otro, como capacidad de substitución.

Substitución-significación: no se trata de un reenvío de un término al otro —tal como parece tematizado en lo Dicho—, sino de una substitución como subjetividad misma del sujeto, interrupción de la identidad irreversible de la esencia en un tomar a mi cargo que me incumbe sin descarga posible y donde la unicidad del yo sólo adquiere un sentido: allí donde ya no es cuestión del Yo, sino de mí. El sujeto, que ya no es un yo pero que soy yo, no es susceptible de generalización, no es un sujeto en general; eso viene a significar el paso del Yo a mí, que soy yo y no otro. La identidad del sujeto lleva aquí a la imposibilidad de descargarse de la responsabilidad a hacerse cargo del otro. La significación, el decir (mi expresividad, mi significación de signo, mi verbalidad

⁷² *Ibidem*, p. 56.

de verbo) no puede comprenderse como una modalidad del ser, sino que el desinterés suspende la esencia⁷³.

Se señala, en esta relación de soltura y desenraizamiento, la verdadera trascendencia⁷⁴, el paso al Otro que no se había dado porque el idéntico (Yo) estaba en proceso de configuración, como ser-en-su-morada. La trascendencia se había mencionado respecto al mundo como gozo y trabajo, no se había radicalizado la separación, ni se había alimentado el intervalo. Porque —he aquí una avanzada más en nuestra exposición— sólo a partir de una morada (construida y constituida) será posible recogerse para acoger a la exterioridad —como exterioridad extremadamente externa.

Según Lévinas, sólo la independencia económica —instaurada por el trabajo, la posesión, la ambigüedad del cuerpo (o la conciencia) y, por la libertad de la representación— puede dominar el advenir incierto de la sensibilidad; independencia que se produce concretamente como el ser-en-habitación o Morada [...] Así, la Morada permite a la vez, recoger o acoger al Otro. En efecto, es solamente a partir de “las manos llenas” de una morada opulenta —rebotante en gozo y, sobre todo, en provisiones para el advenir— que uno puede encontrar al Otro sin desordenar el Yo, abriendo los recursos de la economía sin economía⁷⁵.

De este modo, aseveramos, con Forthomme, que no habría verdadera trascendencia sin haber pasado por la inma-

⁷³ *Ibidem*, p. 58.

⁷⁴ Francis Guibal, *op. cit.*, p. 31. «Con relación a la interioridad, satisfecha en su suficiencia, el movimiento es de ruptura y de trans-gresión, como de conversión: la verdadera vida está en el exterior, siempre nueva, siempre desgarradora. Hace falta “pensar una trascendencia que no esté más en el mundo de la inmanencia, que no retorne a la inmanencia”.

⁷⁵ Bernard Forthomme, *op. cit.*, p. 152.

nencia, por eso la larga exposición, la descripción que haría en principio del itinerario filosófico de nuestro autor el punto de partida y de no retorno hacia un trascender entregado al Otro y fuera del sistema. Y al hablar de existencia económica se afirma, igualmente, que no puede mostrarse la verdadera trascendencia sin economía; no puede ofrecerse nada al otro que yo no haya “gozado”; se ofrece/substituye al uno por otro, desde una morada ya provista. «No porque haya más mérito de trascenderse donando cualquier cosa que me pertenece, sino porque hace falta donar algo más que su corazón, gozar de su pan o de la ipseidad misma»⁷⁶.

Haremos ver en páginas posteriores que Lévinas entenderá la substitución como humanidad, que es anterior a la conformación tanto de la identidad como de la esencia. «La humanidad —tercero excluido, excluido de raíz—, el no lugar y la subjetividad significan la explosión de esta alternativa, significan uno-en-lugar-del-otro (substitución), significación en la significancia del signo antes de la esencia, antes de la identidad»⁷⁷.

En esta esquemática, lo que se supone fuera de la ontología, incluso antes de la constitución de la identidad, es nuestra humanidad, que señala la inmolación del yo por el Otro, *yo* que en un estado de absoluto desvanecimiento se deja a merced del Otro, con quien estoy próximo y quien me acogerá como acto reflejo de quien en esta correlación tampoco podría escapar de acogerme. «De este modo, el para-el-otro contraría al sujeto, y a la vez, lo afecta en su intimidad del dolor [...] Sólo un sujeto que come puede ser para-el-otro o significar»⁷⁸.

⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷ Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 59.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 129.

Lévinas ha tratado de separarse de la labor emprendida por Heidegger respecto de la subjetividad en función de la comprensión del ser⁷⁹, sin obviar en la constitución de la subjetividad a las otras subjetividades que no podrán ser absorbidas por el Yo.

El Otro en su enfrentamiento es irreductible a la esencia del ser, ya que el Otro no es abordado teoréticamente, sino por medio del contacto de la proximidad; el Otro no es sólo asumible y reconocible por medio de la pregunta (tal y como el carácter inquisitivo del *Dasein* heideggeriano lo había asumido, incluido en la iniciativa esenciante)⁸⁰, sino que este dirigirle preguntas no lo reconoce en la esfera de lo inteligible. Se mantiene al margen de la teoría (de lo Dicho) o, si se puede decir, de una teoría que no sólo es teórica, sino que implica desde su arranque a la subjetividad que la inicia.

⁷⁹ Es necesario recordar que la ontología es la labor del preguntar, de un preguntar por el ser, pregunta en la cual intervienen —según *Ser y tiempo*— tres elementos: el que se pregunta, aquello por lo que se pregunta y aquél al cual se le pregunta, y que, en el caso de la ontología de corte heideggeriano, el que se pregunta y aquél al cual se le pregunta son yo mismo, mi subjetividad resolviéndose en cuestionar, y por lo tanto pareciera que se excluye la necesidad del diálogo, en el que la esencia es manifestada al sujeto que se pregunta por el ser en una etapa determinada. Pero según la perspectiva levinasiana: «Toda superación, lo mismo que toda revalorización del ser en el sujeto, recaerían todavía en la esencia del ser». Cfr. Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 63.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 140. «El heideggeriano ser en el mundo es comprensión y la misma actividad técnica es apertura, descubrimiento del ser, aun cuando sea bajo la modalidad del olvido del ser; lo óntico, que al menos comporta una opacidad, cede el paso por todas partes a lo ontológico, a una luminosidad dirigida a despejar; el existenciarío revela su sentido en lo existencial, que es una articulación de la ontología. El ente no cuenta más que a partir del saber, a partir del aparecer, a partir de la fenomenalidad».

La cuestión ¿qué? en medio de su adherencia al ser está en el origen de todo pensamiento (¿podrá ser de otro modo mientras el pensamiento proceda por términos determinados?), entonces toda investigación y toda filosofía se fundan en la ontología, en la intelección del ser del ente, en la intelección de la esencia. El ser no sería tan sólo lo más problemático; sería también lo más inteligible⁸¹.

Empero, incide una significación extrateórica en este dar y recibir de la pregunta en el diálogo, incluso cuando éste es acuñado por la razón cognoscitiva —en la medida en que va incluida la subjetividad en prenda, la subjetividad del Mismo, quien es ya apelado por el Otro—. «Ser y conocimiento, ambos unidos, significarían dentro de la proximidad del otro y dentro de una cierta modalidad de mi responsabilidad para con el otro; es de esta respuesta de donde procede toda cuestión de este Decir anterior a lo Dicho»⁸².

Esta problemática, la de la intriga del Otro en el Mismo⁸³, es incluso anterior a cualquier *conciencia-de*. Como lo había-

⁸¹ *Ibidem*, p. 70.

⁸² *Ibidem*, p. 72.

⁸³ César Moreno, «Entrañada extrañeza». Intriga y luz de la alteridad en la metafemenología levinasiana», en *Anthropos. Huellas del conocimiento*, núm. 176, Barcelona, Anthropos, 1998, pp. 80-84: «La estructura de el-Otro-en-el-Mismo profundizada magistralmente por Lévinas nos muestra —sin que por mostrársenos pudiéramos liberarnos de ella o conjurarla— el modo en que la *fraternidad* es, en el fondo, un síndrome incalculable de la *Inmunodeficiencia humana*, una “enfermedad” no patológica o la propia *pacencia* del Mismo *paciente que soporta* al Otro al que afronta y que irrumpe en su *destino* como su causa —pero, atención, no como causa de alguna relación causal, o como causa “externa”, sino como “causa moral” (de la que se podría decir que es “mi causa”, siempre a punto de ser olvidada, siempre a punto de ser reencontrada). Tal sería el reto al que Lévinas nos invita: el de *so-portar* entrañadamente al Otro al que a-frontamos como Extraño. La locura de la bondad radicaría en el desinterés de esta pasión por el Otro».

mos mencionado, Lévinas pondrá en la base de toda relación con un exterior, y como condición del acabamiento de la subjetividad, la proximidad de Otro, ya que sólo en un contacto que respeta la diferencia, la subjetividad es derrocada como soberana y puesta en ángulo desde donde el sujeto no podría ser visto sólo como el sujeto de la ontología, sino como humano, del cual incluso puede diferirse la presencia en presente del Otro, re-asunción de lo humano como responsabilidad que implica responsabilidad para con el Otro —aunque no libremente asumida—, excediendo el tiempo de lo presente, sea actual o representado.

La subjetividad está estructurada como *el otro en el Mismo*, pero según un modo distinto al que es propio de la conciencia; ésta es siempre correlativa a un tema, a un presente representado, a un tema colocado delante de mí, a un ser que es fenómeno. El modo según el cual la subjetividad se estructura como el Otro en el Mismo difiere del de la conciencia, la cual es siempre conciencia del ser, por indirecta, tenue e inconsistente que resulte esta relación entre la conciencia y su tema (“colocado”) frente a ella⁸⁴.

§ 3) *El decir*

Tal es lo que Lévinas quiere mostrar mediante la distinción del Decir, cuya trama intenta separar de lo Dicho, aunque admite que en lo Dicho el Decir pueda ser incluido, sin que deba perderse su rastro, cuya importancia (gravedad) es de tal envergadura que no puede ser soslayada. «Precisamente se trata de alcanzar este Decir anteriormente a lo Dicho o deducir de él lo Dicho. Se trata de fijar el sentido de esta anterioridad. ¿Qué significa el Decir antes de significar algo Dicho? [...] Decir

⁸⁴ *Ibidem*, p. 71.

significa otra cosa que un ujier que presenta esencia y entes; tal es una de las tesis del presente escrito»⁸⁵.

Lo anterior significa que el modo de la correlación del Otro-en-el-mismo es el de la responsabilidad, excedente a una relación cognoscitiva, anterior a la dialogicidad de la pregunta y la respuesta; es una intervención en el seno de la subjetividad de aquello que lo inquieta antes de todo logos.

Si el hombre no fuese más que Decir correlativo del logos, la subjetividad podría comprenderse indiferentemente como un valor de función o como un valor del argumento del ser. Pero la significación del Decir va más allá de lo dicho; no es la ontología quien suscita al sujeto parlante. Por el contrario, es la significación del Decir, que va más allá de la esencia reunida en lo Dicho, la que podrá justificar la exposición del ser o la ontología⁸⁶.

Según este entendimiento, la *humanidad* no es sólo un *decir* que tiende a esenciar al ente, a través de la palabra. Es por ello por lo que Lévinas ha querido destacar lo que hay con *anterioridad* al escenario donde la palabra dona su esencia al ente. En dicho espacio la subjetividad ha tenido una misión apofántica, pero la *anterioridad* de la apófansis es para nuestro autor un humano responsable del Otro. La responsabilidad no ha sido elegida y no es renunciable, simplemente nos atañe desde siempre; es nuestra humanidad sin margen; donde la identidad, crecida como *para-sí*, se entiende sometida por el otro, como un sujeto para el otro, quien con su sola insinuación afecta a la intimidad de la subjetividad. «La responsabilidad para con el otro es precisamente un Decir antes de todo lo Dicho. El sorprendente Decir de la responsabilidad para con el

⁸⁵ *Ibidem*, p. 97.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 87.

otro es contra “viento y marea” del ser; es una interrupción de la esencia, un desinterés impuesto por una violencia buena»⁸⁷.

Sólo en el Decir es donde el sujeto es aproximación, responsabilidad por el prójimo, fuera de sí y de la intimidad de su morada. Una analítica de la proximidad como la posibilidad de asumir la extraterritorialidad del discurso ontológico, apofántico, etcétera, parte desde lo que se deja entrever en el Decir. Finalmente, tales discursos, como el de la *Historia*, están precedidos por el Decir, aunque puedan ser completados, para el ordenamiento del pensar, en discursos ya dichos, acabados. Hay posibilidades inexploradas, y es la responsabilidad para con el Otro lo que se sugiere profundizar, a manera de la *pasividad del sujeto*, que no se piensa soberano sino a merced de la libre decisión del Otro, que actuará sin necesidad de mi consentimiento.

Sostener que la relación con el prójimo, que se cumple incontestablemente en el Decir, es una responsabilidad para con este prójimo, que *decir significa responder del otro*, es por lo mismo no encontrar más límite ni medida a una tal responsabilidad, la cual nunca ha sido contratada dentro del campo que abarca la memoria humana y se encuentra a merced de la libertad y del destino del otro hombre, libertad y destino incontrolables para mí⁸⁸.

Según lo anterior, y como ruptura de la intencionalidad, el Decir al que alude Lévinas no parte de un Yo, de la conciencia de un yo que ha sido en-sí y para-sí y sólo posteriormente para Otro. Tal acontecer no se da en el seno del conocimiento, sino que lo traspasa porque antecede a los límites de un discurso unilateral, inquiera por el Otro pero desde el Otro que otorga

⁸⁷ *Ibidem*, p. 95.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 99.

el sentido al que inquiere, desde un significar para el Otro que es signo de mi inquietud, de mi desasosiego. Desde tal visión, el Decir es lo más próximo al Otro y podría ser que lejano a mí; es un plano de actividad en donde no encuentro descanso; sólo al ofrecerme signífico.

Porque la subjetividad es sensibilidad —exposición a los otros, uno-para-el-otro, esto es, significación— y porque la materia es el lugar propio del para-el-otro, el modo como la significación significa antes de mostrarse como Dicho dentro del sistema del sincronismo, dentro del sistema lingüístico, es por lo que el sujeto es de sangre y carne, hombre que tiene hambre y come, entrañas en una piel y, por ello, susceptible de *dar* el pan de su boca o de dar su piel. De este modo, la significación es pensada a partir del uno-para-el-otro de la sensibilidad y no a partir del sistema de términos que aparecen de modo simultáneo en una lengua para quien habla y cuya simultaneidad no es precisamente otra cosa que la situación de quien habla⁸⁹.

El verdadero problema del entendimiento del todo a partir del yo ha sido soslayar que la significación del Otro no sólo atañe a mi identidad de sujeto, sino que incluso como anterioridad muestra una materialidad que es pre-originaria, y como idea contraviene la propia significación del Otro y a toda la tradición filosófica moderna, que ha supuesto al sujeto como origen, referido a sí mismo y amo de la significación desde siempre. Pero hay un sujeto anterior, el de carne y hueso, que se vuelve problemático ya que el yo es primeramente un yo que sufre por el Otro, antes de que incluso pueda codificar en ideas la aparición del Otro. Anterior a su identificación, así es como tal esquemática de la materialidad levinasiana quiere poner la pre-ocupación por el Otro, y nuestra entrega no im-

⁸⁹ *Ibidem*, p. 136.

plica la certeza de lo real, que ostensivamente se hace presente a mi Yo, sino una *significación* dependiente de la labilidad de mi cuerpo —hambre y dolor—, en fin, de la sensibilidad como el principio cinético, y no tan sólo de la certificación de la autoconciencia.

No toda espiritualidad es la de la representación (teórica, voluntaria o afectiva) en un sujeto intencional, la cual, lejos de indicar un punto de partida, remite a la unidad de la apercepción trascendental, tomada, ella misma, de toda una tradición metafísica. Pero no toda espiritualidad es necesariamente comprensión, verdad del ser y apertura del mundo. En tanto que sujeto que se acerca, no soy llamado a la aproximación al papel de percipiente que refleja o acoge, animado por la intencionalidad, la luz de lo abierto, la gracia y el misterio del mundo⁹⁰.

De este modo, la proximidad cuestiona mi yoidad; si soy yo es porque soy próximo a Otro, significo mediante el Otro, siendo un término en tal relación pero sin asir mi conciencia en ella porque dejaría de ser tal correlación. Aun así, para que la significancia, esto es, la proximidad fraterna entre nosotros se dé, es necesaria la presencia del sí mismo, como posibilidad de significar. «La subjetividad del sujeto que se acerca es, por tanto, preliminar, an-árquica, anterior a la conciencia, una implicación, una aceptación en la fraternidad»⁹¹.

TRAS EL RASTRO

Para Lévinas, lo que ha construido la filosofía es el discurso apofántico, la mostración y la imagen de un sujeto autosufi-

⁹⁰ *Ibidem*, p. 142.

⁹¹ *Ibidem*, p. 143.

ciente⁹², tematizable, invulnerable e inafectable por lo que sucede a otra subjetividad, entregado a la descripción del *ser en el tiempo* como mostración y captación de lo verdadero.

Pero verdad significa también adhesión libre a una proposición, punto de llegada de una búsqueda libre. La libertad del investigador, del pensador, sobre la cual no pesa ninguna coacción, se expresa en la verdad ¿Qué es la libertad sino la manera en que el ser pensante rechaza alienarse en la adhesión, sino la conservación de su naturaleza, de su identidad, sino el hecho de permanecer lo Mismo a pesar de los paisajes desconocidos a los que parece conducir el pensamiento? Vistas así las cosas, la filosofía se dedicaría a reducir a lo Mismo todo lo que se opone a ella como lo otro [...] La filosofía equivaldría así a la conquista del ser por el hombre a través de la historia⁹³.

Empero, a partir de la mostración de la subjetividad como sensibilidad, Lévinas considera el abandono de tal caracterización para abordarla desde otra filosofía, que la considere no sólo en términos de potencia, sino desde su vulnerabilidad. «La subjetividad del sujeto es la vulnerabilidad, la exposición a la afección, sensibilidad, pasividad más pasiva que cualquier pasividad, tiempo irrecuperable, dia-cronía de la paciencia im-

⁹² Emmanuel Lévinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid, Síntesis, 2005, p. 239. «Contra esta participación inquietante y borrosa que supone la opinión, la filosofía ha querido que las almas estén separadas y, en cierto sentido, que sean impenetrables. La idea de lo Mismo, la idea de la libertad, parecerían ofrecer la garantía más segura de una tal separación. También el pensamiento occidental muy a menudo pareció excluir a lo trascendente, englobar en lo Mismo a todo Otro y proclamar el derecho de primogenitura filosófica de la autonomía».

⁹³ *Ibidem*, p. 238.

posible de ensamblar, exposición constante a exponerse, exposición a expresar y, por lo tanto, lo mismo a Decir y a Dar»⁹⁴.

Nuestro autor ha identificado otra vía para la concepción de la subjetividad, a partir de un movimiento exterior a los discursos del saber, desde una subjetividad que no es reducible al esquematismo o a la tematización como objetos de saber. A partir de tal dimisión de la tradición filosófica, de la cual él mismo tiene que echar mano en cuanto a configuraciones teóricas, y desde la denuncia de un déficit imperante dentro la configuración de una labor que se pretendía humana, hay una carencia que Lévinas se encargará de hacer relucir, esto es, la inconmensurabilidad del *término* que impele a voltear la mirada a otros modos de pensar y de entrever la subjetividad desde una estancia que no es egoísmo, y que torna su interior hacia la exterioridad, a partir de un padecimiento por el Otro, entendido en términos de *fraternidad* con el Otro.

Para la tradición filosófica de Occidente toda espiritualidad pertenece a la conciencia, a la exposición del ser, al saber. Partiendo de la sensibilidad, no como saber sino como proximidad; buscando en el lenguaje detrás de la circulación de informaciones el contacto y la sensibilidad, hemos intentado describir la subjetividad como algo irreducible a la conciencia y a la tematización [...] No poder mantenerse dentro de un tema, no poder aparecer; esta invisibilidad, que se hace “contacto” y obsesión, no depende de la significancia de lo que es buscado, sino de un modo de significar totalmente distinto al que relaciona ostensión y visión⁹⁵.

Desde este momento, como repulsa a la entrega a una tematización, se buscará en los rasgos de una no delimitación teórica tajante la descripción de lo que a los ojos de un Lévinas

⁹⁴ *Ibidem*, p. 103.

⁹⁵ Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 164.

maduro ha sido la extralimitación de la perspectiva filosófica como modo de elidir todas las diferencias en una nivelación de lo ostensible y lo pensable, de lo distinto en uniformidad y de lo pasado en presente enteléquico.

Lo que distingue a esta idea de la subjetividad, *sin yo* como punto final, es que no podrá volver presente, a través del *logos*, de la enunciación, lo que hay *más allá*; las acotaciones se tornan imposibles ante una exterioridad absoluta. «Bajo las órdenes de un Yo, pero anacrónicamente *en retraso*, respecto a su presente, incapaz de recuperar ese retraso, es decir, bajo las formas de un Yo incapaz de pensar aquello que lo “toca”, la ascendencia del Otro se ejerce sobre el Mismo hasta el punto de interrumpirlo, de dejarlo sin voz; la an-arquía es persecución»⁹⁶.

La proximidad escapa a la autoridad de la conciencia; es anárquica, fuera de la “donación del sentido”; es anterior a toda concepción de compromiso; es una obsesión por el Otro que es a-conciente, sin ser una co-participación geométrica o temporal. El Otro me trastorna sin decidirlo yo y sin poder tomar conciencia de ello. Me veo bajo su influjo. «Irreductible a la conciencia incluso si la trastorna y, aunque traicionada, también tematizada en un Dicho en el que se manifiesta, la obsesión atraviesa la conciencia a contrapelo, inscribiéndose en ella como extranjera: como desequilibrio, como delirio, deshaciendo la tematización, escapando al principio, al origen, a la voluntad, al arjé que se produce en todo destello de la conciencia»⁹⁷.

El Otro, que pareciera incluso haberme superado, puesto que no es posible que lo posea, suspenderá el hilo de mi ego

⁹⁶ *Ibidem*, p. 166.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 165.

omniabarcante desde la perspectiva del saber, que se verá perdido en la confusión y la intriga⁹⁸.

Esa obsesión por el Otro, en palabras de Lévinas, no es una pérdida de la conciencia como una atrofia, sino una salida de los márgenes de la conciencia, desde una anarquía indescifrable en donde no interviene un arjé. Incluso si se reitera sobre la obsesión del Otro-en-el-Mismo, cabe la pregunta: «¿Cómo es posible dentro de la conciencia un padecer o una pasión cuya fuente activa de ningún modo cae dentro de la conciencia?»⁹⁹. Para obtener respuesta se deben tener en cuenta los siguientes rasgos: no es objetiva ni espacial; no es recuperable dentro de una inmanencia para luego ser acogida en la conciencia con

⁹⁸ De esta caracterización de la proximidad como desvanecimiento por el otro nace también la idea del *deseo* por el Otro, como una intriga que lleva a una no-decida persecución por el Otro, que sin embargo arroba. A este respecto, quisiera aludir a la obra de Alberto Ruy Sánchez, específicamente a *En los labios del agua*, en la que el autor ha hecho descripciones respecto al deseo y que remiten a un modo más cercano al arrobo por el otro (femenino) desde la voluptuosidad, con la obsesión de su inaccesibilidad. Merece la pena leerse: «Guardo en la lengua un último recuerdo: el sabor del mar en la más baja marea de tu aliento. Llegar a ti era esperar de todos tus mares la caída y descender con ellos hasta tu boca voraz de todos los comienzos: nada vi en tu laberinto, entré sin ojos, tocando paredes, oyéndote llegar, sabiéndote perdida. Los hilos de tu voz me condujeron y estuve así contigo en tu ciudad inaccesible: con tu voz al mar atado sin saberlo. Estoy ahí, nunca he salido». Véase Alberto Ruy Sánchez, *En los labios del agua*, Madrid, Alfaguara, 2005, p. 253. Nos ha parecido que, en *El tiempo y el otro*, el propio Lévinas había abordado tal temática, mencionando el misterio impenetrable de lo femenino: «Lo patético del amor consiste en la dualidad insuperable de los seres. Es una relación con aquello que se nos oculta para siempre. La relación no neutraliza *ipso facto* la alteridad, sino que la conserva. Lo patético de la voluptuosidad reside en el hecho de ser dos. El otro en cuanto otro no es aquí un objeto que se torna nuestro o que se convierte en nosotros: al contrario se retira en su misterio».

⁹⁹ Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 167.

un orden específico; causa obsesión; no es posible su tematización y goza de plena anarquía. «La inquietud solipsista de la conciencia que, en todas sus aventuras se ve cautiva de Sí, encuentra aquí su fin: la verdadera exterioridad está en la mirada que me impide toda conquista»¹⁰⁰.

§ 1) *La substitución*

De este modo la entrega al Otro es reconocida como responsabilidad adquirida sin saberlo, exenta de reciprocidad, es una persecución emprendida por el Otro, pero incluida en los límites de la ética¹⁰¹, mas no en las márgenes de lo ontológico. Relación ética de la que ha dicho Lévinas que

no se injerta en una previa relación de conocimiento. Es fundamento y no superestructura. Diferenciarla del conocimiento no significa reducirla a un sentimiento subjetivo. Sólo la idea de lo infinito donde el ser desborda la idea, donde lo Otro desborda lo Mismo, rompe con los juegos internos del alma y merece el nombre de experiencia, de relación con lo exterior. Por ello es

¹⁰⁰ Emmanuel Lévinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, p. 247.

¹⁰¹ Ulpiano Vázquez Moro, *op. cit.*, p. 56. «Como ya se indicó, desde 1951 Lévinas comienza a emplear en su discurso filosófico el término “ética” para designar aquello que más se opone a la ontología, particularmente a la ontología heideggeriana, y la situación concreta en que se produce “la excedencia” resumía desde el primer ensayo de 1935 la intención de toda su investigación. No es extraño, por tanto, que desde 1951 Lévinas comience a hablar de ética como de la “óptica del espíritu”, o que renueve la intención de su obra en la mostración del lazo de unión entre “razón, lenguaje y moral” o, como escribirá en *Totalidad e infinito*, en hacer de la ética “no una rama de la filosofía, sino la filosofía primera”».

más *cognoscitiva* que el conocimiento mismo y toda objetividad debe participar de ella¹⁰².

De tal modo que para entender lo que significa la responsabilidad por el Otro hay que dejar de pensar en la conciencia como saber de sí mismo, como subjetividad. Si bien es cierto que la conciencia alberga un espacio subjetivo, no se reduce a él. La concepción de conciencia como responsabilidad por el Otro apuntala incluso la idea hegeliana de conciencia como un *para sí*, por lo que Lévinas entiende esta subjetividad como volcada hacia el Otro:

La reducción de la subjetividad a la conciencia domina el pensamiento filosófico que, a partir de Hegel, se esfuerza para superar el dualismo del ser y el pensar mediante la identificación, bajo distintas figuras, de substancia y sujeto. Lo que lleva también a deshacer la substantividad de la substancia en relación con la conciencia de sí. Precisamente en la filosofía se produciría el sucesivo y progresivo descubrimiento del ser a sí mismo¹⁰³.

Al seguir la argumentación levinasiana para la descripción de la subjetividad —no es sólo conciencia de sí, sino responsabilidad—, deberíamos abandonar la idea de la subjetividad como fuente de la *esencia*, como en Heidegger¹⁰⁴, y hacer hin-

¹⁰² Emmanuel Lévinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, p. 249.

¹⁰³ Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 169.

¹⁰⁴ Idea cuya matriz se expresaba ya en *Ser y tiempo* —que nos conduce igualmente a una referencia al yo, pero siempre desde el yo en cada caso mío—, desde la cual se comienza la tarea ontológica: «El ser que está *en cuestión* para este ente en su ser es cada vez el mío. Por eso el Dasein no puede concebirse jamás ontológicamente como caso y ejemplar de un género del ente que está-ahí. A este ente su ser le es “indiferente”, o más exactamente, él “es” de tal manera que su ser no puede serle ni

capié en el concepto de *recurrencia* de la conciencia al yo, pero desde una visualización en la que tal conciencia lleva desde siempre al yo, no como un acto de decisión sino como adhesión, por lo que la responsabilidad por el Otro sería emprender su primer viaje, pero llevando consigo esta singularidad, que no es la unicidad de una *quiddidad*.

La recurrencia del sí mismo no se estrecha por estrecharse, al esclarecerse de este modo como la conciencia que se ilumina al interrumpirse, y reencontrarse dentro del juego temporal de las retenciones y proyecciones. El sí mismo no entra en este juego de escaparates y disimulos que se llama fenómeno o fenomenología, puesto que la aparición del fenómeno es ya discurso. Los verbos, los adjetivos posesivos y las figuras sintácticas de las que hay que echar mano para desarticular la singular torsión y contracción del *sí mismo* refugiado y exiliado en su propia plenitud, hasta el estallido o la fisión a la vista de su reconstrucción a modo de identidad en lo Dicho, llevan ya la marca del sí mismo, de esa torsión, de esa contracción, de esta fisión¹⁰⁵.

Tal responsabilidad por los otros es lo que constituiría, entonces, la entraña del sí mismo, y ya no sólo ese hacerse cargo de sí en la vorágine de la existencia, como se había establecido en ideas correspondientes a la primera etapa del pensamiento levinasiano. Aquí, la verdadera concreción de mi identidad se verá acogida por el Otro, al cual me entrego y me expongo como sensibilidad y con riesgo de dolor y ultraje, todo ello sin decisión, sin prevención y sin conciencia/poder. La subjetivi-

indiferente ni no-indiferente. La referencia al Dasein —en conformidad con el carácter de *ser-cada-vez-mío* [*Jemeinigkeit*] de este ente— tiene que connotar siempre el pronombre personal: “yo soy”, “tú eres”. Véase Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, p. 68.

¹⁰⁵ Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 170.

dad cuya unicidad queda decidida por los otros en este marco, es aquí la contracción del *sí mismo*¹⁰⁶, pero no una que implique la comodidad de la casa, ni el acogimiento triunfal del conocer, sino la no escapatoria que impone el otro, que impele a mi ipseidad a responder en ayuda del Otro:

Obsesionado justamente por responsabilidades que no se remontan a decisiones tomadas por un sujeto que contempla libremente y, de este modo, como acusada de lo que jamás ha hecho, perseguida y rechazada en sí, acorralada en sí, la ipseidad “es una puesta en compromiso”, en la incapacidad absoluta de hurtarse a la proximidad, al rostro, al abandono de ese rostro, ahí donde el infinito es también ausencia. De una manera más exacta: el surgimiento de la ipseidad es el hecho mismo de esta gravedad en el ser¹⁰⁷.

Para dejar en claro los términos bajo los cuales dicha *ipseidad*, tal *sí mismo* compete a modo de responsabilidad y solidaridad para con el Otro, habrá que pensar la terminología no abstracta a la que se refiere Lévinas, y que hemos mencionado ya en capítulos anteriores, tales como el gozo, el dolor, la morada, donde específicamente el dolor patentizaba el soporte material y a la vez el arrobo de la ipseidad. Lo que nos interesa

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 172. «Uno, esto es, reducido a sí mismo y como contraído, como expulsado en sí mismo fuera del ser. Exilio y refugio en sí sin condición ni sostén, lejos de coberturas y de excusas que presenta de modo abundante la esencia exhibida en lo Dicho [...] Al margen del retorno sobre sí propio de la conciencia, esta hipóstasis se muestra —cuando se muestra— bajo la máscara de un préstamo del ser. El acontecimiento en el que se acusa esta unidad o esta unicidad de la hipóstasis no es el recogimiento de sí en la conciencia, sino que es una asignación que se debe responder sin excusa, que asigna al sí mismo en cuanto tal».

¹⁰⁷ Emmanuel Lévinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, p. 330.

sobremañera remarcar aquí es que la ipseidad no está configurada desde este apego de la conciencia a sí como confort y apófansis, sino que la ipseidad, en este juego, fuera del ser, está dentro de los términos de la proximidad, la maternidad, la materialidad y la responsabilidad, que reniegan de ser términos ontológicos a la clásica usanza, son dilucidados desde una perspectiva que pareciera querer mostrar las particularidades de una subjetividad no abocada al conocimiento, es decir de una subjetividad que no se agota a modo de conciencia. Así, para Lévinas:

Este retraimiento excluye toda espontaneidad y, por consiguiente, siempre está ya hecho, ya pasado. La ipseidad no es un punto abstracto, centro de una rotación identificable a partir de la trayectoria trazada por el movimiento de la conciencia, sino un punto previamente identificado desde fuera que no tiene que identificarse en el presente, ni tampoco que “declinar” su identidad, pues es ya más antiguo que el tiempo de la conciencia¹⁰⁸.

De tal modo, el tesón para la argumentación alude a un pasado inmemorable, donde ya está dado el sí mismo, el cual, situado atrás, no viene a adecuarse a la conciencia, que pareciera traer todos sus objetos al presente, a manera de memoria o de recuerdo.

No es un corte del tiempo en un punto conservando dinámicamente —en potencia— la contracción del presente y el futuro o el pasado, ni la idealidad extra-temporal que domina la dispersión temporal, punto e idealidad que implican a su modo la aventura ontológica sino que es un más acá exento de cualquier referencia a la conceptualización sin que surja en él como un “prurito” de referencias a otras referencias, exento de cualquier

¹⁰⁸ Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 173.

germinación dialéctica, absolutamente estéril y puro, totalmente al margen de la aventura y de la reminiscencia. No-lugar, entre-tiempo o contra-tiempo (o también desdicha), más acá del ser y más acá de la nada conceptual como el ser¹⁰⁹.

Tal es el juego del sí mismo, de esta otra hipóstasis que ahora describimos como exterioridad, no como reificación de la conciencia, del egoísmo, que parecieran ser el *post* a este pasado. En esta tentativa de sacarnos más allá del ser, Lévinas preconiza una horadación (mas no un corte) al presente. «El sí mismo viene de un pasado que no se podría recordar, no porque esté situado demasiado atrás, sino porque el sí mismo, inconmensurable con la conciencia que siempre se adecúa, no está “hecho” para el presente»¹¹⁰.

En el presente, la conciencia ha sido *capaz*¹¹¹ de obtener los resultados de una investigación que ella misma emprende, que concibe como la mostración en presencia de lo que se oculta, pero Lévinas recusa la descripción de esta hipóstasis retomada de un pasado; ya no es posible tal labor; no habría palabras adecuadas para *mostrar* lo que implica su antigüedad¹¹².

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 176.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 173.

¹¹¹ Por alusión a su omnicomprendibilidad, de acuerdo con su capacidad de traer a discurso lo que no está presente (a partir de los signos a interpretar), a partir de una mención cuya comparsa es la memoria o la “fortuna” de la ostensión.

¹¹² Ulpiano Vázquez Moro, *op. cit.*, p. 62. «En efecto, el cuestionamiento ético —la proximidad interpelante del Otro hombre— permanece irreductible a la conciencia porque ésta siempre es “anacrónica”: el cuestionamiento ha pasado cuando la conciencia la retoma. En este sentido puede decirse que la ética se sitúa más acá inclusive de toda concientización. El “exceso” (*surplus*) del sentido de la ética en relación al conocer proviene de la diacronía de la conciencia y no de objetos y experiencias para ella hipotéticamente accesibles».

Que la subjetividad, en este pasaje preciso, se haya convertido en inenarrable no implica que haya que pensarla como abstracción o como imaginación, sino que marca su inexorable preconización, aludida de soslayo en la ontología.

Identidad del singular que no se modifica a no ser en la erosión del envejecimiento, en la permanencia de la pérdida de sí mismo. Es inenarrable y, por ello mismo, injustificable. Esas cualificaciones negativas de la subjetividad del sí mismo consagran no sé qué misterio inefable, sino que confirman la unidad pre-sintética, pre-lógica y en cierto sentido atómica, es decir, individual del sí mismo que le impide escindir, para separarse de sí para contemplarse o para expresarse, por consiguiente, para mostrarse si no es bajo una máscara de comedia, para nombrarse de modo distinto al de un pro-nombre¹¹³.

En esta otra articulación de la identidad podemos entender al Yo como desavenencia de estar en su cuerpo; es una singularidad, pero al margen de la dialéctica entre lo particular y lo universal. Entonces, hablar del yo se torna problemático, ya que el yo mismo es la subrepción de su cuerpo, en el cuerpo en donde porta la piel aun a su pesar, tornado en hiperestesia:

El yo es en sí no como la materia que, perfectamente tomada en su forma, es de modo perfecto lo que es; el yo está en sí como en su piel, es decir, ya tirante, a disgusto en su piel, como si la identidad de la materia que reposa sobre sí misma escondiese una dimensión en la que es posible un retroceso al margen de la coincidencia inmediata, una materialidad más material que toda materia, es decir, una materialidad tal que la irritabilidad, la susceptibilidad o la exposición a la herida y al ultraje marcan su pasividad, más pasiva que cualquier pasividad del efecto¹¹⁴.

¹¹³ Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 174.

¹¹⁴ *Idem*.

El vivir en una no coincidencia consigo mismo ayuda a entender que la responsabilidad por el Otro es la que hace sentir incómodo al Mismo, en su propia piel. Vivir por el Otro es una convulsión de la subjetividad que ya no se posee —no es más dueña de sí—, pero volcada a la exterioridad, no la del Sistema, rompe la totalidad filosófica, que no podrá absorberle:

El sujeto está en acusativo (“me”) sin encontrar recurso en el ser, expulsado del ser, fuera del ser como el uno en la primera hipótesis del Parménides, sin fundamento; precisamente como algo “reducido a sí mismo” y, desde este modo, sin condición. En su piel; de ningún modo en reposo bajo una forma, sino a disgusto en su piel, encumbrado y tapado por sí, sofocado bajo sí mismo, insuficientemente abierto, forzado a desprenderse de sí, a respirar más profundamente hasta el final, a des-poseerse hasta perderse¹¹⁵.

La pérdida por el Otro es la exposición de una subjetividad a todo ultraje, porque el Otro, superada cualquier contradicción, le es inherente. Si tal condición nos lleva a presenciar la subjetividad desde un *pre*, anterior a la reflexión, nos lleva igualmente a asumirla desde otros márgenes como asunción de un yo, donde la condición para ser yo mismo es el Otro; si queremos utilizar los términos de la ontología, será sólo para abandonarlos bajo esta perspectiva, y la única defensa que podemos hacernos frente a las trazas terminológicas será ya el despojarse del egoísmo y el seguir la huella del Otro.

El rostro del prójimo, en su odio perseguidor y por esta misma maldad, puede obsesionar de modo lastimoso; equívoco o enigma que, sin desvelarse, sólo está en condiciones de soportar el perseguido privado de toda referencia, en tanto que privado de todo recurso, todo apoyo; ¡ahí reside su unicidad o su identidad

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 178.

única! Sufrir *por* el otro no es paciencia absoluta a no ser que este “por el otro” sea ya “para el otro”. La subjetividad misma es esta transferencia, distinta del interés, “de otro modo que la esencia”¹¹⁶.

§ 2) *La otra subjetividad*

La condición de esta (otra) subjetividad, acaso más real, acaso más propia, pero distinta a la constituida por los saberes filosóficos, antropológicos y lógicos, que rechaza incluso la idea de ser altruista, conciliatoria o sociológica, se pretende constituida desde el plano de la *eticidad*, de la responsabilidad, de la entrega, incluso de la sumisión, como una identidad de rehén, en donde respondo por el Otro absolutamente y a pesar de mí. Como dice Guibal, «la noción de rehén trastoca la posición que parte de la presencia —del *mí* hacia *sí* (*de moi à soi*)—, como la del comienzo de la filosofía. No soy solamente el origen de mí, sino a partir de estar desconcertado por el Otro»¹¹⁷.

El *sí mismo* debe pensarse al margen de toda coincidencia substancial de *sí* consigo mismo y sin que la coincidencia sea, como lo quiere el pensamiento occidental que une subjetividad y sustancialidad, la norma que dirige ya toda no-coincidencia, dirigiéndola bajo la forma de la investigación que suscita. Desde ese momento, la recurrencia a *sí* puede no detenerse en *sí*, sino ir más acá de *sí*, ir más acá de *sí en* la recurrencia a *sí*¹¹⁸.

Ésta es la condición de una subjetividad que no tiene más que una obsesión por el otro, que pareciera que al velar por el

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 179.

¹¹⁷ Francis Guibal, *op. cit.*, p. 65.

¹¹⁸ Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 182.

Otro su descanso llega, y a la que Lévinas ha dado el término de “substitución”.

Por el otro y para el otro, pero sin alienación, sino que inspirado. Inspiración que es el psiquismo, pero un psiquismo que pueda significar esta alteridad en el mismo sin alienación a modo de encarnación, como ser-en-su-piel, como tener-al-otro-en-su-piel. En esta substitución, en la que la identidad se invierte, en esta pasividad más pasiva que la pasividad conjunta del acto, más allá de la pasividad inerte del designado, el sí mismo se absuelve de sí¹¹⁹.

Lo que nos interesa señalar, a modo de coto temático, es que aun al ser despojado el yo de sí y de su para-sí, es la capacidad de substitución —como responsabilidad por todos y sin posibilidad de “renegociar”— lo que parece que en este tratamiento da sustento a la totalidad. Una totalidad ya no sustentada por el conocimiento de sí¹²⁰, ni por el reconocimiento de lo exterior al sí mismo, sino por un sí mismo responsabilizado de esa totalidad que es, en estos términos, el Otro.

De hecho, Lévinas intenta romper no solamente con la fenomenología husserliana, sino también con cierta certeza parmenídea: certeza según la cual el espíritu humano se revela incapaz de entrar en relación con algo o alguien que no existe o que es absolutamente exterior; es decir, con algo que no sería de ninguna manera un objeto reductible a la inmanencia. Según Lévinas, en efecto, el psiquismo se entiende, justamente, como una rela-

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 183.

¹²⁰ Catherine Chaliel, *Judaïsme et alterité*, Paris, Verdier, 1982, p. 17. «Sin duda, la distinción entre conocer y pensar ese Otro que no se muestra en el fenómeno, que significa igualmente un más allá del ser, es la condición para continuar con la discusión. En despecho de esa certeza que el discurso dominante no puede más que liberar el pensamiento al Otro».

ción con aquello que se abstiene sin cesar de toda relación, con aquello que se revela más allá del ente. Así, veremos que Lévinas nombrará el psiquismo como trascendencia o como una cierta relación de la ausencia del Otro-prójimo; ausencia que no es un simple defecto de la presencia¹²¹.

En esta relación de responsabilidad, Lévinas pone como principio al yo, que sustenta, sin embargo, bajo los vocablos de la eticidad. «El Sí mismo es Sujeto; está bajo el peso del universo como responsable de todo. La unidad de universo no es eso que mi vista abraza en su unidad de la apercepción, sino lo que me incumbe en todas partes, lo que me contempla en todos los sentidos de término, me acusa; es mi tarea»¹²².

Es una tarea propia a la que se está constantemente sujeto y que requiere de mi atención continua, como si cualquier distracción pudiese terminar con ella y ser, así, entregada de nuevo la subjetividad al egoísmo. Si éste es aludido o puede serlo en esta terminología, sólo lo será para constatar que un yo es la prenda del Otro y, en este sentido, la presa del Otro.

Melifluos parecieran ser mis actos como desfallecimiento, pero realmente no tengo reposo ni en mí, porque el Otro me lleva a él, ni tampoco en el Otro, porque me inquieta, «como la pregunta que no oye, que no escucha o que no responde»¹²³. Me entrego al Otro sin condición porque estoy (yo, como identidad que no retorna precedente al sujeto) condicionado *por* él, porque la condición es para el Otro lo mismo que para mí, sin elección a otra cosa, a otro acto, porque es acto como

¹²¹ Bernard Forthomme, *op. cit.*, p. 38.

¹²² Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 185.

¹²³ Véase Xavier Villaurrutia, “Nocturno de la alcoba”, en *Contemporáneos, obra poética*, Blanca Estela Domínguez Sosa (ed.), Barcelona, DVD Ediciones, 2001, p. 117.

fraternidad humana previa a todo actuar, que significaría la libertad. «La substitución no es un acto, es una pasividad que no puede convertirse en acto, algo más acá de la alternativa de acto-pasividad, la excepción que no puede plegarse a las categorías gramaticales como nombre o verbo, si no es en lo Dicho que las conceptúa»¹²⁴.

La responsabilidad sin límites, la mía por el Otro, llevarán a Lévinas más lejos: a establecerla asimismo como una prehistoria del yo, en la que se adhiere, como parte de su piel, lo que esta responsabilidad implica; desprecia, así, por una parte, el egoísmo, del cual hemos hablado, y, por la otra el altruismo, que implicaría aun así un sentimiento de nivelación con mi yo, por instantáneo y furtivo que tal altruismo pudiera parecer.

Así, en el ser acto, en tener elecciones y elegir por el Otro, aún dispondría de mí mismo para darme al Otro, intervendría mi voluntad, conciencia de mí o conocimiento de mi condición. En contraste, en la conciencia que no se sabe del acto, se actúa y se está con un interior exteriorizado y visible. Si antes, en mi interioridad, mi vida interna, mi yo, mi cuerpo, significaban la capacidad de sustraerme a las demandas del mundo, en esta perspectiva me requieren desnudo y entregado porque no puedo negarme:

La individuación o la sobreindividuación del Yo, que consiste en ser en sí, en su piel, sin compartir el *conatus essendi* de todos los seres que son seres en sí; la individuación y la sobreindividuación, que consisten para mí en no ser *a la vista* de todo, no lo es más que porque yo soy *por la vista* para todo lo que hay; eso es la expiación del ser. El sí mismo es el hecho mismo de exponerse bajo la acusación no asumible en la que yo soportaba a los otros,

¹²⁴ Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 186.

a la inversa que la certeza del yo que se alcanza a sí mismo en la libertad¹²⁵.

Si soy yo es por el Otro, soy mi revés visto y expuesto, mis entrañas dadas a la oportunidad de no sostenerme. Más que la sinceridad, que convendría en sacar lo interno y exponerlo al Otro, no hay en este *revés* (*reverse*) tiempo para pensarlo; la ruta moral no deja penetrar a los juicios de la razón, ni siquiera para juzgarla como buena o conveniente.

Es de este modo como la subjetividad se convierte en *sí misma*, por la inmolación que se realiza para el Otro, y que se identifica con el término de *comunicación*, tal como ya lo mencionábamos, en una *relación metafísica* como *relación social*, y que se refiere ya a la comunicación del uno con el Otro, el uno que no refiere más que al Otro y que al no tener ningún triunfo sobre sí, configura su identidad. Aunque también, y a cambio, estará en manos del Otro la reciprocidad que maneja Lévinas en términos de simetría, pero que en todo caso se corre el riesgo de no tener respuesta que iguale nuestra magnitud de persecución por el Otro, porque en esta argumentativa el subjetivismo no está seguro de su objeto, por lo que se obsesiona y lo persigue a modo de mostración, a modo de donación y sacrificio. «En la pasividad, a riesgo de un malentendido (lo mismo que en el amor, a menos que no se ame con amor, es necesario resignarse a no ser amado), a riesgo de la falta y el rechazo de la comunicación»¹²⁶.

Lévinas sacará a la subjetividad y a la conciencia de las normas de donación de sentido, y con una fuerte crítica al objetivismo en defensa de la subjetividad llegará a decir que la conciencia es también ingenua y se queda en los límites de la doxa,

¹²⁵ *Ibidem*, p. 188.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 190.

pero sólo a los ojos de un objetivismo aberrante, que busca siempre la constatación de las quimeras del mundo interior:

Aquí es donde se hace necesario denunciar la sospecha que el objetivismo hace caer sobre toda filosofía de la subjetividad y que consiste en medir y controlar el Yo por lo que es objetivamente constatable. Posición posible, pero arbitraria. Incluso si el Yo no fuese más que un reflejo ilusorio y se contentase con ficciones, tendría una significación propia precisamente en tanto que sería esta posibilidad de abandonar el orden objetivo y universal para mantener en sí. Abandonar el orden objetivo puede hacerse, tanto hacia la responsabilidad más allá de la libertad, cuanto hacia la libertad del juego sin responsabilidad. El yo está en la encrucijada. Pero abandonar el orden objetivo, ir en sí hacia el privatismo del sacrificio y la muerte, entrar en el suelo subjetivo, no es algo que se haga por capricho, sino que no se puede hacer más que bajo el peso de todas las responsabilidades¹²⁷.

Hablar de un mundo interior, como mundo de la no-conciencia, se refiere a no estar incluida dentro de la *totalidad*. La subjetividad es sacada de su inclusión en una totalidad. El triunfo de esta subjetividad, de este sí mismo, de la responsabilidad, ha sido el no permanecer quieto ante las demandas, en convertirse en una insoportable condición en la que lo han puesto las demandas del otro, en no-saberse cautivo pero en sufrir la cautividad.

El sujeto puesto en tanto que desposeído, yo: de este modo me universalizo. Y en ello reside también mi verdad, mi verdad de mortal que pertenece a la generación y a la corrupción, lo cual supone la negatividad de la universalización. Pero el concepto de Yo no podrá corresponderme más que en la medida en que

¹²⁷ Véase la nota 24 en Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 191.

puede significar la responsabilidad que me convierte en irremplazable, es decir, en mi huida fuera del concepto; tal huida no es la ingenuidad o la ceguera del no-pensamiento porque se trata positivamente de la responsabilidad respecto al prójimo¹²⁸.

Evidentemente, lo que se ha expuesto hasta estas páginas, representa un preámbulo filosófico al pensamiento de Lévinas, desde una perspectiva tal que permitiría esbozar como última parada el cuarto momento¹²⁹ que acontece a partir de la puesta en cuestión de una filosofía considerada como una interrogación por el Mismo (la heideggeriana), cuyas intenciones de respuesta están dadas desde sí y no irían más allá de sí. Si la filosofía es una interrogación radical, hay que mantener espacio de reserva para aquello que no podemos interrogar y que no podemos soportar desde nosotros. La exterioridad absoluta es la palabra de un Otro que al expresarse muestra su *humanidad*.

¹²⁸ Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 199.

¹²⁹ Ulpiano Vázquez Moro, *op. cit.*, p. 116. «La intención de esta investigación muestra así su dimensión antropológica o, como más tarde dirá, “humanista”. Lévinas intenta ya describir y analizar la génesis de la subjetividad humana no sólo más allá del significado que le pueda venir de la ontología, sino sobre todo, como la “ex-cedencia”, la ruptura de la “economía general del ser”, donde tal subjetividad no podrá recibir otro sentido que aquel que le cupiese por su participación en el anonimato esencial del “existir” [...] La trayectoria de Lévinas, culmina en ese cuarto momento en el que se realiza la intención primera de su proyecto filosófico: la ontología pluralista lleva a cabo el “parricidio de Parménides” y abre el “nuevo camino” de “excedencia” anunciado desde 1935 como la única posibilidad de una comprensión no ontológica de la subjetividad humana».

Capítulo III

El despertar

Despertar es, creo, lo que es propio del hombre. La búsqueda, de aquel que ha despertado, de algo más serio, más profundo, filosófico. El encuentro con textos que resultan de las conversaciones entre Sócrates y sus interlocutores nos llama a despertar, pero también lo hace el encuentro.

EMMANUEL LÉVINAS¹³⁰

LA DISIDENCIA

En este apartado explicamos cómo fue configurada la disidencia de la filosofía de Lévinas con respecto a las filosofías que le antecedieron. Como dicha idea permaneció durante todas las etapas del pensamiento del autor, hemos rastreado el hilo conductor que nos llevará desde la inmanencia hasta la verdadera trascendencia, la cual será, desde ahora, vislumbrada como *humanismo*. Recogimos parte de las críticas del joven Lévinas, quien, al unísono, exponía lo efectivo del discurso ontológico. En otras palabras, aparte de abordarlo y trazar otra-ontología, su crítica configuraba una posibilidad

¹³⁰ Jill Robbins, ed., *Is It Righteous to Be?*, Palo Alto, CA, Stanford University Press, 2001, pp. 234, en <http://site.ebrary.com/lib/unisev/Doc?id=10042832&ppg=246>; acceso: 9 de septiembre de 2008. [La traducción de las referencias en inglés es mía.]

de apertura, la que representaba para él una ruptura definitiva: la filosofía debe ser trastocada para que el otro-humano pueda ser columbrado. Así, en estos párrafos, aparecerán temas ya abordados en el libro *La ontología del primer Lévinas*, pero ahora mostrarán exactamente la vía que marca la configuración no antropológica de la humanidad propuesta por Lévinas, y nos permitirán entender cómo el discurso de la ética se encuentra anclado en el de la ontología. Es de suma importancia hacer notar que Lévinas pasará de entender al existente como presente, corporal y cenestésico, para luego, cuando hable de la humanidad, hacernos ver que ésta es lo *no presente* de lo presente, y configurar así una crítica a la metafísica de la presencia.

§ 1) *La evasión*

En un texto de 1935 (*De la evasión*), ya Lévinas expone que la filosofía se ha convertido en el discurso de un yo hegemónico y ateo, al que ve como el punto egoísta de la *yoidad*, que al conceptualizar el mundo y la totalidad de lo real, engloba, totaliza y, por lo tanto, no respeta la diferencia e ignora o rechaza todo aquello que no pueda ser incluido en los márgenes de tal discurso. «Esta concepción del yo como algo que se basta a sí mismo es una de las marcas esenciales del espíritu burgués y de su filosofía. Suficiencia que alberga el pequeño burgués, ella no se nutre menos de los sueños audaces del capitalismo inquieto y emprendedor»¹³¹.

Las críticas al pensamiento hegemónico, que conllevan un señalamiento explícito a la filosofía heideggeriana, comienzan a hacer evidente que la vía por la que optará Lévinas no es una

¹³¹ Emmanuel Lévinas, *De la evasión*, Madrid, Arena Libros, 1999, p. 76.

renuncia al pronunciamiento ontológico, pero sí un abandono de la tendencia absolutizante de éste.

Según nuestro autor, la ideología heideggeriana contribuye a la ideología dominante que había ya sido consagrada para la *marcha de la humanidad*. Es dentro del *discurso hegemónico* en donde encuentra ya las primeras trabas; al traducir dicho discurso, Lévinas lo percibió cada vez más lejano a una realidad apabullante. Lo entendía como una brutalidad y una aseveración que no comprendía, ni por sobreentendido, lo que es la existencia contemporánea —la existencia del tiempo de Lévinas—, sino que sólo ha aparentado el abandono de una trascendencia¹³² explicativa.

Se señalará entonces a la *filosofía de la existencia* como estandarte de una filosofía que está abocada a la presuposición de la autosuficiencia de la comprensión, a la filosofía de Heidegger. Por eso se plantea la separación o la necesidad de re pensarla.

La decepción que sufrió Lévinas respecto del pensamiento hegemónico obedece primeramente a circunstancias históricas. No hay que olvidar que a él le tocó presenciar los aconteci-

¹³² Bernard Forthomme, *op. cit.*, p. 32. «El concepto mismo de “trascendencia” no es empleado más que raramente por Lévinas y, notablemente, en el momento de una meditación sobre la estética y sobre la imagen —ídolo— para caracterizar la degradación o la erosión del absoluto: la trascendencia es allí opuesta —implícitamente— a la trascendencia-término del Otro como a la trascendencia del movimiento metafísico [...] Como quiera que sea, nosotros encontramos en Lévinas un firme rechazo a todo equívoco de la trascendencia: la trascendencia como indefinición —o disolución de los entes en beneficio del “Hay”— es siempre opuesta a la trascendencia del movimiento metafísico: ella destituye a un cierto juego de la inmanencia absoluta [...] Así, sustituir la primacía de la relación —dicha trascendente en la filosofía heideggeriana— del ente al ser, por la trascendencia del cara-a-cara o del ente (humano) al Otro ente, constituye la preocupación mayor de los primeros escritos de Lévinas».

mientos desde una postura excluida de las magnánimas planificaciones del pensar y del actuar hegemónico. Por haber sido judío y por haber padecido las decisiones apabullantes de tal hegemonía, Lévinas llegará a plantearse la necesidad de una filosofía distinta y centrada en los problemas que en ese momento debían ser resueltos. Bajo esta rúbrica, la necesidad de un replanteamiento filosófico aparece expresada en términos de una *busca (quête)* de la consideración de lo individual y de la realidad. Como Lévinas propone, Heidegger aún intentaba una trascendencia al tratar de totalizar la existencia como un vínculo a la generalidad, esto es, a la búsqueda del ser.

Lo que está preso en el engranaje incomprensible del orden universal no es ya el individuo que todavía no dispone de sí, sino una persona autónoma que, sobre el sólido terreno que ha conquistado, se siente, en todos los sentidos del término, movilizable. Cuestionada, esa persona adquiere la conciencia punzante de la realidad última cuyo sacrificio se le pide. La existencia temporal toma el sabor indecible de lo absoluto. La verdad elemental de que *hay ser* —ser que vale y pesa— se revela con una profundidad que da la medida de su brutalidad y de su seriedad¹³³.

Lo que se sugiere, más allá de la implicación de la *filosofía de la existencia*, del *ontologismo* logrado hasta esa época precisa (1935), cuando toda explicación de la realidad inquiere sobre el carácter ontológico de la existencia, es una existencia que está fuera de esa tiranía, una existencia individual que no estaría *por modo de ser* dedicada a la reflexión del ser en general. En este sentido, este parágrafo se centra en las obras del *primer Lévinas*, las cuales, al tiempo que recusaban el discurso del *on-*

¹³³ Emmanuel Lévinas, *De la evasión*, p. 78.

tologismo, le otorgaban, con sus revisiones, una vitalidad que, según el autor, ya había perdido¹³⁴.

En primer lugar, pareciera que se acusa entonces al lugar que se otorga a la labor filosófica como aquella que desde siempre ha sugerido un sacrificio de lo real, de lo mundano, por una postura teórica que potencia la valía de lo humano a través de la reflexión. «El pensamiento como correlativo al mundo, no es más que una etapa o una fase ya “avanzada” de la aventura ontológica, lo que supone la adecuación del ser y del sentido y, donde incluso el ser ha perdido su particularidad»¹³⁵.

En segundo lugar, la disidencia levinasiana frente al pensar heideggeriano se expresa en tanto que la existencia finita es, para nuestro autor, absorbida por una ontología. Así, comienza ya la real demarcación del pensamiento de Lévinas de la ontología que no considera su surgimiento respetando una individualidad que permanece una, sino como un pensamiento cuyo surgimiento proviene de una individualidad perteneciente a un absoluto, cuestión que para Lévinas no rompe con la dialéctica hegeliana.

¹³⁴ Michael Fagenblat, *Back to the Other Lévinas: Reflections Prompted by Alain P. Toumayan's Encountering the Other: The Artwork and the Problem of Difference in Blanchot and Levinas*, en <http://www.arts.monash.edu.au/others/colloquy/issue10/fagenblat.pdf> (acceso: 12 de mayo de 2008), p. 300. “Somos retrotraídos hacia los comienzos vibrantes del pensamiento de Lévinas, hasta un Lévinas que apenas va hacia las vías de la ética, antes de que él descubra el Shibboleth de la ‘responsabilidad por el Otro’. Regresamos a un tiempo de incertidumbre, donde la responsabilidad — subjetividad— no está todavía traicionada al alinearla exclusivamente hacia la otredad, hacia la otra persona. Ésa no es la intención de Toumayan, su libro nos ayuda a superar el gran reto de afrontar a los lectores actuales de Lévinas, de desgarrar al Otro y desmoralizar la responsabilidad”.

¹³⁵ Harita Valavanidis-Wybrands, “Veille et *il y a*”, en *Exercices de la Patience (Lévinas)*, Paris, Obsidiane, 1980, p. 58.

Así, en Lévinas crecerán ya las intenciones de diferenciarse no sólo personalmente, sino teóricamente, de Heidegger, para buscar en el interior de la filosofía su propio espacio, que deje entrever que se abocará a otro tratamiento de la realidad¹³⁶, de la humanidad, y de la propia filosofía, desde una postura que, si se toman en cuenta las consideraciones de la ontología contemporánea, sepa admitir que incluso la ontología no sería el único momento o lo único que le sucede a la humanidad. «El pensamiento ya tiene un pasado, el ser es convertido en un problema para ese “informe del pensamiento” que es filosofía»¹³⁷.

Lo anterior está en los márgenes de un Lévinas que desea la evasión de la filosofía, pero desde la filosofía; desde el *ejercicio cerrado*¹³⁸ debe abrirse hacia un nuevo modo de pensamiento.

¹³⁶ Emmanuel Lévinas, *De la evasión*, p. 75. «La rebelión de la filosofía tradicional contra la idea de ser procede del desacuerdo entre la libertad humana y el hecho brutal del ser con que tropieza. El conflicto del que ella ha salido opone hombre y mundo y no al hombre consigo mismo. La sencillez del sujeto está más allá de las luchas que lo desgarran y que, en el seno del hombre, alzan al yo contra el no yo. Ellas no rompen la unidad del yo a quien, depurado de todo lo que en él no es auténticamente humano, le está prometida la paz consigo mismo, y que se acaba, se cierra y descansa en él mismo».

¹³⁷ Harita Valavanidis-Wybrands, *op. cit.*, p. 58.

¹³⁸ Consideramos llamar *ejercicio cerrado* al modo en que Lévinas ha entendido críticamente la filosofía heideggeriana. Ejercicio, porque más allá de concebirla como un único modo de ser de la existencia, es una —entre otras— posibilidad de teorizar y porque considera a esta filosofía como el entretenimiento de una existencia burguesa. Cerrado, acabado, como presuposición de que más allá del discurso hegemónico dedicado a la pesquisa sobre el ser no cabría ninguna otra filosofía, ya que sus quehaceres se considerarían ínfimos. También se menciona la cerrazón a una imposibilidad de salir del juego de las nociones que se configuraron desde el pensamiento hegemónico.

Pero la necesidad de evasión no podría confundirse con el impulso vital o el devenir creador, que, según una célebre descripción, no se fijan de antemano en ningún sentido del término, sino que lo crean. ¿No se convierte acaso el ser creado, en cuanto acontecimiento inscrito en un destino, en una carga para su creador? Precisamente de aquello que hay de peso en el ser es de lo que se aparta la evasión. Es verdad que la renovación continua del impulso rompe la prisión de un presente que, apenas actual, se convierte en pasado, y que la creación no se detiene nunca sobre una aprobación de su obra; lo cual no quiere decir que en impulso vital la renovación se interprete como una creación y denote así una servidumbre para con el ser. En el momento en que la filosofía del impulso creador rompe completamente con la rigidez del ser clásico no se independiza de su prestigio, porque más allá de lo real no percibe sino la actividad que lo crea. Como si el verdadero medio de superarlo pudiera consistir en aproximarse a una actividad que precisamente va a parar a él¹³⁹.

Según este seguimiento, la filosofía ha configurado a lo largo de su historia algunas tendencias que han querido volver asimilables otros modos de pensamiento, pero en el fondo, y como búsqueda de la originalidad, han vuelto al mismo punto de partida. Éste es el caso en el cual caería —según nuestro autor— el propio Heidegger. Lévinas recuerda, sobre todo, que la crítica inicial de *Ser y tiempo* está dedicada al gran olvido por parte de toda la historia de la filosofía con respecto al Ser. Así, la analítica que lo mueve iría en el sentido de replantear la pregunta, replantear el lenguaje filosófico y la labor en general de la filosofía. De este modo, las trabas que el filósofo alemán había encontrado desde Platón hasta Husserl quedan subsanadas. Empero, en la lectura de Lévinas ni siquiera Heidegger logra romper consigo mismo, esto es, romper con la tradición

¹³⁹ Emmanuel Lévinas, *De la evasión*, p. 81.

filosófica que hereda y critica; de tal modo, el punto de partida se vuelve su punto final. Lévinas no minimiza la originalidad y las grandes aportaciones que desarrolló la filosofía heideggeriana, pero aun así, le parece continuadora de la escritura de la *Historia de la filosofía*. Por lo anterior, Lévinas se propondrá romper de fondo con la tradición de esta filosofía y salirse de su cerrazón.

Búsqueda de una salida, pero en absoluto nostalgia de la muerte, porque la muerte no es una salida, así como tampoco una solución. El fondo de este tema lo constituye —que se nos disculpe el neologismo— una necesidad de excedencia. Así, si se hace precisa la evasión, el ser no aparece solamente como el obstáculo que el pensamiento libre tendría que franquear, ni como la rigidez que, invitando a la rutina, exige un esfuerzo de originalidad, sino como un aprisionamiento del que trata de salir¹⁴⁰.

Parece haber una doble implicación en la referencia a la muerte como una no-salida. La primera, la implicación heideggeriana del *ser-para-la-muerte*, como una asunción del *Dasein* de su carácter finito en el tiempo, pero infinito en posibilidades de proyectarse; el *ser-para-la-muerte*, si lo recordamos bien, indica la posibilidad de proyectarse aprovechando los momentos de la existencia en la existencia temporal. Por otra parte, la no-salida que otorgaría la muerte implica la no aceptación de una categorización con las implicaciones que acabamos de mencionar, pero también de la posibilidad de plantear que la existencia no es la existencia del *Dasein*, como veremos más adelante, y que, por lo tanto, no está temporalmente limitada con la muerte, ya que no es un sujeto.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 82.

El aprisionamiento teórico se ha extendido de tal modo que pareciera aprisionar lo real. Lévinas considera tal “ambiente filosófico” asfixiante, ya que no *permite* ni siquiera el pensarse fuera del epicentro conceptual, que ha convertido desde entonces a la filosofía que concibe la existencia en el único modo de ser de lo humano; se entiende la existencia como lo humano en general, y se deja de lado que la existencia es experienciable a través de otras formas; que la existencia, a fin de cuentas, no es equiparable netamente a lo humano. Lo que de aquí se sigue entonces es una cierta necesidad de pensar distinto, pensar en los márgenes de aquel pensar. Expresado así, el juego de necesidad de evasión y la tentativa de salirse del discurso de la *filosofía de la existencia* pone de manifiesto que esta metafísica constituida olvidó clarificar totalmente dos de los conceptos claves desde los cuales se ha configurado: la existencia y el existente:

Y, sin embargo, toda esa psicología de la necesidad es un poco corta. Interpreta demasiado rápidamente la insuficiencia de la necesidad como una insuficiencia de ser. Supone, por tanto, una metafísica donde la necesidad está de antemano caracterizada como un vacío en un mundo en que lo real se identifica con lo pleno. Identificación que amenaza a todo pensamiento que no ha sabido distinguir existencia y existente, y que le aplica a uno lo que podría tener un sentido para lo otro¹⁴¹.

Lévinas no considerará en su filosofía, ni ahora ni más adelante, los conceptos de existencia y existente —como lo hemos explicado en el capítulo tercero del libro *La ontología del primer Lévinas*— en la misma relación que en la filosofía heideggeriana, que concibe al *Dasein* preeminentemente como

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 90.

una existencia, pero una existencia que, a la par que existe, inquiere, busca y reflexiona por algo que no es expresamente ella misma, sino el ser. Esta concepción parece obviar que de entrada no hay existencia en general, sino que está personalizada; el existente es uno entre (para) otros, con necesidades inmediatas que le patentizan su corporalidad desde una simplicidad primaria.

Para ejemplificar lo anterior, Lévinas recurrirá a la crítica de pensar el ser en el mundo como una relación de los útiles (el heideggeriano *Zuhandenheit*) y emprenderá en su primer etapa la caracterización del placer y la vergüenza, que señalan a final de cuentas la importancia del existir como *presencia*.

§ 2) *El placer y la vergüenza*

*En el fondo mismo del placer en ciernes se abren precipicios,
cada vez más profundos, en los que nuestro ser ya no se resiste,
se precipita locamente.*

EMMANUEL LÉVINAS ¹⁴²

A nuestro juicio, es adecuado que, para entender la significación precisa del placer y la vergüenza en la filosofía del joven Lévinas, tengamos en cuenta lo que ya ha aportado Jacques Rolland como similitud entre la *Geworfenheit* heideggeriana y la *derrelicción* levinasiana. Ambos modos remitirían al *Dasein* (en Lévinas: existente) desde una especificidad de sí en la cual interviene la *afectividad* a manera de revelar (comprender) el ser de este existente. No hay que olvidar que en la analítica heideggeriana la *Geworfenheit* es el hecho del *Dasein* de estar arrojado a sus posibilidades y que la disposición afectiva no está despegada de una comprensión de este estar arrojado.

¹⁴² Emmanuel Lévinas, *De la evasión*, p. 94.

Para Jacques Rolland esto es traducible a manera más libre con la palabra *derrelicción*:

La *derrelicción* es la fuente y fundamento necesario de la afectividad. La afectividad es un fenómeno comprensible allí donde la existencia presenta esta estructura de estar entregado a su propio destino. «La *derrelicción*, el abandono a las posibilidades impuestas, da a la existencia humana su carácter de *hecho* en el sentido más fuerte y más dramático del término, con respecto al cual los hechos empíricos de las ciencias son sólo algo derivado: es un hecho que se comprende como tal por su efectividad. Haber sido arrojado al mundo, abandonado y entregado a sí mismo, ahí está la definición ontológica del hecho. La existencia humana y las características de la finitud y de la nada humanas [...] se definen para Heidegger por la efectividad (*Faktizität*). Y la comprensión y la interpretación de esta efectividad es la propia ontología analítica del *Dasein*. Por eso Heidegger y sus discípulos definen la ontología como hermenéutica de la efectividad (*Hermeneutik der Faktizität*)»¹⁴³.

¿Podríamos analogar en este sentido los inicios de la comprensión de sí mismo del existente en Lévinas y en Heidegger? Eso es lo que parece que Rolland deja sobreentender, sólo que en el primer caso esta conciencia de nuestro ser revela una necesidad de salir de él. Puede recogerse esta idea desde *Martin Heidegger y la ontología*, texto en el que Lévinas mismo hará patente que el estar arrojado del *Dasein* lo conduce a ir más allá de sí, esto es,

si la comprensión de las posibilidades por parte del *Dasein* se caracteriza como su derrelicción, esta existencia, precisamente en cuanto comprensión de las posibilidades, posee una propensión

¹⁴³ Jaques Rolland, “Salir del ser por una nueva vía”, en Emmanuel Lévinas, *De la evasión*, 1999, pp. 23-24.

a ir más allá de la situación impuesta. El *Dasein* se encuentra desde ahora y siempre más allá de sí mismo [...] Esta manera de echarse adelante hacia sus propias posibilidades, de esbozarlas en virtud de la existencia misma, es un momento fundamental de la comprensión y Heidegger lo fija mediante la palabra *Entwurf* que traducimos por “proyecto-esbozo”. Se podría decir que la reflexión de Lévinas va a demorarse en la *Geworfenheit* con el objeto de descubrir y describir una situación en la que la existencia no encuentra ya en ella una propensión a ir más allá de la situación impuesta, una situación donde el *estar-arrojado* paraliza de alguna manera cualquier posibilidad de proyectarse¹⁴⁴.

Para Lévinas, el hecho de ser afectividad será leído como el hecho de existir, como un existir referido sólo a sí mismo¹⁴⁵. La necesidad de evasión del hecho de ser se revelará, según sus palabras, como la estructura interna del ser finito que busca una escapatoria, una movilidad, una salida fuera de sí.

En el caso del placer, según la psicología de la necesidad, pareciera que se busca la satisfacción de una necesidad, esto es: «supone una metafísica donde la necesidad está de antemano caracterizada como un vacío en un mundo en que lo real se identifica con lo pleno»¹⁴⁶. Pero mirada más a fondo, hay una inadecuación de la satisfacción a la necesidad, que, según Lévinas, implica un tipo de insuficiencia de la necesidad a la cual la satisfacción no podrá nunca responder.

Así pues, comprobamos en el placer un abandono, una pérdida de uno mismo, una salida fuera de sí, un éxtasis, otros tantos rasgos que describen la promesa de evasión que su esencia contiene. Lejos de aparecer como un estado pasivo, el placer abre en

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 25.

¹⁴⁵ Emmanuel Lévinas, *De la evasión*, p. 85.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 90.

la satisfacción de la necesidad una dimensión donde el malestar deja entrever la evasión. La necesidad no es entonces nostalgia del ser; es su liberación. Puesto que el movimiento del placer es precisamente la solución del malestar¹⁴⁷.

El placer, según el esquema levinasiano desarrollado en *De la evasión* —donde se puntualiza la situación filosófica del *conflicto latente con Heidegger*¹⁴⁸—, llegará a la aceptación de una corporalidad y afectividad que parecieran que no han tenido cabida más que como objeto de analítica en la filosofía heideggeriana, que *eleva* todo hacia el ser, pero realmente nos conectan, desde Lévinas, al hecho de que somos, primeramente, una presencia que posibilita una salida del *ser* desde la corporalidad. En ésta también se patentiza nuestro más íntimo ser, nuestra ineluctable condición de seres corporales, de lo cual pareciera que no podríamos escapar jamás, ya que de lo que estamos seguros en esta aparición de nuestro cuerpo es de que somos nosotros mismos, este no poder ocultarnos se nos dará a modo de vergüenza y de náusea.

Respecto a la vergüenza, Lévinas se abstiene de seguir los análisis moralistas y sociales de dicha experiencia; la llevará igualmente al terreno de lo personal. La vergüenza se convierte en la imposibilidad de huir de mí mismo: «lo que aparece en la vergüenza es por tanto, precisamente, el hecho de estar clavado a uno mismo, la imposibilidad radical de huir de sí para ocultarse uno mismo, la presencia irremisible del yo en uno mismo»¹⁴⁹.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 95.

¹⁴⁸ Véase Jaques Rolland, “Salir del ser por una nueva vía”, en Emmanuel Lévinas, *De la evasión*, p. 13.

¹⁴⁹ Emmanuel Lévinas, *De la evasión*, p. 101.

Es posible ahora remitirnos al tratamiento de Jean-Paul Sartre, específicamente en *El ser y la nada*, en el que, en el plano de la trascendencia, la vergüenza revelará el *en sí para sí*; citaremos ampliamente las aportaciones sobre dicho sentimiento original:

Análogamente, la vergüenza no es sino el sentimiento original de tener mi ser *afuera* comprometido en otro ser y, como tal, sin *defensa alguna*, iluminado por la luz absoluta que emana de un puro sujeto; es la conciencia de ser irremediablemente lo que siempre he sido, es decir de ser «en suspenso» o sea, en el modo del «aún-no» o del «ya-no». La vergüenza pura no es sentimiento de ser tal o cual objeto reprehensible, sino en general, de ser *un* objeto, o sea, de *reconocerme* en ese ser *degradado* [...] dependiente y fijado que soy para el otro. La vergüenza es el sentimiento de la *caída original*, no de haber cometido una determinada falta, sino simplemente, de estar «caído» en el mundo, en medio de las cosas, y de necesitar de la mediación ajena para ser lo que soy. El pudor en particular, el temor de ser sorprendido en estado de desnudez, no son sino una especificación simbólica de la vergüenza original: el cuerpo simboliza aquí nuestra objetividad sin defensa. Vestirse es disimular la propia objetividad, es reclamar el derecho de ver sin ser visto, es decir, de ser puro sujeto [...] La vergüenza motiva la reacción que la trasciende y la suprime, en tanto que encierra en sí una comprensión implícita y no tematizada del poder-ser-objeto del sujeto para el que soy objeto. Y esa comprensión implícita no es otra que la conciencia (de) mí «ser -yo-mismo», es decir, de mi ipseidad reforzada. En efecto, en la estructura expresada por el «me avergüenzo de mí mismo», la vergüenza supone un yo-objeto para el otro, pero también una ipseidad que tiene vergüenza y que está imperfectamente expresada por el «me» de la fórmula. Así, la vergüenza es aprehensión unitaria de tres dimensiones. «yo *me* avergüenzo de *mí* ante *otro*». Si una de estas dimensiones desaparece, la vergüenza desaparece también. Sin embargo, si concibo el «se» impersonal, sujeto ante el cual ten-

go vergüenza, en tanto que no puede convertirse en objeto sin dispersarse en una pluralidad de prójimos, si lo pongo como la unidad absoluta del sujeto que no puede en modo alguno llegar a ser objeto, pongo con ello la eternidad de mi ser objeto y perpetúo mi vergüenza¹⁵⁰.

De esto partiría la idea levinasiana de que lo que siente vergüenza es nuestra “intimidad”, nuestra presencia ante nosotros mismos. Por tanto, lo que verdaderamente desvela la vergüenza es la totalidad de nuestra existencia, mas no nuestra nada. Mientras que la vergüenza en Sartre me convierte en “objeto” para otro:

Vergüenza, temor y vanidad son pues mis reacciones originarias; no son sino las diversas maneras de reconocer al Próximo como sujeto fuera de mi alcance, e implican una comprensión de mi ipseidad que puede y debe servirme de motivación para constituir el prójimo en un objeto¹⁵¹.

Para Lévinas, a final de cuentas, esta relación con nuestra intimidad que es la vergüenza va a encontrarse aunada al fenómeno del malestar que para él es la náusea:

Hay en la náusea un rechazo a permanecer en ella, un esfuerzo por salir de ella. Pero este esfuerzo es caracterizado de aquí en adelante como desesperado: lo es en cualquier caso para toda tentativa de actuar o de pensar. Y esta desesperación, este hecho de estar clavado constituye toda la angustia de la náusea. En la náusea, que es una imposibilidad de ser lo que se es, se está al mismo tiempo clavado a uno mismo, encerrado en un estrecho círculo que ahoga. Uno ahí, y no hay nada que hacer, ni nada

¹⁵⁰ Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Barcelona, Planeta-Agostini, 2004, pp. 315-316.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 318.

que añadir a este hecho de que hemos sido entregados por entero, de que todo está consumado: es la experiencia misma del ser puro, que hemos anunciado desde el comienzo de este trabajo¹⁵².

§ 3) *La corporalidad*

La corporalidad, la vergüenza y la náusea son conceptos mencionados en la primera etapa del pensamiento de nuestro autor, a manera de ejemplos de una irrenunciabilidad al hecho mismo de que somos *presencia*, y esto nos ataría al plano del ente. Somos ser presente, presencia óptica. Según este seguimiento, nuestra caracterización ontológica no es dada por una necesidad natural, sino por necesidad intelectual, comprensiva. De este modo, y desde los acontecimientos corporales de un existir clavado en la existencia, Lévinas ha argumentado cómo es que la inherencia del ente en el ser es visible gracias al acontecimiento de la corporalidad. Así, toda la argumentación gira en torno a que la propia necesidad del salir de sí tendría que ser un salir de nosotros mismos mediante la evasión de la presencia apabullante. Desde *De la evasión* se nos conmina a buscar respuestas alternativas a una situación filosófica y cultural, como la que enmarcará el pensamiento del joven Lévinas. Queremos hacer notar que son las primeras ideas que clarifican la diferenciación entre el plano de lo óptico y lo que se considera como plano de la reflexión, que ha absorbido las significaciones más cotidianas, hasta el plano de las afecciones.

Tal vez una distinción entre la forma y la materia del pensamiento permitirá escapar de una acusación que agobia al pensamiento bajo el peso de un absurdo. ¿No es acaso la posición contenida en cualquier pensamiento teórico distinta de la afirmación del

¹⁵² Emmanuel Lévinas, *De la evasión*, p. 104.

ser? ¿Acaso la pura forma de objeto que debe asumir todo lo que el pensamiento piensa transforma ya esta materia en ser? Aun así, la forma de objeto es concebida según el modelo del ser y la afirmación de la existencia posible está contenida en la cópula. El objeto es una posibilidad de la existencia, y sea cual fuere la dificultad de atribuir una existencia posible a la nada, la atadura del pensamiento al ser es indefectible¹⁵³.

De lo que hemos podido recuperar hasta este momento, se tratará de abandonar el seguimiento a la omnicomprensión de la que ha alardeado el pensamiento académico tradicional, desde la asunción de que éste se ha configurado desde una potencialidad que aprehende todas las significaciones del mundo. «¿Pero la relación entre la conciencia que piensa el ser y la extrañeza de este ser que se oculta bajo el sentido de quien lo comprende se agota en la determinación negativa del imposible abarcamiento de lo sin relación?»¹⁵⁴. Según esta interpretación, la filosofía, al desgajarse por la singularidad de sus problemáticas, volcaba sus explicaciones a la fuente: el Yo. Un yo que debido a esta atadura se configuró (desde la época de Descartes) en este hegemónico sujeto de razón.

Así, este Yo —que ha quedado también dentro de la crítica levinasiana, que lo considera como una posibilidad de entender el esquema de la filosofía— se ha confundido con una existencia en general que pareciera alejarse cada vez más de la concreción. Después de distinguir en este tratamiento que la existencia no es lo mismo que el existente, Lévinas quiere demarcar al existente como aquello *presente*, entregado a la presencia, por lo tanto en el plano de lo cotidiano, más cercano que el plano de lo óntico, en donde se ha perdido tam-

¹⁵³ *Ibidem*, p. 114.

¹⁵⁴ Harita Valavanidis-Wybrands, *op. cit.*, p. 58.

bién la reflexión. Argumenta así sobre la corporalidad como un lugar concreto que precede a la reflexión. En este caso, es la posibilidad extraordinaria de un salir de sí lo que hace que se comprenda la cercanía de la corporalidad. Nuestra carnalidad y sus afecciones requieren de un replanteamiento y de un nuevo sitio en la historia del pensar, para lo que se requiere que se comience a desgajar esta historia, en la que parece situarse la trabazón de una corporalidad constreñida en sí.

Es desde la corporalidad, como encarnación de la reflexión en un sitio preciso, desde una primicia que sólo lo impele a no desconocerse a sí mismo, desde su más íntima concreción, desde la relación de un cuerpo a sus instancias inmediatas e interiores, desde donde se sitúa no sólo espacio-temporalmente la reflexión; dicha corporalidad le entrega a ésta su “primera morada”.

De tal modo, se propone hacer ver que el existente es inherente a la existencia. No se puede proponer —como lo hizo Heidegger— la pesquisa de la existencia que no considera la concreción de un existente, de una persona, de una individualidad, que para Lévinas es donde comienza el carácter de la reflexión.

La existencia para nuestro autor, como lo hemos mostrado ya, es pre-reflexiva, es ella, *es* sin más, sin necesidad de buscar en la eternidad un secreto que pareciera que sólo sería revelado con una preparación específica; la existencia está contenida y contiene, pero no es un contenido, fluye desde sí misma y desde siempre —sin buscar aún la eternidad— y este primer desglose ya daría lugar a la superación de la marginación en la cual nos hemos encontrado desde cada una de las estratagemas de la filosofía. La diferencia entre existencia y existente no es que no haya sido lo suficientemente abordada, es que ha obviado esta diferencia. La existencia —y desde aquí Lévinas comenzó a soltar amarras— no será entendida por él como $\tau\omicron\ \tau\iota$

ἦν εἶναι¹⁵⁵, esto es, la existencia no es la esencia del *Dasein*¹⁵⁶, pero para poder clarificarlo se precisa desligarnos de esta tendencia a esenciar. Para que la presencia en toda su concreción sea como es, indistinta e indiferenciable, tendríamos que dejar de distinguirla y de clasificarla con la autosuficiencia del conocimiento. No se tratará de desconocer la razón y dejarnos abatir por el cuerpo y sus manifestaciones infinitas, se requiere de no hacerlos partícipes de la pre-comprensión.

Es pertinente recordar lo que escribió Jacques Rolland a propósito de los objetivos filosóficos de la meditación levinasiana encontrada en *De la evasión*, la cual, según sus palabras:

[...] va en efecto a trincarse a la pura *existencia*, a la *existencia o quiddidad*, distinta de la *essentia* o *quiddidad*. Pero al trincarse a ella, va también a detenerse y a demorarse en ella y, en esa parada o esa demora, va a procurar pensar la existencia o el existir antes de o sin el existente y así [...] va a tomar inmediatamente sus

¹⁵⁵ Para entender la crítica que infunde mayoritariamente la filosofía levinasiana a la filosofía esenciente, cabe tener en cuenta la aclaración que se hace sobre el uso del *Sein* (ser) y el *Seiendes* (ente) en la nota preliminar de Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, *op. cit.*, p. 41. Nosotros, para dejar de entender la existencia como esencia, utilizamos el *to ti en einai* en lugar de *ousía* —que comúnmente se entiende como quiddidad—, ya que Aristóteles define el *to ti en einai* como el ser que es en razón de su ser. Lo que encontramos en el análisis de la *des-existencialización* iniciada por Lévinas es un dejar de entender el *Dasein* como una existencia que es en razón de su existencia.

¹⁵⁶ Tania Checchi González, *Sentido y exterioridad: un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Lévinas*, México, Universidad Iberoamericana, 2002, p. 123. «La existencia, en ese ámbito que por contraste a la “esencia” como quiddidad, como determinación dada de antemano y para siempre, no recibía por parte de la tradición más que una atención oblicua, es relocalizada en la economía de lo inteligible como quicio y articulación de la misma».

distancias no solamente con respecto a Heidegger, sino también a partir de él¹⁵⁷

EL DESPERTAR

Es preciso ahora, gracias al rastreo sumario de las obras del Lévinas maduro, hacer comprensible la verdadera dimensión del *despertar* como punto de ruptura que se ha permitido el despliegue de la metaontología. Asimismo, podremos explicitar que la deconstrucción de la ontología, que hemos revisado en los párrafos anteriores, será retomada en sus obras de madurez con miras a la configuración de la ética que ocupó un papel preponderante en este período de su pensar. Nosotros no ahondamos en esta dimensión ética, solamente recopilamos los enclaves respecto a la ruptura (*rature*) del “sistema”, porque gracias a ella nos colocamos frente a frente con la propuesta filosófica levinasiana (la trascendencia).

§ 1) *El sistema*

Como habíamos dicho, la disidencia incluía una permanencia forzada en los fundamentos de la ontología. Dicha ontología es aún, a los ojos de Lévinas, el pensar autosuficiente y *sistemático*, y que según Jaques Rolland le ha instigado a romper con él:

El estallido del sistema es la distensión del “συστημα”, una abertura inscrita en el auto, en el cual, pensamiento y ser se coagulaban, donde el pensamiento y su asunto del pensar —*seine Sache*— se co-pertenecían. Pero eso significa que, para ser pensa-

¹⁵⁷ Véase Jaques Rolland, “Salir del ser por una nueva vía”, p. 19.

miento, el pensamiento tendría un objetivo más rudo, más profundo, que la fidelidad a la inteligencia suprema (εὐν). Esto significa que el pensamiento sería el pensamiento, no sólo cuando piensa lo que debe, sino también cuando puede pensar el ser al que él pertenece y donde el pensamiento tiene lugar; entonces se le pide incluso que piense lo que no puede pensar. Pensar más alto que el pensar. Pensar más allá. Pensamiento entonces convertido en metafísica, cuando la física (*physique*) no designa ya solamente el conjunto óptico de las cosas físicas *phusika*, sino también de la naturaleza *phusis* misma, el ser en tanto que ser¹⁵⁸.

A partir del ostracismo de la filosofía en los términos del discurso *sistemático*, se pone de manifiesto la profundidad del desarraigo que se emprende ante la estrechez de tal discurso. No hemos tenido la pretensión de seguir a Lévinas detalladamente en la riqueza de sus análisis, simplemente deseamos presentar lo que este autor ha puesto en juego en el estilo de sus interrogaciones sobre la ontología. Para ello nos hemos apoyado únicamente en los textos que, en estricto orden filosófico, tratan temas que ponen en discusión “la relación del hombre con el ser”. Se presenta, entonces, un trabajo de transformación de la escucha del filosofar de Martin Heidegger al filosofar de Emmanuel Lévinas, que, como indica Francis Guibal, supone aceptar “un extrañamiento casi total”¹⁵⁹. Para Guibal, en Lévinas hay una intención ética esencial, metafísica y religiosa, que prima sobre el cuestionamiento existencial y ontológico. En el camino de Lévinas, «la experiencia esencial no es la del recogimiento de la meditación y de la serenidad, sino aquella de la partida y la *ruptura*. El universo heideggeriano se presenta

¹⁵⁸ Jacques Rolland, “Penser au-delà” (notes de lecture), en *Exercices de la patience, Cahiers de philosophie*, 1980, pp. 11-17.

¹⁵⁹ Francis Guibal, *op. cit.*, p. 9.

como la tentación fascinante del paganismo de la cual hay que saber arrancarse a pesar de todas sus seducciones»¹⁶⁰.

Se han mencionado ya párrafos más arriba textos en los que la salida de la tradición que Lévinas emprendió constituye una tentativa de expresión más allá de la problemática originaria de la filosofía. Palabra original y originaria de la filosofía, que resuena incluso desde Kant, cuando apuntala “las condiciones de posibilidad de la experiencia”, como resuena desde Heidegger, cuando piensa, al retomar una fórmula de Blanchot —que Beaufret no supo detectar—, «el hecho providencial de que ser y comprensión del ser van juntos»¹⁶¹. En palabras de Jacques Rolland, un pensamiento que rompa tal conjunción implica el *despertar* de la trascendencia en la filosofía levinasiana.

Despertar de una filosofía, lo que no se habría pensado jamás porque creíamos que el estar despierta le era intrínseco y constitutivo¹⁶². Tendremos que hacer hincapié en la magna aportación filosófica desarrollada por Lévinas desde los márgenes que no hemos podido aún mostrar en razón, según sus propios argumentos, del soslayo con que el tema ha sido tratado por el discurso filosófico de la tradición. El discurso de la tradición, a decir de Lévinas, recurre entre las prototípicas verdades de la metafísica y del pensamiento contemporáneo, pero sería preciso retomarlo desde su fondo, porque el fondo en que nos hemos movido, a pesar del propio Lévinas, es el ontológico.

La denominada “primera etapa” filosófica de Lévinas no puede ser leída por completo desde el ángulo de la *eticidad* que ha pensado reconstituir como *prima filosofía*. Encontramos en

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 13.

¹⁶¹ Jacques Rolland, “Penser au-delà”, p. 13.

¹⁶² *Idem*.

ella un esfuerzo por sintetizar el *ontologismo* que constituye, junto con la presentación de lo que será la defensa del Otro —el *humanismo* levinasiano—, la armazón ontológica que aporta uno de los fondos de comprensión de su filosofar. Si bien, como menciona Maurice Blanchot, «es seguro que Lévinas no se preocupa de filosofar a contracorriente porque la filosofía no es más que intempestiva», siendo dicho epíteto el que conviene más al filosofar de nuestro autor¹⁶³. Agregamos a esto otra idea de Blanchot:

No hará falta una hermenéutica, más que de una cierta manera, para mostrar que Lévinas rompe con una tradición que él no desconocía, sino que le ha servido de trampolín y que sigue siendo una referencia respecto a la cual la “invención filosófica” se vuelve contra la indiscreción del vis-à-vis de lo indecible y a una no esquemática, a otra esencia que es una “excedencia” que se mostrará no como irracional ni como romántica¹⁶⁴.

El pensar sobre la *excedencia* es el indagar en la dimensión de la *humanidad*. De acuerdo con tal arenga, en estos párrafos hacemos referencia a la busca del *otro-humano*, al margen de la *presencia* (como aprehensión).

Resulta imprescindible para Lévinas mostrar que es desde la *socialidad* como responsabilidad, y desde un pasado anterior al tiempo del recuerdo desde donde la filosofía podría reconvertirse y *retomar humanidad*, después de que su quehacer ha sido condenado a muerte por el discurso histórico que denunciaba su “edificio en ruinas”¹⁶⁵.

¹⁶³ Maurice Blanchot, “Notre compagne clandestine”, en *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris, Éditions Jean-Michel Place, 1980, pp. 79-87.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 85.

¹⁶⁵ En este punto Lévinas coincide con Derrida, cuya idea del “fin de la filosofía” ha sido apoyada sólo por unos pocos, que para este último

Con tal argumentación se ha buscado que nos cuestionemos desde nosotros, desde la postura del sujeto, lo que rezuma como *mar de fondo* de toda configuración categorial. Dicho cuestionamiento implica ya un “parricidio respetuoso”, según Maurice Blanchot, desde el cual Lévinas nos propone no fiarnos de la *presencia*, ni de la identidad de la conciencia, y más bien substituir la razón fenomenológica (u ontológica) por una razón entendida como *vigilia*. Retomemos este interesante texto de Blanchot, que ejemplifica el paso de una razón fenomenológica a una razón “despierta”:

Así, por una suerte de parricidio respetuoso, él nos propondrá no fiarnos de la presencia y de la identidad de la conciencia husserliana, sino substituir la razón fenomenológica (u ontológica) por una razón entendida como despierta, despertar incesante, vigilante, que no es un estado del alma y, sin ser éxtasis de un virar, que no se atiene a la lucidez, batiendo el corazón del “Yo” en su interior desnucleado, el otro en mí y fuera de mí, lo que no puede asirse como experiencia (ni evento ni advenir), luego que toda manifestación termina por volverse presencia del no-

pertenecen a una estrategia inherente a la filosofía: «Pero la estrategia es más retorcida aún, y de ambas partes. Los mistagogos, los analogistas y los anagogistas juegan también ellos la carta de Aristóteles. Y es en ese momento del juego cuando se apuesta por los fines y el fin de la filosofía. El desvelo sobre la muerte o el fin de la filosofía, el velatorio junto al cadáver de la filosofía no es una historia antigua solamente porque se remonte a Kant; ya entonces se decía que si la filosofía estaba acabada, eso no era consecuencia de la limitación kantiana o de los términos puestos al imperio de la metafísica, sino que es así “desde hacía ya dos mil años”. Es desde hace ya dos mil años que se terminó con la filosofía, decía un discípulo de Schlosser, un verdadero conde, ése sí, el conde Leopold Stolberg, puesto que “El estagirita hizo tantas conquistas para la ciencia que no dejó a sus sucesores muy pocas cosas notables de las que pudieran ponerse al acecho”». (Véase Jacques Derrida, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, México, Siglo XXI, 1994, pp. 42-43).

fenómeno, de lo no-representable, dentro del equívoco de una huella a descifrar, indescifrable¹⁶⁶.

Lévinas buscó afanosamente en la trama de su pensar cómo desligarse del atavismo ontológico, que, ya asfixiante, lo ha conducido al cuestionamiento de la significación del Otro en el mundo. Aunado a lo anterior, *la busca*¹⁶⁷ singular emprendida por este ácrata pensador lo guió por la renuncia al *conatus essendi*, y en sus esfuerzos por maximizar la tentativa de horadar al pensamiento dicotómico, finalmente permitió a manera de alumbramiento dicho *conatus* como el umbral ontológico por el cual se infiere la *humanidad*, tal como lo expresa en esta idea:

La relación con otro mediante el sacrificio, en la que la muerte de otro preocupa al estar-ahí humano antes que su propia muerte, ¿no indica justamente un más allá de la ontología o un antes de la ontología que determina o revela una responsabilidad respecto de otro y, por ende, un “yo” humano que no es ni la identidad substancial de un sujeto en la *Eigentlichkeit* de la “yoidad” del ser? Más allá de la humanidad que se define aún como vida y *conatus essendi*, como preocupación por el ser, hay una humanidad desinteresada¹⁶⁸.

En este punto de su tentativa, Lévinas llega a considerar que la única definición posible de *lo humano* es el carácter del desinterés (*des-inter-esse-ment*). Nos encontramos en el esce-

¹⁶⁶ Maurice Blanchot, *op. cit.*, p. 85.

¹⁶⁷ Francis Guibal, *op. cit.*, p. 9. «La llamada del extranjero invita siempre a “la locura de un viaje concebido como un ir más allá sin transportarse y sin encontrarse allá”. Marcha sin fin hacia lo invisible de una tierra que siempre es la del exilio, la descentración ética revela “la esencia humana el nomadismo”».

¹⁶⁸ Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, p. 240.

nario previo a la *conceptualización*, esto es, antes incluso de ser filósofos, somos humanos (humanitarios), en inmólación constante por Otro (Autrui). Como si el volverse a la filosofía de algún modo nos privara del gozo y nos metiera en la indiferencia de la conciencia:

En mi modo de ver este asunto, hay una oposición a la tendencia de toda una facción de la filosofía contemporánea, que pretende hacer del hombre una simple articulación o un simple momento del sistema racional, ontológico, que no tiene nada de humano; incluso en Heidegger, el Dasein es, a fin de cuentas, una estructura del ser en general que se atiene a su misión de ser, “a su gesta de ser”, a su acontecimiento de ser. Lo humano no es en última instancia el sentido del ser; el hombre es un ente que comprende el ser y, en este sentido, es su manifestación, y únicamente en esa medida interesa a la filosofía [...] Quizás nos complacemos aquí en esta estructura no humana —¿no sería, pues, no-humanista?— de la que el hombre no es más que un momento¹⁶⁹.

Para revertir tal panorama se ha propuesto que en la conciencia se ponga, en primer lugar, la relación con el Otro, que habría sido el *despertar a la humanidad*¹⁷⁰, que es articulada desde la responsabilidad, la pasividad, la socialidad. Lo que hace Lévinas, audazmente, es hacernos entender que, para que sea “perceptible” tal socialidad como relación primordial con el Otro, no debemos pensar en la por lo demás barata negación de la unicidad del Uno, sino entender que esta relación suprema nace desde el fondo de la subjetividad, desde una identidad indiscernible pero radicada en sí. Nuestra subjetividad se encuentra, de este modo, transida a no contrariar la *responsabilidad* ante la cual no puede permanecer indiferente.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 137.

¹⁷⁰ *Idem*.

Así, el Otro comenzará a entenderse no solamente como el producto de la donación egológica y representativa. Ante todo, el Otro, presente en el *aquí*, sólo conmina a responderle. La relación con el Otro horada todas los márgenes a los que los relatos de la ontología nos han acostumbrado y, a decir de Lévinas, «en ella reside una ruptura con una gran idea tradicional, la de la excelencia de la unidad, respecto a la cual la relación sería ya privación: la tradición plotiniana»¹⁷¹.

La relación-responsabilidad con el Otro es como una capacidad “paralela” a nuestra conciencia y “anterior al saber” que se encuentra imantada hacia el Otro. Esta última característica, que pareciera aludir a una inmanencia del Otro en el Yo, es para Lévinas la *trascendencia*, ya que, como relación al otro en cuanto Otro (pura exterioridad), el Mismo no tiene posibilidad de reducir todo lo otro a mí.

§ 2) *La trascendencia*

La idea de la trascendencia, ya desde *Totalidad e infinito*, señala el desbordamiento del pensamiento, la ruptura de los límites de las explicaciones filosóficas (totalidad), y nos permite entender la verdadera trama de la propuesta levinasiana. Nuestra investigación ha pretendido mostrar que el paso de la inmanencia a la trascendencia dado por Lévinas ha tenido que profundizar en el *ontologismo* como filosofía que no rompía con la inmanencia del saber. Es ahora donde, gracias al despertar de esa inmanencia en la que hemos profundizado, hemos querido trazar los rasgos generales de la trascendencia levinasiana. De esta guisa, Lévinas describe cuál es la verdadera trascendencia:

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 138.

A menos que el no-saber en el que comienza el saber filosófico, no coincida con la nada a secas, sino sólo con la nada de los objetos. Sin sustituir la filosofía por la escatología, sin «demostrar» filosóficamente las «verdades» escatológicas: se puede ascender a partir de la experiencia de la totalidad a una situación en la que la totalidad se quiebra, cuando esta situación condiciona la totalidad misma. Tal situación es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro. El concepto de esta trascendencia, rigurosamente desarrollado, se expresa con el término infinito. Esta revelación de lo infinito no conduce a la aceptación de algún contenido dogmático, y se estaría en un error al sostener la racionalidad filosófica de éste en nombre de la verdad trascendental de la idea de lo infinito. Porque la manera de acceder y de mantenerse más acá de la certeza objetiva que se acaba de describir, se aproxima a lo que se ha convenido en llamar método trascendental, sin que sea necesario incluir en esta noción los procedimientos técnicos del idealismo trascendental[...]. La relación con lo infinito no puede, ciertamente, expresarse en términos de experiencia, porque lo infinito desborda el pensamiento que lo piensa. En este desbordamiento se produce precisamente su *infinición* misma, de tal suerte que será necesario aludir a la relación con lo infinito de otro modo que en términos de experiencia objetiva. Pero si experiencia significa precisamente relación con lo absolutamente otro —es decir, con lo que siempre desborda al pensamiento— la relación con lo infinito lleva a cabo la experiencia por excelencia¹⁷².

Dicha tentativa ha tenido como uno de sus puntos de partida la crítica a la *Jemeinigkeir*¹⁷³ heideggeriana, la cual es leída

¹⁷² Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, pp. 50-51.

¹⁷³ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 68. El ser que está *en cuestión* para este ente en su ser es cada vez el mío. Por eso, el Dasein no puede concebirse jamás ontológicamente como caso y ejemplar de un género del ente que está-ahí. A este ente su ser le es “indiferente” o, más exactamente, él “es” de tal manera que su ser no puede serle ni indiferente ni no-

como una subjetividad egoísta. Dicha *Jemeinigkeit* es, a ojos de Lévinas, en primer término mi pertenencia, Yo soberano, punto inicial y final de la filosofía omniabarcadora. Sólo que, como lo expresa el mismo autor, la soberanía del Yo se encontrará avasallada por el Otro:

El *conatus essendi* natural de un yo soberano se halla cuestionado por la muerte o la mortalidad del otro, en la vigilancia ética merced a la cual la soberanía del yo puede reconocerse como “aborrecible” y su “lugar bajo el sol” como “imagen y comienzo de la usurpación de la tierra toda”. La responsabilidad respecto del otro, expresada como un mandamiento en el rostro del prójimo, no es en mí una simple modalidad de la “apercepción trascendental”. El mandamiento me concierne sin que me sea posible remontarme hasta la presencia temática de un ente que sería la causa o la voluntad de este mandato¹⁷⁴.

§ 3) *En la busca*

Lo que hemos indagado en estas páginas representa, a nuestro juicio, el camino filosófico que recorrió Lévinas para llegar a la delimitación de la idea de *socialidad*, idea que —según él— no ha sido suficientemente reconocida desde el discurso filosófico. Sin embargo, la *socialidad* que buscaba hacer patente necesitó ser abordada desde otro ángulo, ya que no *cabe* en dicho discurso, y nos deja entender por qué el Lévinas *maduro* configuró la idea de *la explosión egológica*. Si bien hemos expuesto ya las ideas que constituyen las tres etapas filosóficas que se

indiferente. La referencia al Dasein —en conformidad con el carácter de *ser-cada-vez-mío* [*Jemeinigkeit*] de este ente— tiene que connotar siempre el pronombre personal: “yo soy”, “tú eres”.

¹⁷⁴ Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros, ensayos para pensar en otro*, p. 199.

reconocen en el interior de su pensar¹⁷⁵, es preciso decir que aún queda por hacer patente que Lévinas termina por admitir que la idea que desarrolla como *socialidad* está fuera del pensamiento en su escena clásica (Parménides, Hegel, Husserl, pero específicamente fuera de la argumentativa de Heidegger), que hay que replantearse como *humanidad*.

Como uno de los planteamientos de nuestro trabajo, hemos concebido que la idea de lo *humano*, criticada por Lévinas como *ausente*, debe ser tomada desde dos posiciones.

La primera es una crítica generalizada de la metafísica de la *presencia*, desde la cual no puede ser pensada la responsabilidad, la *no-memoria* de “el Otro en el Mismo”. Dicha responsabilidad es expuesta como apelando a un *Yo* no-cognoscitivo que ha sido excluido de todos los grandes relatos y las aportaciones filosóficas.

Queremos acotar que el soslayo de *lo humano* aparece en su crítica imputado al pensamiento ontológico, pero cabe decir que se parte —y esto a título personal— de una trivialización del pensamiento del Heidegger de *Sein und Zeit*, que es utilizado sólo a manera de ultraje y de exposición, como una masificación del egoísmo sin reservas.

¹⁷⁵ César Moreno, *Fenomenología y filosofía existencial*, vol. II. *Entusiasmos y disidencias*, Madrid, Síntesis, 2000, p. 161. «He aquí condensada parte de la trayectoria levinasiana: a) en el joven Lévinas, surgimiento del sujeto/existente en el seno oscuro del *Hay* como soledad (que en Lévinas no es lamentable, sino fortaleza y entereza, hipóstasis y gozo); b) constitución de ese existente, en sus *reflexiones*, como el Mismo frente al que surge, impetuosa y radicalmente, una alteridad (Otro/Rostro) capaz de desestabilizarlo, con-moverle las entrañas, conminarle a la responsabilidad para con su “abatimiento” (como *viuda, huérfano, pobre y extranjero*), incluso contra su libertad soberana e injustificada, a pesar suyo); c) profundización de ese Mismo en el sentido de una pasividad que es *obsesión, ex-posición, vulnerabilidad* ante el Otro».

Aunque las afirmaciones levinasianas no harían más que invitarnos a repensar *la inmanencia* (como primer etapa de su ontología), y lo que implica una separación entre ambos (Lévinas y Heidegger), es preciso acotar que desde las aportaciones heideggerianas, según la perspectiva que queremos resumir, el discurso ontológico no tiene el carácter de ultimidad, ni de universalidad como fines últimos, apoyados en lo que resume la siguiente nota de Vattimo:

El fin de la metafísica no es una operación “teórica” que pueda realizarse con el reconocimiento de un error y la adopción de una doctrina más adecuada. El olvido del ser no es un hecho que atañe sólo el pensamiento, sino que determina todo el modo del ser del hombre en el mundo; metafísica es no sólo el pensamiento racional de la fundación, sino también toda la existencia inauténtica en la cual el hombre concibe las cosas y se concibe a sí mismo sólo en términos de instrumentalidad y en la cual está sometido a la dictadura de la “publicidad” y, podríamos decir, de la cultura de masas. El sentido de la tesis heideggeriana de que la metafísica es historia del ser es también éste: la superación de la metafísica no puede ser nunca sólo una operación del pensamiento, pues se trata de una mudanza mucho más vasta y radical del modo de ser del hombre en el mundo, mudanza de la cual el pensamiento no es sólo un aspecto (y ni siquiera el principal, ya que también él debe aguardar que el ser se le dirija de un nuevo modo). El insistir en la escucha del lenguaje no puede ser pues entendido como una profesión de “idealismo” e el sentido más trivial del término, como creer que la historia se haga ante todo con ideas y con palabras. Quien afirma esto, diría Heidegger, lo hace siempre dentro de una perspectiva metafísica que ve las “ideas” y las “palabras” como algo a lo que se contraponen el ser concreto de las cosas y que pretende afirmar, contra este carácter concreto, la llamada fuerza del “espíritu”. Todo esto (y hay que hacerlo notar a causa de los equívocos que la misma terminolo-

gía de Heidegger puede hacer surgir y ha hecho surgir) está muy lejos de la intención heideggeriana¹⁷⁶.

Como segunda posición, es menester hacer notar que al final del pensamiento levinasiano que se encamina al Otro y a la mostración de la deposición del yo, se señala que sólo en estos márgenes puede ser clarificado este sentido. La *eticidad* se “muestra” marginalmente porque ella es *anterior* a todo discurso y, sin embargo, lo único que pareciera haber preocupado a la filosofía desarrollada desde el pensamiento por el *Ser* es una plenitud del “yo”, esto es, una yoidad o una *Jemeinigkeit*, como una concreción que implica al yo (sin otro).

Lo que se quiere explicitar en la *eticidad* levinasiana es la *humanidad del yo* que acoge al Otro. Lévinas nos advierte de que «la preocupación-de-ser del estar-ahí humano comporta también la preocupación por el otro hombre, la solicitud del uno hacia el otro [...] Una preocupación que no queda desmentida por la soledad fáctica del solitario ni por la indiferencia que puede inspirar el prójimo, pues la soledad y la indiferencia son modos deficientes que lo confirman»¹⁷⁷.

Hay que pensar, entonces, no solamente en el tratamiento del Otro a partir de la preocupación necesaria e inherente a nuestra existencia, sino en la obviedad de la relación, del estar relacionado ya siempre y en cada caso con el Otro.

Para Lévinas, el tema del sujeto que supuestamente se da por aludido termina por ser eludido en una filosofía como la heideggeriana, e igualmente el tema de la *presencia*, por conceder toda la importancia a la búsqueda y a la pregunta por el *sentido* del Ser. Vale como excusa a Lévinas el haber propues-

¹⁷⁶ Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 125.

¹⁷⁷ Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, p. 236.

to que su filosofía no es más que un *Decir*, una abertura, la exposición misma, ya que al ser visto como tema o sis-tema, asistiríamos a su propia clausura conceptual, estructural y sistemática.

§ 4) *La busca del sentido*

Debemos aclarar que con la configuración de un *humanismo* al margen de la ontología, y en polémica con su preeminencia, es importante hacer hincapié en que entre los trazos que el propio Lévinas ha configurado desde el discurso sobre la ética inferimos que hay una búsqueda de *sentido*. Éste se encuentra configurado desde el sobrepasar los límites del pensamiento (fuera de los márgenes del discurso tradicional) y apunta hacia otros sentidos que se desgajan desde un yo exento de egoísmo. Sin embargo, Francis Guibal encuentra en ello una paradoja, a saber, que «oponiendo al discurso de la totalidad la exterioridad irreductible de la separación y del cara-a-cara, Lévinas continúa inscribiendo esta oposición dentro del discurso *sobre* la exterioridad y ¡finalmente en un libro que es aún un libro de filosofía!»¹⁷⁸.

Si seguimos a Guibal, no hemos de negar que Lévinas tuvo como intención de alto grado recobrar un *humanismo*, esto es, «encontrar un sentido de lo humano sin medirlo por la ontología, sin saber y sin preguntarse “qué hay de”»¹⁷⁹. Pero «es dentro de una cierta “lógica” donde se formula tal anti-lógica. A esta dificultad de fondo Lévinas ha respondido presentando su propio discurso como esencialmente *crítico*»¹⁸⁰.

¹⁷⁸ Francis Guibal, *op. cit.*, p. 15.

¹⁷⁹ Emmanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 2005, p. 110.

¹⁸⁰ Francis Guibal, *op. cit.*, p. 15.

Lévinas ha propuesto un *humanismo* que pudiese apuntalar la labor que la ontología desarrolla (incluso entendida como metafísica) y aun uno que permitiese insistir en la configuración de la médula de la *eticidad*, para después encontrarla en el *sin-sentido* de la filosofía. Al mencionar el sin-sentido, pensamos que, a propósito de *la busca (la quête)* del *otro-humano*, se apostó por la “incomprensibilidad”, ya que la *humanidad* no se hace comprensible desde la filosofía clásica occidental.

Cabe así mencionar que cuando hemos señalado *la busca* que ha emprendido el pensar levinasiano implicamos lo que ya mencionaba Francis Wibrandis: «La busca de aquello que no puede entrar en el Ser y que lo desgarrar, sin confundirse, ni nutrir su *corpus*, exige un lenguaje que, más que decir *lo otro que ser* en un lenguaje que pronto lo traicionaría o lo abatiría en el *logos*, debe, al contrario, exhibir los rastros»¹⁸¹. En el fondo, cualquier intención y repercusión del *despertar* levinasiano del sueño ontológico implica igualmente la descripción del sueño del *ontologismo* heideggeriano (*sommeil*).

Apartar la mirada del centro “antropos”, para ir a los tropos de una des-centralización configurada desde anterioridades discursivas —como en el caso de Nietzsche—, parecería labor de aquellos que se atreven a rascar las cuerdas ante los oídos adaptados al Concepto y que no son capaces ni siquiera de admitir este otro sonido porque ni siquiera estaría en el rango “amplísimo” de su percepción.

De acuerdo con lo anterior, en el siguiente capítulo damos cuenta del paso más allá del *inmanentismo* —que se encontraba ya desde Husserl—. Para ello, nos hace falta mostrar la configuración sucinta de lo que Lévinas ha entendido como

¹⁸¹ Francis Wibrandis, “Vers une signification hors contexte”, en *Exercices de la patience*, p. 52.

humanismo —trascendencia—, considerado como un despegarse de la gran deuda (*la dette*) que Lévinas ha adquirido al inmanentismo de Heidegger y que sin una tal herencia no hubiera sido posible el despertar (*la veille*), del cual él mismo ha sido afectado. Dicha inmanencia es el paso obligado para que la trascendencia (humanidad) pueda ser esbozada.

No podemos dejar de señalar que nuestro trabajo, desde *La ontología del primer Lévinas*, ha presentado ambos discursos (Heidegger-Lévinas) como imbricados, ya que si se quiere mostrar el abandono, es preciso mostrar aquello que se abandona. Por tal motivo, como lo señala Etienne Feron, es importante que se piense, desde la perspectiva levinasiana, un diálogo con la meditación heideggeriana, porque no se puede olvidar que en 1947 nuestro autor estimaba capital dicho diálogo. Para superar el pensamiento sobre el ser, el *ontologismo*, es necesario entenderlo, sin esquivarlo o sobrepassarlo.

No obstante, no es inútil recordar que desde 1947 Lévinas estimaba un diálogo con Heidegger. “Si al principio, escribía en *De la existencia al existente*, nuestras reflexiones se inspiran en gran medida —por la noción de la ontología y de la relación que el hombre tiene con el ser— de la filosofía de Martin Heidegger, éstas son guiadas por una necesidad profunda de salirse del clima de esa filosofía que se puede calificar como pre-heideggeriana”. Lévinas permanecerá fiel a esta declaración. Su debate con Heidegger estuvo siempre marcado por el impulso de sobrepassar el pensamiento sobre el ser sin rodearlo o esquivarlo»¹⁸².

¹⁸² Etienne Féron, “Le temps et le parole”, en *Exercices de la patience*, pp. 19-32. [La traducción es mía.]

Capítulo IV

Truismo del otro-humano

EL OTRO-HUMANO

También los hombres segregan lo inhumano.

ALBERT CAMUS¹⁸³

§ 1) *Crítica al primado filosófico de la ontología*

Es la labilidad de la humanidad lo que la filosofía parece no haber desgajado en sus enunciados. «La filosofía se produce como una forma, en la cual se manifiesta el rechazo al compromiso en el Otro, la espera es preferida a la acción, la indiferencia frente a los otros, la alergia universal de la primera infancia de los filósofos»¹⁸⁴. Lo que se ha petrificado en lo *Dicho* en el interior de la ontología es el vasallaje de la comprensión al ser, que supone una defección de lo humano, desde la perspectiva de sus determinaciones no-teóricas. Según lo expresa Lévinas, «el idealismo es un egoísmo. Discutir que el ser sea para mí, no es abandonar el humanismo, no es separar absoluto y humanidad. Es tan sólo impugnar que la humanidad del hombre resida en su posición de Yo. El hombre, por excelencia —la fuente de la humanidad— es tal vez el Otro»¹⁸⁵.

¹⁸³ Albert Camus, *El mito de Sísifo*, Madrid, Losada, 1981, p. 29.

¹⁸⁴ Emmanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 49.

¹⁸⁵ Emmanuel Lévinas, *Trascendencia y altura*, p. 88.

En una perspectiva tal, la filosofía de Occidente ha silenciado la singularidad de las interioridades¹⁸⁶ por encontrar en su vínculo el óbice para la masificación y la complicidad del pensamiento con lo pensado. «El hombre es concebido como un Yo o como un ciudadano —nunca en la originalidad irreducible de su alteridad, a la que no se accede con la reciprocidad o con la simetría»¹⁸⁷. En esta misma perspectiva encontraríamos incluso que el sujeto pensante, que busca la inteligibilidad como guía, se encontró en una estructura tal que se entendió secundario respecto al ser, dejando ser al ser.

Tal labilidad, la de la interioridad de lo no conceptualizable¹⁸⁸, es desde este momento asumida como el precedente de toda conciencia, por lo que ésta sufre un revés, debiendo ser asumido como incomodidad para el yo que se pensaba soberano. La soberanía del egoísmo será confrontada para compartir y volatilizar ese voluntarioso acostumbrado *modo de ser*, ese empeño en el ser, conminado a ser la preeminencia sobre el ente en la ideología de la Verdad.

Identificado el momento preciso en que las “ciencias humanas” se orientaron hacia la inteligibilidad matemática, se hace

¹⁸⁶ Emmanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 98. «La interioridad es el hecho de que en el ser el comienzo es precedido, pero lo que precede no se presenta a la mirada libre que lo asumiría, no se hace presente ni representación; algo ha pasado ya “por sobre la cabeza” del presente, no ha atravesado el cordón de la conciencia y no se deja recuperar; algo que precede al comienzo y al principio... precede al ser».

¹⁸⁷ Emmanuel Lévinas, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 92.

¹⁸⁸ Emmanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 13. «La debilidad, ha sido equiparada a un desfallecimiento del ser cayendo en humanidad». Consideración que no pareciera tener relevancia para el pensamiento filosófico, empero, podemos recordar los intentos de Jean Wahl y Friedrich Nietzsche, a quien el mismo Lévinas ha hecho referencia.

uso del nombre de Heidegger¹⁸⁹ y de una “ideología” que ha expulsado a la persona, en su unicidad, para pasar a ser concebida solamente como *el ujier del ser, como mensajero y poeta del ser*¹⁹⁰. Empero, aunque la revisión histórica puede ser llevada hasta la antigua Grecia para encontrar tal petrificación de la humanidad en sujeto, se impele a pensar desde nuestra época el contexto histórico levinasiano, en el que él encontró que *la conciencia occidental* se había extendido extraterritorialmente y donde se han impuesto las ideologías de unos sobre las de otros, tal es la barbarie del pensamiento, tal es la configuración a la que hemos asistido. En este estado de cosas, lo que se ha buscado rescatar, como crítica del humanismo, es al *ente angustiado*, y no sólo a partir de intentos analíticos, sino desde la realidad de la corporalidad y de la proximidad, que no pueden admitir represión ni ser violentados por el totalitarismo. «Contra las pretensiones unificantes y totalizantes del Logos, contra el Orden y la Neutralidad impersonal del Mismo, Lévinas se propone recordar y mantener los derechos del Otro, lo que él busca es una ruptura, una salida, un escape: romper el círculo

¹⁸⁹ Ulpiano Vázquez Moro, *op. cit.*, pp. 8-9. «Originalmente la oposición tenía como objeto a Heidegger, pero a través de él irá significando una oposición a todos los modelos ontológicos producidos a lo largo de la historia de la filosofía occidental que, a juicio de Lévinas, se ha elaborado casi sin excepción, como ontología, es decir: como subordinación de toda posible relación con el ente en la relación con el ser en la que aquél quedara neutralizado y reducido como Otro para ser comprendido y captado por y como el Mismo. La ontología significa la primacía del conocimiento y del saber; de la libertad como autarquía y del saber como poder. La filosofía se tornará así “egología” y, a través del brazo armado de la ontología, “filosofía del poder” o de “la libertad antes que la justicia”».

¹⁹⁰ Emmanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 120. [Las cursivas son del original.]

de la conciencia de sí, salir de la totalidad oprimente que ha hecho nacer una razón excluyente de toda convulsión»¹⁹¹.

Realmente, lo que comenzó a configurarse en el escrutinio de la historia como historia del pensar, de un pensar constante e infinito en sus representaciones, eran los silencios de una voz latente, pero no comercializable en la economía del ser, como si todos los pensamientos fueran distinguibles a partir de una fundamentación que comenzase con el mundo, y que antes de tal configuración no pareciera tener sentido. Expulsado de tal economía del ser, lo humano no podría ser situado en ninguna región ontológica y perdería su preeminencia, el sitio privilegiado de ser el fin de la realidad.

Lo que no ha tenido sentido en el gran relato de la historia; lo que ha sido lo inmencionado; lo que no ha tenido cabida y cuyo lugar no estaría más reservado, sólo a manera de dilucidaciones y comprensiones, es mi humanidad. Lévinas aboga por que los libros de historia¹⁹² se reescriban con las apariciones variopintas que se han juzgado innecesarias, y los capítulos clausurados sean revitalizados y reconvertidos en vías de acceso a lo *esencial*.

¹⁹¹ Francis Guibal, *op. cit.*, p. 15.

¹⁹² *Ibidem*, p. 32, nota 55: «Lévinas comparte con muchos pensadores contemporáneos esa negativa a hacer de la conciencia la medida de la realidad; se podría pensar en particular en Freud, Heidegger, Merleau-Ponty (sin hablar de los “mosqueteros” del estructuralismo: Lévi-Strauss, Foucault, Lacan y Althusser). Mas la pasividad que él busca no es aquella del inconsciente, ni aquella de pastorear el ser, tampoco aquella del cuerpo vivido y aún menos aquella que se subordina a un sistema exterior; esta pasividad tiene un sentido fundamentalmente ético, se produce frente al Otro».

Se llegó a indicar incluso que el relato filosófico ha marcado apocalípticamente¹⁹³ su final al afirmar —a partir de la idea del triunfo de la técnica (desde el punto de vista heideggeriano)— que asistimos a una época en la cual el triunfo de nuestra inclinación por lo ente está en auge, pero lo que realmente interesa no es marcar la senescencia de una época, sino acercarse al replanteamiento de la humanidad que, latente a dicha problemática, se encuentra ahora como protagonista. Así lo afirma Lévinas al expresar que «nuestra época no se define por el triunfo de la técnica por la técnica, no se define por el nihilismo. Es acción para un mundo que viene, superación de su época —superación de sí que requiere la epifanía del otro»¹⁹⁴.

¹⁹³ Sobre esta marca apocalíptica del final de la filosofía, vale la pena revisar el texto de Jacques Derrida, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, en el que se afirma: «En los numerosos rasgos que caracterizan un escrito de tipo apocalíptico, aislemos provisionalmente la predicción y la predicación escatológica, el acto de decir, predecir o predicar el fin, el límite extremo, la inminencia de lo último [...] Teniendo en cuenta otros contextos, esta situación es sin duda más vieja que la revolución copernicana, y los numerosos prototipos de discurso apocalíptico durante ese intervalo histórico bastarán para demostrarlo. Pero si Kant denuncia a quienes proclaman que desde hace ya dos mil años se acabó con la filosofía, él mismo por su parte, al marcar un límite (a saber, el fin de cierto tipo de metafísica), libera otra oleada de discursos escatológicos en filosofía. Su progresismo, su fe en el futuro de cierta filosofía, incluso de otra metafísica, no es contradictorio con esta proclamación de los fines y del fin. Y retomaré ahora el hecho de que desde entonces, tomando en cuenta múltiples y profundas diferencias e incluso mutaciones, el Occidente ha estado dominado por un poderoso programa que ha sido también un contrato intransgredible entre los discursos sobre el fin. Los temas del fin de la historia y de la muerte de la filosofía no aparecen sino bajo las formas más globales, masivas y concentradas» (p. 47).

¹⁹⁴ Emmanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 53.

La *humanidad* comienza a definirse como el *contacto anterior al saber* —como ya se ha mencionado—, y a ser entendida como *proximidad*, imposible de abordar como una existencia en cotidianidad, ni como una conciencia intencional. La humanidad significa, en este contexto, un acercamiento al otro. Acercamiento en el que se fragua una responsabilidad, ya que, como afirma nuestro autor, «en el acercamiento al otro, en el que el otro se encuentra desde un comienzo bajo mi responsabilidad, “algo” ha desbordado mis decisiones libremente tomadas, se ha escurrido en mí, a mis espaldas, alienando así mi identidad»¹⁹⁵, por lo que mi identidad es *impotente*, frente a esa omnipotencia que se presenta como Otro.

Por tanto, la primera encomienda, después de haber petrificado la mirada hacia una configuración siempre *presente* (mirada representativa), es conminar a que el único presente sea a partir de y para el otro, que mi yo se experimente penetrado por el *Otro*. El Lévinas maduro piensa al sí mismo como una entrega voluntaria al Otro, incluso antes de mi yo-consciente.

Esto ha instado a desvelar la mácula a la que la humanidad ha sido “sometida” y conjuntada en las representaciones que de ella se desarrollan como juegos del lenguaje, como conceptos más fundamentales y universales que las intenciones vitales de cualquier comunidad fuera de su afán conceptual. En este sentido, se acusa la *nivelación* de lo *humano* bajo el poderío del concepto¹⁹⁶.

De tal manera, la alusión a lo involuntario implica la imposibilidad como imposibilidad de anular la responsabilidad por

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 121.

¹⁹⁶ Martin Heidegger, *Conceptos fundamentales*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 25. «Se llaman “conceptos” a las representaciones en las que traemos ante nosotros un objeto o la totalidad de dominios de objetos en general».

el otro e implicará un entendimiento de la socialidad. Ambos espacios implican una *humildad obviada* que le aportarán a la filosofía una serie de tropos para la inclusión de otros-humanos en los que sí hay posibilidad de explayar la proximidad. «Humanismo que se preocupa más del hombre y la miseria de los otros que de resguardar la propiedad, la libertad y la dignidad de la misma subjetividad»¹⁹⁷.

Sólo a partir de una conciencia sin reflexión, de un yo sin egoísmo, de una humildad que no puede evadirse, se entiende esta otra-humanidad previa, inaprehensible para una metodología trascendental que buscase su significación pero solamente a partir del *post-dato*.

§ 2) *El giro ontológico levinasiano*

De tal manera que el *giro ontológico*, que en realidad es una denuncia al idealismo —que pretende fundar la eticidad en Lévinas—, ha operado oponiendo al yo egoísta una desnucleación, una entrega incondicional al Otro. Hay que tomar en consideración las intenciones de Lévinas. Para ello, resulta necesaria la exposición llevada a cabo por Alberto Sucasas, quien nos hace notar que el trabajo conceptual levinasiano radicaliza la dinámica del discurso realista, ya que pareciera desembocar en un todo absoluto, que reevalúa el papel del yo inmerso en la totalidad:

Si de la degradación bélica de la relación interhumana pasamos al nexo yo-mundo, resulta que la objetividad, aunque deudora de la actividad constituyente del sujeto, reclama sus derechos como realidad autónoma, oponiendo la propia legalidad inmanente a

¹⁹⁷ Véase el “Prólogo”, en Emmanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 5.

las pretensiones hegemónicas del yo; éste, desbordado por la inmensidad espacio-temporal del universo físico y comprobando el triunfo de sus leyes sobre la frágil voluntad subjetiva, reconoce su finitud y se somete a los dictados del orden cósmico. *Fracaso de la razón idealista*: el todopoderoso yo deviene humilde fragmento del todo universal, donde su libertad se extingue. Al reinado del Mismo sucede el de la ontología de la totalidad, cuyo orden objetivo, anónimo y abstracto, arrebató al yo su identidad, no quedándole otra opción que sobrevivir como existencia modal o accidente de la única sustancia, el Todo. Si la objetividad se presentaba como rendimiento de una conciencia constituyente, el pensamiento de la totalidad la eleva a sistema cósmico que asigna a la subjetividad un modesto papel¹⁹⁸.

La *desnucleación* que ha pretendido Lévinas se entiende como una salida, como la evasión del sujeto a su *egoicidad*, que, además, buscaría en la libertad la autorrealización, pero que en el inicio se encontrará llamado a la lejanía de sí, aunque la partida hacia la lejanía es siempre *desde sí* mismo. Lévinas admite que se parte desde el sí mismo para arrojarse por el Otro, en un viaje sin retorno que implica el no regreso de la conciencia reflexiva:

A un sujeto inclinado hacia sí mismo que según la fórmula estoica se caracteriza por la *ορμή* o la tendencia a persistir en su ser, o para quien, según la fórmula heideggeriana, “le va en su existencia esta existencia misma”; a un sujeto que se define también por la preocupación de sí y que en la felicidad realiza su *para sí mismo*, oponemos el Deseo del Otro que procede de un ser ya satisfecho y, en este sentido, independiente y que no desea para sí¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Alberto Sucasas, *op. cit.*, p. 147.

¹⁹⁹ Emmanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 55.

§ 3) *La fuente del sentido*

La conciencia —según el orden mostrado por la historia de la filosofía— emprende la configuración del mundo como aprehensión trascendental. “Lo dado”, como el dato empírico, es retenido en su esencia a partir de las abstracciones y a partir de la retención y la protención, esto es, a partir del dato, el sentido es “completado”, puesto a disposición del lenguaje. Pero en tal esquema, el sentido es dado a partir de un yo que existe como existencia y aporta sentido a todo lo que en el mundo puede ser abordado respecto a su implicación desde mi yo. Empero, existen multiplicidad de sentidos cuya ordenación no podría partir desde la misma fuente, puesto que, al colmarla, la rebasan. El Otro compromete el sentido que yo le anticipo porque no es lo que se le confiere desde mi yo; el Otro rompe totalmente con el sentido. Así, entonces, para Lévinas, el Otro es *el* sentido: «Otro que no es ni significación cultural, ni un simple dato. Primordialmente es sentido porque se lo presta a la expresión misma, porque sólo por él un fenómeno como el de la significación se introduce, por su propia cuenta, en el ser»²⁰⁰.

El sentido, según el ordenamiento tradicional, proviene de una experiencia y del ordenamiento de sus datos. Sin embargo, la *eticidad* que se reinaugura parte de la crítica del sentido que se apuntala desde la reflexión, o, en palabras de nuestro autor, «se trata más bien del cuestionamiento de la Experiencia como fuente de sentido, del límite de la apercepción trascendental, del fin de la sincronía y de sus términos reversibles; se trata de la no-prioridad del Mismo y, a través de todas sus limitacio-

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 57.

nes, del fin de la actualidad, como si lo intempestivo viniera a desarreglar las concordancias de la re-presentación»²⁰¹.

Desde ahora, el *sentido* no parte de la experiencia propia, inherente a la mismidad, pues sólo a partir del Otro, que es totalmente otro, se da el sentido, porque el Otro *expresa*. El Otro es, a su vez, expresión de lo que se concatena como su apariencia y su entendimiento, el otro es el *rostro*²⁰² como plenitud de mundo, pero es el abismo en donde la conciencia se arroba y no puede concentrarse en un punto que le daría la posibilidad de masificar el instante en la presencia, como entrada al yo cognoscente.

Al cuestionar la experiencia como fuente de sentido, nos alejamos de ella, porque tendríamos que otorgar sentido a nuestra entrega al Otro y buscarle sentido a nuestra vulnerabilidad y a nuestra responsabilidad. Lévinas subraya que no se trata siquiera de preguntarse por ello. La humanidad como responsabilidad escapa a todas las astucias de la conciencia.

El *Otro-humano* significa una banalización de la aprehensión trascendental que cuestiona al Yo como inicio y que persigue la idea de la pérdida del sentido. «Si ya Rosenzweig reconocía en la subjetividad la condición primera del pensamiento —y no el de obstáculo suyo— cuando escribía que “queremos filosofar como hombres, no como filósofos”, Lévinas señala en el “des-interés” la condición humana: ser hombre equivale a no ser, vivir *humanamente* significa *desvivirse* por el otro hombre»²⁰³.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 13.

²⁰² César Moreno, “Socialidad y proximidad”, p. 119. «Pues bien, el fundamento del humanismo levinasiano es la apertura ética al Otro como Rostro».

²⁰³ Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito* (introducción de Jesús María Anuso Díez), Madrid, Gráficas Rogar, 2000, p. 15.

La representación pierde su exactitud, su concordancia con lo concordado, su simultaneidad. Inconmensurable, la humanidad es a-sincrónica y no-representa nada de lo que ella *es*. Al ser en el fondo pura vulnerabilidad, la faz que muestra es la de la “unicidad” del sujeto. Su unicidad estriba en ser responsable y no poder eludir dicha responsabilidad.

La humanidad, la que parte desde el Otro, se interpreta como si una extraña debilidad sacudiera con escalofríos y estremeciera la presencia o el ser en acto²⁰⁴. Se remarca, entonces, que la tendencia fundamental de la ontología es hacer depender sus desarrollos de la primacía de la presencia, entendida como ser-en-el-mundo. El Otro-humano es lo que escapa a la ontología, porque al ser absolutamente Otro se han roto los puentes de comunicación que mis significaciones habían fundado; el otro es el abismo en el que, según tal perspectiva, la ontología no ha querido abismarse.

La responsabilidad es previa a cualquier “intencionalidad”, no da lugar a decidir, porque eso sería libertad y el sujeto “responsable” no es libre de decidir, simplemente no hay posibilidad de elección y por tanto tampoco hay obligatoriedad. Lo que sucede realmente en la responsabilidad es una imposibilidad de elección, y, como lo establece Lévinas, «la imposibilidad de elección no es aquí el efecto de la violencia —fatalidad o determinismo— sino de la elección irrecusable por el Bien que, para el elegido, está siempre cumplida de antemano»²⁰⁵.

²⁰⁴ Emmanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 13. [Las cursivas son mías.]

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 103.

§ 1) *La raíz fenomenológica*

Toda nuestra pesquisa respecto al pensamiento levinasiano ha mostrado el procedimiento mediante el cual la ontología de corte heideggeriano se ha puesto en entredicho, resultando denostada e inútil, para el replanteamiento de la *humanidad* como verdadera trascendencia, que busca ser reconfigurada desde la eticidad como *responsabilidad por el Otro*, excluida la egoicidad como búsqueda del saber²⁰⁶.

De este modo, se ha apelado a la idea de que la “mácula” de tal ontología no deja de pertenecer a la *Historia* del pensar, de lo Dicho, porque se encuentra asida al *báculo* de la representación y a su inevitable recurrencia a la *presencia*. Lo anterior está relacionado con la crítica que en el marco de la fenomenología se emprende contra la “tematización”, a saber, como si el saber filosófico tuviera la primacía de tematizar la concreción de la presencia para constituir todo *psiquismo*²⁰⁷. En este sen-

²⁰⁶ César Moreno, “Socialidad y proximidad”, p. 178. «Sólo fundamentalmente el Otro-hombre, capaz de decepcionar al Mismo, podría facilitar el distanciamiento del propio Ego, siempre empeñado en su *subjetivismo*, que exige la búsqueda de la verdad. Para Lévinas, “la teoría en la que surge la verdad es la actitud de un ser que desconfía de sí”. Por ello es insuficiente el *conócete a ti mismo*».

²⁰⁷ Emmanuel Lévinas, “Del uno al otro, trascendencia y tiempo”, en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, p. 168. «El análisis husserliano de la temporalidad ¿no vuelve a enunciar el tiempo en términos de presencia y de simultaneidad de presentes retenidos o anticipados? ¡Saber del tiempo! Como si el tiempo se agotase en su forma de ser conocido o de conformarse a las exigencias de su manifestación. Es este un análisis en el que el sentido de lo significativo se confunde con su adecuación al presente y a la representación, con la simultaneidad de un conjunto que se introduce y se despliega en un tema; o, aún más radicalmente, con su

tido, nos acompaña la idea de Jean-Luc Nancy, quien en *El olvido de la filosofía* encuentra una problemática similar a la que ya se denuncia desde Lévinas:

No se trata de ajustar la mira, sino de dejar que la cosa se presente “en verdad”. Ya lo hemos visto, para la filosofía representada como metafísica, la verdad se quiere presentable, y esta voluntad forma ya la esencia de su presentación, que es su significación. En esta lógica, la “presentabilidad” precede y dirige, en suma, la presentación. Precisa en verdad —en sentido verdadero— sus condiciones de posibilidad y de producción. La apropiación de estas condiciones y su puesta en obra definen la subjetividad, trascendental u operatoria, por y para la cual hay significación. Lo que es verdadero [...] es el surgimiento de una presencia²⁰⁸.

En este tenor, también tendríamos que entender a la fenomenología dentro de lo que entiende Lévinas como “filosofías de la presencia”. El asidero de la fenomenología es lo que desde el mundo se nos da²⁰⁹, lo que implica, en un primer momento,

aptitud para la presencia, es decir, para el ser (entendido como verbo); como si, en la noción de presencia —o en la noción de ser expresada por la presencia— se confundiese un modo privilegiado del tiempo con el nacimiento mismo del saber en la representación, la tematización o la intencionalidad. Como si el saber, concreción de la presencia, constituyese el psiquismo de todo pensamiento».

²⁰⁸ Jean-Luc Nancy, *El olvido de la filosofía*, Madrid, Arena Libros, 2003, p. 59.

²⁰⁹ César Moreno, *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Sevilla, Thémata, 1989, pp. 63-65. «El mundo... se le enfrenta al existente en primer lugar como entorno (*Umgebung*) en el que se encuentra “realidades” que, según la sistemática propuesta por Husserl en *Ideen II*, integran tres estratos fundamentales de la “realidad” (*Realität*); efectivamente, al sujeto se le enfrentan experiencialmente cosas materiales y cuerpos físicos (la *Naturaleza física* o material), seres psicofísicos (*animalia*: hombres y bestias), así como seres y acontecimientos espirituales (otras personas, productos culturales,

la diferenciación entre la actitud natural y una filosófica²¹⁰, que aun en sus primeros momentos incluye una actitud epistémica²¹¹.

Aunque no hemos pretendido profundizar en ello, reconocemos que la crítica a la fenomenología realizada desde el *humanismo* levinasiano ha constituido uno de sus núcleos de comprensión. Desde los desarrollos fenomenológicos, el Lévinas joven ha desgajado la conformación de aquella fundamentación *representativo-reductiva*, a la que señalará constantemente como el epicentro de una problemática específicamente irresuelta, la que ha comenzado con la interrogación por un mundo ya constituido y constituyente que referirá a *presignificados* base para la interpretación, no sólo subjetiva, también intersubje-

instituciones sociales, tradiciones, costumbres, bienes y valores o, por decirlo más brevemente, el *mundo espiritual*) [...] Antes se ha hecho una levisíma referencia al modo de donación del mundo como *entorno*. ¿Qué significa tal modo de experiencia? El ámbito experiencial de la actitud natural no está compuesto solamente por realidades individualizadas e insertas en un campo de presencia inmediata, sino también por un *horizonte* indeterminado de espacio-temporalidad que envuelve lo inmediatamente dado en presente, como si de un “halo” de oscuridad/luminosidad se tratara; de tal modo en su *weltfahrendes Leben*, el sujeto es conducido en muchos casos, casi siempre pasiva e inconscientemente, hacia un ámbito de *co-presencia* como entorno (*Umgebung*) que se encuentra permanentemente co-mentado en cada experiencia singular y la dota de un *sentido* más allá de su pura inmediatez».

²¹⁰ Aunque el comienzo no sea filosófico y el mundo se nos dé sin más, hay existente y mundo, aún en una actitud no-filosófica, pero sólo elevándose de lo que se da sin más, se llega a una filosófica.

²¹¹ César Moreno, *La intención comunicativa*, p. 64. «También se nos presenta en tal actitud, *naturalmente*, un afán cognoscitivo que aspira al concepto y a la exploración racional y exposición ordenada de lo experiencialmente afrontado, con vistas a la configuración de un estilo *epistémico* en el trato cognoscitivo con el mundo (las ciencias en actitud natural)».

tiva, de la realidad. Podemos decir que el proceso histórico que condujo del Lévinas joven al maduro —del filósofo de la inmanencia al de la trascendencia— incluye una crítica a la fenomenología, entendida como una *filosofía de la presencia*.

En el libro *La ontología del primer Lévinas* hemos mencionado el “ejercicio” levinasiano de *una vuelta a la nada de todo y de todos* como una crítica al estatismo de la presencia, el que constituyó una posibilidad de asumir, desde una no esencialidad, al existente. En esta última parte, la crítica a la filosofía de la presencia ayudará a entrever la *humanidad*, la cual, según la perspectiva levinasiana, tiene el carácter de lo efímero, de lo que no está sitiado en ningún lugar privilegiado de la realidad. Lévinas no duda de la realidad en sí misma, pero sí de nuestra perseverancia en fundamentar-la. En otras palabras, incluso en la “actitud natural” se *encuentra* una actitud cognoscitiva, por lo que se presenta una vez más la constante de la metafísica representativa.

En dicha metafísica, el dato es entendido como el culmen. En otras palabras, para una conciencia que busca comprender, todo comienza como una “regresión” a los datos (sean relaciones o esencias), esto en aras del triunfo de la representación, constituyendo así la subjetividad. Según esto, vale la pena releer el juicio que hace Lévinas a la Razón, entendida como crítica al pensamiento amplificado en voluntad de saber:

El pensamiento absoluto sería la coincidencia de la voluntad y del entendimiento en la Razón [...] El proceso de la historia significa un proceso de integración de la totalidad de lo dado en lo infinito de la Idea. A partir de ahí, el hombre se incorpora a la divinidad que, desde los Griegos, se describe por esta coincidencia entre la voluntad y el saber, unidos en el pensamiento del pensamiento por esta necesidad inteligible. El hombre se afirma idéntico e inalterable, instalado sobre el terreno firme que es la

Tierra en el sistema astronómico (hecho empírico, pero subyacente a todo, hecho fundador en el acto de su reposo y fundador del proceso mismo de fundación). Presencia “bajo el sol” y presencia en el mediodía del conocimiento. En los dos sentidos de la expresión *bajo el sol* que reúne el término “onto-logía”²¹².

Empero, llevados “más allá”, estos datos que forman la experiencia, y a su vez complementan la receptividad, llegarán a ser los contenidos de la significación:

¿Ser-en-acto sin nada que aún apunte o ya ensombrezca —sin rincones de sombra— identidad de lo idéntico y de lo no-idéntico— presencia sin *devenir* o conversión del *devenir* en *presencia*— sincronía donde el orden de los términos ensamblados es indiferente— esta actualidad del concepto no es acaso la famosa actividad atribuida a la conciencia? La actualidad de la *presencia total* excluye o absorbe toda alteración; la exclusión lógica se hace, concretamente, re-presentación: lo que el presente retoma del pasado por la reminiscencia y anticipación de lo por-venir por la imaginación. Reunión que culmina en conciencia de sí o subjetividad²¹³.

Según lo que se expone en *Humanismo del otro hombre*, Lévinas entiende la subjetividad y sus determinaciones más libres como los márgenes de una *presencia total*, la cual *excluye o absorbe toda alteración*²¹⁴; esto es, de una presencia que prescinde de los cotos del tiempo y en la que en todos los tiempos se incluirá a un yo que comprende, clasifica y ordena incluso lo ausente.

El ordenamiento concatenado en la trama del pensar tradicional muestra que lo perceptible y lo presenciado son, asi-

²¹² Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, p. 102.

²¹³ Emmanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 8.

²¹⁴ *Idem.* [Las cursivas son mías.]

mismo, clasificables. Dicha clasificación y ordenación de lo aún o ya ausente pertenecen a la significación, que es, incluso, la trama de la *donación del sentido* a todo lo que sobre-pasa la percepción²¹⁵ y que aun de tal modo aporta las claves para el abordaje de la realidad ya dada o del mundo dado. Según Lévinas,

Darse a la conciencia, titular para ella, exigiría que el dato, previamente, se colocara en un horizonte iluminado; semejante a una palabra que a partir de un contexto al cual se refiere recibe el don de ser entendida. La significación sería la iluminación misma de este horizonte. Pero este horizonte no resulta de la adición de datos ausentes, porque cada dato tendría ya necesidad de un horizonte para definirse y darse. Es esta noción de horizonte o de *mundo*, concebida sobre el modelo de un contexto y, por último, sobre el modelo de un lenguaje y de una cultura —con todo lo de aventura de “ya hecho” históricos que comportan—, que es por lo tanto el lugar donde la significación se sitúa²¹⁶.

El Yo intencional está en co-determinación con el ser *en* presencia, guardando así la “unidad” de la síntesis (la del Yo con el presente en presencia), la que ha ocasionado los miasmas que han impelido a la filosofía a autoproclamar su ocaso²¹⁷.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 17. «Según que el más allá de la metáfora remita a otros contenidos, ausentes sólo del campo limitado de la percepción, o según que el más allá sea trascendente con respecto al orden mismo del contenido o del dato, esta metáfora puede ser considerada muestra de un defecto de la percepción o muestra de su excelencia».

²¹⁶ *Ibidem*, p. 21.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 112. «Fin del humanismo, de la metafísica —muerte del hombre, muerte de Dios (o ¡muerte a Dios!)—, ideas apocalípticas o slogans de la alta sociedad intelectual. Como todas las manifestaciones del gusto —y de los hastíos— parisienses, estas declaraciones se imponen con la tiranía del último grito, pero se ponen al alcance de todos y se degradan. Su verdad primera es de orden metodológico. Expresan cierto

Lo impresional y lo sensible —provenientes de una tradición empirista— se colocan en el corazón de lo Absoluto. La preocupación de síntesis, aunque sea pasiva, refleja aún las exigencias de la unidad de la apercepción y la actualidad de la presencia [...] Y no obstante, el sujeto libre —en el que el hombre del humanismo ponía su dignidad— no es más que una modalidad de una “unidad lógica” de la “apercepción trascendental” —modo privilegiado de la actualidad que no podría ser sino su propio fin— [...] Más que nunca, la inteligibilidad última es la actualidad del ser en acto, la coexistencia de los términos en un tema, la relación, la coherencia del uno y el otro, a pesar de su diferencia, el acuerdo de lo diferente en el presente. El sistema²¹⁸.

Para llegar al acuerdo en el presente, es necesario que el tiempo sea, que en su perenne silencio y su presencia instantánea nos deje entrever lo que ha sido y será, que desde el presente podamos entrever lo que va a acontecer. En la ontología de orden heideggeriano se ha llamado *temporalidad* a este proceso. Tal es la visión que ha descrito Lévinas respecto al papel histórico de la conciencia representativa y sapiente, que incluye la vuelta a los datos sensibles, incluso en la fenomenología husserliana, *donde las relaciones y las esencias son, a su vez, datos*²¹⁹.

Por tal anclaje representativo, en el que la percepción aparece como la primera y la significación la segunda, en orden a constituir la se somete al conocimiento y saber del mundo a una fuente empírica, que desde siempre e históricamente sería

estado de investigaciones en las ciencias humanas. Una preocupación de rigor vuelve desconfiados a psicólogos, sociólogos, historiadores y lingüistas frente a un Yo que se escucha y se palpa, pero sigue estando sin defensa contra las ilusiones de su clase y los fantasmas de su neurosis latente».

²¹⁸ *Ibidem*, p. 10.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 20. [Las cursivas con mías.]

el sustrato, esto es, lo dado. Según Lévinas, en *Humanismo del otro hombre*:

Aún lo que sigue estando irrealizado es dado, de alguna manera, en falso en una intención “significativa” abierta, y se certifica como “efecto impago” en el noema de la noesis. Toda ausencia tiene por *terminus a quo* y por *terminus ad quem* el dato. La expresión de las significaciones sólo sirve para fijar o comunicar las significaciones justificadas en la intuición. La expresión no desempaña ningún papel ni en la constitución ni en la comprensión de estas significaciones²²⁰.

Sin embargo, las significaciones pertenecen, aun así, a una estructura lingüística: «*Esto en tanto que aquello* —la significación no es una modificación aportada a un contenido existente fuera de todo lenguaje. Todo permanece en un lenguaje o en un mundo [...] En el *esto en tanto que aquello*, ni el *esto* ni el *aquello* se dan de golpe, fuera del discurso»²²¹.

Dentro del discurso, las significaciones se dan estructuradas a partir de una perspectiva, de una postura dependiente de mi punto de vista, de mi receptividad de los datos. Ello apunta a que nuestro sentido del mundo y su significación dependen igualmente de los datos individuales como de la participación de mi corporalidad. Empero, la crítica, en estos momentos, apunta a la historia de la significación y su “dependencia” del dato, porque lo que se trata de hacer ver es todo aquello que no se muestra, esto es, tal “más allá” como la generalidad del ser. La significación, dentro de tal historia, es llevar a lenguaje, llevar a expresión no sólo lo que se da, sino aquello que está ausente, mediante el lenguaje. «La esencia del lenguaje a la

²²⁰ *Idem*.

²²¹ *Ibidem*, p. 24. [Las cursivas con del original.]

cual los filósofos otorgan un papel principal —y que señalaría la noción misma de cultura— consiste en hacer brillar, más allá del dato, al ser en su conjunto. El dato tomaría una significación a partir de la totalidad»²²².

La reflexión busca convertirse en expresión, ser el vínculo entre lo que le sucede a una conciencia²²³ intrigada por su ser en el mundo (Heidegger) y un Yo que no puede dejar de interesarse por el otro —que se encuentra imantado por él. Se convierte en un triunfo de la comprensión el poder “encontrar” sentido a lo que se considera lo tiene. En el caso de una mismidad que se vuelca al Otro, el sentido la desbordará hasta trastornarla y volverla otra.

Lo que se ha puesto de fondo en la elaboración que nos ha guiado en la revisión de la fenomenología se refiere a una facción de la filosofía contemporánea que encuentra su culmen en Heidegger, a quien no hemos cesado de referirnos, porque es desde él como puede rastrearse una identificación del sentido de la filosofía como la relación con la presencia que finalmente es ser.

Como tal, hemos querido retrotraer nuestro discurrir al pensamiento heideggeriano, específicamente al que describe la identificación del *ser y el pensar*, como raíz de la ontología contemporánea, tratando de hacer explícito que, a nuestro juicio, no buscaba excluir de ninguna manera la implicación del *ser-humano*, sino perfilarlo al ahondar en la diferencia entre lo

²²² *Idem*.

²²³ *Ibidem*, p. 64. «La conciencia de los filósofos es esencialmente reflexiva. O, al menos, la conciencia es captada por los filósofos en su instante de retorno que es interpretación como su mismo nacimiento. Ya, en sus movimientos espontáneos y pre-reflexivos, bizquea, por ellos, hacia su origen y mide el camino recorrido. Allí residiría su esencia inicial: crítica, dominio de sí, análisis y descomposición de toda significación que desborda al sí».

óntico y lo ontológico. Para Lévinas, la diferenciación ontológica se encuentra precedida por una diferencia ética²²⁴.

Aunque Lévinas no ha hecho por su parte un repliegue terminológico a los orígenes griegos de las significaciones ontológicas, en donde nace toda la terminología filosófica occidentalista —que, a los ojos de Heidegger, tienen una raíz greco-germana—²²⁵, y en la cual podríamos encontrar las claves para la dilucidación de la *ideología* a la que Lévinas intentó no seguir alimentando, hemos podido identificar que en sus inicios nuestro autor se ha detenido en indicaciones que implican, asimismo, los orígenes del pensamiento filosófico, esto es, la busca de la fundamentación y el cuestionamiento de la realidad, que ya implican nuestra humanidad, por lo menos en el sentido de lo histórico, si es que no puede admitirse más.

Lo que se pone de manifiesto es que las particularidades y las problemáticas específicas, que al redefinir el concepto de humanidad hemos encontrado en Lévinas —como los már-

²²⁴ Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, p. 102. «La primera cuestión metafísica ya no es la cuestión de Leibniz: “¿Por qué hay algo y no, más bien, nada?”; sino “¿Por qué hay mal y no, preferiblemente, bien?” [...] Esto es la des-neutralización del ser o el más allá del ser. A la diferencia ontológica precede la diferencia entre el bien y el mal. La diferencia es esta última, ella es el origen de lo que tiene de mal, el mal es exceso [...] el mal es exceso en su misma *quiddidad*».

²²⁵ Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 155. «También podría ser que todo lo que aparece en el camino del paso atrás sea simplemente usado y elaborado a su manera por la metafísica, que aún perdura, a modo de producto de un pensar representativo [...] Nuestras lenguas occidentales son, cada una a su modo, lenguas del pensar metafísico. Debe quedar abierta la pregunta acerca de si la esencia de las lenguas occidentales sólo lleva en sí misma una marca metafísica, y por tanto definitiva, por medio de una onto-teo-lógica, o si estas lenguas ofrecen otras posibilidades de decir, lo que también significa del no decir que habla».

genes del discurso de la ontología—, no pueden ser mostradas con suficiencia sin haber agotado el trasfondo, que, tal y como hemos mencionado, es para nosotros el uso del concepto ontológico de *presencia*. Concepto que tiene una fuerte carga fenomenológica, pero que hemos decidido retomar desde su influencia heideggeriana, el cual, dentro de esta óptica, nos remite a lo ente, y a su vez, al ser del ente. En nuestro propio andamiaje, consideramos como paso natural la pesquisa de dicho término, latente en una filosofía como la levinasiana, que en sus bordes ha dibujado una metáfora, y la ha propuesto fundamental.

§ 2) *El sujeto fuera del ser*

Cuando se sigue el diálogo entre el andamiaje de Lévinas y la terminología de Martin Heidegger parecen dibujarse dos posibles caminos. Etienne Feron, en *Le temps de la parole*, ha demarcado ambos extensamente: uno es el que hemos abordado como aquel que es trazado por la tesis sostenida en *Totalidad e infinito*: el de la relación metafísica con el “ente” que es Otro, más allá de toda comprensión del ser de toda ontología, esto es, la relación con la humanidad. El otro camino se plantea en el nivel en el que nos hemos situado en la exposición general del Lévinas maduro; camino que se perfilaría en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, donde se sostiene la idea de un más allá de la esencia y de todo *proceso* del Ser. El primer camino es el que hemos expuesto como una crítica a la configuración de una metafísica tradicional del ente presente; el otro anunciaría una transgresión del pensamiento de Heidegger²²⁶.

²²⁶ Cfr. Etienne Féron, “Le temps et le parole”, p. 19.

Dicha transgresión puede entenderse cuando Lévinas, al madurar la idea y enfatizar la identificación entre *ser y pensamiento*, insiste en que es propia de un sujeto absorto por el ser, cuya trama es ininterrumpida, ya que a lo largo de la historia la mostración de la verdad ante la mirada del hombre depende de la manifestación que sólo a él se le da en un tiempo que le ha elegido, Lévinas diría: «más aún; la objetividad o la esencia del ser revelada en la verdad protege de alguna manera el despliegue del ser contra la proyección de fantasmas subjetivos, que vendrían a perturbar el proceso o procesión de la esencia. La objetividad concierne al ser del ente que la lleva, significa la indiferencia de lo que aparece a la vista de su propio aparecer»²²⁷.

Según la transgresión levinasiana, pareciera ser que en tal movimiento el sujeto con sus espontaneidades es olvidado por la objetividad; se entrega a una estructura que sólo requerirá la captación de lo que se le muestra en cuanto significativo, en cuanto perteneciente al ser. Incluso si echa mano de su memoria, el sujeto puede traer a presencia los hechos del pasado (el *Dicho*), tornarlos en historia y construir a base de re-encuentros con lo que ya ha acontecido una historia actualizada y ensamblada en lo que se ha percibido. «El sujeto pensante, llamado a buscar este reagrupamiento inteligible, se interpreta entonces —a pesar de la actividad de su búsqueda, a pesar de su espontaneidad— como un desvío que toma prestada la esencia del ser para agruparse y, de este modo, parecer *verdaderamente*, parecer en verdad»²²⁸.

En este sentido, la subjetividad es sólo momento finito, y a pesar de esta característica, la finitud, le toca aportar a esta

²²⁷ Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 205.

²²⁸ *Ibidem*, p. 208.

actividad, interminablemente entregada a la significación del ser, mas no a la propia, ya que la suya está entregada como objeto de las ciencias humanas, la recapitulación que de la pesquisa del ser tal subjetividad avanza y alcanza: «el sujeto no sería la fuente de ninguna significación con independencia de la verdad de la esencia que sirve»²²⁹. Según Lévinas, al retomar la caracterización de la comprensión finita de la subjetividad, la veracidad del pensar de dicha subjetividad sólo *significa* dentro de la composición de la articulación de las estructuras que *hablan* de la esencia del ser; como lo hemos mencionado, la expresión no es un *Decir*, sino que, como parte de la estructuración de la ontología, todo lo que se menciona está dentro de lo *Dicho*.

A esto es a lo que no se adhiere Lévinas: a la no significancia del sujeto fuera de la estructuración del ser, ya que tal psiquismo al servicio de lo Dicho muestra invulnerabilidad, y sólo una faz de lo que implica la subjetividad. Tal es la faz que la metafísica ha construido, cuyo sentido es para ella misma el sentido de la totalidad, ya que es en ésta, absorbida incluso en la mismidad, donde se oscurece y se soslaya lo que no interviene de igual manera a sus intereses sintéticos. De tal modo, la filosofía ha pretendido que la totalidad del saber sea abarcada por el Yo, por una síntesis que a partir de la representación y el concepto ha hecho de la *presencia* su resquicio y su riqueza, parte de su orgullo e incluso su soberbia. Pero, de igual manera, el sometimiento del psiquismo en su propia complejidad, instado a la comprensibilidad de la totalidad, ha acrecentado lo *Dicho*, que como *historia de la filosofía* cada uno de los filósofos dilapida *discursivamente* o trata de superar.

²²⁹ *Ibidem*, p. 209.

En el caso específico de la ontología de corte heideggeriano, la “inteligibilidad ontológica” se puso como fundamento de toda racionalidad, de todo ámbito de pensamiento en el que intervenga nuestra capacidad más sublime, la capacidad de que estamos exclusivamente dotados. Pero que en el fondo no expresa, al parecer de Lévinas, otra cosa que una reluctancia a la diferenciación y a la mostración de lo otro que nosotros, que no deja ser al otro, sino que lo iguala y lo absorbe.

Pensamiento, inteligencia, espíritu, psiquismo, todo ello sería conciencia o se encontraría en el umbral de ésta. La conciencia del hombre sería una modalidad perfecta para ello: conciencia de un yo idéntico en su *yo pienso* que contempla, engloba y se apercibe, bajo su mirada tematizante, de toda alteridad. Para entender de fondo la subjetividad a la que ape-la Lévinas desde ahora, hay que moverse al margen de toda significación para el sistema, ya que dicha subjetividad no entra en el pensamiento representativo, cuyo inicio y *telos* son el mismo sistema. Tal como lo aseguraba en *La realidad y su sombra*, «en este caso, comprender el sentido pertenecería ya al acontecimiento mismo del ser cuyo sentido se busca, a la aventura, a la “gesta” de estar tramado en el existir, en el estar-ahí o en la intriga humana, que es su modalidad esencial»²³⁰. Lévinas marca que el “territorio” de la intriga humana no es sólo esencialidad, sino que el territorio siempre desborda sus márgenes.

Con el fin de ahondar más en la relación del conocer del ser con la presencia, Lévinas se ha referido a que la busca del sentido, la inteligibilidad en la que nos hemos movido tradicionalmente, está caracterizada por la visión, en la que el psiquismo, en su afán de conocimiento, está alentado por una tentativa

²³⁰ Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, p. 233.

de la posesión de aquello que lo mueve —en esta acción se encontrará dentro del movimiento del egoísmo y egología—.

Según Lévinas, «lo *otro*, “intencionalmente” contemplado, aprehendido y convocado por la apercepción del *yo pienso*, a través del *pensamiento* en cuanto pensamiento, a través del *noema*, viene a colmar, a llenar o a satisfacer la perspectiva —o el deseo, o la aspiración— del *yo pienso* o de su *noesis*»²³¹. En esta determinación, lo otro a lo que aspiro a conocer y que causa el movimiento de la conciencia, complementa la contemplación de la inteligibilidad, tornándose su objeto y reafirmando su aspiración. De tal modo que mi aspiración por el otro, colmada por su posesión, es tenerlo siempre como presente.

Esta presencia, aunque sea también una modalidad temporal, implica la exposición del otro a mí mismo; es un darse. Donación de la alteridad en la presencia que, como lo ha declarado al aludir a Heidegger, está relacionado con un darse que tomará sentido dependiendo del horizonte, del ángulo desde el cual podremos aprehenderlo:

Permítanme recordar las primeras páginas de *Sein und Zeit*, en las que la preocupación del ser, interpretada de forma existencial, se formula como estar-en-el-mundo, estar cabe las cosas que, antes de mostrarse con la neutralidad de objetos de conocimiento o de cosas que son sólo cosas —como *Vorhandenheit*— perceptibles, cosas puramente presentes susceptibles de representación, se ofrecen, según Heidegger, como apelación original al saber de una mano que aprehende ya tal cosa como martillo, tal otra como materia para trabajar o como alimentos que llevarse a la boca²³².

²³¹ *Ibidem*, p. 188.

²³² *Ibidem*, p. 235.

Aprehensible, en fin, como un sólido, como los entes en el mundo, como ente del ser, que, finalmente —como se ha revelado— es el comienzo del conocimiento que asegura el principio del saber a modo de captación del mundo y que condiciona como la *apercepción trascendental* a los objetos como propios del conocimiento. Así, a juicio de Lévinas, «el ver y el conocer, por una parte, y el manipular, por otra, están anudados en la estructura de la intencionalidad, que sigue conteniendo la intriga del pensamiento que se reconoce en la conciencia: la manutención del presente subraya tanto su inmanencia como la excelencia misma de este pensamiento»²³³. Dicha condición de la conciencia, cuya intencionalidad es la aprehensión del objeto, para Lévinas, no ha roto con la tradición del pensamiento teórico, con la idea de que la verdad *comparece* en el presente; realmente se funda como el anclaje del desnudamiento del mundo por parte de la conciencia y su posible comprensión.

En esta comparecencia de la verdad se someten las realidades del pasado y las posibilidades del futuro en la idea del presente. El presente es premiado con su particularidad de anudar los dos tiempos, pero es el presente el que permite la visión del presente y el pasado en la idea de *temporalidad* que se ha desarrollado en la filosofía de la existencia. Aunque Heidegger indique que es con lo *sido* con lo que verdaderamente se cuenta —porque es *sido* y porque es inalterable—, lo que realmente se realiza para Lévinas es re-presentar este pasado, por lo que se reducen y se reconducen ambos tiempos al presente, a su presencia en el yo interior. No es extraño que, para Lévinas, «lo otro se convierte en propiedad del yo en el saber cierto del prodigio de la inmanencia. La intencionalidad de la perspectiva y la tematización del ser —es decir de la presencia— es

²³³ *Ibidem*, p. 188.

tanto retorno a sí como salida de sí»²³⁴; vuelve a subsumirse la otredad a la mismidad del Yo.

§ 3) *Discursividad presente*

Con lo que hemos expuesto en cuanto a la presentación del Otro al Yo, mediante su presentación absoluta —que habíamos identificado como lenguaje—²³⁵, el discurso se torna uno, en él el saber es expresado o dicho. No dejaremos de señalar lo que significa la expresión y el decir a estas alturas del pensamiento levinasiano, para el cual la presencia absoluta del Otro en el decir es forzosamente ética, lo que vendría a significar que toda modalidad de la presentación o venida de la trascendencia del Otro depende de la inquietud y respeto que nos causa su presencia. Para Lévinas, decir significa aproximarse al prójimo, hecho que no se agota en “donación de sentido”²³⁶. Según este orden de ideas, Lévinas afirma:

Tales unidad y presencia se mantienen en la realidad empírica del habla interhumana. El hablar consistiría, para cada uno de los interlocutores, en entrar *en* el pensamiento del otro, en coincidir con él. Esta coincidencia es razón e interioridad. Sujetos pen-

²³⁴ *Ibidem*, p. 189.

²³⁵ Véase la notable traducción de Husserl que hace César Moreno en *La intención comunicativa*, p. 79. «La relación con el lenguaje como función del hombre en la humanidad y el mundo como horizonte de la existencia humana [...] es privilegiada, según la conciencia, como horizonte de la humanidad y comunidad lingüística. En este sentido, la humanidad es para cada hombre, para el que ella es su horizonte del Nosotros, una comunidad del poderse expresar de forma recíproca, normal y completamente inteligible [...] El mundo [...] y, de otra parte, el lenguaje, están indisolublemente entrelazados [...] aunque, según la costumbre, sólo implícitamente o según el horizonte».

²³⁶ Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 100.

santes, múltiples puntos oscuros y empíricamente antagónicos sobre los que se hace la luz cuando se ven, hablan y coinciden. El intercambio de ideas se convertiría en presencia o representación de la unidad de una declaración o de un relato que nombra o expone el saber. Consistiría en una sola conciencia, en un *cogito* que retiene la Razón. Razón universal e interioridad egológica²³⁷.

En dicha perspectiva, no se rompe esta misma unidad; en el habla humana hay igualmente una preponderancia en el presente. No hay ruptura del pensar consigo mismo; el pensar se expresa y se expone mediante las preguntas y las respuestas, pero siempre vuelve sobre sí mismo, incluso es posible que en la dialéctica sea constituyente de esta razón sintetizadora; es posible escribir para Otro y hablar para Otro, pero desde un sí mismo ininterrumpido.

Según tal identificación, todo pensamiento es lenguaje; es necesario captar mediante el concepto; buscar la presencia. La necesidad de presencia por parte de la razón se muestra cuando Lévinas refiere que los grandes relatos re-presentados por la historia pueden ser acumulados en las páginas de un libro para que la unidad del relato no sea rota. El diálogo es exteriorización; requiere al otro como interlocutor, como posibilidad de tener eco al primer movimiento de la razón, que instiga a ejecutar el ruido, presencia incluso de lo que no está presente por sí, pero que atraerá la atención del otro si es que éste contribuye con la escucha. En esta captación del diálogo, lo cuestionado por Lévinas es el impulso de la conciencia a expresar sus pensamientos, ¿qué es lo que la impele a mostrar sus captaciones? También sugiere el pensar el reverso de tal diálogo como necesidad de hacerse cargo del presente, mediante la captación del diálogo interior, cuando el yo se escinde en preguntas y

²³⁷ Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, p. 190.

respuestas. En *La intención comunicativa*, César Moreno ya apunta a la médula fenomenológica de la lingüisticidad como la posibilidad del reconocimiento del Otro y de una configuración del sujeto a partir del Otro que no es posible sin el lenguaje. La sensatez y claridad de la exposición de Moreno son notas a una exegética que —vinculada con la problemática levinasiana— muestra una aportación sustancial de dicha temática —aunque no es tratada por nuestra investigación, merece la pena que sea citada como una referencia de todos los futuros estudios entre Lévinas y sus raíces fenomenológicas—:

Vivir como persona no es sólo, como ya se dijo, vivir en y hacia un mundo que “entra” como circunmundo en la experiencia del sujeto, sino también *vivir comunitariamente*, y ante todo *comunicativamente*; por ello, la apertura al mundo se configura como apertura a un mundo *común*, y, por otra parte, gracias a la *comunicación dialógica*, la experiencia subjetiva puede extenderse indefinidamente gracias a los vínculos interpersonales que el sujeto entabla con sus semejantes (en mayor o menor grado próximos). Y no olvidemos: la experiencia comunicativa interpersonal es eminentemente lingüística, pues, efectivamente, el lenguaje no sólo actúa sobre la apertura experiencial natural del mundo como si de una adquisición pasiva del sujeto se tratara. El lenguaje, ya pasivamente asumido, y más aún, si es actualizado activa, libre y racionalmente (juegos del lenguaje), posibilita la extensión de aquella experiencia, la plenifica y enriquece. Husserl es claro al respecto cuando nos dice que “el circunmundo, al menos en un nivel inferior, ya como circunmundo comunitario, se extiende, se acredita en parte o se determina constantemente, conduciendo a una mayor determinación, a través de la *comunicación lingüística*, y ésta participa siempre en la construcción del sentido experiencial del mundo en el que vivimos actuando”²³⁸.

²³⁸ César Moreno, *La intención comunicativa*, pp. 86-87. [Las cursivas son textuales.]

Por su parte, cuando Lévinas se pregunta por el diálogo interior, lo hace porque es una posibilidad de ruptura del yo consigo mismo y porque es una posible *aceptación* del otro como distinto. A juicio de Lévinas,

hay que preguntarse si esa socialidad efectiva, olvidada, no es sin embargo *el presupuesto de una ruptura** —aunque sea provisional— del yo consigo mismo que abre la posibilidad de llamar diálogo al diálogo interior; una socialidad diferente de aquella que puede reducirse a un saber acerca de otro susceptible de adquirirse como se hace con un objeto conocido que de antemano comportase la inmanencia de un yo experimentando el mundo²³⁹.

Lo que se pregunta en el fondo es si este discurso, si esta presencia de los otros, es la *única racionalidad*, si esto equivale a la racionalidad y si no hay otra posibilidad de ser pensada sin reducirla al Yo. Se pregunta, asimismo, si «tiene únicamente sentido el lenguaje en sus dichos, en sus posibilidades en indicativo (latentes al menos en todas partes), en lo teórico de los juicios positivos o virtuales, puras comunicaciones de informaciones, en todo aquello que se puede escribir»²⁴⁰. Si esto es así, lo inexpresable no cabría dentro de las márgenes del discurso racional y no se podría pensar en un tiempo anterior por “inexpresivo” ni en un tiempo futuro por “mudo”. Según Laruelle, la posibilidad de entender la temporalidad al margen de toda totalización discursiva es lo que entiende Lévinas por *esancia (essance)* del ser, su reductibilidad a la *presencia*, en donde el aparecer se hace presente ante una racionalidad erigida como única responsable de la captación del sentido, de la apre-

²³⁹ Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, p. 191.

[*Las cursivas son mías.]

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 192.

hensión de los objetos y de ser la conciencia la servidumbre de sus reglas del pensar, esto es,

Lo que nosotros llamamos *esancia*, es decir, esa impotencia que está más allá del poder dominante, es sin duda la condición de apertura de lo Abierto que ya no es, lo hemos mencionado, Ser u horizonte, sino ese Cuerpo o ese Otro del sujeto que es el reverso del Horizonte: la Apertura, si se quiere, como proceso, pero una apertura tal que el Ser como Abierto no se refleje más de manera interna o dentro de sus condiciones “trascendentales”. Así registramos la trascendencia de la condición de lo Abierto o la Apertura, la esencia ya no es más egológica, ¿hace falta mencionarlo? Esto no es más la temporalidad, que es siempre el espacio disfrazado, es una temporalización puramente diacrónica y en este sentido que no refleja en ella (al menos en sus condiciones internas) la coyuntura, que ella conduce a su declive, y de la cual, por tanto, ella es inseparable. Eso que nosotros llamamos “trascendental”, es esta unidad desigual de la trascendencia y de la inmanencia de la diáspora del sujeto hacia el Poder dominante²⁴¹.

A estas alturas de la exposición, sabemos que las intenciones de fondo estriban en que la mirada circunspecta pueda romper la captación de lo que se le dona, de que se puede incluso “sin mundo” o traspasar esas fronteras del mundo conocido y reconocible por sus aprehensiones conceptuales. Cuando Lévinas se llega a preguntar «¿es preciso atribuir a esta aprehensión tematizante y teórica —y al orden que le es *noemáticamente* correlativo, el orden de la presencia, del ser en cuanto ser y de la objetividad— una prioridad incondicional en la significación del sentido? ¿Es en ella donde nace el sentido? ¿No debe

²⁴¹ François Laruelle, “Au-delà du pouvoir”, en *Textes pour E. Lévinas*, Paris, Place, 1980, pp. 111-125.

el conocimiento interrogarse sobre esa aprehensión misma y sobre su justificación?»²⁴², lo que realmente ha tratado de hacer es conseguir que la subjetividad tenga otra fundamentación que se desmarque de la tradicional. En el caso específico de la dialogicidad, de la necesidad del Otro como respuesta, incluso como memoria, Lévinas comienza a pensar en la no-presencia, que no implica ni a lo ente ni a la racionalidad, no implica la intencionalidad ni la decisión, sino la *socialidad* de la responsabilidad, piedra de toque para la re-fundamentación de la eticidad que ha intentado reconstruir a lo largo de su obra; empero, concibe dicha eticidad como el “más allá” de todo pensamiento filosófico.

Ese “más allá” es donde todas las cuestiones en las que ha surgido respecto a la racionalidad única, unilateral y omniabarcante, apuntarán a un intento *de ruptura* del centro egoizante. Enfatizamos que apuntan a una ruptura con el fundamento del sentido. Esto quiere decir, en la perspectiva de madurez del pensamiento levinasiano, que se debe cuestionar lo siguiente: a) si en última instancia podemos atribuir a la *conciencia intencional* el único reducto del sentido del mundo, b) si tal conciencia depende de sus aprehensiones y de sus propensiones, y c) si la conciencia como tal es susceptible de vulnerabilidades. Para Lévinas,

Ha llegado el momento de preguntar si este haber de los unos en la representación de los otros —si este acuerdo entre pensamientos en la sincronía de lo dado— es la racionalidad única, original y última del pensamiento y del discurso; si esta unificación del tiempo como presencia mediante la intencionalidad —y, por ende, la reducción del tiempo a la esencia del ser, su reductibilidad a la presencia y a la re-presentación es la intriga

²⁴² Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, p. 192.

primordial del tiempo; y si la manifestación de la presencia —si el aparecer— equivale a la racionalidad²⁴³.

Lo que significa que el sentido del aparecer ante la conciencia es trastocado y vuelto hacia otro lado, en donde no encontraría las fauces del mundo en su asimiento ni en su no-obviedad, ni en su precomprensión ni en su ser.

§ 4) *Pensar de otro modo*

Desde este trasfondo, donde la relación con el Otro es trascendencia, Lévinas apunta a la metáfora y al síncope del Yo. Propone concebir la *existencia sin ser*. Lo que para nosotros significa la existencia fuera de toda ontología porque «la relación social está más allá de la ontología»²⁴⁴. Lévinas pone en tela de juicio «¡la perseverancia, ingenua y natural, en el ser!»²⁴⁵. Esto implica pensar en la existencia que se “cuela” entre las rendijas del silencio y el insomnio; la ausencia del existente que no tiene conciencia, pero que subsiste en este emblemático modo de describir la realidad. Empero, si el existente, callado para sí, hablante para el Otro, no se contrae, no comienza a constituirse a partir de sí, no podría ser autosuficiente para responder a la llamada del Otro.

Al haber configurado la esencia del hombre como existencia inquisitiva, Heidegger insiste en la búsqueda del sentido

²⁴³ *Idem.*

²⁴⁴ Emmanuel Lévinas, *Étique et infini*, Paris, Fayard, 2008, p. 50.

²⁴⁵ Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, p. 102. «El estallido de lo humano en el ser, la brecha del ser de la que he hablado en el curso de estas conversaciones, la crisis del ser, lo de otro modo que ser, se marcan, en efecto, por el hecho de que lo que es lo más natural pasa a ser lo más problemático. ¿Acaso tengo yo derecho a ser? ¿Acaso no ocupo al ser en el mundo, el lugar de alguien?».

que se manifiesta en la comprensión²⁴⁶; por su parte, Lévinas, al prescindir de la representación y acallar tal proceder, invita a la pérdida del sentido como el abandono del Mismo, que implica la metáfora del Otro, esto es, el *más allá* de mí.

Como ya lo hemos expresado en *La ontología del primer Lévinas*²⁴⁷, Jean Wahl se pronuncia por un pensar más allá del pensamiento. De acuerdo con él, este más allá implica reconocer *todo lo otro*, a partir de lo cual nuestra inteligibilidad no podrá servirse de la apófansis porque ese más allá no *cabe* en ningún juicio.

No hay, para Lévinas, la obturación de una esencialidad tan metafísica como la del cuestionarse. Habrá una busca del sinsentido, aunque no en los términos de la irracionalidad —porque esto ya sería solecismo ontológico—, sino en la superación del acantonamiento y la taxación de la filosofía. Una idea parecida en Wahl: «El metafísico, la metafísica en general —si es que se puede hablar de metafísica en general—, no se satisface con una tesis, nos da a elegir entre tesis diversas que enriquecen nuestra vida mediante interrogantes, y la metafísica es esencialmente problema de interrogación»²⁴⁸.

La revisión de la historia de la filosofía como ontología debe realizarse según la perspectiva de Lévinas, ya que la tónica de la ontología oblitera los asuntos que no pertenecen a la reflexión y preconiza así la polarización de la conciencia y su trastorno, porque aumenta la rémora de su incapacidad para

²⁴⁶ Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 81. «Aquello que comprendemos, que se nos manifiesta en general de alguna manera en la comprensión, de eso decimos que tiene un sentido. El ser tiene un sentido en la medida en que realmente es comprendido».

²⁴⁷ Véase el apartado “El barrunto (Jean Wahl y el señalamiento de lo ‘otro pensable’”, en Patricia Castillo, *op. cit.*, pp. 57-63.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 217.

la figuración de *todo lo otro*, tal como lo serán, para nuestro autor, los temas de la humanidad y el del infinito —este último entendido como la divinidad, cuyas implicaciones nuestro trabajo se abstiene de abordar.

El pensamiento sobre la humanidad implica pensar en ella de otro modo, ya que para Lévinas:

La relación con otro mediante el sacrificio, en la que la muerte de otro preocupa al estar-ahí humano antes que su propia muerte, ¿no indica justamente un más allá de la ontología —o un antes de la ontología— que determina o revela una responsabilidad respecto de otro y, por ende, un “yo” humano que no es ni identidad substancial de un sujeto ni la *Eigentlichkeit* de la “yoidad” del ser? [...] Más allá de la humanidad que se define aún como vida y *conatus essendi*, como preocupación de ser, hay una humanidad des-interesada²⁴⁹.

Finalmente, podemos columbrar que el “modo de fondo” de ser de lo humano en Lévinas es el carácter del desinterés y la responsabilidad, como el conculcar del estar-ahí. Tal tesón para aclarar el panorama desde el que quiere moverse desde sus momentos inaugurales un pensamiento como el que hemos expuesto (no importa desde qué angulación terminológica o ideológica se le aborde), incluirá una sensación de destierro, de deposición a lo aprendido por la filosofía. Un desandar de esta magnitud es asaz problemático si no se entiende de antemano el telón desde el cual se despliega.

La atalaya desde la cual podemos ya observar al sucedáneo de una razón omnipresente es desde una no-presencia, es decir, desde un llamado a lo que es inherente al estar humano más allá de sí, donde el más allá no implica la apelación a fu-

²⁴⁹ Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, p. 240.

turos inciertos, sino a un pasado inmemorial. La traslación del Yo a Otro prescinde, pues, de las palabras porque no alcanzan a columbrar lo inmencionable, porque es inasible aún en su sentido más lato, así como lo ha expresado Lévinas:

La proximidad, la obsesión y la subjetividad, de las que acabamos de hablar, no se remiten a fenómenos de conciencia. Pero su no-conciencia, en lugar de atestiguar un estadio pre-consciente o una represión que las oprimiría, tan sólo conforma una unidad con su carácter excepcional frente a la totalidad, es decir con su rechazo a su manifestación. En la medida en que la presencia no se separa de la ostensión y, a través de ella, de la idealidad de logos y de la primacía kerigmática, esta excepción es el no-ser o la anarquía, más acá de la alternancia —todavía ontológica— del ser y la nada, más acá de la esencia. Es cierto que la no-conciencia es lo propio de los fenómenos mecánicos o de la represión de las estructuras psíquicas. De ahí surge la pretensión de universalidad por parte del mecanicismo o del psicologismo. Pero lo no-consciente puede leerse de otra manera a partir de sus huellas y deshacer las categorías del mecanicismo. Lo no-consciente es comprendido como lo no-voluntario de la persecución, la cual, en tanto que persecución, interrumpe toda justificación, toda apología, todo logos. Esta reducción al silencio es una pasividad más acá de toda pasividad material. Más acá de la neutralidad de las cosas, esta pasividad absoluta se convierte en encarnación, corporeidad, es decir, susceptibilidad de dolor, de ultraje y desdicha. Lleva en su susceptibilidad la huella de este más acá de las cosas en tanto que responsabilidad de aquello de lo cual en el perseguido —es decir, en la ipseidad— no hubo voluntad; esto es en tanto que responsabilidad por la misma persecución que se sufre²⁵⁰.

²⁵⁰ Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 193.

Escorzo

§ 1) *Sentido y significación*

Ya hemos mencionado que, como médula de la concepción de la existencia, la óptica levinasiana no perdió de vista la importancia histórico-conceptual de asumir lo que *se nos presenta* como una presencia que es difícil de ignorar porque se tiene enfrente incluso antes de estar al corriente de ella, darla por conocida o incluso tenerla por comprendida.

Esto se desglosa desde la defeción que hace ante la postura heideggeriana como una búsqueda por un trascendental (el Ser), por una *metafísica* fundada en el acto mismo de fundamentar y de otorgar el basamento y rescatar el sentido de aquello por lo que se pregunta, ya que en Lévinas la cuestión es una *pre-asunción*, como un asumir la existencia, y que en ambas filosofías hay un *marco de necesidad* de sentido. Por una parte, como una denuncia hacia el *sentido equívoco* que ha tenido la historia de la filosofía y que se recuperará por principio por el planteamiento de una pregunta como la ontológica y, por otra, desde los avatares de la crítica que ha iniciado contra toda *metafísica de la presencia*, Lévinas apunta a que el verdadero sentido se encuentra en una estructura previa, la ética, como posibilidad de encontrar sentido gracias al Otro, fuente de todo sentido. Para Lévinas, sólo a partir de la responsabilidad por el Otro el sentido podrá ser incluido, en cuanto problemática, en el ser.

Esta fuente de todo sentido es inagotable porque lo desborda, porque excede las categorías ontológicas, porque tiene innumerables significaciones, porque carece, igualmente, de

un sentido que las oriente; el Otro, enteramente presente para la terminología levinasiana, aun ausente “representa”, porque impele a la acción de cuestionar mi egoísmo y exaltar mi responsabilidad.

Señalamos, pues, que en el orden de la filosofía hegemónica que habíamos distinguido solamente desde el planteamiento husserliano-heideggeriano aún veremos en dichas posturas la búsqueda de la *significación* de lo humano como *existencia en el mundo*, si bien reconociendo que desde lo humano no se podría eludir la necesidad de replantear *el sentido* de la realidad²⁵¹.

Hacemos hincapié en que es con Lévinas con quien se ha comprendido, que si bien es cierto que emprendemos el viaje de la omnicomprensión aún sin asumirla, es en la presencia

²⁵¹ Sobre la desazón y dependencia de la busca de sentido en las filosofías husserliano-heideggerianas, bien vale seguir lo que se ha estimado respecto al pensamiento husserliano en cuanto a la labor de la fenomenología que como fondo de crítica se considera como la filosofía de la representación y como Derrida lo llamó más tarde “De la violencia trascendental”, aun así, el sentido de la fenomenología es el de la subjetividad trascendental: «Si de algún modo puede hablarse de una subjetividad trascendental es, en gran medida, porque en su afrontamiento experiencial del mundo el sujeto dispone de una fundamental competencia para abrirse a la objetividad y a lo real justamente en cuanto acontecimientos experienciales provistos de sentido trascendental “no meramente psicológico”, es decir, provistos de sentido que desborda la “inclusión real” de lo experienciado en la vivencia psicológica. De este modo, sostiene Husserl que la “trascendencia de inclusión irreal” (es decir, la trascendencia intencional en su pureza fenomenológica) pertenece al sentido propio del mundo, “entonces, el yo mismo, que porta en sí el mundo como sentido válido y que a su vez es presupuesto siempre necesariamente por éste, se llama trascendental en sentido fenomenológico”, y es justamente trascendental, en su identidad/diferencia frente a la subjetividad mundana (humana y personal), por cuanto libera el espacio de subjetividad constituyente de sentido previo al espacio experiencial humano-personal, o porque, precisamente, “espacializa” el espacio de la humanidad y personalidad como fuentes de sentido». Véase César Moreno, *La intención comunicativa*, pp. 106-107.

(no al modo de la representatividad sino de la corporalidad, mi yo-material) donde hay que depositarla; es el basamento donde comienza la historia de un yo; donde una conciencia se afianza para ser actualizada, para reservarla no al campo de lo ya significado sino del *significante*. Tal matiz es puesto en una acción que sucede de acuerdo con el momento en que se reconoce al Otro y su *proximidad*.

Para Lévinas, lo que hay de fondo es la imposibilidad explicativa de la filosofía crecida en las civilizaciones que han llevado a su límite su engrandecimiento como anulación de la diferencia y que tienen en su seno un ilógico despliegue de la ideología tan grandiosamente acabada en sus últimos representantes, pero tan inactual y lejana a la realidad misma. Lévinas ha señalado un intersticio entre lo que la realidad significa para la filosofía y la presencia misma de esa realidad, por lo que la validez de las notas y los sistemas filosóficos estaban puestas en entredicho por una realidad que ya desbordaba toda capacidad comprensiva. En este mismo planteamiento merece la pena insertar las notas de Jean-Luc Nancy, quien hace referencia a la búsqueda de sentido en la escena de la filosofía contemporánea al preguntarse:

La filosofía habla para los hombres, para la comunidad humana, no solamente en virtud de una exigencia pedagógica, terapéutica, moral o política, sino también en función del principio de la propia significación, según el cual el significado debe ser significable para cualquiera que disponga, al menos virtualmente, del significante, so pena de *no hacer sentido* [...] Y, sin embargo, nada es más conocido, desde que hay filosofía (y no desde hace cincuenta años, ni desde hace ciento cincuenta, como lo pretenden gustosamente los que piensan en términos de “crisis”), que la incomprendibilidad del discurso filosófico, su esoterismo, incluso su hermetismo, o aún su “elitismo” (para denunciarlo, los pensamientos del retorno se rodean de las “ciencias huma-

nas” que diseñan las determinaciones psico-sociológicas de los pensamientos de la crisis, o de los pensamientos en crisis, con un gusto mórbido o snob por la oscuridad sacralizada en el discurso, etcétera). También esta pregunta es inevitable: si la filosofía da sentido, ¿a quién se lo da?²⁵².

Emmanuel Lévinas, como heredero del pensamiento occidental y vocero de un pensamiento periférico, ha realizado un notable esfuerzo *conceptual* para la configuración de la *intersección* entre todos los mundos posibles (el occidental y los otros, específicamente el encuentro entre Atenas y Jerusalén), en rescate de la omisión palpable en el interior del sistema metafísico, del que tanto hemos hablado.

§ 2) *Márgenes de la presencia*

Además de haber distinguido y separado las razones de la *humanidad* que se configuran desde los *márgenes de la presencia*, hemos concebido dichos tópicos como la tentativa de Lévinas de renunciar a la metafísica tradicional, en la cual la *presencia* se definía como una (re)presentación de todo lo presentable y metafórico.

Horadar los *márgenes de la presencia* consiste, para nosotros, en una suposición ultra-ontológica, es decir, no sólo asumir la presencia y su *post* como comunicabilidad y sociabilidad con el Otro; pensamos, más bien, que, como trasfondo a lo que se presenta, hay una genealogía previa que no llegaremos a conocer y, por lo tanto, a abarcar en su totalidad²⁵³; pero

²⁵² Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 45.

²⁵³ *Ibidem*, pp. 60-61. «Se define como la venida a presencia de una presencia: algo, que de por sí no es ni presentable ni impresentable, que no se ofrece ni se sustrae a los signos, viene a la presencia, es decir, viene a sí mismo y a nosotros a través de un mismo gesto. Se podría decir: la verdad es una simple presentación y la simple acogida de esta presencia. Que

en un primer momento nos atenemos a esa presencia que es clarificación, detenimiento, concreción presente de una movilidad mundana y que sólo después se da, al margen de dicha concreción, significación.

Lévinas ha llegado a mencionar que es necesaria la experiencia de la despersonalización²⁵⁴, la cual nos exige cierta pasividad, que se hace valer previamente a las condiciones fenomenológicas de nuestra conciencia, que siempre vigilará lo que hay en una eternidad de fluctuaciones del ser, de lo que no es el yo, para posteriormente convencernos de que se da una adhesión entre el *yo* y lo que *hay*, como una existencia generalizada. Antes que exista la lógica del yo, y un derramamiento de mi subjetividad por y hacia el Otro, está la presencia (cuyo fondo es un sentido). «La trascendencia que importaba a Husserl era tal en la medida en que dependía no de la presencia inmediata y natural, de lo objetual, sino de la ejecución experiencial de un sentido»²⁵⁵.

Insistimos en que lo presente, lo que *es*, lo que *hay*, la existencia generalizada, es el punto de partida para el pensamiento, pero lo es como una localización de nosotros mismos, antes de que comencemos a tener conciencia de ella, por lo

ésta sea lo que Benjamin denomina, en su idioma, “las ideas”, o que, en Heidegger, consista en el desvelamiento del ser en tanto que se vela, o que muestre la multiplicidad wittgensteiniana de los juegos del lenguaje, lo que importa antes que nada “y esto es lo que aquí *hace historia*, lo que nos *presenta* nuestra historia” es que sea presencia antes de ser significación [...]. Se trata de interrogar la verdad en tanto que algo de la cosa en el lenguaje, y en tanto que algo del lenguaje en la cosa, es decir, también algo que se pone a distancia: deja hacer la presentación. Cuando algo se presenta, nada desaparece, es, más bien, la presencia que se retira en sí misma».

²⁵⁴ Lo que Albert Camus encontrará en la experiencia de lo absurdo, al concebir el espesor y la extrañeza del mundo como lo absurdo, cuyo *post* es una acrobacia de la lógica, el afán de comprender y unificar, de clarificarlo todo. Véase *El mito de Sísifo*, p. 29.

²⁵⁵ César Moreno, *La intención comunicativa*, p. 108.

que podemos afirmar que a pesar de no hacerlo explícito, en una filosofía como la levinasiana, se busca no sólo el origen de la Filosofía —con mayúsculas—, sino la misma actividad (*processus*) del pensamiento.

Con la experiencia de la despersonalización se hacen visibles *otras* estructuras que no sólo implican eticidad. Tal es el camino que ha decidido recorrer Lévinas, aunque de fondo se entiende que esa despersonalización revela, al igual que la eticidad, la religiosidad, esto es, la verdadera relación con el Otro. Nuestra pre-conciencia despersonalizada marca la condición de posibilidad del respeto de lo que no soy yo y de la ética; cuando no rige ya el egoísmo de la yoidad, encontramos la amplitud del sacrificio, la amplitud de todo lo que no soy yo, del otro como Otro.

Lo que implica que, para que haya podido mostrarse la verdadera trascendencia como exterioridad extrema —que no tiene su origen en el yo—, hubo que pasar por el yo, por el existente, el solipsismo, el yo y el mundo, para que ese Otro otorgue sentido al Yo.

Nuestras últimas afirmaciones son compartidas con lo expuesto ya por Jean-Luc Nancy, quien en parte de su constructo especulativo emprende una labor diagnóstica de los quehaceres filosóficos, pues hemos coincidido en el reconocimiento de momentos específicos de ruptura:

Sin embargo, la significación en cuestión no ha resultado formalmente la significación de la filosofía más que en relación con cierto momento de ruptura filosófica en la historia de la filosofía. Esta representa la filosofía en el sentido de lo que se puede llamar, con Nietzsche (y con aquellos que, Heidegger el primero, han retomado de él este uso, que no se da, evidentemente, sin plantear a su vez cuestiones filosóficas), “la metafísica”. Postulando libremente este término técnico, Nietzsche no le hacía

representar otra cosa más que la idea general de la presencia-a-distancia, la idea del sentido situado en un trasmundo (cielo, valor, además de profundidad del sentido debajo del signo), la idea misma, en definitiva, de la significación de la voluntad misma de significación²⁵⁶.

Podemos señalar que, en el fondo, la propuesta de Lévinas, su cesión, de una ontología del Yo (la descripción hecha de la irrupción de la hipóstasis) a una entrega *por el Otro* (la que ha indagado sobre la significación de lo humano desde la entrega a lo que no es él, como inasibilidad de la actitud ética), se encuentra en la misma medida inserta en el discurrir metafísico, partiendo de la anulación de lo presente, pero sólo para que el Otro pudiera verse sin necesidad de estar adherido a su presencia. Sin embargo, no nos es permitido olvidar que su discurso se inserta en el filosófico, sólo en el sentido de haber profundizado en la filosofía de la inmanencia como posibilidad de mostrar cómo el *humano* me intriga, como ausente (trascendente).

Según Suárez, un ente de razón es aquello que sólo puede existir como contenido de pensamiento, carece por tanto de existencia “en sí”, es decir como ente independiente del pensar. Por consiguiente, al ente de razón se le llama “ente” en sentido impropio, como efecto de concebirlo como tal²⁵⁷. Al utilizar pues el argumento del *ente de razón*, pensemos que, en cuanto constitutiva, la propia filosofía tendrá sus limitaciones, y que no todas las donaciones que del mundo se le dan se le clarifican²⁵⁸. Una de las privaciones que se han mencionado a

²⁵⁶ Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 43.

²⁵⁷ Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, vol. VII, Madrid, Gredos, 1961, pp. 390-394.

²⁵⁸ Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, pp. 66-68: «La elementariedad del sentido no es tampoco un origen primitivo de las significaciones. No está hecha de elementos primitivos de significación, como tampoco las palabras

tal respecto es el carácter de lo *arracional* que ya se ha buscado con Nietzsche, con la destitución de volver pensable todo.

Encontramos que el argumento de fondo de tal eticidad es un *ente de razón*, un ente privativo, que al privar de *aprehensión trascendental*²⁵⁹ al *Dasein* aparece el Otro, la *humanidad*. Lo mismo se aplica en cuanto a la privación de la ontología frente a la ética. Sólo al entender que el discurso de la ontología puede ser suspendido y acallado, un discurrir tal como el ético puede tomar su preeminencia.

Quizás no hemos llegado a desglosar una filosofía tan brillantemente abigarrada de metáforas y de apuntes a lugares impensados, pero precisamente al pensamiento que inquiere ¿no va a parecerle sospechoso que la proximidad como humanidad prescinda del pensar?, tal es, según Halder²⁶⁰, la experiencia de “ruptura” que debe tener el pensar para que la responsabilidad por el Otro sea entendida.

Si hay que aceptar las sinceridades del dormir, del comer, pero también la sinceridad del insomnio, y todo lo que él “desvela”, no poder bajar la guardia y conquistar todos los terrenos, tener todas las batallas de lo repetitivo ganadas de antemano,

significantes. Simplemente no hay procedencia del sentido: ello se presenta, eso es todo. Por eso, si es un elemento oculto que todo lo que podría asignar una lógica del elemento, es también algo perfectamente descubierto, ofrecido directamente a nuestra existencia [...] Nuestra existencia se presenta como sentido (que pueda al punto darse como no sentido, como sentido pobre o potente, eterno o innoble, etc., poco importa por el momento), y simultáneamente nos presentamos a nosotros mismos. Comparecemos, y esta aparición es el sentido».

²⁵⁹ Es innegable para la filosofía basada en la fenomenología que lo real existe. Eso no se pone en cuestión, y la verdadera importancia de lo trascendental es el acceso, la apertura a aquello que es real.

²⁶⁰ Alois Halder, “Heidegger y Lévinas, uno en la pregunta del otro”, *La Lámpara de Diógenes*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, p. 57.

al aceptar dichas sinceridades no me deshago de mi yoidad. Nos atenemos a que revela simplemente a la *existencia siendo*. Con todas las implicaciones que de ello deriven, no podríamos pretender que la filosofía sea omniabarcante; se encuentra ceñida a su sentido, al que le ha configurado como tal por medio de la vastedad de las obras con que ha recorrido la historia, que han implicado una labor de conciencia, de la relevancia de ese sentido y de sus propias limitaciones.

No es posible deshacerse de una yoidad incluso en la condición de rehén (*otage*) del Otro; quizás el solipsismo sea la propia condena de la que queremos desprendernos. Pero las implicaciones del *humanismo* levinasiano nos hacen preguntarnos: ¿la humanidad sólo es posible como responsabilidad? ¿No es sincera también la indiferencia?; la asiduidad de detallarlo todo en silencio, en fin, ¿la propia reflexión no es humana?

En este sentido, Paul Ricoeur, instigado a esclarecer para sí el contenido del libro *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, resalta en su lectura dichas implicaciones —que el denominado último Lévinas declararía como excusa filosófica—: la incapacidad para la comprensión de un compromiso adquirido con anterioridad a la capacidad comprensiva:

A decir verdad, ese capítulo nuclear (además del carácter recapitulador del conjunto de la obra que debe a su publicación por separado y que conserva en su marco definitivo) no logra sino amplificar el efecto de ruptura ejercido por el vocabulario de la herida infligida, mediante el recurso a un vocabulario más extremo, el de la persecución y el de la toma de rehén. El sí mismo ocupa el lugar del otro sin haberlo decidido ni querido. El a pesar suyo de la condición de rehén significa la extrema pasividad de la conminación. Debería resultar chocante la paradoja de una condición de inhumanidad destinada a expresar la conminación ética. Lo no-ético expresa lo ético únicamente en virtud de su valencia de exceso. Si la sustitución ha de significar algo irre-

ductible a un querer-sufrir, en el que el Sí mismo recuperaría el dominio sobre sí mismo en el gesto soberano de la ofrenda y la oblación, es necesario que siga siendo una «expulsión fuera de sí [...] el sí mismo vaciándose de sí mismo» [...] No sé si los lectores han estimado la enormidad de la paradoja consistente en expresar, por medio de la maldad, el grado de extrema pasividad de la condición ética. Del “ultraje”, colmo de la injusticia, se requiere que signifique la invitación a la benevolencia: «Gracias a la condición de rehén puede haber en el mundo piedad, compasión, perdón y proximidad». No es todo; aún es necesario que el “traumatismo de la persecución” signifique la “irremisibilidad de la acusación”; en pocas palabras, la culpabilidad sin límites. Aquí, *Dostoievski* toma el relevo de *Isaías*, *Job* y el *Qohelet*. Se produce ahí una especie de crescendo: persecución, ultraje, expiación, “acusación absoluta, previa a la libertad”. ¿No se confiesa con ello que la ética desconectada de la ontología carece de lenguaje directo, propio o apropiado?²⁶¹.

Del mismo modo, Francis Guibal se ha preguntado el porqué de la inevitabilidad de instalarse en la conceptualidad tradicional para destruirla. ¿Podemos pensar —y practicar— como “puro” el gesto que intenta exceder el *logos*, la historia de la presencia, para indicar un “exterior” absoluto e irreductible? Y, yendo aún más allá, señala:

De tal modo, en eso que toca el lugar y el alcance de la *teoría*, no me parece suficientemente reconocido el sentido humano que contiene el pasaje para la constitución de un discurso lógicamente coherente. Sin duda, hay allí una amenaza de un abstracto “coto cerrado”, de la reducción de la experiencia efectiva a la

²⁶¹ Paul Ricoeur, *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Lévinas*, Barcelona, Anthropos, 1999, p. 21.

reflexión cerrada sobre sí, ¿pero no llega a ser injusto identificar el esfuerzo lógico con aquello que es tentación y la perversión?²⁶².

Incluso, agregamos, el esfuerzo ontológico, lejos de situarse en un lenguaje ordenado como el pensar y sus reglas, ha tocado la fibra misma del pensar, como el acto mismo de preguntarse.

Si la continuidad del discurso filosófico, de la teoría, había creado para todos los filósofos el anclaje donde se presentaba sin cesar la expresividad de mundos que participaban de la misma raíz, y que constituyen a modo secuencial la *mundanidad* de ese mundo, al negar el mundo de la presencia aparece la existencia sin más, sin autor ni intérprete, pero para poder hablar de ella, hacer referencia a ella, es necesario que esta metáfora que utiliza al *humano* para constituirse sea posteriormente avalada por el Otro. Es nuestra intuición que Lévinas ha realizado otro ejercicio ontológico en el que, por una parte, taxativamente, mostró la reinterpretada conformación de la existencialidad de la *humanidad* y, por otra, ha puesto una *gran pausa* a la existencialidad para tratar de entrever la *humanidad*.

De esta manera, lo que hemos revisado es el marco desde el cual puede entenderse con Lévinas la idea de *humanidad*, cuyo particular abordaje está más bien exento del “estatismo” de la esencia (ουσια) y mudará su ser en un huella, en una no-presencia, que excede todo marco de representación. Nuestra intención en este trabajo ha sido señalar que no es posible entrever la ruptura con la ontología y sus efectividades sin antes abordarla, ya que no se trata de estropear por desconocimiento, sino que la intención es precisamente señalarla desde su rama más profunda.

²⁶² Francis Guibal, *op. cit.*, p. 128.

Bibliografía

- Apel, Karl Otto, 1997, “Constitución de sentido y justificación de validez”, en *Heidegger o el final de la filosofía*, (Juan Manuel Navarro Cordón y Ramón Rodríguez, compiladores), Madrid, Universidad Complutense.
- Blanchot, Maurice, 1980, “Notre compagne clandestine”, en *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris, Éditions Jean-Michel Place.
- Buber, Martin, 1987, *¿Qué es el hombre?*, México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios 10).
- Camus, Albert, 1981, *El mito de Sísifo*, Madrid, Losada.
- _____, 2005, *L'étranger*, Paris, Gallimard.
- Castillo Becerra, Patricia, 2013, *La ontología del primer Lévinas*, México, Universidad de Guanajuato.
- Castoriadis, Cornelius, 2002, *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987*, Argentina, Fondo de Cultura Económica.
- Chalier, Catherine, 1982, *Judaïsme et alterité*, Paris, Verdier.
- Checchi, González, Tania, 2002, *Sentido y exterioridad: un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Lévinas*, México, Universidad Iberoamericana.
- Cortés, Rodolfo, 2000, *La filosofía y la racionalidad contemporánea*, México, Universidad de Guanajuato.
- Delhomme, Jeane, 1975, *Nietzsche*, Madrid, Edaf.
- Descombres, Vincent, 1982, *Lo mismo y lo otro, cincuenta años de filosofía francesa*, Madrid, Cátedra.
- Derrida, Jaques, 2006, *La escritura y la diferencia*, (Patricio Peñalver, trad.), Barcelona, Anthropos.
- _____, 1994, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, México, Siglo XXI.

- _____, 1980, *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris, Éditions Jean-Michell Place.
- Ferry, Luc y Alain Reanault, 1997, “El caso Heidegger”, en *Heidegger o el final de la filosofía*, (Juan Manuel Navarro Cordon y Ramón Rodríguez, comps.), Madrid, Universidad Complutense.
- Forthomme, Bernard, 1979, *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d’Emmanuel Lévinas*, Paris, La Pensée Universelle.
- Gadamer, Hans George, 2002, *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder.
- Guibal, Francis, 1980, *Et combien de dieux nouveaux, Lévinas*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne.
- Handke, Peter, 2006, *Ensayo sobre el cansancio*, Madrid, Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin, 2003, *Ser y Tiempo*, (Jorge Eduardo Rivera, trad.), Madrid, Trotta.
- _____, 2003, *La proposición del fundamento*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- _____, 2002, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid, Trotta.
- _____, 2002, *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona.
- _____, 2001, “Construir, habitar y pensar”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- _____, 1999, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa.
- _____, 1999a, *Ontología, Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza Universidad.
- _____, 1999b, *Conceptos fundamentales*, Madrid, Alianza Editorial.
- _____, 1988, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- _____, 1998, *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza Editorial.

- _____, 1997, *Ser y tiempo*, (Jorge Eduardo Rivera, trad.), Chile, Editorial Universitaria.
- _____, 1996, *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires, Ediciones Fausto.
- _____, 1971, *Ser y tiempo*, (José Gaos, trad.), México, Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmundo, 2009, *Las conferencias de París*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____, 1996, *Meditaciones cartesianas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lévinas, Emmanuel, 2009, *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, Italie, Éditions Grasset & Fasquelle.
- _____, 2008, *Nombres propios*, Madrid, Caparrós Editores.
- _____, 2008, *Étique et infini*, Paris, Fayard.
- _____, 2005, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid, Síntesis.
- _____, 2005a, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI.
- _____, 2004, *El tiempo y el Otro*, Barcelona, Paidós.
- _____, 2003, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme.
- _____, 2002a, *Fuera del sujeto*, Madrid, Caparrós Editores.
- _____, 2002b, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme.
- _____, 2001, *La realidad y su sombra*, Madrid, Trotta.
- _____, 2001a, *Trascendencia y altura*, Madrid, Trotta.
- _____, 2001b, *Entre nosotros, ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos.
- _____, 2000, *Ética e infinito* (introducción de Jesús María Anuso Díez), Madrid, Gráficas Rogar.
- _____, 1999, *De la evasión*, Madrid, Arena Libros.

- _____, 1986, *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros.
- _____, 1982, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Némo*, France, Fayard.
- Luján Salazar, Enrique, 2005, *Perspectivismo y genealogía, un ensayo sobre Nietzsche*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Marion, Jean-Luc, 1999, *El ídolo y la distancia*, Salamanca, Sígueme.
- Moreno, César, 2000, *Fenomenología y filosofía existencial*, vol. II. Entusiasmos y disidencias, Madrid, Síntesis.
- _____, 1989, *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Sevilla, Thémata.
- _____, 1984, “Socialidad y proximidad. Esbozo para una meta-ontología del rostro (Introducción a la Metafísica de Emmanuel Lévinas)”, tesis de licenciatura, Universidad de Sevilla.
- Nancy, Jean-Luc, 2003, *El olvido de la filosofía*, Madrid, Arena Libros.
- _____, 2002, *Un pensamiento finito*, Barcelona, Anthropos.
- Nietzsche, Friedrich, 2005, *El viajero y su sombra*, México, EMU.
- _____, 1999, *Más allá del bien y del mal*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- Ortega y Gasset, José, 1972, *El hombre y la gente*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Rabinovich, Silvana, 2005, *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Lévinas*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Ricoeur, Paul, 1999, *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Lévinas*, Barcelona, Anthropos.
- Rolland, Jacques, 1999, “Salir del ser por una nueva vía”, en Emmanuel Lévinas, *De la evasión*, Madrid, Arena Libros.
- Ruy Sánchez, Alberto, 2005, *En los labios del agua*, Madrid, Alfguara.

- San Martín, Javier, 2015, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Trotta.
- Sartre, Jean-Paul, 2006, *La náusea*, Argentina, Clásicos Losada.
- _____, 2006a, *La imaginación*, Barcelona, Edhasa.
- _____, 2004, *El ser y la nada*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- Sucasas, Alberto, 2006, *Levinas: Lectura de un palimpsesto*, Argentina, Ediciones Lilmod.
- Suárez, Francisco, 1961, *Disputaciones metafísicas*, Madrid, Gredos.
- Urabayen, Julia, 2005, *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, España, Ediciones Universidad de Navarra.
- Vattimo, Gianni, 1996, *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa.
- Vázquez Moro, Ulpiano, 1982, *El discurso sobre Dios en la obra de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas.
- Villaurrutia, Xavier, 2001, “Nocturno de la alcoba”, en *Contemporáneos, obra poética*, (Blanca Estela Domínguez Sosa, ed.), Barcelona, DVD Ediciones.
- Wahl, Jean, 1966, *La experiencia metafísica*, España, Marfil.
- _____, 1960, *Tratado de Metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica.

Artículos en revistas

- Charlier, Catherine, 2006, “Révelation et totalité”, en *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 1, marzo, pp. 5-14.
- Féron, Etienne, 1980, “Le temps et le parole”, en *Exercices de la patience [Lévinas]*, Paris, Obsidiane.
- Gawoll, Hans-Jürgen, 1988-1989, “La crítica del uno no es la epifanía del otro’. Observaciones a la filosofía de Emmanuel Lévinas”, en *Er. Revista de filosofía*, núms. 7-8.
- Halder, Alois, 2006, “Heidegger y Lévinas, uno en la pregunta del otro”, en *La Lámpara de Diógenes*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, pp. 56-58.

- Laruelle, Francois, 1980, “Au-delà du pouvoir. Le concept transcendantal de la diaspora”, en *Exercices de la patience [Lévinas]*, Paris, Obsidiane.
- _____, 1980, “Au-delà du pouvoir”, en *Textes pour E. Lévinas*, Paris, Place.
- Lévinas, Emmanuel, 1988, “Un compromiso con la otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad”, *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, núm. 176, Barcelona.
- Moreno, César, 1998, «Entrañada extrañeza». Intriga y luz de la alteridad en la metafenomenología levinasiana», en *Anthropos, Huellas del conocimiento, (Emmanuel Lévinas, un compromiso con la otredad)*, núm. 176, Barcelona, Anthropos.
- Rolland, Jaques, 1980, “Penser au-delà (notes de lecture)”, en *Exercices de la patience [Lévinas]*, Paris, Obsidiane.
- Valavanidis-Wybrands, Harita, 1980, “Veille et *il y a*”, en *Exercices de la patience [Lévinas]*, Paris, Obsidiane.
- Walton, Roberto, 2008, “Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia”, *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, núm. 16.
- Wibrandis, Francis, 1980, “Vers une signifiante hors contexte”, en *Exercices de la patience (Lévinas)*, Paris, Obsidiane.

Artículos en la web

- Derrida, Jaques, “Violencia y metafísica”, en *Derrida en castellano* <http://jacquesderrida.com.ar/textos/levinas.html>; acceso: 20 de mayo de 2008
- Derrida en castellano*, en <http://jacquesderrida.com.ar/textos/levinas.html>; acceso: 20 de mayo de 2008.
- Fagenblat, Michael, *Back to the Other Lévinas: Reflections Prompted by Alain R Toumayan's Encountering the Other: The Artwork and the Problem of Difference in Blanchot and Lévinas*, en <http://www.arts.monash.edu.au/others/colloquy/issuelO/fagenblat.pdf>; acceso: 12 de mayo de 2008.

- http://www.philophil.com/dissertation/autrui/Je_est_un_autre.htm; acceso: 30 de junio de 2009.
- <http://www.levinas.fr/levinas/biographie.asp>; acceso: 5 de julio de 2008.
- http://www.mercaba.Org/Mundi/3/existenciario_existencial.htm; acceso: 19 de julio de 2007.
- Madani, Miguel, “Idolatría, desacralización, filosofía”, p. 6, en <http://www.fundacionauge.org.ar/recomendados/Idolatria-Desacralizacion-Filosofia%20-%20final.pdf>; acceso: 2 de noviembre de 2008.
- Robbins, Jill, *Is It Righteous to Be?*, ed., Palo Alto, CA, Stanford University Press, 2001, pp. 234, en http://site.ebrary.com/lib/unisev/Doc?id=1004283_2&ppg=246; acceso: 9 de septiembre de 2008.

La fenomenología del segundo Lévinas.

El cuidado de la edición estuvo a cargo de la Coordinación Editorial de la División de Ciencias Sociales y Humanidades, Campus Guanajuato.

OTROS TÍTULOS DE LA COLECCIÓN

Tiempo y amor en la filosofía de Bergson

José Ezcurdia

T.W. Adorno. Individuo y autorreflexión crítica

Javier Corona Fernández

Sobre el concepto de racionalidad

Rodolfo Cortés del Moral

Las poéticas colonizadas de américa latina

Eduardo Subirats

*Hacia un diálogo de encuentros:
pistas para una hermenéutica analógica
de la interculturalidad*

Ángel del Moral

La ontología del primer Lévinas

Patricia Castillo Becerra

Pliegofilosofía

LA FENOMENOLOGÍA
DEL SEGUNDO LÉVINAS

Patricia Castillo Becerra

Es cierto que no conozco a Lévinas lo suficiente como para caminar por sus textos con soltura, a pesar de usar desde hace años como lema de mi propia interpretación de la fenomenología una fórmula acuñada por él, la fenomenología "como ruina de la representación".

Pero, no hay que olvidar que Lévinas

estudió a Husserl junto con Heidegger, y que asumió la visión parcial de este sobre muchos puntos husserlianos. Es interesante tener siempre en cuenta lo que, según Simon Critchley, había dicho Lévinas en una entrevista: «fui a Friburgo por Husserl, pero descubrí a Heidegger». Sin embargo, a partir de la mitad de los años treinta, da paso a una fuerte crítica a la ontología heideggeriana, que se sustanciará, como indica Patricia Castillo, en el escrito «De l'évasion», iniciando su propia fenomenología. Sin embargo, ciertos aspectos de la crítica levinasiana a Husserl no variaron. Pero ahora sabemos que algunos de esos puntos bien pudieran deberse a la parcialidad de las publicaciones de Husserl y a algunas inveteradas interpretaciones erróneas producidas en la recepción de fenomenología propuesta por su fundador. Hoy en día la situación es otra, y eso nos obliga a un replanteamiento de algunas interpretaciones de Lévinas.

Javier San Martín



Campus Guanajuato

División de Ciencias
Sociales y Humanidades