

Un estudio sobre el pensamiento de Levinas resulta siempre una empresa ardua y apasionante. En él la filosofía deja de ser una reflexión impersonal mediatizada por la claridad de la representación para convertirse en una descripción del acontecimiento por el que todo se orienta y se comprende. Acontecimiento de la fragilidad y vulnerabilidad de lo humano ante el cual sólo cabe el respeto y la responsabilidad.

La pasión o, mejor aún, la “obsesión” levinasiana por el hombre nace de la exigencia de la alteridad, del esfuerzo incesante por expresar el significado que se anuncia en la desnudez y debilidad del rostro. Se trata de una defensa de lo humano que critica toda forma de pensamiento incapaz de reconocer y destacar el significado procedente del otro al acallarlo y neutralizarlo en la homogeneidad del ser. Se trata de un empeño por no traicionar el significado de la alteridad que se manifiesta de modo inmediato en la pasividad del sujeto.

El intento por expresar esta inmediatez constituye el reto más provocador y fecundo de Levinas a la reflexión filosófica contemporánea: la existencia humana se entiende a partir de la acogida de un significado ético que inaugura el lenguaje y la vincula irreversiblemente con la alteridad. Tal intento llevará a nuestro autor a dialogar con los filósofos que marcaron el inicio de su itinerario intelectual (Husserl y Heidegger, especialmente), no para rechazarlos sino para radicalizar las posibilidades contenidas en sus obras en orden a explicitar el significado ético que da origen al sujeto.

Este trabajo tiene como objetivo exponer este diálogo y presentar la idea de subjetividad resultante del mismo. Para ello se tendrá en cuenta el itinerario intelectual de Levinas que va de *La teoría de la intuición en la fenomenología husserliana* (1930) a *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974).



ISBN 978-607-7957-07-2



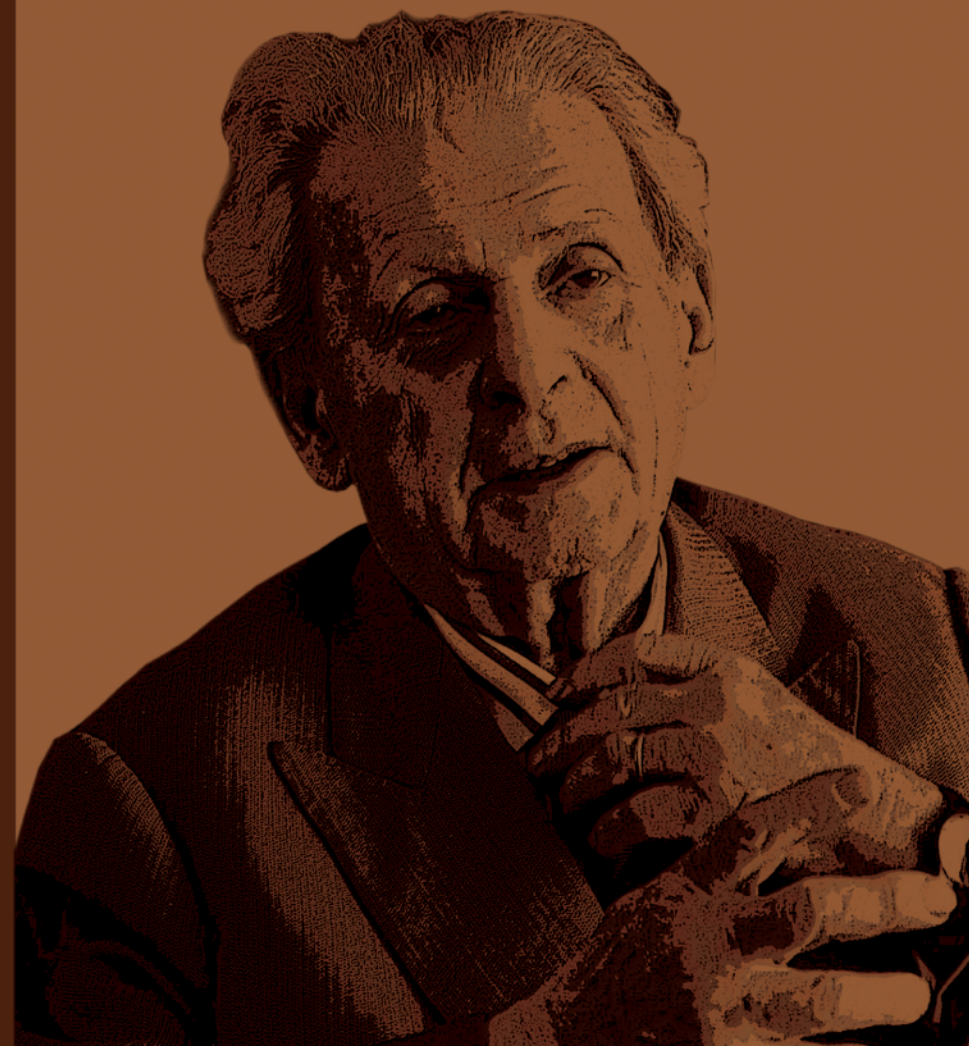
9 786077 957072

Ricardo Gibu Shimabukuro PROXIMIDAD Y SUBJETIVIDAD

PROXIMIDAD Y SUBJETIVIDAD

La antropología filosófica de Emmanuel Levinas

Ricardo Gibu Shimabukuro



Ricardo Gibu Shimabukuro (Lima, 1969) es doctor en filosofía por la Pontificia Universidad Lateranense (Roma). En la actualidad es Profesor Investigador en el Colegio de Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Su línea de investigación se orienta particularmente a las antropologías filosóficas francesa y alemana contemporáneas. Es autor de diversos artículos de filosofía publicados en revistas especializadas, así como del libro *Unicidad y relacionalidad de la persona. La antropología de Romano Guardini* (2008). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México (nivel I).

PROXIMIDAD Y SUBJETIVIDAD

LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA
DE EMMANUEL LEVINAS

PROXIMIDAD Y SUBJETIVIDAD

LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA
DE EMMANUEL LEVINAS

Ricardo Gibu Shimabukuro

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Facultad de Filosofía y Letras
Editorial Itaca

Proximidad y subjetividad.

La antropología filosófica de Emmanuel Levinas

Ricardo Gibu Shimabukuro

Cuidado editorial: David Moreno Soto

Diseño de la cubierta: Efraín Herrera

Primera edición: 2011

D.R. © 2011 Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Av. Don Juan de Palafox y Mendoza Núm. 208

Centro Histórico, Puebla, Pue.

C.P. 72000 México

ISBN: 978-607-7957-07-2

Editorial Itaca

Piraña 16, Colonia del Mar, 13270, México, D. F.

tel. 58 40 54 52

itaca00@hotmail.com

www.editorialitaca.com.mx

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

A Lupita y Naomi

Siglas	11
Introducción	13
I. Levinas, intérprete de Husserl.....	21
1. La tesis de 1930	21
1.1. Observaciones preliminares	21
1.2. Intencionalidad y primado de la teoría.....	23
1.3. El carácter absoluto de la reducción	33
2. Consideraciones críticas sobre la temporalidad....	38
2.1. Observaciones preliminares	38
2.2. De la fenomenología estática a la fenomenología genética	38
2.3. La constitución de la conciencia y la protoimpresión (<i>Urimpression</i>)	43
2.4. La primacía de lo presente	49
II. El surgimiento del sujeto.....	53
1. ¿Diferencia ontológica o separación?.....	54
2. La existencia sin existente y el problema de la evasión.....	60
3. La explicitación del <i>il</i> y <i>a</i>	64
3.1. El <i>il</i> y <i>a</i> en <i>El tiempo y el otro</i>	64
3.2. El <i>il</i> y <i>a</i> en <i>De la existencia al existente</i>	66
4. De la existencia al existente.....	69
III. Separación del yo y epifanía del rostro.....	79
1. El deseo metafísico.....	81
2. Separación y gozo.....	88
2.1. Antecedentes fenomenológicos del gozo.....	88

2.1. El gozo en <i>Totalidad e infinito</i>	92
3. La epifanía del rostro.....	96
iv. Proximidad y sensibilidad	109
1. La crítica de Derrida.....	109
2. Lenguaje como proximidad.....	114
2.1. Antecedentes de la proximidad.....	114
2.2. El Decir y lo Dicho	120
2.3. El Uno-para-el-otro.....	124
3. Sensibilidad y énfasis	128
Bibliografía.....	135
Obras de Emmanuel Levinas	135
Artículos de Levinas	136
Bibliografía sobre Levinas.....	138
Otras obras consultadas	142

SIGLAS

AS	<i>Autrement que savoir</i>
DE	<i>De l'évasion</i>
DL	<i>Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme</i>
DMS	<i>De otro modo que ser o más allá de la esencia</i>
DMT	<i>Dieu, la mort et le temps</i>
DDQVI	<i>De Dieu qui vient à l'idée</i>
DSS	<i>Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques</i>
EDE	<i>En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger</i>
EE	<i>De l'existence à l'existant</i>
EI	<i>Éthique et infini</i>
EN	<i>Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre</i>
HOH	<i>Humanismo del otro hombre</i>
HS	<i>Hors sujet</i>
IH	<i>Les imprévus de l'histoire</i>
MAV	<i>Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos</i>
TA	<i>Le temps et l'autre</i>
TIPH	<i>Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl</i>
TI	<i>Totalidad e infinito</i>

INTRODUCCIÓN

Un estudio sobre el pensamiento de Levinas resulta siempre una empresa ardua y apasionante. En él la filosofía deja de ser una reflexión impersonal mediatizada por la claridad de la representación para convertirse en una descripción del acontecimiento por el que todo se orienta y se comprende. Acontecimiento de la fragilidad y vulnerabilidad de lo humano ante el cual sólo cabe el respeto y la responsabilidad. La pasión o, mejor aún, la “obsesión” por el hombre nace de la exigencia de la alteridad, del esfuerzo incesante por expresar el significado que se anuncia en la desnudez y debilidad del rostro. Se trata de una defensa de lo humano que critica toda forma de pensamiento incapaz de reconocer y destacar el significado procedente del otro al acallararlo y neutralizarlo en la homogeneidad del ser. El itinerario filosófico de Levinas es el testimonio de un empeño por decir lo humano, por no traicionar el significado de la alteridad que se expresa de modo inmediato en la pasividad del sujeto, esto es, en la responsabilidad. El presente trabajo tendrá como objetivo presentar este itinerario y explicitar la idea de subjetividad allí elaborada. Delimitaremos nuestra investigación a las obras que van de *La teoría de la intuición en la fenomenología husserliana* (1930) a *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974).

La lectura crítica que Levinas realiza de la fenomenología husserliana en su trabajo de 1930 nos ofrece las intuiciones de fondo que marcan el inicio de su propio itinerario intelectual, sellado por la intención de *decir* lo humano, de explicitar la condición relacional del hombre. Late en esa obra el impulso de invertir la orientación de la intencionalidad en dirección al surgimiento temporal del sujeto que se resiste a ser represen-

tado y a ser recuperado en el instante presente. No es a través de la trascendencia propia de la conciencia intencional como Levinas alcanza lo humano, sino a través de la radicalización de la vía abierta en la interioridad que permite explicitar el lapso en el que el sujeto es constituido por la alteridad.

La crítica a la fenomenología husserliana no debe hacerlos perder de vista la opinión del propio filósofo judío respecto de su obra: “Pienso que, a pesar de todo, lo que hago es fenomenología.”¹ ¿En qué sentido Levinas hace fenomenología? ¿Qué puede significar el quehacer fenomenológico una vez cuestionada la perspectiva teórica de la conciencia intencional? La alusión constante a Heidegger en las conclusiones de la tesis de 1930 revela el poderoso influjo que ejerció el filósofo de Messkirch sobre Levinas.

El descentramiento de la conciencia intencional obrado por el *Dasein* juega un papel fundamental en la valoración levinasiana de la fenomenología. La superación del ámbito de lo manifiesto y la apertura a la dimensión pre-ontológica del ser constituyen para Levinas uno de los aportes más significativos de *Ser y tiempo*. Tal superación permite considerar al sujeto más acá de la conciencia intencional, es decir, ya en el mundo. A pesar de ello reconoce Levinas la imposibilidad desde el *Dasein* de dar cuenta del acontecimiento por el cual se interrumpe el devenir anónimo del ser y surge el sujeto como interioridad. Tal interrupción se realiza antes de la comprensión del ser, en el ámbito de la subjetividad, que es ya acogida desde la palabra ética que procede del otro.

El vaciamiento de todo contenido ético en el dinamismo hermenéutico del *Dasein* marca el distanciamiento de Levinas respecto a la filosofía heideggeriana. Situarse más acá de la comprensión del ser es situarse en el ámbito de lo originario, en el lapso en que el sujeto aparece soportando el peso

¹ “Questions et réponses”, en *DDQVI*, p. 139.

de su existencia en la fragilidad y vulnerabilidad del propio cuerpo. Lapso que es tiempo, pero sobre todo palabra que proviene del rostro del otro y que convoca a la responsabilidad.

A pesar de las diferencias que podemos hallar en las distintas obras levinasianas, una idea permanece a lo largo de todas ellas: el primer sentido constituido en ningún caso proviene del sujeto, sino de la alteridad. Una “intencionalidad” en la que el noema no sólo se libera de la noesis sino que también la constituye es propia de un sujeto que asume pasivamente la existencia a través de la sensibilidad. En *El tiempo y el otro* (1948) y en *De la existencia al existente* (1947) esta intencionalidad se refiere al vínculo irreversible del yo al sí, al encadenamiento del sujeto a su propia existencia que hace imposible toda forma de auto-transparencia del yo a través de la razón. El instante presente en el que surge el sujeto es interpretado en estas obras tempranas como la separación producida en el seno del ser en general (*il y a*). Separación que significa inicio del tiempo en la presencia evanescente del yo, pero al mismo tiempo dependencia absoluta de éste respecto al instante por venir. La presencia de la alteridad en la propia subjetividad, ya sea como *sí* o como instante por venir, no es un asunto accidental, sino el acontecimiento que hace posible su posición en el ser.

La idea del vínculo irreversible del yo al sí que predominaba en los escritos tempranos de Levinas desaparece en *Totalidad e infinito* (1961). El discurso sobre la alteridad está vinculado en esta obra con la dependencia del sujeto respecto al objeto de gozo y al descentramiento del sujeto a través de la epifanía del rostro. Este cambio debe comprenderse a partir del intento levinasiano de superar toda dialéctica o negatividad en el surgimiento del sujeto y de aprehender a éste en la inmediatez de su sensibilidad, es decir, en el gozo que producen las realidades mundanas. Un sujeto que goza es ante todo una realidad separada, una interioridad. Es desde la autono-

mía del ser separado que se anuncia el acontecimiento de la exterioridad real, esto es, la experiencia ética del rostro.

La autocrítica que Levinas realiza sobre el “lenguaje ontológico” utilizado en *Totalidad e infinito* no debe llevarnos a pensar en un “giro” que culmina en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Es cierto que en esta obra la alteridad asume una inmediatez inédita respecto a los escritos anteriores de Levinas, al punto que el sujeto es definido como *uno-en-el-otro*, sin espacio para la autonomía provisional, que todavía era concedida en *Totalidad e infinito*. Sin embargo, más que un desmentido del carácter separado del sujeto, la autocrítica de Levinas apunta a no pensar más la alteridad en términos de presencia y, de ese modo, a deslindarse de una aproximación todavía muy vinculada al lenguaje fenomenológico. En efecto, en *Totalidad e infinito* la alteridad se comprende como aquello que se presenta al sujeto interrumpiendo la felicidad lograda en su independencia y egoísmo, como aquella manifestación (epifanía del rostro) entendida como excedencia de una presencia.

En *De otro modo que ser*, en una línea más coherente respecto al modo de enunciar la presencia de la alteridad en la propia subjetividad, se habla de “proximidad” antes que de “epifanía”. Con ello intenta el filósofo abandonar todo discurso que vincule el acontecimiento ético con la idea de presentación o manifestación. Si Levinas estima que su filosofía todavía puede ser considerada fenomenológica es en virtud de la posibilidad de describir el acontecimiento ético más allá del fenómeno. Ello es posible porque la alteridad precede al sujeto y lo constituye a través de una significación que lo determina éticamente. El sujeto surge a la existencia asumiendo en su sensibilidad la proximidad y la responsabilidad del prójimo. La debilidad del aparecer, la “no-fenomenalidad” del rostro acrecienta la cercanía del otro en la propia subjetividad, como si el sujeto estuviera ya atravesado por su significación antes

de cualquier donación de sentido. ¿Es posible enunciar esta significación? ¿Hay un lenguaje capaz de franquear la distancia entre el sujeto y la alteridad sin que ello suponga reducirla a la condición de fenómeno? *De otro modo que ser* es la respuesta más clara de Levinas a esta cuestión. Respuesta que significa una reflexión sobre el lenguaje y sobre el discurso propicio para enunciar la alteridad, pero también una vuelta a una forma de expresar lo humano más cercana a las obras anteriores a *Totalidad e infinito*.

Nuestro trabajo se propone recorrer este itinerario a través de cuatro capítulos. En el primero, titulado “Levinas, intérprete de Husserl”, presentamos la valoración que hace Levinas de la fenomenología husserliana. Para ello haremos una revisión de lo planteado en la *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*; luego nos remitiremos a los estudios posteriores sobre la fenomenología ligados a la temporalidad y recogidos en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* en la edición de 1967. Tal exposición supone dos críticas. La primera, planteada desde la perspectiva de la fenomenología estática y ligada a la tesis doctoral de 1930, se dirige a la representación como acceso al ser. La segunda, planteada desde la perspectiva de la fenomenología genética y ligada a los escritos sobre la temporalidad, apunta a la primacía de la subjetividad a través de la teoría de la protoimpresión (*Urimpression*). Ambas críticas se proponen superar la pretensión husserliana de privilegiar la estructura de la intencionalidad respecto a cualquier otra forma de constitución de sentido. Por un lado, señalando la imposibilidad de expresar lo humano a través de la representación y tematización y, por otro, advirtiendo la dificultad de comprender el carácter contingente del sujeto a partir de una temporalidad dominada por la espontaneidad del yo en el instante presente.

En el segundo capítulo, titulado “El surgimiento del sujeto”, exponemos la crítica de Levinas a la ontología heidegge-

riana. Para ello partimos del reconocimiento de nuestro autor de la importancia que tiene la crítica heideggeriana sobre la intencionalidad fenomenológica. Luego analizamos la crítica levinasiana a la imposibilidad del *Dasein* de dar cuenta del acontecimiento por el que el sujeto surge a la existencia. El surgimiento del sujeto no puede ser explicado desde la precomprensión del ser, sino desde la salida del ser indeterminado (*il y a*) que inaugura la existencia del yo como identidad. La noción de *il y a* es abordada a partir de tres textos: *De la evasión* (1935), *El tiempo y el otro* y *De la existencia al existente*. Sobre todo en estas dos últimas obras, el sujeto es definido como *hipóstasis*, esto es, como identidad surgida a partir del encadenamiento del yo al sí. Tal acontecimiento permite a Levinas introducirse en el problema de la temporalidad y confrontar críticamente la noción husserliana de protoimpresión. La evanescencia del instante presente en el que aparece el yo, lejos de mantenerse en la recuperación de los instantes pasados y futuros, supone la donación del tiempo para seguir existiendo. El sujeto surge a la existencia a partir de la iniciativa de una realidad exterior manifiesta en el instante que está por venir.

En el tercer capítulo se estudia el problema del surgimiento del sujeto y la acogida de la alteridad en *Totalidad e infinito*. Destacamos la evolución experimentada por Levinas en estos dos asuntos respecto de sus obras anteriores. La *salida* del *il y a* se entenderá ahora como la posición del sujeto “en la independencia y soberanía del gozo”. Con el fin de evitar equívocos respecto a la naturaleza de esta independencia, consideramos pertinente destacar la relevancia que tiene para Levinas la estructura formal de la idea de infinito en el *cogito* cartesiano. Tal estructura nos permite entender la separación del sujeto en la economía del ser, pero al mismo tiempo la imposibilidad, desde esta separación, de constituir el sentido del gozo y de la experiencia ética. El sujeto separado, así como el *cogito* cartesiano antes de encontrar la idea de infinito, parece no vincu-

larse con ninguna alteridad que lo trascienda. Sin embargo, tal apariencia queda desmentida desde el momento en que el sujeto es considerado en una relación social. El yo es abordado a partir del modo como queda condicionado y “descentrado” por la alteridad en esta relación social, más precisamente, en la epifanía del rostro. Se trata de la experiencia ética entendida como expresión cara a cara o como primer sentido en medio del anonimato. Expresión que no necesita de mediaciones para significar.

En el cuarto y último capítulo abordamos el paso de *Totalidad e infinito* a *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Ahí exponemos la crítica de Derrida a la filosofía levinasiana, realizada en 1964 a través de su trabajo *Violencia y metafísica*. Esta crítica propicia el reconocimiento de Levinas de un “lenguaje ontológico” en *Totalidad e infinito* y el inicio de una inflexión respecto al lenguaje adecuado para explicitar el acontecimiento ético. Consideramos que *De otro modo que ser o más allá de la esencia* es la respuesta más acabada de Levinas a la crítica de Derrida y, al mismo tiempo, la expresión más coherente respecto a los presupuestos asumidos en sus primeras obras. En efecto, la pasividad del sujeto, que en las obras tempranas de Levinas aparecía bajo el “encadenamiento” irreversible del yo al sí, es vista ahora como proximidad del otro en la propia subjetividad. El problema de la proximidad representa la superación del intervalo del gozo de *Totalidad e infinito* en beneficio de la inmediatez de la alteridad en el sujeto. Inmediatez que será para Levinas el origen de toda significación y de toda palabra, y el acontecimiento por el que el sujeto queda expuesto al prójimo antes de cualquier presentación. Finalmente, estudiamos la propuesta levinasiana que establece al lenguaje enfático y superlativo como la forma más adecuada del discurso ético. Con ello se cumple la intención de Levinas en *Totalidad e infinito*: mostrar que la relación del sujeto con la alteridad es lenguaje.

Antes de continuar, quisiera agradecer a los profesores de filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú que me apoyaron en la gestación de este proyecto. De modo especial al Dr. Salomón Lerner Febres por su generosa disponibilidad a revisar la primera versión de este trabajo, así como por poner a mi alcance buena parte de la bibliografía primaria consignada en el presente libro. Asimismo deseo agradecer a la Dra. Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, al Dr. Miguel Giusti Hundskopf y al Dr. Antonio Pérez Valerga sus invaluable observaciones y sugerencias sobre aspectos esenciales de esta investigación.

I. LEVINAS, INTÉRPRETE DE HUSSERL

1. LA TESIS DE 1930

1.1. *Observaciones preliminares*

Este capítulo se propone presentar la crítica levinasiana a la fenomenología de Husserl con el objetivo de comprender los presupuestos desde los cuales se irá configurando la obra filosófica de nuestro autor. Para ello nos remitiremos a los argumentos centrales de la *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, en los que apreciaremos la perspectiva gnoseológica de esta crítica. Nos detendremos después en los trabajos sobre fenomenología recogidos en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* para mostrar la crítica a la fenomenología desde la perspectiva de la temporalidad.

Levinas tenía conocimiento, en 1930, del conjunto de manuscritos inéditos de Husserl que podrían representar una evolución respecto a su obra publicada: “La doctrina de Husserl ha evolucionado y [...] sin duda sus numerosas obras inéditas, producto de quince años de meditaciones, reservan sorpresas a cualquiera que quisiera estudiarla”.¹ Por ello realiza algunas advertencias en torno a su propio trabajo. Reconoce que la fenomenología es una “filosofía viviente”, en continuo cambio y no sometida a esquemas rígidos.² En tal sentido, todo intento de comprenderla deberá reconocer su carácter provisional,

¹ *TIPH*, p. 13.

² “*Nous voudrions étudier et exposer la philosophie de Husserl, comme on étudie et expose une philosophie vivante. Nous ne nous trouvons pas devant un code de propositions arrêtées dont il ne reste qu’à épouser les formes rigides —mais en face d’une pensée qui vit et se transforme, et au milieu de laquelle il faut se jeter et philosopher*” (*ibid.*, p. 14).

no definitivo. Sin embargo, también considera nuestro autor que no es necesario esperar la publicación de todas las obras inéditas de Husserl para poder criticar o tratar válidamente el asunto central de la fenomenología. En palabras de Levinas: “la evolución constante de la filosofía de Husserl no puede impedir captar su inspiración primera y simple”.³ Lo afirmado se mantendrá en constante tensión con el intento de investigar la fenomenología a partir de las advertencias planteadas anteriormente. El reconocimiento de Levinas de la posible evolución de la fenomenología exige tener presente la bibliografía de Husserl que hasta ese momento tenía a la vista nuestro autor. La bibliografía citada en la tesis de 1930 es la siguiente:

1. *Philosophie der Arithmetik* (1891), (primera y segunda ediciones).
2. *Psychologische Studien zur elementaren Logik* (1894).
3. *Logische Untersuchungen I* (1900), *II* (1901).
4. *Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 95-1899* (1903-1904).
5. *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910).
6. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913).
7. *Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (editado en 1928 por Heidegger).
8. *Formale und transzendente Logik* (1929).

A partir del conocimiento que tenemos de la obra husserliana en la actualidad, podemos señalar que esta bibliografía, además de ser muy reducida, estaba vinculada fundamentalmente con los trabajos sobre fenomenología del conocimiento.⁴

³ *Idem.*

⁴ “D’une façon générale, les analyses phénoménologiques concrètes, que Husserl a élaborées, ressortissent presque exclusivement à la phénoménologie de la connaissance” (*ibid.*, p. 193).

Veremos de qué manera la pretensión de captar y mostrar “la inspiración primera y simple” de la fenomenología, con todas las advertencias ya mencionadas, llevará a nuestro autor a plantear una vía novedosa que marcará un distanciamiento con la propia fenomenología.⁵

1.2. Intencionalidad y primado de la teoría

A los ojos de Levinas, la fenomenología no representa un simple método de conocimiento. En efecto, ella persigue fines ontológicos claros. Tal vez, dirá nuestro autor, las afirmaciones vertidas en su tesis en este sentido sean más explícitas que las del mismo Husserl.⁶ “Según la teoría husserliana de la conciencia, nosotros no estamos volcados hacia la representación, ni hacia el objeto mental, imagen o símbolo más o menos fiel del objeto real. Estamos orientados inmediatamente al ser.”⁷ ¿Qué puede significar para Levinas esta orientación de Hus-

⁵ La admiración y el respeto de Levinas por Husserl permanecerán a lo largo de los años, a pesar del distanciamiento con el proyecto fenomenológico. Sin embargo, es importante señalar que en las obras de madurez Levinas hace cada vez más explícito su recurso al método fenomenológico, en particular al “análisis intencional”, como veremos al final de este capítulo. Casi treinta años después de su permanencia en Friburgo, afirmaba Levinas: “Rencontrer un homme c’est être tenu en éveil par une énigme. Cette énigme au contact de Husserl, était toujours celle de son œuvre. Malgré la relative simplicité de son accueil et la sympathie active qu’on pouvait trouver dans sa maison, on rencontrait en Husserl toujours la Phénoménologie. Mes souvenirs remontent à une jeunesse à laquelle Husserl apparaissait déjà dans tout son mythe; ils n’embrassent que deux semestres de rapports personnels. Mais la timidité respectueuse, l’‘emballage’ et le penchant pour la mythologie de nos 20 ans mis à part, je pense que rarement, un homme s’identifiait davantage à son œuvre et séparait davantage cette œuvre de soi [...] De son œuvre même, fût-ce en privé, Husserl ne parlait qu’en termes mêmes de cette œuvre. Ce fut de la phénoménologie et, de mon temps, presque toujours un monologue qu’on n’osait interrompre. Aussi la dette à l’égard de l’homme se confond-elle, pour moi, avec la dette à l’égard de l’œuvre” (“La ruine de la représentation”, en *EDE*, pp. 125-126).

⁶ *Cfr. TIPH*, p. 218.

⁷ “Selon la théorie husserlienne de la conscience, nous ne sommes pas dirigés sur la représentation, sur l’objet mental, image ou symbole plus ou

serl hacia el ser? ¿Qué significa afirmar que la fenomenología persigue intereses ontológicos? La atribución del primado de la conciencia en relación con las otras regiones de lo real es para Levinas una de las tesis más significativas de la obra de Husserl. Toda existencia tiene una característica precisa ligada al modo como aparece en la conciencia. En consecuencia, ir al origen del ser es ir a la orientación, la dirección o, más propiamente, el sentido que la conciencia determina en cada uno de sus actos.⁸ Sería erróneo aproximarnos a la conciencia desde la perspectiva del naturalismo y el psicologismo. Ambos dan cuenta de los contenidos de la vida consciente como resultado de la relación que ésta establece con “las cosas externas”. La conciencia, entendida como sustancia, como una cosa entre las cosas, sostendría de este modo la totalidad de los fenómenos subjetivos a modo de espejo de la realidad. El esquema sujeto-objeto del naturalismo plantea, a los ojos de Husserl, un problema ficticio. En efecto, pretender esclarecer tal relación desde un sujeto entendido como un puente conectado con la realidad supondría un concepto de existencia independiente de la aprehensión subjetiva y desligada de un sentido.⁹ Para Husserl la conciencia está originariamente en relación con el objeto. Esta relación primigenia no debe entenderse en términos de sustancia, se trata más bien de una estructura (*a priori*) de correlación que constituye a la conciencia en cuan-

moins fidèle de l'objet réel. Nous sommes immédiatement sur l'être" (*TIPH*, p. 180).

⁸ “[...] il faut creuser plus profondément, jusqu'à la notion de l'être, et montrer que l'origine même de tout être, y compris celui de la nature, se détermine par le sens intrinsèque de la vie consciente et non inversement. [...] un certain rapport à la subjectivité est inhérent à ces phénomènes subjectifs. [Tout suppose] en quelque façon une conscience qui s'oriente” (*ibid.*, p. 41).

⁹ “[...] le naturalisme identifie son existence et ses conditions avec l'existence et les conditions d'existence en général. Et il oublie que le monde du physicien, de par son sens intrinsèque, renvoie nécessairement à ce monde 'subjectif', qu'on essaie d'exclure du réel en qualité de pure apparence conditionnée par la nature empirique de l'homme” (*ibid.*, p. 29).

to tal. Esta estructura es llamada por Husserl “intencionalidad”. En la filosofía medieval el concepto de *intentio* refiere fundamentalmente al valor concreto de la cosa, capaz de suscitar la atracción de hombres y animales. Así como la forma, la *intentio*, para los medievales, estaba en la cosa. Brentano, maestro de Husserl y el verdadero inspirador de la obra fenomenológica, redefinió el concepto medieval de intencionalidad introduciéndolo en la conciencia. A través de ella intenta explicar todos los fenómenos psíquicos señalando que éstos o son representaciones (*Vorstellungen*) o se basan en representaciones. Husserl retoma esta vía inmanente de la intencionalidad brentaniana para luego transformarla. Señala que la intencionalidad no funda únicamente una trascendencia psicológica, sino una trascendencia real. Como dice Levinas: “el interés de la concepción husserliana consiste en haber puesto en el corazón mismo del ser de la conciencia el contacto con el mundo”.¹⁰ Esto significa dos cosas: en primer lugar, cuando hablamos de intencionalidad hablamos de la existencia de la conciencia puesto que ésta no tiene otro modo de ser que el de la intencionalidad. En tal sentido, la intencionalidad constituye la subjetividad misma del sujeto.¹¹ En segundo lugar, la intencionalidad es el hecho primario y fundante de toda relación con los objetos del mundo y no una característica que se añade ulteriormente al sujeto. Esto significa que la trascendencia obrada por la intencionalidad, y el “ver” implicado en ella, es el modelo de toda trascendencia y de todo “ver”.

Ahora bien, ¿cómo se realiza el acto intencional? Husserl parte de la afirmación de Brentano según la cual “cada acto es ya sea una representación, ya esté fundado sobre una representación”.¹² Para Husserl, hay en esta definición equívocos que es necesario aclarar. Brentano define la represen-

¹⁰ *Ibid.*, p. 73.

¹¹ *Cfr. ibid.*, p. 71.

¹² E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 370.

tación (*Vorstellen*) como todo acto que posibilita una simple imagen del objeto, todo acto en que el objeto aparece fuera de toda pretensión a la existencia o no-existencia. Sean las simples representaciones mentales de un objeto, sean los objetos de actos complejos como el juicio, el deseo, la ira, etcétera se encuentran dentro de la esfera de la pura representación. Ella se constituye en la condición de posibilidad de todo objeto intencional y por ello todo acto de la conciencia puede darse en la medida en que tal objeto esté previamente constituido, en otras palabras representado. Husserl llama a esta forma de representación “pura-representación” o “acto neutralizado” en tanto que no afirma nada respecto a la existencia o no existencia del objeto de la conciencia. En *Ideas I* Husserl da un paso decisivo respecto a la consideración de la intencionalidad. Si en las *Investigaciones lógicas* todavía se mantiene en una posición realista en la medida en que el correlato de la intencionalidad se halla fuera de la conciencia, es decir, en el mundo,¹³ en *Ideas I* la conciencia se convierte en la sede misma donde se realiza la oposición sujeto-objeto. El lado subjetivo de la intencionalidad recibirá en esta obra el nombre de noesis, mientras que el lado objetivo será llamado noema. Si para Brentano el acto intencional sólo se entiende a partir del polo de la pura representación (esto es, desde la dimensión del sujeto), para Husserl es preciso situar al lado de ésta el contenido material o hilético del objeto, el noema.¹⁴ Levinas sabe de la importancia que reviste para la fenomenología husserliana tomar el noema como el punto de partida de sus análisis. Es

¹³ “Bien que toute conscience s’y trouve comprise comme conscience de quelque chose, ce ‘quelque chose’ est concevable en dehors de la conscience. Dès lors, l’analyse immanente de la conscience, ne rencontre que des données hylétiques (sensations —*Empfindungen*— dans la terminologie des ‘Log. Unt.’), et les actes, les intentions, tandis que les corrélatifs de ces actes n’appartiennent pas à la conscience, mais au monde des objets” (*TIPH*, p. 87).

¹⁴ *Ibid.*, p. 88.

en la explicitación del noema y de su relación con la noesis que nuestro autor descubrirá la primacía de la perspectiva teórica en la obra de Husserl.

No hay que confundir el noema con el objeto de la conciencia. En las *Investigaciones lógicas* el objeto de la conciencia se entiende como una realidad independiente de ésta. En *Ideas I*, por el contrario, esta independencia no tiene lugar porque el objeto será considerado a través del noema, esto es, del modo como se dona.¹⁵ En esa obra queda claro que la conciencia no es un receptáculo en donde viene a depositarse la imagen del objeto externo. Éste sólo puede hallarse en la dimensión noemática del fenómeno. A diferencia del sensible propio aristotélico, el noema es una unidad compleja formada por una especie de soporte a partir del cual queda asegurada la identidad del objeto y por un conjunto de predicados o atributos —“materia”, según las *Investigaciones lógicas*— que constituyen el *quid* de éste. La unidad de ambos forma el “noema completo” o el sentido de algo. De este modo “puedo percibir al mismo Napoleón en tanto ‘vencedor de Jena’ o ‘vencido en Waterloo’. El objeto es idéntico; la materia, diferente”.¹⁶ Por otro lado, es preciso distinguir el modo como el objeto-noema se da a la conciencia. En virtud de este darse, el objeto puede ser algo recordado, juzgado, percibido, querido, imaginado, etcétera. La diferencia entre estos modos de darse del objeto depende de su contenido, esto es, del noema y, por otro lado, del modo como es *puesto* por la conciencia, es decir, de la noesis. Husserl llamará “tesis” al acto por el cual la conciencia *pone* el objeto.¹⁷ A partir de estas consideraciones, Levinas intentará mostrar en qué sentido la “tesis teórica” tiene para la fenomenología el primado en la conciencia y cómo este primado determina la naturaleza de la intuición.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 89.

¹⁷ *Ibid.*, p. 90.

La tesis teórica, o acto objetivante, se identificará con la representación, que será definida como el acto por el que algo deviene nuestro objeto. Este acto se realiza principalmente a través de la percepción o intuición, cuyo atributo principal es aprehender su objeto de un solo golpe a través de los actos paralelos a las percepciones —como el recuerdo o la imaginación— o a través del juicio y el acto nominal.¹⁸ Todo acto intencional es un acto representativo en la medida en que se coloca ante un objeto representado o conocido. Por ello sostiene Levinas que para la fenomenología la teoría tiene un papel preponderante en nuestra relación con lo real, puesto que el mundo real deviene mundo del conocimiento. En este sentido, lo que en realidad caracteriza el modo de relacionarnos con el objeto no es la diversidad de “regiones” que se puede hallar en los actos intencionales, tampoco es el aspecto material ni el sentido que puede variar respecto a la comprensión de un mismo objeto. Lo verdaderamente determinante en nuestra relación con el mundo es la cualidad del acto (noesis) por el que la realidad se torna objetiva. Que algo sea objetivo no indica que exista realmente. En tal sentido, el acto objetivante admite actos “téticos” (por los que afirmamos la existencia “en carne y hueso” de la cosa) y actos neutralizados (por los que simplemente reconocemos su carácter de objeto). La primacía del acto objetivante que distingue a la representación es afirmada explícitamente por Husserl, citado por Levinas:

¹⁸ Aparece en *TIPH* la siguiente traducción de las *Investigaciones lógicas*: “Nous pouvons embrasser, sous le titre de représentation, tout acte où quelque chose devient notre objet (*in welchem uns etwas gegenständlich wird*), dans les intuitions, parallèles aux perceptions, qui saisissent l’objet d’un seul coup (*in einem Griff*) et qui le visent dans un seul rayon de pensée; ou encore comme dans l’acte à une seule articulation qui exprime le sujet des assertions catégoriques; dans les actes de *présupposition* directe (*Akte des schlichten Voraussetzens*) qui fonctionnent comme premiers termes (*Vorderglieder*) des actes de l’assertion hypothétique, etc. (*Log. Unt., II*, p. 459)” (*ibid.*, pp. 94-95).

[...] *toda materia es [...] materia de un acto objetivante* y sólo a través de un *acto objetivante* puede devenir materia de otra cualidad fundada sobre él. Tenemos que distinguir intenciones primeras y segundas, de las cuales las últimas deben su intencionalidad por el hecho de estar fundadas en las primeras (*Log. Unt., II*, p. 494).¹⁹

Levinas es muy cuidadoso a la hora de valorar el carácter teórico de la fenomenología tal como aparece expuesto en las obras a las que tuvo acceso. Él conocía la distinción hecha por Husserl entre actos intencionales significativos (correspondientes a intenciones vacías, no realizadas) y actos intencionales intuitivos (correspondientes a intenciones evidentes).²⁰ En tal sentido, la exposición que realiza en torno a la primacía de la teoría en la intencionalidad va precedida del reconocimiento de una dimensión intencional no teórica propia de los actos significativos. Como dice Levinas:

La intencionalidad no es un acto siempre idéntico presente en todas las formas de la conciencia [...] *La intencionalidad es diferente en cada uno de los casos*. En el acto, los elementos volitivos y afectivos son maneras totalmente especiales de dirigirse hacia algo fuera de sí, maneras especiales de trascenderse [...] Del mismo modo son distintas las formas de una suposición y de una duda, de la esperanza y del temor” (*Log. Unt., II*, p. 367).²¹

¹⁹ *Ibid.*, p. 97.

²⁰ “Resulta enormemente revelador que Levinas haya retomado a este respecto los resultados alcanzados por Husserl en las *Investigaciones lógicas* acerca de la división en dos grandes grupos de actos intencionales, a saber: los actos signitivos que corresponden a ‘intenciones vacías, no realizadas’ [*unerfüllte Intentionen*] y los actos intuitivos en los que ‘el objeto no es solamente apuntado sino visto con evidencia’, como es el caso de la imaginación y, por supuesto, de la percepción” (F. J. Herrero Hernández, *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenología*, p. 92)

²¹ *TIPH*, p. 75.

Más adelante señala:

[...] lo propio del objeto amado consiste precisamente en estar dado en una *intención de amor*, intención irreductible a la representación puramente teórica [...] La vida concreta —raíz de la existencia del mundo— no es puramente teoría, aunque ésta tenga en Husserl una dignidad radicalmente especial. Ella es una vida de acción y de sentimiento, de voluntad y de juicio estético, de interés y desinterés, etc. El mundo correlativo de esta vida es ciertamente objeto de contemplación teórica, pero también mundo querido, sentido, mundo de acción, de belleza y de bondad, de fealdad y de perversión.²²

Los textos citados dan cuenta de que Levinas admite en la fenomenología una intencionalidad propia de los actos afectivos y volitivos. Esto significa que los objetos de estos actos intencionales no son teóricos, sino afectivos y volitivos.²³ A pesar del reconocimiento de esta dimensión no teórica de la intencionalidad, es claro que para Husserl las intenciones significativas “están fundadas” en las intenciones intuitivas. En efecto, “no toda representación pone su objeto como existente con el mismo derecho”.²⁴ Para la fenomenología, la forma privilegiada de representación por la que entramos en contacto con el ser es la intuición.²⁵ A diferencia de los actos intencionales significativos o vacíos en los que sus objetos sólo son significados, el acto de la intuición nos ofrece el objeto de manera directa. Levinas advierte que no se trata simplemente de una diferencia de mayor o menor claridad, sino de la diferencia radical “entre ver algo y esperararlo”.²⁶ La intención significativa

²² *Idem.*

²³ *Cfr., ibid.*, p. 92.

²⁴ *Ibid.*, p. 101.

²⁵ “Le mode de la conscience ou de la représentation, par lequel nous entrons en contact avec l'être, est un acte d'une structure déterminée —disons-le tout de suite—, c'est l'intuition” (*idem.*).

²⁶ *Ibid.*, p. 103.

se define a partir de un vacío y de la necesidad de alcanzar una plenitud (*Fülle*) que no posee. Por ello no es, propiamente hablando, una representación. La posibilidad de alcanzar la plenitud y de devenir representación tendrá como condición pasar del carácter deficitario de la significación a la inmediatez de la intuición. Así, por ejemplo, imaginar cómo es la ciudad de Madrid necesitará de una plenitud mayor que sólo se realizará a través de la percepción “en carne y hueso” de este lugar. Por ello advertía Levinas que las intenciones significativas “deben su intencionalidad por el hecho de estar fundadas en las primeras”, es decir, en las intenciones intuitivas.

Esta actitud primera y fundamental frente a la realidad, distinta del acto significativo, sella la relación entre la intuición y la representación.²⁷ Este vínculo, irreversible a los ojos de Levinas, evidenciaría un intelectualismo en la base de toda la fenomenología, que no sólo implica una forma novedosa de comprender nuestro acceso a lo real, sino fundamentalmente una redefinición de la verdad. La verdad estará vinculada desde ahora, e irreversiblemente, con la evidencia. La evidencia en Husserl, como bien señala Herrero Hernández, “se contempla como el cumplimiento de un acto signitivo gracias a la presencia de otro tipo de acto con carácter intuitivo”.²⁸ Esto significa que en el plano de los actos significativos todavía no hay conocimiento verdadero. La condición para pasar a lo verdadero implica la plenificación de lo significado a través de lo intuido. La verdad ya no se encontrará más en el juicio, sino en la intencionalidad intuitiva. Por primera vez el juicio y la percepción son relacionados y puestos en un

²⁷ “Dire que l'intuition actualise la pure et simple intention qui vise son objet, c'est dire que c'est dans l'intuition que nous nous rapportons directement à l'objet, que nous l'atteignons [...] Ce n'est donc pas par sa confusion, ni par son obscurité, que l'intention significative se distingue de l'intuition, mais plutôt par son vide, caractère que nous avons déjà relevé. Elle se caractérise comme ayant besoin de cette plénitude [*Fülle*] qui est le propre de l'intuition” (*ibid.*, pp. 103-104).

²⁸ F. J. Herrero Hernández, *op. cit.*, pp. 237-238.

mismo plano. Si el juicio puede ser verdadero no lo será por su contenido ni por su estructura lógica, sino por la intuición que lo acompaña, es decir, por el estado de cosas (*Sachverhalt*) que señala y que está delante de él. Esta primacía de la intuición, considerada el modo primero de representación, constituye la razón de fondo de la crítica de Levinas al intelectualismo existente en la fenomenología husserliana. Afirma nuestro autor:

[...] se podría reprochar el intelectualismo de Husserl. Si ha llegado a la idea, tan profunda, de que en el orden ontológico el mundo de la ciencia es posterior al mundo concreto y vago de la percepción, y depende de él, ha errado tal vez en ver, en este mundo concreto, un mundo ante todo de objetos percibidos. Nuestra primera actitud, de frente a lo real, ¿es la de una contemplación teórica? ¿El mundo no se presenta, en su ser mismo, como un centro de acción, como un campo de actividad o de preocupación (*sollicitude*), para hablar el lenguaje de Martin Heidegger?²⁹

El primado de la conciencia teórica —y en consecuencia del intelectualismo— en la obra de Husserl nos habla de esa actitud “desinteresada” de la vida consciente frente a la realidad, de aquella actitud contemplativa cimentada en un subsuelo de indiferencia que constituye a los objetos existentes. Aquel intelectualismo afirma que al mundo de la teoría nada se le puede anteponer y que incluso los actos complejos no-objetivantes, como los sentimientos o los actos axiológicos, son posteriores a él. La alusión a Heidegger en este texto es importante puesto que nos introduce a otro punto de la crítica a la fenomenología: la temporalidad. El desarrollo de este tema —que será abordado más adelante— representará una evolución en la crítica de nuestro autor a la fenomenología e irá definiendo el marco desde donde se consolidará su pensamiento.

²⁹ TIPH, p. 174.

1.3. El carácter absoluto de la reducción

La conciencia, en tanto lugar originario de toda donación de sentido y de toda validación de ser, adquiere un carácter absoluto. En efecto, en ella hallan su fundamento toda mostración de sentido y toda existencia o no existencia de los seres. Las *Investigaciones lógicas* y, principalmente, las *Ideas I* constituyen para Levinas los trabajos más representativos de la obra husserliana a los que debemos atenernos si queremos conocer el espíritu que la anima. Sus constantes referencias a estas obras en su tesis de 1930 así lo confirman. Reconoce nuestro autor que de una obra a otra hay un giro radical que determinará un nuevo periodo de la fenomenología. El sentido de la trascendencia, por tanto, recibe una orientación novedosa que será preciso explicar. Dice Levinas:

Al realismo del primer periodo le sucede un idealismo trascendental: el reino de las ideas es reemplazado por la conciencia trascendental en donde se constituye. Los problemas de constitución trascendental se plantean para el mundo ideal y real cuyo fundamento están llamados a esclarecer.³⁰

El objetivo central de las *Investigaciones lógicas* era salvar a la filosofía de cualquier tipo de reduccionismo contemporáneo —llámese positivismo, empirismo o, sobre todo, psicologismo— a través de la fundamentación lógica. El estudio sobre la conciencia había ganado, debido a esta obra, un estatus filosófico desconocido hasta ese momento. Tal avance fue realizado gracias

³⁰ “Au réalisme de la période succède un idéalisme transcendantal (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* de Husserl, publiées en 1913): le règne des idées est remplacé dans la conscience transcendantale où il se constitue. *Les problèmes de constitution transcendantale*, se posent pour le monde idéal et réel dont ils ont appelés à éclairer le fondement” (E. Levinas, “Phénoménologie”, en *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, p. 414).

a la exposición del concepto de intencionalidad, acto verdadero de trascendencia que posibilitaba toda distinción entre sujeto y objeto, como vimos en el apartado anterior. Husserl considera que la conciencia intencional es el fenómeno primero y verdadero de toda relación sujeto-objeto. Sin embargo, esta tesis central de la fenomenología no va a ser ligada aún al carácter personal de la conciencia. En las *Investigaciones lógicas* no existe el Yo puro. Ello se ve confirmado por la crítica que allí dirige a Kant y al neokantismo. La conciencia no se identifica con el Yo como sujeto último de todo lo vivido. Tal identificación del Yo con la intencionalidad de la conciencia podría ser el sometimiento de esta esfera absoluta a una esfera secundaria o accidental.³¹

En las *Ideas* Husserl va más lejos en esta línea. Allí se atribuye una estructura “egológica” a todas las vivencias y se concibe al Yo como la fuente última de toda experiencia y de todo acto intencional. Dice Levinas, comentando las *Ideas I*:

[...] el “Yo” aparece allí como elemento irreductible de la vida consciente. Los actos surgen, por así decir, del yo que vive en estos actos [...] En algunos de estos actos que “ponen” el yo vive no como pasivamente presente en ellos, sino como un centro de irradiación, “como una fuente primera de su producción”. Hay en estos actos una suerte de *fiat* del yo.³²

Esta reivindicación del Yo puro como fuente de todas nuestras vivencias pone de un modo claro las bases de un nuevo subjetivismo que será preciso esclarecer.³³ Es clara la prima-

³¹ Cfr., *ibid.*, p. 72.

³² *Ibid.*, p. 82.

³³ Cfr., R. Bernet, “¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?”, en Rizo-Patrón de Lerner, R. (ed.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, p. 160. Bernet, comentando las *Ideas I*, nos dice: “El Yo puro, lejos de ser el resultado de una experiencia, se convierte en su fuente última: todo acto intencional llevado a cabo bajo la forma de un ‘cogito’ (§35), es decir, todo acto que se vuelque explícitamente y atentamente

cía que en las *Ideas I* se le otorga al Yo puro respecto al Yo fenomenológico de las *Investigaciones lógicas*. Tal evolución se funda en la afirmación de una estructura egológica que hará posible todas las vivencias intencionales, sean éstas representaciones (*Vergegenwärtigung*), presentaciones (*Gegenwärtigung*) o vivencias axiológicas. La primacía del Yo en las *Ideas I*—que abría lo que algunos estudiosos de Husserl llaman la fenomenología crítica, distinta a la fenomenología descriptiva de las *Investigaciones*—³⁴ se expresaba en el concepto de “reducción fenomenológica”.

La reducción era definida como el acto por el cual se nos restituía el campo intencional de la conciencia en toda su dimensión y se transformaba toda donación en fenómeno. En este ámbito no se juzga acerca de la existencia o no existencia de las realidades trascendentes a la conciencia puesto que se opera una desconexión respecto de ellas. En los términos de *Ideas I*, la reducción manifestaba las características esenciales del Yo puro como fundamento absoluto y fuente de toda significación. Levinas afirma que

[...] lejos de tener una actitud provisoria, [la reducción] tiene un valor absoluto para Husserl, que quiere remitirse al ser absoluto, a la raíz de todo ser, que es la vida. Esta tesis del valor ontológico inherente a la subjetividad y a su sentido intrínseco constituye la verdadera base de todo el pensamiento de Husserl: ser es ser vivido, es tener un sentido en la vida. La reducción no hace una simple abstracción imaginando una conciencia sin mundo; al contrario, nos descubre nuestra vida verdaderamente concreta.³⁵

hacia un objeto intencional, proviene de un Yo puro (§80). Los demás actos, los *Hintergrundanschauungen* (intuiciones de trasfondo) que permanecen inarticulados, inactuales e inatentos son todavía actos egológicos en potencia (§35).”

³⁴ Cfr., J. San Martín, *La fenomenología como utopía de la razón*, p. 60.

³⁵ “Loin d’être une attitude provisoire, elle a une valeur absolue pour Husserl, qui veut remonter à l’être absolu, à la source de tout être, qu’est la

Una vez que todo queda reducido al Yo puro, ¿qué resta? En términos cartesianos podemos decir que nos quedamos con la *cogitatio*, es decir, con la esfera de datos absolutos que no deben su verdad ni su consistencia al hecho de pertenecer a un mundo objetivo y trascendente independiente del sujeto. No necesitamos de la existencia del mundo ni de ningún soporte para derivar los datos de él. Tales datos se dan en sí mismos, por ello son absolutos. Aquí radica el carácter absoluto de la reducción y, finalmente, de la conciencia fenomenológica. La pregunta que surgiría sería la siguiente: ¿estamos frente a una nueva forma de subjetivismo moderno, que haría del Yo puro el polo que subordina los objetos de conocimiento, denominados aquí objetos intencionales? Se sabe que cuando Husserl escribía las *Ideas* era un asiduo lector de la obra kantiana. Husserl mismo retoma en las *Ideas* la proposición kantiana según la cual “el yo pienso acompaña todas mis representaciones”, en otras palabras, que no puede desligarse de sus vivencias.³⁶ La interrogante planteada traduce la actitud de muchos críticos de la fenomenología. El intento en esta obra de aislar al ego de la realidad natural y de mostrar la aparición de la conciencia como ámbito absoluto de existencia hizo pensar en la vuelta de Husserl a un idealismo trascendental. En efecto, el paso de la absolutez eidética de las *Investigaciones lógicas* a la absolutez trascendental de las *Ideas I* parecía ir en esa dirección.

Como veremos a continuación, resulta claro para Levinas que tal crítica no hace justicia a la intención de Husserl. No es el objetivo de nuestro autor incluir sin más la obra husserliana dentro de un idealismo de tipo moderno ni ahorrarse el trabajo de distinguir el aporte esencial que la fenomenología introdujo a la investigación filosófica. A pesar de reconocer

vie. Cette thèse de la valeur ontologique inhérente à la subjectivité et à son sens intrinsèque, constitue la véritable base de toute pensée de Husserl: être, c'est être vécu, c'est avoir un sens dans la vie” (*TIPH*, p. 213).

³⁶ Cfr., *ibid.*, p. 83.

que en las *Ideas* el Yo se concebía como una forma vacía, imposible de determinar, y que la conciencia se presentaba como esfera de existencia absoluta, reconoce a la vez que la fenomenología se distancia de la modernidad al intentar esclarecer los diversos modos de existencia de los objetos intencionales. En efecto, el objeto hacia el cual tiende la conciencia en el acto intencional no puede ser un elemento real de la conciencia, un contenido que ella pone como existente. Considera Levinas que la reducción no es el retorno a una vida solipsista, a la manera de una mónada, ni el encierro en un ámbito trascendental llamado Yo puro. La reducción se fundamenta en la idea de una intencionalidad trascendente referida siempre a un mundo. No es el solipsismo ni el idealismo husserliano lo que preocupa a Levinas. La crítica que realiza Levinas intenta evidenciar el carácter contemplativo y desinteresado del sujeto fenomenológico frente a la realidad. La suspensión de nuestro juicio sobre la existencia del mundo y de toda identificación con la vida en donde se colocan los objetos intencionales nos habla ya de una actitud que no toma en cuenta la dimensión contingente del hombre. La reducción instaaura un terreno trascendental de donde será imposible salir. Por ello afirma Levinas que ella no tiene un papel provisional. Dice: “La reducción fenomenológica no tiene otro fin que el de hacernos presente a nuestro yo verdadero, pero hacérselo presente en una perspectiva puramente teórica y contemplativa.”³⁷ La primacía de la intencionalidad será finalmente la de un intelectualismo que subordina las otras esferas de la vida consciente del sujeto.

³⁷ *Ibid.*, p. 213.

2. CONSIDERACIONES CRÍTICAS SOBRE LA TEMPORALIDAD

2.1. Observaciones preliminares

El tema de la temporalidad no había sido desarrollado a profundidad por Levinas en la *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*. Sin embargo, eran ya valiosas sus observaciones al respecto puesto que dejaba entrever un posible giro husserliano en relación con el carácter absoluto de la conciencia. Si bien Levinas consideraba que el esclarecimiento de tal carácter era una de las grandes lagunas de la obra husserliana, afirmaba, por otro lado, que el análisis del tiempo abría un camino novedoso para responder a las cuestiones planteadas sobre el particular.³⁸ La lectura y profundización posterior de los textos fenomenológicos referidos al tiempo significará para Levinas la realización del camino vislumbrado en su tesis de 1930 y una evolución respecto a la crítica a la fenomenología sostenida por él mismo anteriormente. En el siguiente apartado se aborda la perspectiva de esta nueva crítica.

2.2. De la fenomenología estática a la fenomenología genética

La conciencia puede ser definida como una corriente en el tiempo, según las *Ideas I*. El “tiempo inmanente” que allí se despliega se distingue del tiempo natural y del tiempo cósmico. Levinas sabía de los trabajos que sobre este punto había

³⁸ “Il y a, nous semble-t-il, tout au moins un commencement d’analyse dans cette direction. [...] cette existence du vécu équivaut au fait d’être constitué dans la conscience immanente du temps.” Más adelante dice: “La conscience fait l’être même des *Erlebnisse*. Nous comprenons par là la grande importance qu’ont prise les recherches phénoménologiques sur la constitution du temps immanent” (*ibid.*, p. 56).

realizado Husserl³⁹ y a pesar de ello consideró necesario, con el fin de poder analizar el concepto de intuición, “hacer abstracción de la constitución del tiempo inmanente” para colocarse frente a la conciencia ya constituida. Creemos que Levinas, como él mismo lo reconocerá más tarde implícitamente, al restarle importancia al análisis de la constitución de la conciencia en el tiempo y al centrarse en la estructura intencional de la conciencia ya constituida limitó en su comprensión, por lo menos en su tesis de 1930, los alcances que la obra de Husserl hizo evidentes en trabajos posteriores, en relación con la subjetividad, el mundo y la historia. Podríamos decir, en términos husserlianos, que aquella crítica permanecía en la perspectiva de la fenomenología estática y dejaba de lado la perspectiva genética. Este hecho significará precisamente la supresión del carácter temporal de la conciencia y el olvido de su historicidad. Walton nos dice al respecto:

Una fenomenología estática considera el objeto como una unidad acabada y lo utiliza como un hilo conductor para mostrar sus modos de darse y la correlación entre lo constituyente y lo constituido. Investiga los componentes y las diversas modalidades de la correlación. Examina los horizontes pero descuida la historia sedimentada que subyace a ellos.⁴⁰

La fenomenología genética busca, por el contrario, la constitución genética *a priori* del objeto con el fin de esclarecer la *historia sedimentada* que hay en éste.⁴¹

³⁹ “La constitution de la conscience dans le temps, la structure du temps lui-même, la conscience interne du temps et l’historicité qui caractérise ainsi la conscience —tous ces sujets ont beaucoup préoccupé Husserl dans ses recherches phénoménologiques” (*ibid.*, p. 65).

⁴⁰ R. Walton, *Husserl, Mundo, conciencia y temporalidad*, p. 72.

⁴¹ “A la constitución de objetos ‘estática’, referida a una subjetividad ya ‘desarrollada’, corresponde la constitución genética *a priori* fundada sobre aquélla, que necesariamente la precede. Sólo por este *a priori* se demuestra,

La crítica planteada por Levinas en las conclusiones de su tesis sobre el carácter a-histórico del hombre era, por lo dicho anteriormente, comprensible. Con una agresividad que no correspondía en su estilo al conjunto de la obra, tal crítica pretendía evidenciar el olvido por parte de Husserl de aquello que se constituía en la “sustancialidad misma de la sustancia” del hombre, a saber, su historicidad.⁴² La influencia de Heidegger en esta crítica es evidente. La presencia del autor de *Ser y tiempo* en Friburgo marcó decisivamente la lectura de Levinas⁴³ de la fenomenología e influyó notablemente en el desarrollo de su obra posterior. Aunque dentro de la tesis de 1930 se cita sólo en ocho ocasiones a Heidegger (tres en las conclusiones), no podemos pasar por alto la importancia

en un profundo sentido, lo que ya habíamos dicho antes: en los actos que descubre el análisis como intencionalmente implícitos en la constitución viva del sentido, se encuentra una ‘historia’ sedimentada” (E. Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, p. 260).

⁴² Vale la pena leer algunos pasajes de esta crítica. “La vie, où il faut chercher l’origine du réel —des objets de la perception comme des objets des sciences— révèle un caractère historique, dans le sens où l’on dit que ‘tout homme a une histoire’. Il s’agit de ce phénomène sui generis dans la constitution de la personnalité, qui fait que l’homme a cette manière toute spécifique d’être son passé, inconcevable s’il s’agissait d’une pierre. Cette historicité, d’autre part, n’est pas une propriété seconde de l’homme, que d’abord existerait, ensuite deviendrait temporel et historique, mais l’historicité et la temporalité forment la substantialité même de sa substance. Cette structure de la conscience, que occupe une place si importante dans la pensée d’un Heidegger, par exemple, et qui peut se révéler aussi sur le terrain husserlien —dans la mesure où il signifie respect du sens extrinsèque des phénomènes— n’a pas été étudiée par notre auteur, du moins dans les ouvrages parus jusqu’à présent. Il n’y est pas question du rapport de l’historicité de la conscience avec son intentionalité, sa socialité, sa personnalité. Mais l’absence de ces problèmes, dans l’œuvre de Husserl, n’est-elle pas surtout déterminée par l’esprit général de sa pensée? Il nous semble qu’il en bien ainsi; et que l’historicité de la conscience n’apparaît pas comme son phénomène originnaire parce que l’attitude supra-historique de la théorie étaye, d’après Husserl, toute notre vie consciente” (*TIPH*, pp. 220-221).

⁴³ Son elocuentes sus testimonios de admiración hacia el autor de *Ser y tiempo*. Dice Levinas: “Tengo la impresión de que fui donde Husserl y encontré a Heidegger [...] Supe de inmediato que era uno de los más grandes filósofos de la historia” (F. Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui êtes vous?*, p. 74).

que tienen tales citas dentro de la crítica que pretende hacer Levinas a la fenomenología. La acusación de un arraigado intelectualismo en la totalidad de la obra husserliana es enfrentada al hecho irreversible de la finitud y contingencia del hombre concreto, a su historicidad.

No resulta por ello sorprendente que la evolución de la crítica de Levinas a la fenomenología esté ligada a la profundización de aquellos temas, ausentes en su tesis de 1930, específicamente del referido a la temporalidad. En la segunda edición de *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (1967) —documento que puede ser considerado un testimonio del itinerario completo de Levinas—, podemos apreciar cómo la crítica al intelectualismo de Husserl, si bien no ha desaparecido, ocupa un lugar secundario. De Greef señala que en esta obra Levinas no sólo pretende describir la vía fenomenológica que concibe la alteridad en la perspectiva de un retorno a las cosas mismas, sino también superar este camino que afirma que esta alteridad sólo puede significar una realidad constituida como tal gracias a una conciencia intencional.⁴⁴ Nosotros estamos de acuerdo con esto, a condición de aclarar que esta superación pasa necesariamente por el análisis fenomenológico de la temporalidad. Las tesis de Levinas, planteadas en los distintos textos que conforman esta obra, implican ya una intención de superar la fenomenología a partir de ella misma, como el paso dado a través de la apertura descubierta en la propia fenomenología. Veremos cómo este camino se iniciará con la novedosa comprensión de la intencionalidad ligada ahora al tema del tiempo.

Son cinco los textos de esta obra referidos directamente a la fenomenología:

⁴⁴ J. De Greef, “Levinas et la phénoménologie”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, p. 451.

1. “L’œuvre d’Edmond Husserl”, en *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger* (1940).
2. “Réflexions sur la ‘technique’ phénoménologique”, en la obra colectiva *Husserl. Cahiers de Royaumont. Philosophie*, n. 111, Ed. de Minuit, París, 1959.
3. “La ruine de la représentation”, en la obra colectiva *Edmund Husserl 1859-1959*. Libro publicado por el centenario del nacimiento de Husserl. “Phaenomenologica”, Martinus Nijhoff, La Haya, 1959.
4. “Intentionalité et métaphysique”, en *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger* (1959).
5. “Intentionalité et sensation”, en *Revue Internationale de Philosophie* (1965).

Dentro del conjunto de textos citados trataremos de encontrar, dada la variedad de temas abordados, los elementos comunes referidos al análisis de la temporalidad de la conciencia para luego relacionarlos con los conceptos que marcan la superación de la propia fenomenología, esbozados principalmente en su última gran obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia* de 1974.

El ensayo “La obra de Edmund Husserl” permite avizorar un particular interés de Levinas por desarrollar el tema fenomenológico del surgimiento del sujeto a partir de la temporalidad. Si bien se confirma en este texto el intelectualismo husserliano —que subordina la sensibilidad a la primacía de lo presente y, en consecuencia, a la manifestación—, se puede percibir la intención de Levinas por resaltar el carácter ambiguo de la espontaneidad y pasividad en el surgimiento de la conciencia. Este punto, que trataremos más adelante, no representará un tema cualquiera sino el que marca la inflexión en el discurso de Levinas respecto a la propia fenomenología y que anticipará los conceptos centrales de su obra.

2.3. La constitución de la conciencia y la protoimpresión (Urimpression)

La lectura y profundización del texto de las lecciones sobre la *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* dictadas por Husserl entre 1904 y 1905 —y publicadas por Martin Heidegger en 1928—, marcó un paso importante en la nueva comprensión de Levinas del concepto de intencionalidad. Este ensayo de Husserl no tenía otro fin, a los ojos de Levinas, que el de describir el movimiento latente en cada acto intencional; movimiento que se identificaba con la temporalidad misma de la conciencia. A diferencia de Brentano, que consideraba que el tiempo podía ser explicado como fruto de una deducción o construcción del acto intencional, Husserl pensaba que “ni el tiempo ni la conciencia del tiempo surgen de un punto intemporal, ni sobre el fondo de un tiempo preexistente [...] ni a partir de una identidad inmóvil de un sujeto no-comprometido”.⁴⁵

La temporalidad es el continuo fluir de la conciencia que hace posible nuestra relación con los objetos intencionales. Ella se constituye sobre la base o el núcleo mismo de la intencionalidad. La temporalidad a la que Husserl hace referencia no es la objetiva, ciertamente, sino la subjetiva. Ella queda definida como un flujo continuo de instantes constituidos por impresiones sensibles que hacen imposible considerar “un sujeto más profundo que contempla y reúne sus diversos instantes”.⁴⁶ Podemos decir, en tal sentido, que la sensibilidad establece el carácter subjetivo del sujeto en tanto posibilita el surgimiento de una conciencia temporal, a partir de un retro-

⁴⁵ “Le temps et la conscience du temps ne surgissent pas d’un point intemporel, ni sur le fond d’un temps préexistant [...] [il] ne surgit pas à partir d’une éternité immobile pour un sujet non-engagé.” (“Intentionalité et sensation”, en *EDE*, p. 153.)

⁴⁶ “[...] un sujet plus profond qui contemple et réunit ses divers instants” (“L’œuvre d’Edmond Husserl”, en *EDE*, p. 41).

ceso hacia el punto de partida de todo recibimiento, de toda acogida. Es la impresión primera (*Urimpression*) la que permite el retorno al punto cero, al “aquí y el ahora” a partir del cual todo se produce por primera vez. Este concepto será clave para comprender la evolución de la crítica de Levinas a Husserl. ¿Cuál es el punto cero a partir del cual todo se produce? La fenomenología responde que es la conciencia intencional. Para Husserl la subjetividad surge como acontecimiento y no como constitución del yo trascendental. Si se puede hablar de una constitución del sujeto es en relación con un mundo al cual ya pertenece. La simultaneidad del surgimiento del sujeto y de la pertenencia a un mundo no significa identidad de polos. Tal simultaneidad es posible precisamente por la distancia que se abre entre la conciencia intencional y el mundo que se acoge a partir de la primera impresión sensible, denominada por Husserl protoimpresión (*Urimpression*). Tampoco se trata de una conciencia que se constituye al modo de una *tabula rasa* que recibe impresiones sensibles.

Preguntar por este punto inicial es remitirnos al momento en que surge la distancia entre el sentir subjetivo y lo sentido, es decir, a la protoimpresión. Husserl afirma en la *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* que la protoimpresión es la individuación del sujeto, “es lo absolutamente inmodificado, la fuente primigenia de toda otra conciencia y de todo ser”.⁴⁷ Más adelante señala:

La protoimpresión es el principio absoluto de esta producción, la proto-fuente, aquello desde donde todo lo demás se va produciendo constantemente. Pero ella misma no es producida, no se origina como producto sino mediante una *genesis spontanea*: es protogeneración. No brota, (no tiene germen) sino que es protocreación

⁴⁷ E. Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, p. 116.

[...] Lo único que cabe decir es que la conciencia no es nada sin la impresión.⁴⁸

Si la conciencia no se distinguiera de su objeto intencional sería imposible toda presentación y toda donación de sentido y, en consecuencia, sería imposible toda referencia a la existencia. La protoimpresión señala el momento en que se produce tal diferencia. Ella es creación original a partir de la cual pueden distinguirse por primera vez el sentir subjetivo y lo sentido. Describe la primera experiencia sensible de la conciencia intencional, es decir, el acontecimiento de una pasividad original que se constituye a la vez como espontaneidad primera: el surgimiento de la subjetividad en la primera impresión. La protoimpresión es una “individuación”, la aparición del primer sujeto y del primer objeto. Dice Levinas:

Permanece la protoimpresión llamada precisamente “conciencia interna” y que se le puede, por extensión, llamar percepción: aquí el que percibe y lo percibido son simultáneos: toda distinción entre percepción y percibido —toda intención idealizante— reposa sobre el tiempo, sobre el desfase entre la mirada y lo mirado.⁴⁹

El carácter de esta diferencia, que es ante todo temporal, de esta no-coincidencia de la conciencia consigo misma hará posible el primer acto de percepción, la primera recepción de la alteridad. La conciencia surge gracias a la recepción de una realidad distinta de ella a través de la protoimpresión. Toda protoimpresión origina un nuevo punto temporal, un nuevo presente que pasa y se transforma en un pasado. Lo pasado queda retenido en el presente de la nueva protoimpresión a modo de “retención”, es decir, en la conciencia actual de una

⁴⁸ *Ibid.*, p. 152.

⁴⁹ “Intentionalité et sensation”, en *EDE*, p. 155.

impresión y de un ahora que ya dejaron de existir. Tal permanencia del ahora inactual en la retención es posible gracias a la distancia temporal que la protoimpresión inaugura reiteradamente. Se puede decir, en tal sentido, que el presente surgido en la protoimpresión no pierde ninguno de los instantes acontecidos desde su aparición. Este es el primer indicio de la existencia de la conciencia y a la vez el primer dato de la intencionalidad. En efecto, la intencionalidad no es otra cosa que la distancia o desfase temporal que surge a partir del presente. Las nuevas impresiones renuevan, en esa fusión de pasividad y espontaneidad que caracteriza a la protoimpresión, los instantes presentes en los que se va desarrollando la trama de la vida subjetiva. La protoimpresión no sólo es la aparición de un sujeto remitido al pasado inmediato, comprendido como el ahora inactual, sino también abierto a un porvenir. Hay un horizonte futuro que se configura en la protención, es decir, en la conciencia de los hechos inactuales que se proyectan en el telos de la propia subjetividad. Afirma Levinas:

La conciencia del tiempo no es una reflexión sobre el tiempo, sino la temporalización misma. La retención y la protención no son contenidos constituidos [...] [sino] la forma misma del flujo: el retener o el protener (“pensamiento”) y el “ser-a-distancia” (acontecimiento) coinciden. La “conciencia-de” es aquí el flujo. La conciencia es el acontecimiento constituyente y no sólo, como en el idealismo, pensamiento constituyente.⁵⁰

⁵⁰ “La conscience du temps n’est pas une réflexion sur le temps, mais la temporalisation même: la après coup de la prise de conscience, est l’après même du temps. La rétention et la protention ne sont pas des contenus constitués, à leur tour, à titre d’identités idéales dans le flux du diverselles sont la façon même du flux: le retenir ou le protener (‘pensée’) et l’‘être-à- distance’ (événement) coïncident. La conscience de... est ici le flux. La conscience est l’événement constituant et non seulement, comme dans l’idéalisme, pensée constituante” (*ibid.*, p. 154).

El concepto de protoimpresión no disuelve la conciencia en las impresiones que van forjando su propia existencia. La protoimpresión será el acontecimiento creador de aquella situación en donde el sujeto se coloca o se sitúa para realizar un acto categorial. Esta “situación”, que también representa el desfase en la descripción de la sensibilidad, se expresará como cuerpo propio y no como objeto representado. Por ello no podrá ser reducido a la universalidad de una historia que se convertiría en el protagonista anónimo de este acontecimiento, ni tampoco ser comprendido dentro de un proceso dialéctico ni en la síntesis de un saber absoluto.⁵¹

Tanto el yo como el ahora se definen únicamente por sí, independientemente de algún sistema o mediación. Sólo de ese modo se puede entender que el yo fenomenológico sea libre, es decir, capaz de sustraerse a la historia que va a constituir. “Incluso en su obra sensible el yo es anterior”, dice Levinas. Sin embargo, la intencionalidad no sólo puede verse a partir de la perspectiva “longitudinal que se orienta hacia el curso mismo al que constituye como un continuo de modificaciones”.⁵² Tal perspectiva apuntaba a captar el origen del flujo temporal de la conciencia y quedaba expresada en el concepto de protoimpresión y en los de retención y protención. Existe también una intencionalidad “transversal por la que la conciencia absoluta se dirige o intenciona el ob-

⁵¹ “Et dans ce sens nous pensons que la phénoménologie se situe aux antipodes de la position de Spinoza et de Hegel où le pensé absorbe le penseur, où le penseur se dissout dans l’éternité du discours. La sensibilité fait que l’‘éternité’ des idées renvoie à une tête qui pense, à un sujet qui est présent temporellement [...] Le moi comme le *maintenant* ne se définit par rien d’autre que par soi, c’est-à-dire ne se définit pas, ne côtoie rien, reste en dehors du système. Voilà pourquoi toute l’analyse de la passivité pré-prédicative est affirmée, en dernier lieu, comme activité d’un sujet. Il est toujours une transcendance dans l’immanence, il ne coïncide avec l’héritage de son existence. [A différence de Hegel] la universalité est constituée à partir d’un sujet qui ne s’y absorbe pas” (“Réflexions sur la ‘technique’ phénoménologique”, en *EDE*, pp. 111-123).

⁵² R. Walton, *op. cit.*, p. 79.

jeto temporal en el curso a fin de constituirlo”.⁵³ La intencionalidad así entendida queda caracterizada por el movimiento que precede y supera todos los actos intencionales hasta llegar a un fin trascendente denominado objeto intencional. En este caso las impresiones sensibles son desbordadas por una conciencia que les otorga un sentido y un fin que por sí mismas no poseían. Estas impresiones devienen objeto intencional al plenificarse e informarse en una realidad distinta a la propia conciencia, es decir, al convertirse en unidades de sentido, realidades significantes para la conciencia. Detrás de ellas descubrimos la presencia implícita de otras realidades que se mantienen como horizontes de aquel objeto que se nos presentaba explícitamente.

La intencionalidad —afirma Levinas— designa una relación con el objeto que lleva en sí misma un sentido implícito. La presencia al lado de las cosas implica otra presencia al lado de ellas, que se ignora, otros horizontes correlativos de estas intenciones implícitas que la más atenta y escrupulosa consideración del objeto dado de la actitud ingenua no sabría descubrir.⁵⁴

Esta idea de implicación a nivel de la intencionalidad transversal no sólo abarca a los actos de la conciencia (noesis) y a lo realmente dado (noema) en el presente, sino también a lo dable tanto en el pasado como en el futuro. Ser consciente del flujo temporal (intencionalidad longitudinal) es también ser consciente de las vivencias y de las fases del objeto temporal

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ “L’intentionnalité désigne ainsi une relation avec l’objet, mais une relation telle qu’elle porte en elle, essentiellement, un sens implicite. La présence auprès des choses implique une autre présence auprès d’elles, qui s’ignore, d’autres horizons corrélatifs de ces intentions implicites et que la plus attentive et la plus scrupuleuse considération de l’objet donné dans l’attitude naïve, ne saurait découvrir” (“La ruine de la représentation”, en *EDE*, p. 130).

(intencionalidad transversal). La vida de la conciencia resulta ser un entramado en el que el presente implica las fases del objeto, dables tanto en el pasado (retención) como en el futuro (protención), a pesar de que ninguno de ellos se presente explícitamente a la mirada de la conciencia.

2.4. *La primacía de lo presente*

La retención y la protención, tanto en la captación del flujo temporal como en la de los objetos intencionales, están dadas en función del tiempo presente. Si bien existe un flujo que relaciona las diversas determinaciones temporales de un objeto y un nudo entre los diferentes actos intencionales que les corresponden, Levinas considera que hay una primacía del tiempo presente respecto al pasado y al futuro. Tiempo presente que sólo puede entenderse como flujo continuo de una conciencia intencional y no como realidad objetiva a modo de compartimento respecto a las otras determinaciones temporales. La recuperación del pasado, así como la orientación al futuro, se realiza en el aquí y ahora. Todos los actos de la conciencia se realizan en el presente de la conciencia. En tal sentido dice Levinas: “Encontramos en Husserl un privilegio de la presencia del presente y de la representación.”⁵⁵ Si las críticas de Levinas habían pasado a un segundo plano en los textos de *Descubriendo la existencia* para dejar paso a la exposición de los temas no trabajados en su tesis de 1930, debemos advertir que ellas aparecen precisamente cuando se menciona la primacía de lo presente.

Para Levinas tal primacía supone la espontaneidad del sujeto sobre la pasividad de la sensibilidad. Para Husserl la historia nunca ha podido determinar, según Levinas, el

⁵⁵ “Nous trouvons chez Husserl un privilège de la présence, du présent et de la représentation” (*EN*, p. 143).

sentido de la subjetividad⁵⁶ puesto que “el yo es anterior a la historia”. Esta anterioridad está dada por la capacidad del sujeto de comprender las cosas, de pensarlas en un presente capaz de representarse el origen mismo del tiempo. La primacía del presente es finalmente la victoria de la intencionalidad, y por ello del sujeto, en el acto de la protoimpresión. Para Levinas los análisis del yo y de la constitución del tiempo inmanente permanecen como análisis de constitución. Tal análisis confirma el poder del sujeto sobre sí mismo, incluso sobre su pasado. La ambigüedad de la actividad y de la pasividad en la protoimpresión, que abrigaba la posibilidad de un descentramiento del logos del sujeto, estará guiada todavía por la libertad e iniciativa de éste. La primacía del presente no significaría otra cosa que la posibilidad de tematizar la constitución de la propia subjetividad y de todo acto intencional. Si surge la conciencia es porque finalmente el yo es libre para autodeterminarse en la protoimpresión y libre también para recuperar en el presente el tiempo perdido (retención), así como el tiempo aún irrealizado (protención). Esto significa que toda presencia para la conciencia, todo ser, está “pretendido”, pensado o identificado en una actividad que no pierde ninguna de las fases de su constitución.⁵⁷ A este respecto, la posición de Levinas en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* permanecerá invariable: “El tiempo de la sensibilidad en Husserl es el tiempo de lo recuperable.”⁵⁸

⁵⁶ “Chez Husserl le phénomène du sens n’a jamais été déterminé par l’histoire. Le temps et la conscience demeurent en dernière analyse la ‘synthèse passive’ d’une constitution intérieure et profonde qui elle, n’est plus un être” (“L’œuvre d’Edmond Husserl”, en *EDE*, p. 52).

⁵⁷ “[...] l’exhibition qu’implique l’être ne se produit pas seulement selon la sensibilité, mais qu’elle procède de l’entendement, de la faculté d’entendre *a priori* ceci comme ceci ou comme cela [...] Sans ce sens idéal, l’être ne saurait se montrer” (“Langage et proximité”, en *EDE*, p. 220).

⁵⁸ *DMS*, p. 82.

La afirmación de la primacía del tiempo presente marcará el punto de quiebre de Levinas respecto a la fenomenología. La lectura de la obra de Husserl realizada por Levinas luego de su tesis de 1930 buscaba principalmente exponer el concepto de intencionalidad desde la perspectiva de la temporalidad. Sin embargo, como hemos visto en el tema de la protoimpresión, no existe sólo la intención de exponer los temas de la fenomenología, sino también la de rescatar el dinamismo latente en alguna de sus formulaciones. No para quedarse en ellas, sino para superarlas con el impulso que tal dinamismo posibilita. Eso significa el recurso a una terminología novedosa que conservará, no obstante, huellas claramente fenomenológicas. El propio Levinas es consciente de esta herencia, por ello afirma sin dudar: “Yo pienso que, a pesar de todo, lo que yo hago es fenomenología.”⁵⁹

⁵⁹ *DDQVI*, p. 139.

se con la teoría husserliana de la protoimpresión, posibilitará una comprensión del sujeto abierta a la alteridad.

1. ¿DIFERENCIA ONTOLÓGICA O SEPARACIÓN?

Hemos visto cómo la crítica de Levinas a la representación y a la intencionalidad husserlianas marcó su distanciamiento de la fenomenología. Según nuestro autor, aquello que caracteriza a la conciencia no es el hacerse contemporáneo a los objetos intencionales en un acto representativo, sino el estar siempre en una situación de retraso respecto a los mismos. En otras palabras, la conciencia no sería el protagonista último de las significaciones, en tanto que irrumpe en su dominio la presencia de una realidad que la constituye como temporalidad y condiciona su relación con el mundo. Esta nueva formulación de la relación entre la conciencia y el sentido —o del sujeto y la alteridad—, muy influida ciertamente por Heidegger, permitirá considerar previamente el surgimiento del sujeto desde la indeterminación del ser antes de cualquier posibilidad de sentido y de cualquier alteridad.

Desde la perspectiva heideggeriana, el ser trasciende la espontaneidad de la representación y la presencialidad de la conciencia intencional. Dice Levinas:

La originalidad de la concepción heideggeriana de la existencia en relación con la idea tradicional de conciencia interna consiste en que este saber de sí, esta iluminación interna —esta comprensión— no sólo no admite la estructura sujeto-objeto, sino que no tiene nada de teórico.²

II. EL SURGIMIENTO DEL SUJETO

El influjo de Heidegger sobre Levinas en la valoración crítica de la fenomenología ha quedado claro en el capítulo anterior. El propio Levinas lo confiesa en un diálogo sostenido con el filósofo francés Philippe Nemo el año de 1981:

El trabajo que hice entonces sobre “la teoría de la intuición” en Husserl ha sido influido por *Ser y tiempo* [...] [Heidegger] apuntaba a describir el ser o el existir del hombre, no su naturaleza [...] Es precisamente el hecho de ser sin objeto lo que, en el análisis heideggeriano, se muestra verdaderamente significante.¹

Levinas destaca el intento heideggeriano de describir no el objeto ni los actos que lo constituyen —camino que desembocaría en la fenomenología husserliana—, sino “el existir del hombre”, “el existir propio en cada ocasión”. Sólo a partir de esta perspectiva se explicita aquello que determina la condición originaria del hombre: su historicidad y temporalidad. A pesar de reconocer el acierto de Heidegger en señalar la determinación temporal del *Dasein*, Levinas destaca la imposibilidad, a partir de la relación originaria con el ser, de dar cuenta de aquel acontecimiento por el que el sujeto surge a la existencia, de aquel acto por el que hombre asume el existir. Este acontecimiento no está vinculado con la precomprensión del ser, sino con la separación que se produce en el seno del ser (*il y a*) y que inaugura la existencia del yo como identidad. El surgimiento del sujeto dará principio a una manera novedosa de abordar el problema de la temporalidad que, confrontándo-

¹ *El*, p. 29.

² “Martin Heidegger et l’ontologie”, en *EDE*, p. 67.

Se trataría de una diferencia irreductible del ser y el ente, no de una relación en el horizonte de la co-presencia y de la contemporaneidad ni de una actividad que aglutinaría en un mismo tejido la relación con el ser. Tal distinción, que para Levinas representaba un verdadero logro de la filosofía occidental —en tanto que abría al sujeto a una relación de trascendencia no falseada por alguna iniciativa suya—, está dada fundamentalmente por el hecho de que el ente por excelencia, el *Dasein*, a diferencia de otros, “comunica” con el ser. De esta manera, el sentido del ser de ningún modo podía ser reducido a la actividad del sujeto. En *Ser y tiempo* este carácter trascendente de la relación entre ser y ente se explicitaba a través de la pregunta o “comprensión del ser”.³

El “ahí” del *Dasein*, el hecho de estar situado en el mundo, es ya un trascender en tanto que el ser del ente ilumina desde tal determinación el orden de lo existente. La existencia del *Dasein* está sellada por un dinamismo hermenéutico que tiene como objeto “el existir propio en cada ocasión”.⁴ Tal dinamismo, que significa comprensión, queda determinado no como teoría sino como *praxis*, esto es, como una actividad anterior a toda reflexión por la que el *Dasein* mantiene una relación de familiaridad con los entes, una relación de cercanía y pre-ocupación. La apertura al ente no debe entenderse como un atributo del *Dasein* sino como aquello que constituye su modo de ser. Dice Levinas comentando este punto:

Existir es preocuparse de la existencia, existir es cuidar de la existencia. En este cuidado la existencia humana esboza el horizonte del ser en general, del ser verbo [...] La relación con lo que nos pa-

³ Dice Levinas: “J’ai découvert en effet ‘Sein und Zeit’ qu’on lissait autour de moi. J’ai eu très tôt pour ce livre une grande admiration. C’est un des plus beaux livres de l’histoire de la philosophie —je le dis après plusieurs années de réflexion. Un des plus beaux [...]” (*EL*, pp. 27-28).

⁴ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 45.

rece más abstracto, más alejado de nosotros —ser en general— es también la relación más íntima que se realiza en nosotros.⁵

El conocimiento ya no se considera como un subsumir las cosas en un concepto universal, sino como apertura del *Dasein* al mundo a partir de la mediación del ser. La relación de necesaria vinculación con el mundo determina al *Dasein* como temporalidad. Por ello puede afirmar Levinas que en Heidegger la historicidad y la temporalidad no son sólo predicados del *Dasein* sino “la sustancialidad misma de su sustancia”. Dice Levinas: “El análisis de la comprensión del ser mostrará al tiempo en la base de la comprensión. [...] La esencia del hombre es al mismo tiempo su existencia. Lo que el hombre es, es al mismo tiempo su manera de ser, su manera de ser-allí, de temporalizarse”.⁶

A pesar de estas coincidencias y de la mayor cercanía de nuestro autor con la fenomenología hermenéutica que con la trascendental, la postura frente a la obra heideggeriana será crítica. ¿Cuáles son las razones que llevarán a Levinas a distanciarse del pensamiento heideggeriano? ¿Por qué hablará de la “necesidad profunda de abandonar el ambiente de esta filosofía”?⁷ Dice Levinas:

Esta distinción heideggeriana (ser y ente) es para mí lo más profundo de *Ser y tiempo*. Sin embargo, en Heidegger hay distinción, no separación. El existir está atrapado siempre en el existente y por el existente que es el hombre. El término heideggeriano *Jemeinigkeit* expresa precisamente el hecho de que el existir es siempre poseído por alguien [...] Yo no creo que Heidegger pueda admitir un existir sin existente.⁸

⁵ “L’ontologie dans le temporel”, en *EDE*, p. 97.

⁶ *Ibid.*, p. 98.

⁷ *EE*, p. 19.

⁸ *TA*, p. 83.

¿Qué significa hablar de una distinción entre el ser y el ente y no de una separación? Para Levinas significa que la relación del *Dasein* con el ser está condicionada todavía por la negatividad del ser, esto es, por la dialéctica entre lo finito y lo infinito, en donde los polos sólo pueden ser pensados en una relación mutua y necesaria. Heidegger se sitúa de entrada en el horizonte de la comprensión del ser. De este modo el ser aparece como aquella mediación que hace posible el ente, a la manera de la luz en el ejemplo de Platón en *La República*. Desde un fondo indeterminado se ha pretendido distinguir las cosas bajo una generalidad que las contenga. Ha sido la mediación del ser la que ha determinado la visión objetiva del mundo.⁹ Mirada o percepción que ha pretendido distinguir lo general y lo particular, lo interior y lo exterior. Como si pudiéramos representarnos un lapso en la existencia que nos permita acceder al punto cero desde el cual podríamos explicar el origen de todo. Como si fuera posible crear un hiato en el devenir de la existencia para representarnos aquello que posibilita el mismo devenir. Dice Levinas:

La visión es, pues, una relación con un “algo” que se establece en el seno de una relación con lo que no es “algo”. Estamos en la luz en la medida en que encontramos la cosa en la nada [...] En Heidegger una apertura al ser que no es un ser —que no es un “algo”— es necesaria para que, de una manera general, se manifieste un “algo”.¹⁰

La imposibilidad de la separación radical entre ser y ente hablaría precisamente de aquella primacía de la mirada a partir de la cual surge la existencia. Mirada que no puede sustraerse a la distinción o comprensión de lo mirado y que

⁹ La crítica de Levinas al dominio de la mirada se confronta con lo que el propio Heidegger, especialmente el de la *Kehre*, consideraba como la tarea del filósofo, a saber, disponerse a la escucha del ser antes que a la mirada.

¹⁰ *TI*, p. 203.

requiere un punto indeterminado que no se identifique con las distinciones que ella realiza. Para Heidegger, por lo menos en *Ser y tiempo*, no existe la posibilidad de representarse el ser sin el ente, no existe la posibilidad de la separación radical. En este sentido afirma Levinas que la diferencia ontológica todavía “conserva la estructura del Mismo”,¹¹ es decir, alberga en su definición la mutua necesidad del ser y del ente, tanto para iluminar como para existir.¹² Dice Levinas: “*Sein und Zeit*, la obra principal y primera de Heidegger, no ha podido sostener más que una sola tesis: el Ser es inseparable de la comprensión del ser, el Ser es ya la invocación de la subjetividad”.¹³ El ser indicaría un movimiento de exteriorización, una salida de un lugar hacia otro. Ese es el sentido que tiene para Heidegger el concepto de ser como *Es gibt*, es decir, como asistencia constante del ser a los entes, como entrega generosa. Desde la perspectiva del *Dasein* esta donación condiciona su surgimiento en la existencia. El *Dasein* se constituye en la conciencia de la finitud, operada en la distancia temporal abierta por el ser. Si el interés primordial de Levinas es esclarecer el problema del sentido, las preguntas a Heidegger apuntarán a descubrir si efectivamente en la apertura del *Dasein*, tal sentido encuentra su fuente última.

Levinas reconoce que en Heidegger el sentido está dado por el ser en tanto posibilita la apertura del ente a la existencia. Hay una primacía del ser sobre el ente que anula toda posibilidad de subjetivismo o intelectualismo. El *Dasein* sólo puede aparecer en una existencia que le precede, como si se hallara arrojado en un ámbito que él no ha elegido y sin posibilidad de hacerse dueño de la propia existencia. Sin embargo, Levinas critica a Heidegger haber partido del ente que comprende el

¹¹ “L’idée de l’infini”, en *EDE*, p. 169.

¹² *Cfr.*, *ibid.*, p. 170.

¹³ *Idem.*

ser sin haber dado cuenta del proceso de su subjetivación.¹⁴ El *Dasein* es definido en relación con el ser mismo y no en relación con el sí. No se trata de criticar la relación del *Dasein* con el ser, sino el no haber concebido cómo en esa relación el sujeto se constituye como tal. En este sentido la noción heideggeriana de *Jemeinigkeit* (“en cada caso mío”) queda bastante limitada. La pretensión de Levinas será explicitar las posibilidades de esta noción, radicalizarla hasta el momento en que se manifieste el surgimiento del sujeto en el ser. Tal intento abre la posibilidad de pensar el sujeto sin el ser, el existente sin la existencia. Sólo desde esta perspectiva el sujeto podrá salir de la neutralidad del ser que determina al *Dasein* como sujeto solitario y libre. Sólo por esta vía se podrá manifestar un sentido “más allá del ser” que constituya la responsabilidad del sujeto y, por tanto, su apertura a los otros.¹⁵ En una relación originaria con el ser impersonal y neutro, ¿no resultaría el silencio una manera apropiada de mantener esta misma relación? La condición del *Dasein* como poder-ser no se plantearía la necesidad de responder de los actos realizados frente a nadie. Ante la neutralidad del ser los actos y, por tanto, el lenguaje, no tendrían que justificarse. “La libertad heideggeriana es obediente, pero la obediencia la hace surgir sin ponerla en cuestión, sin revelar su injusticia.”¹⁶ El silencio sería la consecuencia de una filosofía en donde la libertad precede a la justicia.

¹⁴ “La critique levinassienne de la mienneté (*Jemeinigkeit*) n’a par conséquent d’autre but que d’en proposer sciemment une lecture résolument subjectiviste. Il ne s’agit de reprocher à Heidegger de trop assujettir l’être au sujet, mais de ne pas assez l’y assujettir. La mienneté n’est assez mienne, semble dire Levinas, il faut penser une mienneté plus mienne que toute mienneté” (Cfr., R. Calin, “L’anonymat de l’ego et la phénoménologie emphatique chez Levinas”, en *Rue Descartes*, p. 51.)

¹⁵ Dice Levinas: “Ciertamente, Heidegger considera la relación con los demás como una estructura ontológica del *Dasein*, pero, en la práctica, no representa papel alguno ni en el drama del ser ni en la analítica existencial. Todos los análisis de *Sein und Zeit* se refieren, bien a la impersonalidad de la vida cotidiana, o bien al *Dasein* aislado” (TA, p. 78).

¹⁶ “L’idée de l’infini”, en *EDE*, p. 170.

La comprensión del ser no puede ser la fuente de sentido último del sujeto. Para Levinas la injusticia surge precisamente cuando la alteridad desaparece en el anonimato del ser, cuando la comprensión del ser resalta el carácter de la libertad y disuelve el lenguaje. El *Dasein* que comprende el ser no se hace ni único ni responsable porque sencillamente el ser no es fuente de justicia. Una relación ética exige el encuentro de dos realidades únicas e irremplazables en “el cara a cara”, en la experiencia ética del situarse frente al rostro del otro. La posibilidad de este encuentro exige no sólo la distinción del ser y el ente, sino su separación. Afirma Levinas:

[...] una separación del Yo [...] se impone a la meditación en nombre de una experiencia moral concreta [...] Esta experiencia moral, tan trivial, indica una asimetría metafísica: la imposibilidad radical de verse de fuera y de hablar en el mismo sentido de sí y de los otros”.¹⁷

La imposibilidad de hablar de la experiencia moral desde los presupuestos heideggerianos llevará a Levinas a distanciarse de éstos. “Aquello que puede superar la pregunta del ser no es una verdad, sino el bien”,¹⁸ dirá Levinas. El concepto de *il y a* aparecerá entonces como el punto de partida de una nueva manera de aproximarnos al origen del sentido.

2. LA EXISTENCIA SIN EXISTENTE Y EL PROBLEMA DE LA EVASIÓN

En 1935, cinco años después de publicar su *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, Levinas publica *De la evasión*, texto breve de su obra temprana que constituye

¹⁷ TI, p. 46.

¹⁸ EE, p. 28.

un valioso testimonio de los intereses filosóficos que estarán presentes a lo largo de todos sus escritos. Este texto que pretendía remitirse “al antiguo problema del ser en tanto ser”, aludiendo a la pregunta ontológica reivindicada en *Ser y tiempo*, nos dará la clave para comprender la crítica a Heidegger y descubrir los primeros indicios de lo que posteriormente Levinas denominará *il y a*.¹⁹

Si bien el ser será pensado en la dimensión de la diferencia ontológica heideggeriana, se planteará la necesidad de considerar el ser sin el ente. Aunque la separación del ser y del ente no se plantea todavía de manera radical, como sucederá en *De la existencia al existente*, se intenta comprender al sujeto ya no en una relación de mutua correspondencia con el ser, sino en su retraso respecto de éste, que se traducirá en la imposibilidad de señalar algún tipo de límite o distinción. Es la exigencia de pensar el ser desde categorías que vayan más allá del ser,²⁰ es el reto de aprehenderlo desde su dimensión indeterminada y atemporal. El ser se impone de manera inevitable y en referencia únicamente a sí. Dice Levinas: “El hecho mismo de ser [...] la brutalidad de su afirmación es suficiente absolutamente y no se refiere a nada más. El ser es: no hay nada más que añadir a esta afirmación.”²¹ Sin principio ni final, sin sujeto ni objeto, el ser en general supera toda posibilidad de distinción y determina una única afirmación: *hay* el ser (“*il y a de l'être*”). En esta afirmación no se reconoce

¹⁹ “Nous pensons que le sens du mot être atteint dans ce texte ‘de jeunesse’ demeurera inchangé jusque dans les œuvres les plus mûres, même si les métaphores choisies pour en préciser les modes de présence, si les situations analysées pour en approcher les significations, si la modalité même de l’approche auront entre temps subi d’essentielles modifications” (*Cfr.*, *DE*, introducción de Jaques Rolland, p. 13).

²⁰ “[...] pour la première fois peut-être, l’abandon de ce souci de transcendance. Comme si elle avait la certitude que l’idée de limite ne saurait s’appliquer à l’existence de ce qui est, mais uniquement à sa nature et comme si elle percevait dans l’être une tare plus profonde” (*ibid.*, p. 69).

²¹ *Ibid.*, pp. 68-69.

ninguna identidad, ninguna forma capaz de ser discernida de un fondo indeterminado, sólo existe el reconocimiento del carácter absoluto y definitivo del ser. Señala Levinas:

La verdad elemental de que hay el ser —del ser que vale y que pesa— se revela en una profundidad que mide su brutalidad y su seriedad. El juego amable de la vida pierde su carácter de juego [...] Lo que cuenta en toda esta experiencia del ser no es el descubrimiento de un nuevo carácter de nuestra existencia, sino su hecho mismo, la inmovilidad de nuestra presencia.²²

Enfrentarse al hecho mismo de la existencia se traduce en el sujeto en una necesidad de evasión. ¿De qué evasión se habla? ¿De dónde y hacia dónde hay que salir? Ciertamente no es la salida de un punto representable hacia otro. Se trata de la aspiración a salir del ser, a ir “más allá del ser”. Levinas habla en este texto de una “necesidad de excedencia”²³ que podría ya entenderse como el primer significado o la primera palabra que expresa la trascendencia.²⁴

La evasión se extiende también a la necesidad de “salir de sí mismo, de romper el encadenamiento más radical, el más irremisible, el hecho de que el yo es sí mismo”.²⁵ La paz consigo mismo es una ilusión porque en el interior del sujeto está la necesidad de romper con este encadenamiento del yo al sí. Si alguna disposición de la afectividad puede traducir esta

²² *Ibid.*, p. 70.

²³ *Ibid.*, p. 73.

²⁴ Levinas usa en *De l'évasion* el término “excedencia” y no el de “trascendencia” para no vincular la salida del ser: “le passage à une existence meilleure et comme le dépassement des limites, grâce auquel l’homme attendrait le plein épanouissement de sa réalité. Car cette conception de la transcendance demeure enfermée dans la préoccupation pour l’être qui gouverne la philosophie occidentale et culmine dans le Souci heideggeriane” (E. Féron, *De l’idée de transcendance à la question du langage. L’itinéraire philosophique d’Emmanuel Levinas*, p. 20).

²⁵ *DE*, p. 73.

necesidad de evasión, sería la experiencia del sufrimiento y la náusea. “El fondo del sufrimiento —afirma Levinas— está hecho de una imposibilidad de interrumpirlo y de un sentimiento agudo de estar clavado.”²⁶ Se sufre no por algo externo cuyas secuelas pueden ser aplacadas definitivamente, sino por la imposibilidad ontológica de detener ese padecimiento, del hecho mismo de no poder no ser. En la náusea hay “un rechazo de permanecer, un esfuerzo por salir. Se está allí y no hay nada más que hacer ni nada que añadir a este hecho de que hemos sido totalmente abandonados, de que todo está consumado: es la experiencia misma del ser puro”.²⁷ La náusea refleja el hecho de que el sujeto no surge como identidad, sino como dualidad, es decir, como el encadenamiento del mí (*moi*) al sí (*soi*).²⁸ En efecto, el sujeto no se identifica con la existencia, sino que la asume como una carga, como un peso al que se halla enclavado de modo necesario. La necesidad no está dirigida hacia la satisfacción a través del placer. El placer constituye una evasión falsa, una promesa de salida que siempre fracasa: “La necesidad se orienta hacia la liberación y la evasión.”²⁹ Es precisamente esta condición del sujeto, vinculada con la necesidad de asumir la propia existencia, la que nos revela la presencia del ser en cuanto tal. Esta impotencia originaria no se mide a partir de alguna realidad finita, está “más allá del ser” y por ello impulsa al sujeto a romper con aquel enclavamiento en la existencia, a realizar la evasión. Aquel ser o existencia se constituirá en las obras posteriores en el *il y a*. Dice Rolland: “Aquello que en el ensayo sobre la evasión se designa bajo el nombre de ser puro, de ser en tanto que ser, de hecho de ser o de existencia de aquello que

²⁶ *Ibid.*, p. 70.

²⁷ *Ibid.*, p. 90.

²⁸ *Ibid.*, pp. 74-75.

²⁹ *Ibid.*, p. 93.

es, es aquello que se pensará más tarde bajo el título de *il y a*: el retorno de nada en una presencia irremisible.”³⁰

Una cuestión abierta en este punto es si en el encadenamiento al ser —en este modo específico de “sufrimiento”, “malestar” (*malaise*) o náusea que no puede sustraerse a la existencia— se introduce ya el criterio que permitirá salir de tal determinación. ¿No implican tales conceptos consideraciones que, distinguiéndose de la ontología, posibilitan la evasión? La necesidad de evasión entraña una excedencia que se orienta “más allá del ser” pero que no apunta a ir a algún lado, como pretendería una filosofía del ser que entiende tal impulso como consecuencia de una limitación, una carencia o una insuficiencia. “Es una tentativa de salir sin saber adónde se va.”³¹ ¿Es posible tal salida? ¿Es posible romper con la generalidad del ser sin las categorías que la ontología o la filosofía del ser propone?

3. LA EXPLICITACIÓN DEL *IL Y A*

Doce años después, aproximadamente, en *El tiempo y el otro* (1948) y *De la existencia al existente* (1947), Levinas intentará retomar los argumentos centrales de *De la evasión*. A diferencia de este texto, Levinas usará explícitamente en estas dos obras el concepto de *il y a*. Veamos brevemente el modo como aborda este asunto en cada una de ellas.

3.1. *El il y a en El tiempo y el otro*

Levinas reconoce aquí la deuda que tiene con Heidegger en la creación del concepto de *il y a*. La noción heideggeriana de *Geworfenheit*, que hace referencia a la condición de “es-

³⁰ *Ibid.*, p. 34. Introducción de Jaques Rolland.

³¹ *Ibid.*, p. 78.

tar arrojado” del *Dasein*, le sirve a Levinas para extraer una consecuencia: “es como si el existente no apareciese más que en una existencia que le precede, como si la existencia fuese independiente del existente y el existente que se halla arrojado no pudiese jamás convertirse en dueño de la existencia”.³² Este “como si” señala la novedad de Levinas respecto de Heidegger, para quien sólo hay distinción entre ser y ente, no separación.³³ A falta de recursos lingüísticos para referirse a esta realidad, Levinas apela a las posibilidades de la imaginación:

Tras esta destrucción imaginaria de todas las cosas no queda ninguna cosa, sino sólo el hecho de que hay (*il y a*). La ausencia de todas las cosas se convierte en una suerte de presencia: como el lugar en el que todo se ha hundido, como una atmósfera densa, plenitud del vacío o murmullo del silencio.³⁴

Ante ese vacío total sólo queda el anonimato, la indeterminación total, la imposibilidad de toda afirmación y de toda negación. En tal sentido, ninguna dialéctica, ninguna mediación permite aprehenderlo. No se trata de un fondo indeterminado, a la manera del caos de las teogonías antiguas, a partir del cual proceden y se distinguen los demás entes. En ese caso ya sería tomado como un sustantivo. Se trata de pensar el *il y a* como “la acción misma de ser que no puede expresarse mediante ningún sustantivo, que es verbo”.³⁵ En la medida en que no está vinculado a ningún objeto, es anónimo. Utilizando un recurso propiamente heideggeriano intenta, en un segundo momento, aproximarse al *il y a* a través del análisis del

³² *TA*, p. 83.

³³ *Cfr.*, “¿Diferencia ontológica o separación?”, en este mismo capítulo.

³⁴ *Ibid.*, pp. 25-26.

³⁵ “L’exister que nous essayons d’approcher —c’est l’oeuvre même d’être qui ne peut s’exprimer par un substantif, qui est verbe.” (*TA*, p. 26.)

insomnio. La característica propia del insomnio es la imposibilidad de abandonar la vigilia en la que uno se encuentra. “El tiempo no parte aquí de punto alguno, tampoco se aleja ni se difumina. Sólo los ruidos exteriores [...] introducen comienzos en esta situación sin principio ni fin, en esta inmortalidad de la que es imposible escapar, como sucede con el hay (*il y a*).”³⁶ Finalmente, aparece la noción de *il y a* como aquello que no deja ninguna apertura, ninguna escapatoria, al punto que ni siquiera el suicidio tiene dominio sobre él. En ese sentido Hamlet está más allá de la tragedia porque sabe “que el ‘no ser’ es tal vez imposible y no puede dominar más el absurdo, incluso a través del suicidio”.³⁷

3.2. *El il y a en* De la existencia al existente

El *il y a* es presentado al inicio de este libro a través de la fenomenología de la pereza, de la fatiga, del esfuerzo y del insomnio.³⁸ Se trata de un método que recurre a la descripción de la alteridad hasta los límites que el lenguaje y el propio análisis fenomenológico están en capacidad de alcanzar.³⁹ Ello es así en virtud de la indeterminación del *il y a* que hace imposible un lenguaje adecuado e inmediato sobre el mismo. Advierte nuestro autor que no asume la indeterminación e impersonalidad del *il y a* en los términos del dios spinozista ni de la realidad inanimada del mundo, “ni del objeto en oposición al sujeto, ni de la extensión en oposición al pensamiento, ni

³⁶ *Ibid.*, p. 85.

³⁷ *Ibid.*, p. 87.

³⁸ *EE*, p. 11. Prefacio a la segunda edición.

³⁹ Es indudable que el análisis fenomenológico juega, no sólo en los textos de juventud, sino en toda su obra, un rol fundamental. Levinas utiliza el instrumental fenomenológico para remitirse a aquellos acontecimientos que evidencian la imposibilidad de su descripción en tanto se presentan en su total alteridad. Esta es la característica que desde sus obras tempranas nos muestran los temas aludidos.

de la materia en oposición al espíritu”.⁴⁰ Todas estas consideraciones de lo impersonal ya son personales en tanto que son existentes. Levinas intenta remitirse a una indeterminación en sentido absoluto: presencia de la ausencia, presencia más allá de la identidad y de la contradicción. Para ello recurre a figuras capaces de expresar este atributo sin traicionarlo. En tal sentido, se podría decir que “la noche es la experiencia misma del *il y a*”.⁴¹ No porque la noche sea ausencia de día, sino porque es simplemente ausencia. Sin embargo, esta ausencia no es la pura nada. Maurice Blanchot, poeta y amigo de Levinas, expresa con elocuencia esta idea:

En la noche, todo ha desaparecido. Es la primera noche [...] Sin embargo, cuando todo ha desaparecido en la noche el “todo ha desaparecido” aparece. Es la *otra noche*. La noche es la aparición del “todo ha desaparecido” [...] Lo que aparece en la noche es la noche que aparece, y lo desconocido no viene de algo invisible que se mostraría al abrigo y a la demanda de las tinieblas: lo invisible es entonces lo que no puede dejar de verse, lo incesante que se muestra.⁴²

En la noche toda forma se desvanece, todo límite se diluye en la oscuridad y en ésta no hay “algo” que permanece, sino “la atmósfera misma de la presencia que puede aparecer pos-

⁴⁰ *Ibid.*, p. 140.

⁴¹ Levinas comentará años más tarde: “Ma réflexion sur ce sujet part de souvenirs d'enfance. On dort seul, les grandes personnes continuent la vie; l'enfant ressent le silence de sa chambre à coucher comme 'bruisant' [...] Quelque chose qui ressemble à ce que l'on entend quand on approche un coquillage vide de l'oreille, comme si le vide était plein, comme si le silence était un bruit. Quelque chose qu'on peut ressentir aussi quand on pense que même s'il n'y avait rien, le fait qu'*il y a* n'est pas niabile. Non qu'il y ait ceci ou cela; mais la scène même de l'être est ouverte: *il y a*. Dans le vide absolu, qu'on peut imaginer, d'avant la création -*il y a*” (*EL*, p. 94)

⁴² M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, pp. 215-216. Citado por S. Petrosino y J. Rolland, *La vérité nomade*, p. 21.

teriormente como contenido [...] el acontecimiento impersonal, a-substantivo de la noche y del *il y a*. Es como una densidad del vacío, un murmullo del silencio”.⁴³

Así como la oscuridad de la noche lo invade todo, al punto de que es inútil ocultarse de ella, así la presencia del *il y a* atrapa y encierra en su indeterminación al propio sujeto incapaz de ocultársele. Por eso se presenta el *il y a* como una amenaza indeterminada que causa horror (*horreur*) al insinuarse. Afirma Levinas: “Nada nos responde, sino este silencio, la voz de este silencio es entendida y aterra como ‘el silencio de estos espacios infinitos’ del que habla Pascal.”⁴⁴ A diferencia de *De la evasión*, donde se proponía la náusea y el sufrimiento como experiencias vinculadas al *il y a*, aquí más bien se afirma que el horror es participación en el *il y a*.⁴⁵ No se trata de la angustia ante la muerte, sino del horror ante la posibilidad de quedar despojado de la subjetividad, de perder la propia intimidad.

Nosotros oponemos el horror de la noche, “el silencio y el horror de las tinieblas” a la angustia heideggeriana: el miedo de ser al miedo de la nada. Mientras que la angustia en Heidegger realiza el “ser para la muerte” y de algún modo atrapa y aprehende, el horror de la noche “sin origen” y “sin respuesta” es la existencia irreversible.⁴⁶

Se trata del horror a una inmortalidad sin privacidad, sin subjetividad.

El *il y a* describe una presencia que impide toda distinción o toda posibilidad de huida. Es la indeterminación absoluta que nos remite “a la atmósfera de una consumación anónima o hacia la plenitud indestructible del Ser —más allá de la

⁴³ *EE*, p. 104.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 97.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 100.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 102.

afirmación y la negación— que subsiste incluso después de la duda más profunda”.⁴⁷ Por ello Levinas lo define como “tercio excluido”, existencia impersonal que hace de toda distinción verdad-falsedad, afirmación-negación, interioridad-exterioridad, una representación ilusoria. Dice Levinas:

El *il y a*, del que resulta imposible realizar la distinción, trasciende la interioridad como la exterioridad. La corriente anónima del ser invadido sumerge a todo sujeto, persona o cosa. La distinción sujeto-objeto a través de la cual abordamos a los entes no es el punto de partida de una meditación que aborda al ser en general.⁴⁸

Si no fuera posible evadirse del *il y a* se tornaría impensable el surgimiento del sujeto y de la alteridad, de la palabra y del tiempo. En la indeterminación del *il y a* sólo hay el ser, sólo la presencia de lo ausente, el murmullo que todo lo atraviesa y que se sustrae de toda diferenciación.

DE LA EXISTENCIA AL EXISTENTE

Si el *il y a* es la imposibilidad de cualquier inicio y de cualquier fin, ¿cómo explicar el surgimiento del sujeto? Esta pregunta será respondida por Levinas principalmente en *De la existencia al existente* y *El tiempo y el otro*. Afirmará nuestro autor que el surgimiento del sujeto se produce a partir de una “ruptura de la vigilia anónima del *il y a*”.⁴⁹ A diferencia de Heidegger, para quien el *Dasein* presupone el mundo, la “hipóstasis” levinasiana carece de mundo. Únicamente presupone la salida de la indeterminación del *il y a*, esto es, la separación del

⁴⁷ B. Forthomme, *Structure de la métaphysique levinassienne*, en *Revue Philosophique de Louvain*, p. 386.

⁴⁸ *EE*, p. 94.

⁴⁹ *TA*, p. 88.

ser. La aparición, en el seno del *il y a*, “de un existente”,⁵⁰ “de algo que es”,⁵¹ “de un sustantivo”,⁵² “de un dominio privado, de un nombre”⁵³ es lo que Levinas denominará hipóstasis. Con este término se quiere indicar el acontecimiento por el que un sujeto se pone en el ser, deviene sustantivo en la verbalidad del ser.⁵⁴ La hipóstasis del sujeto se constituye a partir de un movimiento de interiorización que tiene como término el vínculo irreversible del yo al sí. Se trata del inicio del tiempo en la identidad del yo. Afirma Levinas: “La identidad es lo propio de aquello que es, de aquello que se ha separado del ruido anónimo del *il y a*. La identificación es precisamente la posición misma de un ente en el seno del ser anónimo y pesado.”⁵⁵ Este acontecimiento no se produce como un juego o como una narración imaginaria.⁵⁶ La identidad surge como la posición del sujeto a través del cuerpo, esto es, como el peso de la existencia sobre el existente. El cuerpo no es un instrumento ni un símbolo, sino el modo como el hombre se aferra a la existencia,⁵⁷ el acontecimiento mismo de la posición “sobre un terreno firme, una base, condicionamiento, fundamento”.⁵⁸ El cuerpo expresa sin mediaciones la irreversibilidad de la existencia, el retorno necesario (trágico) del yo al sí, como ya se sugería en *De la evasión*.

El problema de la posición y de la identidad permitirá a Levinas desarrollar uno de los temas centrales de su filoso-

⁵⁰ *EE*, p. 140.

⁵¹ *TA*, p. 88.

⁵² *Ibid.*, p. 141.

⁵³ *EE*, p. 141.

⁵⁴ “L’hypostase, l’apparition du substantif, n’est pas seulement l’apparition d’une catégorie grammaticale nouvelle; elle signifie la suspension de l’*il y a* anonyme, l’apparition d’un domaine privé, d’un nom” (*idem*).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 149.

⁵⁶ “Le présent est commencement pur [...] Il est être et non point rêve, non point jeu” (*ibid.*, p. 135).

⁵⁷ *Ibid.*, p. 123.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 139.

fía: la temporalidad. Cuando propone la noción de hipóstasis Levinas tiene en mente, por un lado, a Heidegger, como ya ha sido dicho, pero fundamentalmente a Husserl y su teoría de la *Urimpression*. Señala nuestro autor que el sujeto que surge de la hipóstasis “es el acontecimiento mismo del instante como presente”.⁵⁹ Su identificación con el instante presente señala el momento en que se produce “el desgarramiento en la trama infinita —sin comienzo ni fin— del existir”,⁶⁰ la interrupción “del infinito del tiempo o de la eternidad”⁶¹ y con él, la separación. “El presente realiza la situación excepcional en el que se puede dar al instante un nombre, pensarlo como sustantivo.”⁶² Por ello se puede decir que gracias al instante el existente es capaz de hacerse cargo de la existencia.

La doctrina husserliana de la *Urimpression* concebía el instante presente como la génesis de la conciencia en tanto confluían en él impresión y acto intencional. El surgimiento del existente, anunciado ya en la protoimpresión, suponía el surgimiento de un tejido temporal que constituía la historia de la propia conciencia. Podríamos hablar también en Husserl de una posición del sujeto, de su surgimiento. Sin embargo, tal surgimiento se estructuraba en una temporalidad bajo las formas de la retención, presentación y protención, es decir, en la relación que el instante presente, sostenido por la conciencia, mantenía con su pasado inmediato y su futuro. ¿No hay allí una pretensión de representar aquello que la naturaleza del instante imposibilita representar? ¿Cuál es el punto neutral desde el cual nos remitimos al origen mismo de la vida intencional? Lejos de entender el instante desde la dialéctica retención-representación-protención, que caracterizaba la doctrina husserliana de la *Urimpression*, señala Levinas que el instante no está en re-

⁵⁹ *Ibid.*, p. 124.

⁶⁰ *TA*, p. 89.

⁶¹ *EE*, p. 125.

⁶² *Ibid.*, p. 125.

lación con los instantes que le preceden o le siguen, puesto que cada instante es en sí un nuevo inicio.⁶³ El rechazo del instante al pasado impide comprender al sujeto a partir de una causa previa que obraría como su fundamento. En tal sentido, ser presente significa “ser a partir de sí mismo”.⁶⁴ Dice Levinas:

Es esencial considerar el presente en el límite del existir y el existente [...] Si el presente durase, ello indicaría que habría recibido la existencia de alguna cosa precedente. Se habría beneficiado de alguna herencia. Sin embargo, es algo que viene de sí mismo. Y no es posible partir de sí mismo, a no ser que no se reciba nada del pasado.⁶⁵

Sin pasado, sin historia, el presente se manifiesta como “la evanescencia misma del ser”⁶⁶ que hace imposible cualquier comunicación de un instante anterior a uno posterior. En tanto el presente se refiere sólo a sí mismo y parte de sí, también queda eliminado todo porvenir y toda continuidad.⁶⁷ El sujeto que aparece en la hipóstasis se sitúa entre la total indeterminación y lo determinado, entre el límite del existir y el existente.⁶⁸ No se identifica con ninguna sustancia ni cosa

⁶³ *Ibid.*, p. 130.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 124.

⁶⁵ *TA*, p. 90.

⁶⁶ *EE*, p. 124.

⁶⁷ “La coupe de l’existence est bue jusqu’à la lie, épuisée; rien n’est laissé pour le lendemain. Toute l’acuité du présent tient à son engagement sans réserve et en quelque manière sans consolation dans l’être. Il n’y a plus distance à parcourir. L’instant s’évanouira. Mais cela veut dire simplement qu’il ne dure pas” (*ibid.*, p. 132.).

⁶⁸ La pregunta por el surgimiento del sujeto en la hipóstasis que se sitúa en el umbral de la existencia y el existente resulta fundamental. Haciendo alusión al tema del insomnio, trabajado en *De l’existence à l’existant*, como una forma de la hipóstasis, dice Rovatti: “con l’insomnia sembra prendere avvio un altro livello di analisi, sembra iniziare anche la vicenda dell’esistente, del soggetto come esistente, dell’ipostasi. Un instante si prepara ad increspare la presenza anonima dell’essenza; un sostantivo minaccia la verbalità dell’essere [...]. Come interpreteremo la cancellazione della picco-

puesto que ambas nociones implicarían la permanencia de los instantes, sino con la posición de una realidad evanescente que propiamente hablando no existe.⁶⁹

La recuperación del instante presente significa para Levinas la posibilidad de romper con una tradición filosófica que piensa la subjetividad desde la categoría de la duración, que no es sino una manera de imitar la eternidad. Pensar el tiempo como duración es concebirlo a partir de un entramado formado por instantes que se suceden unos a otros de modo permanente. En ese intento de pensar el tiempo como una “imagen móvil de la eternidad inmóvil”⁷⁰ se encuentra la gran ilusión de la filosofía tradicional. El instante no puede imitar la eternidad porque, como ya hemos señalado, es evanescencia y está condenada a desaparecer. De allí la insistencia de Levinas a no pensar el surgimiento del sujeto a partir de la linealidad del tiempo, sino a partir del instante. Y el instante no está en relación con instantes precedentes y consecuentes, sino “con el acto por el que se adquiere la existencia”.⁷¹ Al yo no le corresponde exigir la perseverancia en el ser porque sólo posee el instante presente, que es evanescente, pero tampoco la supresión de su presencia. El yo no propicia por sí un nuevo instante. Cada nuevo instante, por tanto, lo recibe como una resurrección milagrosa que le permite seguir siendo. Por eso señala Levinas: “El ‘yo’ no es independiente de su presente, no puede recorrer por sí el tiempo, encontrar su recompensa negando simplemente el presente.”⁷² De este modo el instante siguiente se manifiesta como alteridad absoluta que permite la persistencia del

la cesura tra *l'il y a* e *l'insonnia*? Certamente ha contratto e semplificato la sua analisi, ha tolto evidenza a un problema che a ben vedere è il problema più importante” (Cfr., P. A. Rovatti, “L’insomnia. Passività e metafora nella ‘fenomenologia’ di Lévinas”, en *Aut Aut*, 209-210, pp. 61-78).

⁶⁹ Cfr., *TA*, p. 91.

⁷⁰ *EE*, p. 127.

⁷¹ *Ibid.*, p. 130.

⁷² *Ibid.*, p. 159.

sujeto en el tiempo. Resulta interesante resaltar la deuda que Levinas tiene, en relación con este problema, con la doctrina de la *creatio continua* de Descartes y Malebranche.

La teoría de la creación continua de Descartes y Malebranche —afirma Levinas— significa, sobre el plano de los fenómenos, la incapacidad del instante de reunir por sí mismo el instante que sigue. Está desprovisto, contrariamente a las teorías de Bergson y de Heidegger, del poder ser más allá de sí mismo. El instante está privado en este sentido preciso de todo dinamismo.⁷³

La pasividad del instante deja el terreno libre para que la alteridad sea el protagonista del “acto por el se adquiere la existencia”.

Por ello el instante presente en el que surge el sujeto no es resultado de uno anterior, tal como aparece en aquella secuencia necesaria y permanente de la visión mecánica del mundo.⁷⁴ El instante no es sueño ni juego, es “como un sofoco, un jadeo, un esfuerzo de ser”.⁷⁵ “El ser —afirma Levinas— no es heredado, sino siempre conquistado en alta lucha.”⁷⁶ “Lucha” en la que la evanescencia no es capaz de eliminar el carácter absoluto del presente ni reducirlo a la nada puesto que el presente está sujeto al ser. ¿Qué significa esta sujeción al ser en un ser separado del ser? Esta sujeción expresa la relación irreversible del yo al sí, la vuelta del existente a su existencia en el instante presente. Estar “agarrado” al ser significa asu-

⁷³ *Ibid.*, pp. 128-129.

⁷⁴ La influencia de Malebranche en este punto es clara: “Malebranche percibe el drama inherente al instante mismo, su lucha por la existencia que el mecanismo desconoce, considerando el instante como un elemento simple e inerte del tiempo. Por ello Malebranche valora un acontecimiento del instante que no consiste en su relación con otros instantes” (*ibid.*, p. 129).

⁷⁵ *Ibid.*, p. 135.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 133.

mir el peso de la existencia sin que nada medie entre ella y yo salvo el instante. En el instante presente el sujeto se aparece como un ser libre, un ser que “puede”. Gracias a este poder él puede abrirse al porvenir. La relación irreversible al sí, y el sufrimiento que comporta, hace del porvenir una posibilidad de consolación y compensación. La distancia entre el presente y el porvenir inaugura el tiempo de la economía y la posición del sujeto en el mundo. Se trata del ámbito donde el sufrimiento puede ser olvidado provisionalmente puesto que “el tiempo, en el mundo —afirma Levinas—, seca todas las lágrimas.”⁷⁷ El motivo del mundo económico en *De la existencia a existente* señalará el surgimiento del sujeto que posee tiempo para gozar del fruto de su esfuerzo. Pero a diferencia de *Totalidad e infinito*, en donde el gozo es visto como condición primera del sujeto, en esta obra aparece más bien como condición derivada del deseo de olvidar el dolor producido por la existencia. Por eso el mundo económico recibe aquí una valoración negativa en cuanto es la claudicación del sujeto ante un porvenir que puede dar sentido a su sufrimiento.⁷⁸

La libertad no tiene el poder suficiente para producir tiempo a pesar del gozo que puede generar. Por más que el sujeto quiera, el instante que está por venir escapa de su poder en tanto que procede de la alteridad. El “ya no poder poder” significa para Levinas la proximidad de la muerte. La muerte no

⁷⁷ *Ibid.*, p. 154.

⁷⁸ En *El tiempo y el otro* el análisis del gozo entraña una ambigüedad que se seguirá manteniendo en *Totalidad e infinito*. Tal ambigüedad consiste en distinguir con claridad el objeto del gozo (el alimento) respecto al útil heideggeriano, pero al mismo tiempo en seguir valorando tal objeto como realidad constituida por el sujeto a la manera de un conocimiento. Afirma Levinas: “La luminosidad del goce no rompe las ligaduras irremediables del yo consigo mismo [...] La luz es aquello merced a lo cual hay algo que es distinto de mí, pero como si de antemano saliese de mí [...] En el conocimiento y en el goce vuelvo a encontrarme conmigo mismo” (*Cfr.*, *TA*, p. 104). Retomaremos esta cuestión en el apartado “Separación y gozo” del siguiente capítulo.

es “algo” y, por tanto, no puede ser conocida a través de ninguna forma de representación. La incomprendibilidad de la muerte es al mismo tiempo la imposibilidad de asumirla. La muerte jamás coincide con el instante presente en el que surge el sujeto: “nunca es ahora”,⁷⁹ dice Levinas, precisamente porque la muerte significa la supresión del instante y la pérdida total de poder sobre éste. La inminencia de la muerte prepara al sujeto a la acogida de la alteridad que procede del porvenir. Lo prepara porque es posible que el instante siguiente jamás llegue. Por ello el porvenir es el acontecimiento que “cae sobre nosotros y se apodera de nosotros”.⁸⁰ Esta relación con el porvenir se realiza en aquella relación con una alteridad que jamás puede situarse al nivel del sujeto porque lo antecede de manera irreversible. Se trata de la relación cara a cara, que para Levinas inaugura la relación social entre los seres humanos.

La intersubjetividad —afirma Levinas— nos es ofrecida a través del Eros o en la proximidad del prójimo [...] es el lugar de una trascendencia en la que el sujeto, conservando plenamente su estructura de sujeto, tiene la posibilidad de no volver fatalmente sobre sí, de ser fecundo y —digamos la palabra anticipadamente— de tener un hijo.⁸¹

En esta pasividad del sujeto va cobrando forma en Levinas el discurso sobre la responsabilidad. Afirma Levinas: “la libertad del presente no es ligera como la gracia, sino un peso y una responsabilidad”.⁸² En este sentido, el poder del sujeto queda constituido por un no-poder previo que inaugura una relación irreversible con la alteridad en su propia interioridad.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 113.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 117.

⁸¹ *EE*, pp. 163-165.

⁸² *Ibid.*, p. 150.

A pesar de no ser aún muy clara la naturaleza ética de esta relación, lo que sí aparece nítidamente es la responsabilidad, como acogida irreversible de una exigencia que proviene de la alteridad. *Totalidad e infinito* postergará parcialmente el desarrollo de esta línea argumentativa que apuntaba a definir la subjetividad a través de “un no-poder previo” procedente de la alteridad. La inmediatez de la alteridad en la propia subjetividad se traduce en responsabilidad, en palabra dirigida al otro antes de todo acto intencional, en discurso ético. Éste es precisamente el problema fundamental en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* que presentaremos en el último capítulo.

III. SEPARACIÓN DEL YO Y EPIFANÍA DEL ROSTRO

Destacábamos en el capítulo anterior el momento en que se producía la ruptura del *il y a* a través de la posición del sujeto en el instante presente. Tal ruptura, inaugurada por la hipóstasis, constituía el inicio, en el seno del ser indeterminado, de un movimiento de interiorización que coincidía con el repliegue irreversible del yo sobre el sí, con el encadenamiento del sujeto a la propia existencia en el peso impuesto por el cuerpo y con el surgimiento de una primera palabra referida a la liberación de esa condición. Que la hipóstasis fuera considerada antes de su relación con el mundo señalaba el intento de nuestro autor de radicalizar el movimiento de interiorización y el repliegue por el cual el yo aparecía asumiendo pasivamente la existencia. No se trataba de entender el sujeto sin el mundo, se trataba más bien de rechazar cualquier intento de definirlo a partir de una dialéctica con el mundo. *Totalidad e infinito* aborda también el problema del surgimiento del sujeto en el seno del *il y a*, aunque plantea diferencias importantes respecto a sus obras anteriores. Son muy pocos los pasajes en esta obra de 1961 donde aparece el motivo del encadenamiento del yo al sí. Uno de ellos es particularmente significativo por su carácter crítico. Afirma Levinas:

El yo rechaza el sí, vivido como repugnancia, el yo clavado a sí vivido como hastío son modos de conciencia de sí y reposan en la indestructible identidad entre el yo y el sí. La alteridad del yo, que se toma por otro, puede impactar la imaginación del poeta, precisamente porque no es más que el juego del Mismo:

la negación del yo por el sí es precisamente uno de los modos de identificación del yo.¹

Este texto es relevante porque señala la toma de distancia de Levinas respecto a la idea del enclavamiento del yo al sí expuesta en sus trabajos previos. En efecto, se considerará esta idea “uno de los modos de identificación del yo”. La novedad de *Totalidad e infinito* respecto a la comprensión del surgimiento del sujeto a partir del *il y a* queda planteada así: “Esta salida del horror del *hay* se ha anunciado en la alegría del gozo.”² El problema del gozo se convertirá en el punto de inflexión que marcará la novedad de *Totalidad e infinito* respecto de sus obras anteriores. Ahora bien, ¿qué entiende Levinas por gozo? ¿En qué se distingue de la hipóstasis?

Antes de responder a estas cuestiones, consideramos conveniente evitar una lectura de *Totalidad e infinito* que pretenda comprender la manifestación de la alteridad como un acontecimiento posterior al surgimiento del sujeto. La posición del sujeto como interioridad sólo es posible a partir de la distancia que la alteridad propicia a través del tiempo. Ello significa que la alteridad precede en todo momento al sujeto, a pesar de que éste pueda realizar su existencia de modo separado “en la independencia y en la soberanía del gozo”. Queremos mostrar en este capítulo que el descentramiento del sujeto producido por la manifestación de la alteridad es un acontecimiento al interior de la distancia ya inaugurada por el Otro. El primer apartado de este capítulo, titulado “*El deseo metafísico*”, apuntará a describir la estructura de esta relación —normalmente vinculada con la idea de lo infinito en el *cogito* cartesiano—. Sólo asegurando esta precedencia de la alteridad respecto del yo será posible valorar en su justa dimensión “la salida del *il*

¹ *TI*, p. 61.

² *Ibid.*, p. 205.

y *a* en la alegría del gozo”. El apartado final abordará el acontecimiento ético por excelencia, que Levinas describe como la epifanía del rostro.

1. EL DESEO METAFÍSICO

La existencia del sujeto es la ruptura de lo indeterminado posibilitada por una alteridad capaz de asistir o auxiliar el instante presente. La evanescencia del instante deviene vida subjetiva en el “recobrar incesante de instantes que transcurren por una presencia que los auxilia, que responde. Esta dimensión incesante (*incessance*) produce el presente, es la presentación —la vida— del presente”.³ No es posible concebir la interioridad sin la distancia propicia para apoderarse del instante presente y existir. Esta distancia no es obra del propio sujeto, sino de la alteridad que posibilita el lapso en el que transcurre la existencia del yo. En tal sentido, la alteridad —el Otro— se entiende como asistencia al yo en el instante presente, como trascendencia que permite la posición del sujeto aquí y ahora, como *exterioridad*. Así como la interioridad es rechazo a toda pretensión de totalización, la exterioridad del otro es negación a todo intento de identificación con el yo o con algunas de sus iniciativas. El Otro inaugura una distancia infranqueable que “a diferencia de toda distancia entra en la manera de existir del ser exterior. Su característica formal —ser otro— es su contenido”.⁴ La cercanía de Levinas en esta obra a la idea cartesiana de infinito es una referencia clara de la precedencia del Otro en la constitución del sujeto. Afirma nuestro autor: “Nuestros análisis están dirigidos por una estructura formal: la idea

³ *Ibid.*, p. 92.

⁴ *Ibid.*, p. 59.

de lo Infinito en nosotros. Para tener la idea de lo Infinito, es necesario existir separado.”⁵

Antes del reconocimiento de la idea de infinito el *cogito* está reducido a sus representaciones sin posibilidad de reconocer alguna idea exterior a sí. Esta situación se corresponde con la condición del ser separado, según Levinas. La separación es el sello que distingue la interioridad del yo en donde se produce la ruptura con cualquier forma de anexión a un sistema abstracto e impersonal.⁶ “Gracias a la dimensión de la interioridad —dice Levinas—, el ser se niega al concepto y resiste a la totalización.”⁷ Es allí también, en la interioridad, donde se instaure la discontinuidad del tiempo histórico a partir del instante presente⁸ y la discontinuidad de las obras del mundo en el retiro sobre sí que ella posibilita. La separación es la “producción” de la trascendencia, el acontecimiento que señala la exterioridad del Otro, al punto que “la alteridad sólo es posible a partir del Yo”.⁹ Ello no significa definir la alteridad a partir de una relación dialéctica con el yo, significa que sólo en la separación, sólo en aquella “independencia y soberanía” del sujeto que goza del mundo es posible el acontecimiento de la alteridad. A la manera del *cogito* cartesiano antes de descubrir la idea de infinito, el sujeto en *Totalidad e infinito* instaure un lapso y un espacio de autonomía que parece no precisar de la alteridad, pero prepara su advenimiento. A tal condición de autonomía la llama Levinas “ateísmo”. “Se puede

⁵ *Ibid.*, p. 103.

⁶ “En la posición, en la relación que realiza con el lugar, en el aquí tendremos el acontecimiento por el cual la existencia en general, anónimo e inexorable, se abre para dejar lugar a un dominio privado, a una interioridad, al inconsciente, al sueño y al olvido” (*EE*, p. 171).

⁷ *TI*, p. 81.

⁸ *Ibid.*, p. 80.

⁹ “Pensamiento e interioridad son la ruptura misma del saber y la producción (no el reflejo) de la trascendencia. No conocemos esta relación más que en la medida en que la efectuamos. La alteridad sólo es posible a partir del Yo” (*ibid.*, p. 62).

llamar ateísmo —afirma nuestro autor— a esta separación, tan completa que el ser separado se mantiene sólo en la existencia sin participar en el Ser del que está separado.”¹⁰ No se trata de la negación de lo divino, sino de una posición anterior a cualquier afirmación o negación de lo divino por la que se rompe con cualquier participación con algún principio común en beneficio de la propia autonomía. Paradójicamente, la condición del sujeto ateo también será descrita a través de la noción de “creatura”. Afirma Levinas: “lo esencial de la existencia creada consiste en su separación frente a lo infinito”.¹¹ En otro momento dirá que la maravilla de la creación consiste “en crear un ser moral”,¹² esto es, un ser separado capaz de recibir al Otro, pero también capaz de rechazarlo.

Esta manera de presentar la relación alteridad-interioridad resultará una de las cuestiones más problemáticas en *Totalidad e infinito*. En efecto, aunque sea claro que para Levinas el yo está en una relación irreversible con el Otro, el modo como Levinas plantea la manifestación de la alteridad en el ámbito de la economía del ser parece justificar un discurso en donde el ser separado pudiera pensarse sin esa relación e incluso condicionando esa relación. Si el yo es condición de la alteridad es imposible que ésta lo preceda. La estructura formal de esta argumentación tomada del *cogito* cartesiano será motivo de una autocrítica, por parte del propio Levinas, que marcará la evolución de su obra en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, tal como veremos en el último capítulo. A pesar de estos equívocos, la prueba de que esta autonomía del sujeto no implica la supresión provisional de la alteridad está en el reconocimiento de un sentido que adviene a la interioridad como una excedencia, como un exceso más allá de toda necesidad. Sólo desde un aspecto formal este sentido se

¹⁰ *Ibid.*, pp. 81-82.

¹¹ *Ibid.*, p. 127. *Cfr.*, *ibid.*, p. 87.

¹² *Ibid.*, p. 111.

corresponde con la idea de infinito cartesiano. En efecto, también la idea de infinito en Descartes viene a cuestionar el solipsismo del *cogito* abriéndolo a la trascendencia. Tal apertura es presentada en aquel acontecimiento extraordinario en que la idea es incapaz de contener su *ideatum*, en que el contenido de la idea se resiste a ser tematizado y rompe con la misma estructura de la idea. Dice Levinas:

La distancia que separa *ideatum* e idea constituye aquí el contenido del *ideatum* mismo [...] Lo trascendente es el único *ideatum* del cual no puede haber más que una idea en nosotros; está infinitamente alejado de su idea —es decir, exterior— porque es infinito.¹³

A diferencia de Descartes, para Levinas el acontecimiento que nos abre a la trascendencia no es la idea de infinito, sino la alteridad que adviene en la relación social, más precisamente, en el rostro humano.¹⁴

Una relación con lo Trascendente [...] es una relación social. Aquí lo Trascendente, infinitamente Otro, nos solicita y nos llama. La proximidad del Otro, la proximidad del prójimo, es en el ser un momento ineluctable de la revelación, de una presencia absoluta [...] que se expresa.¹⁵

El prójimo se expresa a través de su rostro, esto es, a través de una exigencia que llama al sujeto a respetarlo. No es

¹³ *Ibid.*, p. 73.

¹⁴ “Car l’altérité ne se produit que dans le concret du rapport social. Il y a donc ici un véritable chiasme: la relation avec autrui renvoie à l’idée de transcendance qui lui confère un sens, mais la transcendance demeure un événement qui s’accomplit dans le concret de la relation. Ni description empirique, ni analyse réflexive, la pensée de Levinas est orientée phénoménologiquement vers la *signification du concret*” (E. Féron, *op. cit.*, pp. 32-33.).

¹⁵ *TI*, p. 101.

un asunto abstracto o teórico, es lo concreto de la relación social a través de la cual se instaura la unicidad del yo y, por tanto, el pluralismo.

El pluralismo es precisamente la “producción” de una relación en donde los términos, lejos de participar de la totalidad del ser que los reduciría a una multiplicidad numérica, se resisten a cualquier forma de fusión en un medio universal y admiten únicamente un encuentro cara a cara. En el pluralismo “la alteridad del otro está en él y no en relación conmigo, se *revela* [...] Accedo a la alteridad del Otro a partir de la sociedad que yo mantengo con él y no al dejar esta relación para reflexionar sobre sus términos”.¹⁶ Es a partir de esta relación con la alteridad que todo cobra sentido, todo se orienta. “La palabra —afirma Levinas— que ya apunta en el rostro que me mira introduce la franqueza primera de la revelación. Con relación a ella, el mundo se orienta, es decir, adquiere una significación [...] La palabra es así el origen de toda significación”.¹⁷ La pretendida autonomía del sujeto que haría de la alteridad una realidad prescindible y objeto de una elección *a posteriori*, no puede considerarse una posición defendida por Levinas en ninguna de sus obras. Toda significación se origina en la alteridad, incluso aquella que rige en el ámbito del ateísmo, puesto que allí también hay palabra —por lo tanto, tiempo— y relación con las cosas bajo la forma del gozo. Por ello cuando se habla de “búsqueda de la verdad” no se debe prescindir de este vínculo con la alteridad que se produce en el ser separado. Tal búsqueda debe ser comprendida como aquella aspiración surgida en un sujeto al que no le falta nada, como un movimiento que no concluye en la aprehensión de alguna forma, sino que se extiende de modo incesante en la palabra dirigida al Otro.

¹⁶ *Ibid.*, p. 140.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 120-121.

La distancia que se abre entre el sujeto y la alteridad propiciará el deseo metafísico. Lejos de cualquier aspiración teórica, el deseo metafísico es el deseo de una proximidad a una realidad irreductible a la propia conciencia. Señala Levinas:

El deseo metafísico tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro* [...] no aspira al retorno, puesto que es deseo de un país en el que no nacimos [...] no reposa en ningún parentesco previo [...] desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. Es como la bondad: lo Deseado no lo calma, lo profundiza.¹⁸

El deseo metafísico es el acontecimiento de la trascendencia, es la irrupción de lo Otro en el Mismo por la que se muestra la pasividad fundamental del sujeto. No se trata de una realidad anticipada por la conciencia que podría entenderse desde la perspectiva de la necesidad, es decir, de lo que me falta para existir. Se trata más bien de lo otro a toda necesidad, de aquello que ninguna conciencia puede anticipar porque está más allá de todo contenido, de todo noema. El deseo metafísico nace de una excedencia de sentido que parte del objeto deseado, de la revelación misma de la realidad anhelada que jamás colma el deseo porque su propia manifestación lo acrecienta. Esta excedencia de sentido la llama Levinas infinito. Lo propio de lo infinito es que su significación no es puesta por mí, sino por el propio objeto pensado. “Es el único conocimiento —afirma Levinas— que presenta esta inversión, conocimiento sin *a priori*. La idea de lo Infinito *se revela*, en el sentido fuerte del término [...] suscita el Deseo [...] es rostro”.¹⁹

Entre el yo y el Otro no hay distinción, hay separación. No hay una frontera común ni una línea divisoria de la que am-

¹⁸ *Ibid.*, p. 58.

¹⁹ *Ibid.*, p. 85.

bas participen, hay más bien asimetría, desproporción, desfase irreversible. En tal sentido *Totalidad e infinito* se planteará una cuestión decisiva: ¿Cómo la interioridad puede entrar en relación con Otro sin privarlo de su alteridad? ¿Cómo puede explicitarse esta relación?²⁰ Tal explicitación no podrá ser ciertamente un poner la alteridad frente a mí como objeto de tematización, tampoco significará recurrir a ninguna vía negativa por parte de nuestro autor, sino más bien a una vía positiva que implique ir más allá del concepto, más allá del “sí y el no en el que opera la negatividad”,²¹ a través de un discurso capaz de pasar a lo absolutamente otro, a la trascendencia y la altura de lo infinito.²² Dice Levinas:

Lo absolutamente Otro (*Autre*), es el Próximo (*Autrui*). No se enumera conmigo [...] Pero yo, que no pertenezco a un concepto común con el extranjero, soy como él, sin género. Somos el Mismo y el Otro. Trataremos de mostrar que la *relación* del Mismo y el Otro es el lenguaje.²³

Aquí está expresado el impulso de fondo de *Totalidad e infinito*: explicitar un discurso propicio sobre la alteridad.

²⁰ *Cfr.*, *ibid.*, p. 62.

²¹ *Ibid.*, p. 65.

²² “¿No se obtiene acaso la alteridad metafísica por el enunciado superlativo de las perfecciones cuya apagada imagen provee este mundo? Pero la negación de las imperfecciones no basta para la concepción de esta alteridad. Precisamente, la perfección deja atrás la concepción, desborda el concepto, designa la distancia” (*ibid.*, p. 65). Será importante tener en cuenta esta vía positiva del lenguaje, entendida ya en esta obra como “superlativa”, en el desarrollo ulterior del pensamiento levinasiano. En el siguiente capítulo mostraremos su evolución a partir del recurso al “énfasis” como forma propicia para enunciar la significación ética.

²³ *Ibid.*, p. 62.

2. SEPARACIÓN Y GOZO

2.1. Antecedentes fenomenológicos del gozo

Hemos señalado que en *Totalidad e infinito* el yo no vive la vuelta a sí como un encadenamiento o una remisión irreversible que suscita la exigencia de una evasión, tal como se había visto en *De la evasión* y en *De la existencia al existente*. En esta obra el sujeto es considerado desde la perspectiva de la separación y el ateísmo,²⁴ esto es, un ser aislado, sin referencia a ninguna alteridad. “Egoísta sin referencia al otro, estoy solo sin soledad, inocentemente egoísta y solo.”²⁵ El ser separado es aquel que vive en el mundo sin mayores sobresaltos respecto de algo que carece, porque no carece de nada. Ni las necesidades pueden señalarse como índice de una carencia. Toda necesidad puede ser ocasión para que el sujeto inicie un movimiento que termine superándola. De este modo, lo que inicialmente parecía ser exterior se convierte, después de la iniciativa del yo, en parte de su identidad. Ello no implica que la subjetividad acceda a la pura transparencia del *para sí* o se reduzca a una tautología; atraviesa una distancia temporal en la que, apropiándose de lo que no es, identificándose con él, se enriquece y se renueva.

Convertir lo Otro en el Mismo, identificarse con las realidades que entran en relación con el sujeto, indica que aquello con lo que el sujeto se relaciona no es del orden de la representación, sino del orden de la sensibilidad.²⁶ Antes que a representaciones, el sujeto está frente a realidades que puede hacer

²⁴ “En la separación —que se produce por el psiquismo del gozo, por el egoísmo, por la felicidad en la que se identifica el Yo— el yo ignora al Otro” (*ibid.*, p. 86).

²⁵ *Ibid.*, p. 153.

²⁶ *Ibid.*, p. 156.

suyas, frente a alimentos.²⁷ En efecto, en la satisfacción de una necesidad, más que tener la claridad de una idea, integramos a nuestro ser lo que al inicio nos era extraño y exterior. Esto significa que el sentido del alimento no lo pone el sujeto; por el contrario, el alimento constituye al sujeto puesto que es capaz de transformarlo. Si la intencionalidad de la representación se expresa bajo la forma de una “conciencia de”, la “intencionalidad” de la sensibilidad se manifestará bajo la de un “vivir de”. El “vivir de” señala el fin del privilegio atribuido a la conciencia y la justificación del carácter constitutivo del alimento. Afirmar Levinas: “Vivimos de ‘buena sopa’, de aire, de luz [...] No se trata aquí de objetos de representaciones. Vivimos de ellos.”²⁸ El distanciamiento respecto a la *Sinngebung* husserliana es claro. A pesar de distinguir entre el objeto de la representación y el acto de la representación, Husserl reduce la exterioridad del primero a la claridad del pensamiento. Afirmar Levinas:

La inteligibilidad, caracterizada por la claridad, es una adecuación total del que piensa a lo pensado, en el sentido muy preciso de un dominio ejercido por el que piensa sobre lo pensado, en el que se desvanece en el objeto su resistencia de ser exterior [...] el objeto de la representación se reduce a *noemas*.²⁹

La reducción del objeto al ámbito de lo representado significa el establecimiento de un medio abstracto en el que se pierde el contenido material del objeto, su carácter de alimento. La crítica de Levinas a la *Sinngebung* no puede obviar, sin embargo, el reconocimiento de nuestro autor de la impor-

²⁷ “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” (*ibid.*, p. 148).

²⁸ *Ibid.*, p. 129.

²⁹ *Ibid.*, p. 142.

tancia que tiene para la fenomenología la dimensión pasiva de la conciencia. La corriente de la conciencia, para Husserl, no podía componerse de pura actualidad, había que pensarla también formada por una dimensión inactual o potencial privada de toda aprehensión objetiva. Así, toda percepción está sellada por la inadecuación, esto es, por la imposibilidad de agotar en la percepción presente todos los aspectos del objeto. En tal sentido, señala Levinas en su tesis de 1930: “Los aspectos que vemos en un momento dado indican siempre otros aspectos por venir. La cosa no es jamás totalmente conocida: su percepción se caracteriza esencialmente por el hecho de ser inadecuada”.³⁰ La importancia cada vez mayor que va teniendo en la fenomenología la dimensión no-intencional de la conciencia, desarrollada, por ejemplo, en los análisis sobre la sensación, el horizonte y la temporalidad resultará a los ojos de Levinas una línea de reflexión prometedora que apuntaba a la superación de la dimensión activa de la conciencia en beneficio de su pasividad. Tal orientación, sin embargo, quedaba truncada en la fenomenología husserliana cuando se reconocía finalmente que la esfera potencial de la conciencia seguía manteniendo una estructura intencional.³¹ Se podría decir que la obra filosófica de Levinas se inicia allí donde la fenomenología se detiene, esto es, más acá de la intencionalidad, en dirección hacia el contenido previo a toda representación, que no es otro que el sensible. Es a partir de la dimensión no-intencional de lo sensible que Levinas intentará superar la intencionalidad fenomenológica. Para seguir esta línea de investigación conviene leer los ensayos *Intencionalidad y metafísica* y *La ruina de la representación*, escritos ambos en 1959, que forman par-

³⁰ *TIPH*, p. 45.

³¹ “La consciente potentielle apparaît aussi comme ‘consciente de quelque chose’ [...] L’arrière-fond de la consciente est une sphère objective. Les différences d’actualité et de potentialité présupposent l’intentionnalité et n’en sont que des modalités” (*TIPH*, p. 76).

te de “ensayos nuevos” añadidos en la segunda edición de *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* de 1967. En el primer ensayo citado observa Levinas que, a diferencia de la intencionalidad objetiva, “lo sensible, el *datum* hilético es un *datum* absoluto. Las intenciones lo animan para hacer de él una experiencia de objeto, pero lo sensible está dado antes de ser buscado, de golpe. El sujeto se baña allí antes de empezar o de percibir objetos”.³² En *La ruina de la representación* nuestro autor señala con claridad que la dimensión pre-reflexiva y no-intencional de lo sensible debe pensarse como condición de la intencionalidad. Afirma Levinas:

[...] la sensibilidad y las cualidades sensibles no son el material a partir del cual está hecha la forma categorial o la esencia ideal, sino la situación en la que el sujeto se coloca ya para realizar una intención categorial [...] la tierra no es la base en la que se aparecen las cosas, sino la condición que el sujeto necesita para su percepción. El horizonte implicado en la intencionalidad no es, pues, el contexto aún vagamente pensado del objeto, sino *la situación* del sujeto. Un sujeto en *situación* o, como lo dirá Heidegger, en el mundo, se anuncia en esta potencialidad esencial de la intención.³³

Veremos más adelante cómo esta “situación” será vista en *Totalidad e infinito* como el mundo del gozo.

Antes de pasar a los aspectos centrales de esta primera gran obra de Levinas, conviene señalar que la mención a Heidegger en la última cita se entiende a partir del aporte que significó para nuestro filósofo el descentramiento de la conciencia intencional obrado por el filósofo de Messkirch a través de la temporalidad. Ello no significa, sin embargo, una sintonía total con sus tesis. El “vivir de” levinasiano no ten-

³² “Intentionnalité et métaphysique”, en *EDE*, p. 139.

³³ “La ruine de la représentation”, en *EDE*, p. 132.

drá como objetos instrumentos ni útiles. Ya desde el libro *El tiempo y el otro* la posición de Levinas sobre este punto era nítida: “Desde Heidegger nos hemos habituado a considerar el mundo como un conjunto de útiles [...] Lo que parece haberse escapado a Heidegger —si es que realmente puede haber algo que haya pasado por alto en esta materia— es que antes de ser un sistema de útiles, el mundo es un conjunto de alimentos.”³⁴ Contraponer el alimento al útil significa que los contenidos de los que vivimos no son en primera instancia los medios a nuestro alcance para subsistir; son más bien fines de nuestra vida, al punto que “con ellos morimos y, a veces, preferimos morir a quedarnos sin ellos”.³⁵

2.2. El gozo en Totalidad e infinito

El gozo del ser separado es la confirmación de que el sujeto se relaciona con el mundo disfrutando los contenidos de la vida. El gozo nunca es de sí mismo, sino de otra cosa. Es la alegría de comer el pan, no el “representarse el pan, ni obrar sobre él, ni obrar por él”;³⁶ es el gozo por el aire que respiramos, por la luz que vemos, por la piel que acariciamos. Se trata de la independencia del sujeto en la dependencia; de la soberanía en aquello que se consume y disfruta. En una situación semejante no es el sujeto el que constituye el mundo, sino por el contrario, el mundo el que constituye al sujeto. Tal constitución sólo se puede comprender a partir de la originalidad del gozo. Desde el gozo el mundo no es “simplemente el lado opuesto o el contemporáneo del pensamiento y de su libertad constituyente, sino condicionamiento y anterioridad. El mundo que constituyo me alimenta y me baña”.³⁷ Como sucede con

³⁴ *TA*, p. 102.

³⁵ *TI*, p. 130.

³⁶ *Ibid.*, p. 130.

³⁷ *Ibid.*, p. 147.

el comer, cuyo sentido no es dado por el pensamiento, sino por el gozo que suscita el alimento, el mundo se convierte en la misma condición del que piensa. El mundo del gozo es esta condición y esta precedencia a todo dar sentido. Es el medio en donde la intencionalidad deja de ser constituyente y aparece como constituida. Afirma Levinas: “Estos confines del mundo, universo de mi comportamiento cotidiano, esta ciudad o este barrio o esta calle donde me muevo [...] son ellos los que me fundan. Los recibo sin pensarlos. Gozo de este mundo de cosas como si fueran elementos puros.”³⁸ De este modo, la orientación de la conciencia hacia la exterioridad es transformada en el gozo a partir de un movimiento de interiorización por el cual la propia conciencia se descubre inmersa en un elemento que la desborda.³⁹

En virtud de la anterioridad y del carácter condicionante del mundo, es equívoco hablar de un “entrar en el mundo” o de un “relacionarse con el mundo”. Tales expresiones suponen un lapso abstracto desde el cual se piensa al sujeto “dentro de” o “con” un mundo. Estar en el mundo significa para Levinas “estar-en-el-elemento”, esto es, estar corporalmente inmerso en un medio refractario a toda posesión y representación desde el cual se manifiestan las cosas para su disfrute. “Toda relación o posesión —afirma Levinas— se sitúa en el seno de lo que no se puede poseer, que envuelve o contiene sin poder ser contenido o envuelto. Lo llamamos lo elemental.”⁴⁰ Lo elemental refiere al espacio, al aire, a la tierra, al camino; todos ellos ámbitos o medios desde donde los objetos del gozo se ponen a disposición del sujeto. Es el medio indeterminado, sin rostro, que precede a cualquier distinción entre lo finito

³⁸ *Ibid.*, p. 156.

³⁹ “La ‘transformación’ de lo constituido en condición se lleva a cabo desde que abro los ojos: sólo abro los ojos al gozar ya del espectáculo” (*ibid.*, p. 149).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 150.

y lo infinito. No es *algo*, sino pura cualidad; no es el *il y a*, sino el contenido sin forma en el que se halla el sujeto cuando surge a la existencia. Por tanto, “estar-en-el-elemento”, lejos de referirse a un insertarse en el entramado de sentidos y de operaciones propio de un sistema, significa la experiencia misma de la sensibilidad: el estar sumergido en un movimiento que “viene incesantemente sobre mí como la ola englute, traga e inunda. Movimiento incesante de afluir sin tregua, contacto global sin fisura y sin vacío”.⁴¹ “Sin fisura y sin vacío”, es decir, antes de cualquier lapso o espacio que el pensamiento quiera producir para sacar al sujeto de su condición primera, aquella que corresponde a su corporeidad y sensibilidad.

La precedencia del mundo respecto a toda iniciativa subjetiva implica un descentramiento parcial del yo que se expresa como tiempo. La temporalidad del gozo transcurre en aquella distancia que hace posible no sólo el “estar-en-el-elemento”, sino también la identificación por la que todas las cosas me pertenecen. La relación del yo con el mundo no se entiende en términos de trascendencia, como sostiene Heidegger, sino de inmanencia. En efecto, “en el mundo estoy en mi casa, porque se ofrece o se niega a la posesión”.⁴² El mundo se me presenta como mi casa no tanto porque sea un espacio físico que me protege, sino porque allí *yo puedo*, soy libre. Ser yo significa permanecer en el mundo como en una morada, “identificarse existiendo en casa”.⁴³ A través de esta permanencia el carácter exterior del mundo deviene intimidad, hogar, centro desde el cual el mundo se organiza y se orienta. En este ámbito aparece el lenguaje que se presenta como el medio por el cual las cosas hallan reposo en medio del devenir y pueden ser nombradas. Gracias al lenguaje se perfila un discurso sobre

⁴¹ *Ibid.*, p. 154.

⁴² *Ibid.*, p. 62.

⁴³ *Ibid.*, p. 61.

el mundo.⁴⁴ No se trata del lenguaje capaz de instaurar un discurso sobre la alteridad —tema que veremos en el siguiente apartado—, sino de aquel que rige en el ámbito de la separación.⁴⁵ La temporalidad del gozo, sin embargo, no está cerrada al presente. El gozo y la seguridad de vivir en casa no pueden suprimir la cualidad irrepresentable e inasible de lo elemental. Afirma Levinas: “Lo sólido de la tierra que me sostiene, el azul del cielo sobre mi cabeza, el soplo del viento, la ondulación del mar, el brillo de la luz vienen de ninguna parte. Este hecho de provenir de ninguna parte [...] esboza el porvenir de la sensibilidad y del gozo”.⁴⁶ La imposibilidad de dominar las cualidades de lo elemental inaugura la relación con el porvenir y también la inseguridad que éste conlleva. Levinas vuelve en este punto sobre un tema fundamental en las obras anteriores a *Totalidad e infinito: el il y a*.⁴⁷ El gozo es la salida del *il y a*. Una salida respecto a la realidad irrepresentable e indeterminada del ser y respecto a la dimensión oculta del porvenir. El *il y a* aparece como aquella realidad irrepresentable —“silencio de los espacios infinitos”—⁴⁸ en la que se prolonga el elemento y por la que se produce el vértigo y la inquietud por lo que vendrá.

La temporalidad de la permanencia, en virtud del carácter indeterminado del elemento, anuncia el inicio de su inestabilidad y fragilidad. Tal inestabilidad radica principalmente en la imposibilidad, para el sujeto que permanece y goza de su morada, de suprimir el carácter desconocido del porvenir. En tal sentido, señala Levinas que “la felicidad del gozo [...]

⁴⁴ *Ibid.*, p. 158.

⁴⁵ En *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Levinas tomará distancia del modo de concebir al sujeto en la autonomía del gozo y, en consecuencia, del lenguaje sin un vínculo inmediato con la alteridad. Este problema se abordará en el siguiente capítulo.

⁴⁶ *TI*, p. 160.

⁴⁷ *Cfr.*, *ibid.*, pp. 115, 161 y 204-205.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 204.

puede opacarse por la preocupación del mañana”.⁴⁹ En esta limitación y fragilidad ante el porvenir, el sujeto se abre a la posibilidad de una relación con lo desconocido. Lejos de plantear una valoración negativa de esta situación, Levinas nos anticipa que la estructura de la sensibilidad y el gozo está abierta a una realidad capaz de trascender la provisionalidad y fugacidad presente, es apta para recibir una enseñanza, para prestar atención a un maestro. Esta enseñanza sólo puede surgir del significado ético que proviene del rostro.⁵⁰

3. LA EPIFANÍA DEL ROSTRO

La experiencia ética señalará el momento de la interrupción del gozo y la instauración de una distancia que propiciará la acogida de la primera palabra a través del rostro del otro. A diferencia de los objetos de la sensibilidad, el rostro se sustrae a toda posibilidad de identificarse con el yo. Es la manifestación de la absoluta alteridad que se aleja de las formas propias de la visión. Es revelación del primer sentido que trasciende el carácter efímero de los objetos presentes y que, por ende, el yo no puede asimilar en su actividad unificante. Dice Levinas:

El rostro está presente en su negación a ser contenido. En este sentido no podría ser comprendido, es decir, englobado. Ni visto, ni tocado porque en la sensación visual o táctil la identidad del yo envuelve la alteridad del objeto que precisamente llega a ser contenido.⁵¹

⁴⁹ *Ibid.*, p. 162.

⁵⁰ “La enseñanza no se convierte en mayéutica. Viene del exterior y me trae más de lo que contengo [...] epifanía del rostro” (*ibid.*, p. 75).

⁵¹ *Ibid.*, p. 207.

¿Cómo es posible una manifestación que no sea objeto de la visión por estar más allá de toda forma? ¿Qué clase de manifestación es aquella que se da en el rostro que imposibilita una experiencia sensible? Levinas considera que la identificación de lo que se aparece con la visión es consecuencia de aquel presupuesto filosófico que ha dominado desde Aristóteles hasta Heidegger, es decir, la concepción del ser como luz y el ente como lo iluminado, como lo que se puede ver (fenómeno). De este modo el ente aparece como aquella realidad delimitada y configurada que caracteriza a todo objeto. Éste se muestra al alcance no sólo de la vista, sino también al del tacto, por el que puede ser tocado y poseído.⁵² La luz posibilita la relación entre los términos en el interior del espacio iluminado, de modo tal que no hay trascendencia real en el ámbito de los objetos. A través del análisis del gozo Levinas ha mostrado que las cosas no se reducen a su condición de objetos visibles al alcance de la mano. El alimento, a diferencia de lo visto, no se coloca a distancia del sujeto, sino que se identifica con éste, suprimiendo toda distancia. Lo mismo se puede decir de lo elemental, que ha sido definido por Levinas precisamente como lo no-representado y lo no-visto. Si las cosas no se reducen a la condición de objetos es porque el ser, para Levinas, no es luz. La luz no es lo último porque detrás de la luz está la oscuridad indeterminada del *il y a*.⁵³ En efecto, “la luz sensible en tanto que dato visual no difiere de otros datos y sigue siendo relativa a un fondo elemental y oscuro. Es necesaria

⁵² “Para la visión y el tacto un ser viene como de la nada y allí, precisamente, reside su prestigio filosófico tradicional. Esta venida a partir del vacío es así su venida a partir de su origen; esta “apertura” de la experiencia o esta experiencia de la apertura explica el privilegio de la objetividad” (*ibid.*, pp. 203-204).

⁵³ “[...] si el espacio vacío se distingue de la nada y si la distancia que abre no justifica la pretensión a la trascendencia [...] su ‘plenitud’ no lo lleva de ninguna manera al orden del objeto. Esta ‘plenitud’ es de otro orden, *hay (il y a)* este vacío mismo” (*ibid.*, p. 205).

una referencia con aquello que, en otro sentido, viene absolutamente de sí mismo”.⁵⁴ De este modo, lo que procede de la luz, lo iluminado, es decir, el objeto, no es la forma originaria del darse de las cosas. Las cosas están determinadas, en primer lugar, por su condición de alimento, y secundariamente, por su condición de objetos visibles.

Levinas no opone el gozo a la visión. Es cierto que los objetos hallan una determinación anterior en el ámbito del gozo, en donde quedan definidos como alimentos, pero tal determinación significa precisamente que su sentido debe comprenderse desde su relación con el sujeto separado. Desde la separación los alimentos pueden devenir objetos expresados por medio del lenguaje. El lenguaje cumple la función de universalizar aquello que es individual. Pero la tematización de los objetos se realiza con el fin de crear una realidad común para los individuos que ya gozan del mundo. Individuos separados que se sustraen a toda conjunción y a todo intento de fusión en una totalidad abstracta. En tal sentido, señala Levinas: “El lenguaje no se refiere a la generalidad de los conceptos, sino que echa las bases de una posesión en común. Suprime la propiedad inalienable del gozo.”⁵⁵ El mundo común, posibilitado por la representación, no es lo primero. Lo primero es la intención de los sujetos separados de poner a disposición el mundo a través de la capacidad universalizadora de la palabra. No se trata por ello de destruir este ámbito de lo representado y de lo tematizado, sino de reorientarlo a su verdadero origen, que coincide con el del Mismo. El olvido de este origen es precisamente aquello que ha llevado a la filosofía a pretender una trascendencia que jamás podría realizarse en el espacio iluminado de la representación. La única posibilidad de trascender el mundo será la producción de aquella exterioridad

⁵⁴ *Ibid.*, p. 206.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 99.

que se sustrae a la identificación con el yo y que no cae bajo su dominio. Para que haya exterioridad tiene que haber una luz nueva que ilumine la luz.⁵⁶ Para Levinas este acontecimiento de la trascendencia y la exterioridad será, precisamente, la manifestación del rostro.

¿Cómo hablar de una manifestación de la exterioridad? ¿En qué medida somos capaces de tener una experiencia de la absoluta alteridad? Si bien la alteridad quedará absuelta de la relación, esto es, inmune al poder del yo o del Mismo en la medida en que precede a toda decisión, es posible, para Levinas, relacionarse con la exterioridad y trascendencia del rostro. En efecto, tal relación puede ser realizada “por el lenguaje”.⁵⁷ El lenguaje es la relación misma con el rostro del otro. Lenguaje que no podría comprenderse en los términos de un diálogo entre un “tú” y un “yo” que reduciría tal relación a un hecho representable o mesurable. Su carácter absoluto, es decir, la afirmación de que la primera palabra proferida no viene del yo, sino de la alteridad, haría imposible una comprensión semejante. Se trata del primer significado que, antecediendo todas nuestras iniciativas, se manifiesta rompiendo toda temporalidad presente, toda forma y neutralidad de la superficie sensible.

El rostro es “expresión”, acontecimiento por el cual se presenta gratuita e incondicionalmente a la conciencia, asistiéndose a sí mismo. Dice Levinas: “En la expresión, la manifestación y lo manifestado coinciden, lo manifestado asiste a su propia manifestación y, en consecuencia, permanece exterior a toda imagen que pudiéramos retener.”⁵⁸ La asistencia de la

⁵⁶ “La luz como sol es objeto. La luz sensible en tanto que dato visual no difiere de otros datos y sigue siendo relativa a un fondo elemental y oscuro. Es necesaria una referencia con aquello que, en otro sentido, viene absolutamente de sí mismo [...] Es necesaria una luz para ver la luz” (*ibid.*, p. 206).

⁵⁷ *Ibid.*, p. 62.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 301.

alteridad a su propia expresión nos habla de un rostro más allá de la forma o más acá del presente en el que lo acojo. Por ello puede significar sin necesidad de ninguna mediación: “es una presencia viva”⁵⁹ que, trascendiendo toda “petrificación” en las superficies sensibles, permanece garantizando su propia expresión. Tal es el carácter de su “exterioridad”, entendida como aquella expresión que permanece siempre retrasada de nuestra iniciativa, siempre absuelta de nuestras decisiones y respuestas. Precisamente esta anterioridad de la expresión nos permitirá comprender su autonomía respecto de las mediaciones. Dice Levinas:

La manifestación καθ' ὠπτό consiste para el ser en decirse a nosotros, independientemente de toda posición que hayamos tomado frente a él, en expresarse [...] El rostro es una presencia viva, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, se disimula por ella misma.⁶⁰

El rostro no significa a partir de ninguna síntesis, de ningún contexto, ni de ningún sistema de signos. Es significación absoluta,⁶¹ es decir, significa por sí mismo “antes que proyectemos luz sobre [él]”.⁶² En efecto, la epifanía del rostro es la palabra que no requiere ninguna mediación para comprenderla. Por el contrario, es la condición que hace posible que un lenguaje posea un sentido. Dice Levinas:

⁵⁹ *Ibid.*, p. 89.

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ “Levinas se esfuerza en explicitar el carácter no referencial del rostro. Se podría afirmar que toda su obra filosófica no es otra cosa que un esfuerzo del pensamiento y de la palabra para poder mostrar la unicidad de tal carácter y las consecuencias (lógicas, filosóficas, éticas, etc.) que de ella derivan” (S. Petrosino, *Fondamento ed exasperazione. Saggio sul pensare di Emmanuel Levinas*, p. 40.).

⁶² *TI*, p. 98.

La epifanía del Otro comporta una significancia propia independiente de este significado recibido del mundo. El Otro no es asimilado sólo por el contexto, sino sin mediación, significa por sí mismo [...] Su presencia consiste en venir hacia mí, en hacer una entrada.⁶³

El rostro introduce un sentido anterior e independiente a todo sentido recibido en el mundo. Levinas lo llama “significación sin contexto”. En efecto, no es el contexto el que lo determina, sino la propia significación del rostro la que lo constituye. De esta manera la significación dejará de ser una idealidad, un resultado del proceso de abstracción o de la intuición intelectual, para comprenderse como producción de sentido, como inicio de la dirección asumida por las culturas. No es otra la idea que quiere transmitir Levinas cuando afirma que el rostro es “desnudez”,⁶⁴ es decir, manifestación directa, sin mediaciones previas. Esta expresión puede resultar incomprensible, pues usualmente nos referimos a la desnudez de los objetos en relación con los ropajes o adornos que les faltan. Aquello que descubrimos como una carencia se explica en función del fin para el que fueron hechos o para el que suponemos que fueron hechos. Necesitamos comprender tal fin para poder enunciar un juicio sobre lo que se presenta como desnudo. Así, hablamos de “las paredes desnudas, los paisajes desnudos”,⁶⁵ etcétera. En relación con las cosas la desnudez es inutilidad, carencia. Sólo pueden tener un valor positivo recurriendo a un elemento externo, recibiendo “una luz pres-

⁶³ *Ibid.*, p. 44.

⁶⁴ “La relation avec le visage peut certes être dominée par la perception, mais ce qui est spécifiquement visage, c’est ce qui ne s’y réduit pas. Il y a d’abord la droiture même du visage, son exposition droite, sans défense. La peau du visage est celle qui reste la plus nue, la plus dénuée. La plus nue, bien que d’une nudité décente. La plus dénuée aussi: il y a dans le visage une pauvreté essentielle” (*EL*, p. 80.).

⁶⁵ *TI*, p. 96.

tada”.⁶⁶ En contraste con las cosas, la desnudez del rostro es el primero de los sentidos en que podemos referirnos a la desnudez. En efecto, ésta no aparece como carencia, sino con un valor intrínseco siempre positivo. Dice Levinas:

La desnudez del rostro no es lo que se ofrece a mí para que lo deleve y que, por esto, me sería ofrecido a mis poderes, a mis ojos, a mis percepciones en una luz exterior a él. El rostro se ha vuelto hacia mí y es esa su misma desnudez. Es por sí mismo y no con referencia a un sistema.⁶⁷

Ahora bien, ¿cuál es la característica de esta significación que precede a todo contexto y a toda mediación? Para Levinas tal significación sólo puede ser ética. Sólo la experiencia ética puede presentarse a mí cara a cara, cuestionar mi libertad y sustraerse a mi poder, en tanto que se origina fuera de mi interioridad. En efecto, a pesar de que la alteridad manifestada en el rostro mantiene una relación con el Mismo no se situará al lado de éste. Permanecerá como “juicio moral” irreductible a la conciencia. Por ello la palabra ética expresada en esa revelación, o epifanía del rostro, será una exigencia de justicia. Justicia que proviene de la alteridad absoluta en tanto que mide mi libertad y me llama al respeto. Por ello Levinas dirá que en el rostro del otro acontece un mandato inaudito al sujeto autónomo, a saber, el mandato “no matarás”.⁶⁸ Dice Levinas: “El ‘no matarás’ que esboza el rostro en el que se produce el Otro somete mi libertad a juicio.”⁶⁹ En otro momento afirma: “El ‘no matarás’ es la primera palabra del rostro. Es un orden. Hay en la aparición del rostro un mandato, como si un maestro me hablara. Sin embargo, al mismo tiempo, el rostro

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 212.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 308.

del otro está desnudo; es el pobre por el cual yo puedo todo y a quien debo todo.”⁷⁰ A pesar de que esté en la posibilidad de ejercer la violencia y matar nunca podré hacerme contemporáneo a aquella exigencia moral. Tal imposibilidad coincide con la diferencia absoluta que me separa con la alteridad y me remite a una relación de retraso respecto de ella. En tal sentido podemos decir que el llamado ético a vivir la justicia es infinitamente trascendente, se mantiene en sí a pesar de nuestros actos. En otras palabras, el rostro no se confronta con el poder del Mismo, sino que ofrece una resistencia en aquello que “no ofrece resistencia”, en la mirada que en la franqueza absoluta suplica y exige, “en la desnudez total de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de la apertura absoluta de lo Trascendente”.⁷¹

La experiencia del rostro procede de la altura. La exterioridad de la que Levinas habla en *Totalidad e infinito* no es otra cosa que esta altura que, trascendiendo toda forma y quietud, convoca a la responsabilidad. En efecto, la palabra y la mirada del rostro acontecen en el mundo pero se sustraen a él. Quebrantan los límites que éste impone, rompen con el poder del Mismo y con la Totalidad. En el momento en que quiero acallar esta voz descubro una resistencia que no se equipara con la fuerza objetiva del acto violento. Se trata de la resistencia ética, a saber, la resistencia que anula la fuerza más poderosa y que establece por ello la “asimetría” en la relación con la alteridad. Resistencia que se da en esa mirada indefensa pero cuestionante que persiste a pesar del acto injusto e incluso del asesinato. Dice Levinas:

El ser que se presenta [en el rostro] viene de una dimensión de altura, dimensión de trascendencia en la que puede presentarse como

⁷⁰ *EI*, p. 82.

⁷¹ *TI*, p. 212.

extranjero, sin oponerse a mí, como obstáculo o enemigo. Más, porque mi posición de yo consiste en poder responder a esta miseria esencial de otro, en descubrirme recursos. El Otro que me domina es también el extranjero, la viuda y el huérfano con los cuales estoy obligado.⁷²

La altura que inaugura el lenguaje del rostro no sólo habla en términos negativos o imperativos, no sólo detiene el poder del mismo convocándolo a la existencia ética. Su palabra ante todo enseña.⁷³ En efecto, relacionarse con el rostro del otro es recibir su revelación más allá de lo que se está en posibilidad de dar. Es experimentar el desbordamiento que suscita la alteridad absoluta y por eso debe ser enseñado. Dice Levinas:

La relación con otro, o el Discurso, es una relación no-alérgica, una relación ética, pero ese discurso es una enseñanza. Pero la enseñanza no se convierte en la mayéutica. Viene del exterior y me trae más de lo que contengo. En su transitividad no-violenta se produce la epifanía misma del rostro.⁷⁴

En este sentido “aprender” significaría escuchar lo que proviene de la total alteridad, dejarse poner en cuestión por el rostro del otro, aceptar su revelación. Aquí no hay lugar para reminiscencias ni olvidos que me remitan a la interioridad del yo solitario. Por el contrario, la enseñanza es la acogida inmediata y directa de la total exterioridad, de la excedencia de sentido hecha palabra a través de la epifanía del rostro.

⁷² *Ibid.*, p. 228.

⁷³ “Aquí se revela la dimensión de la altura que ‘enseña su novedad misma’. Aceptar ser enseñado, es simplemente escuchar al Otro como Otro, no intentar reducir la exterioridad de su voz que desborda los poderes de mi conciencia y que crea en mí lo que yo no podía prever ni anticipar” (F. Guibal, *...et combien de dieux nouveaux*, 2: *Emmanuel Levinas: le visage d'autrui et la trace de Dieu*, p. 52).

⁷⁴ *TI*, p. 75.

Ahora bien, la insistencia de Levinas en señalar la trascendencia y asimetría del rostro respecto del mundo, ¿no plantea una ruptura entre lenguaje y sensibilidad? El lenguaje del rostro, ¿no haría de la experiencia ética una experiencia ideal, al modo kantiano? Afirma Feron que en esta obra, “bajo el recubrimiento de una crítica al intelectualismo se ocultaba un cierto racionalismo a la manera de Kant [...] *Totalidad e infinito* presentaba en realidad la trascendencia como una exigencia práctica de la Razón”.⁷⁵ ¿Es plausible esta interpretación? Es cierto que el propio Levinas parece mostrarse a favor de la idea kantiana de infinito como aquella idea que trasciende toda experiencia posible. En efecto,

[...] la noción kantiana de lo Infinito —afirma Levinas— se plantea como un ideal de la razón, como la proyección de sus exigencias en un más allá, como el acabamiento ideal de lo que se da como inacabado sin que lo inacabado se confronte con una *experiencia* privilegiada de lo infinito.⁷⁶

¿No es este movimiento incesante hacia el acabamiento ideal lo que caracteriza el deseo metafísico levinasiano? Si bien reconocemos en el rostro una exigencia que se impone a la libertad del sujeto, difícilmente podemos ver en tal exigencia un imperativo de la razón práctica. En primer lugar porque para Levinas el rostro instaura, a través de su manifestación, una relación cara a cara. Por más que se sustraiga a la visión, la palabra que proviene del rostro posee una positividad referida a su desnudez e indigencia. Desnudez que es ausencia de forma, pero no en cuanto se identifica con la trascendencia de la idea, sino en cuanto es capaz de revertir el movimiento que va del sujeto al objeto por aquel que va del rostro al sujeto en el

⁷⁵ E. Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, p. 124.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 209.

acontecimiento por el que entro en relación con el extranjero, el despojado, el pobre. La imposibilidad de devenir objeto de experiencia y de visión no radica en su carácter ideal, sino en su carácter personal y expresivo. No puedo reducir el rostro a la condición de objeto porque su manifestación comporta una inversión de mi libertad en responsabilidad. No es el sujeto el que constituye el rostro, sino el rostro el que “promueve mi libertad al suscitar mi bondad”.⁷⁷ Es en virtud de esta palabra, que escapa a toda posibilidad de representación y dominio, que el rostro se sustrae a la visión.

Es claro que en *Totalidad e infinito* la sensibilidad aún no está vinculada con el lenguaje, a diferencia de lo que se verá en *De otro modo que ser*. Afirmar Levinas:

Si lo trascendente contrasta con la sensibilidad, si es apertura por excelencia, si su visión es la visión de la apertura misma del ser, sin embargo, contrasta con la visión de formas y no puede hablarse de ella en términos de contemplación, ni en términos de práctica.⁷⁸

La misma equiparación del rostro con “idea de lo infinito” acentuarían esta ruptura con la sensibilidad. “El deseo metafísico de lo absolutamente Otro —señala nuestro autor— [...] despliega su *en-ergía* en la visión del rostro o en la idea de lo infinito. La idea de lo infinito sobrepasa mis poderes.”⁷⁹ Y en otro momento señala: “La relación con el rostro, con el rostro absolutamente otro que no podría contener, con el otro en este sentido infinito, es, sin embargo, mi Idea.”⁸⁰ A pesar de estas afirmaciones, consideramos que una interpretación kantiana de Levinas resulta errada. La palabra procedente del rostro

⁷⁷ *Ibid.*, p. 214.

⁷⁸ *TI*, p. 207.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 209.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 210.

se manifiesta en aquella dimensión que “se abre en la apariencia sensible del rostro”.⁸¹ A través del rostro se instaura una profundidad que está más allá de toda visión y de todo poder, pero tiene como virtud redefinir el espacio de lo sensible. En efecto, el rostro desgarrar lo sensible, pero al mismo tiempo “se expresa en lo sensible”.⁸² En virtud de su vínculo con la sensibilidad es capaz de presentarse y manifestarse a pesar de no devenir objeto de una experiencia. Por eso insiste Levinas en que la epifanía del rostro “permanece al nivel de quien lo recibe, sigue siendo terrestre”.⁸³ La relación de la sensibilidad con el lenguaje ético no está en contradicción con el espíritu de *Totalidad e infinito*. Sin embargo, será en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* donde tal relación alcance su expresión más clara.

⁸¹ *Ibid.*, p. 211.

⁸² *Ibid.*, p. 212.

⁸³ *Ibid.*, p. 216.

IV. PROXIMIDAD Y SENSIBILIDAD

El reconocimiento de Levinas de un “lenguaje ontológico” en *Totalidad e infinito* (1961) marcará una evolución en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974) respecto al lenguaje propicio para describir la experiencia ética. El presente capítulo tiene como objetivo explicar los aspectos principales de este cambio, que halla su eje en la relación entre el lenguaje y la sensibilidad. El discurso ético no tendrá ya necesidad de esperar la posición del sujeto en la economía del ser, tal como sucedía en *Totalidad e infinito*; tal discurso se hace presente en la sensibilidad del sujeto que entra en contacto con la alteridad antes de cualquier representación. Esta vía, que Levinas intentará recorrer en *De otro modo que ser*, no puede desconocer la crítica de Derrida a la pretensión “heterológica” del filósofo judío que, en buena medida, origina este cambio. Abordaremos los principales argumentos de Derrida en la primera parte de este capítulo para luego pasar al replanteamiento levinasiano del lenguaje a partir de las nociones de *proximidad* y *sensibilidad*.

1. LA CRÍTICA DE DERRIDA

En 1964, tres años después de publicarse *Totalidad e infinito*, Derrida llama la atención del mundo filosófico al publicar un ensayo titulado *Violence et métaphysique. Essai sur la pen-*

sée d'Emmanuel Levinas,¹ en donde presenta y desarrolla por primera vez el pensamiento de Levinas, autor no muy conocido entonces pero que ya tenía una trayectoria prestigiosa en los círculos intelectuales franceses por sus trabajos sobre la fenomenología y filosofía heideggerianas. Luego de una lúcida presentación del pensamiento levinasiano que va de *De la evasión* (1935) hasta *Totalidad e infinito* (1961), Derrida formula preguntas que intentan cuestionar la intención de fondo del propio Levinas respecto al quehacer filosófico. Plantea Derrida al inicio de su ensayo los polos en tensión que se debaten en la filosofía levinasiana, a saber, el paradigma griego y el pensamiento heterológico o judío. La condición judía de Levinas generará ciertamente a los oídos del filósofo occidental un sonido extraño que pocos se atreverán a llamar filosófico, tal como acontece con Derrida. Afirma Derrida:

La totalidad de la historia de la filosofía se piensa a partir de su fuente griega. No se trata, se sabe, de occidentalismo o de historicismo. Simplemente, los conceptos fundadores de la filosofía son en primer lugar griegos, y no sería posible filosofar o pronunciar la filosofía fuera de su elemento.²

Derrida afirma que ninguna filosofía puede partir fuera del elemento griego. Cuestionar esta premisa sería destruir todo intento de expresarse filosóficamente. Según Derrida, Levinas planteaba, como una exigencia para la filosofía, romper con Parménides³ y cometer un “segundo parricidio”. Se

¹ Este ensayo se publica en 1964 en la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Se presenta en dos partes: vol. 69, núm. 3, julio-septiembre (parte I), pp. 322-354, y vol. 69, núm. 4, octubre-diciembre (parte II), pp. 425-473. Posteriormente, Derrida incluye este ensayo en el libro *L'écriture et la différence*, pp. 113-228. Nuestras citas serán tomadas de la traducción al español de este libro: *La escritura y la diferencia*, Anthropos, pp. 107-211.

² J. Derrida, “Violencia y metafísica”, *op. cit.* p. 110.

³ *Cfr.*, *TA*, p. 22.

tornaba necesario “matar [...] al padre griego —Platón— que nos mantiene todavía bajo su ley”⁴ y con ello destruir la reflexión filosófica desde su propio lenguaje. Por ello dice:

No estamos denunciando aquí una incoherencia de lenguaje o una contradicción de sistema. Nos preguntamos acerca del sentido de una necesidad: la de instalarse en la conceptualidad tradicional para destruirla. ¿Por qué se le ha impuesto a Levinas esta necesidad?⁵

En otro momento afirma: “Pero lo que un Griego, en este caso, no pudo hacer, un no-Griego, ¿podrá conseguirlo de otro modo que disfrazándose de griego, hablando griego, fingiendo hablar griego para acercarse al rey?”⁶ Para Derrida esta pretensión está destinada al fracaso. No es posible hacer filosofía fuera del elemento griego. Las posiciones más contrastantes en el ámbito filosófico sólo pueden comprenderse como tales a partir de la raíz en la que surgen, que no es otra que la griega. Pretender dejar el elemento griego y quebrar la identidad en la que surge nuestro pensamiento “nos aboca a abandonar el lugar griego, y quizá el lugar en general, hacia lo que no es ya siquiera una fuente ni un lugar, hacia una respiración, hacia una palabra profética que ha soplado sólo antes de Platón, hacia lo otro de lo Griego”.⁷ A este pensamiento arraigado en lo otro de lo griego Levinas lo llamará Metafísica. La Metafísica no podrá estar subordinada a ninguna ontología en tanto que se constituye en el lugar originario de todo sentido y la condición del propio pensamiento. En efecto, para Levinas sólo la experiencia ética del rostro puede ser considerada metafísica en la medida que nos abre a la trascendencia, sólo ella constituye la diferencia metafísica de una alteridad que

⁴ J. Derrida, *op. cit.* p. 121.

⁵ *Ibid.*, p. 150.

⁶ *Ibid.*, p. 121.

⁷ *Ibid.*, p. 112.

se sustrae al poder del Mismo. Ahora bien, ¿es posible afirmar que el intento de Levinas es aún filosófico? El recurso hacia lo “otro de lo Griego” no significará el apoyo de la autoridad ni de los textos hebreos. No significará apelar a un criterio de tipo religioso, moral o tradicional. Será un recurso a la experiencia misma. Ahora bien, tal experiencia se designa como experiencia de la desnudez, de la manifestación ausente, de la palabra ética no proferida literalmente, del rostro que acontece siempre retrasándose del presente, absolviéndose. Dice Derrida:

Habría que preguntarse entonces si es posible, como pretende Levinas, identificar pensamiento y lenguaje; si esta trans-historicidad del sentido es auténticamente hebraica en su inspiración; si, en fin, esta no-historia se separa de la historicidad en general, o solamente de una cierta dimensión empírica u óptica de la historia.⁸

Derrida cuestiona el intento de Levinas de remitirse a una experiencia ética que finalmente traduce una a-historicidad del sentido. En efecto, la experiencia del rostro inaugura la trascendencia en el momento en que irrumpe en la continuidad de la historia sin identificarse con ella. Es la pretensión de absolver la alteridad de la relación establecida con la temporalidad presente del yo y del mundo. Tal es el significado del “judaísmo” o pensamiento heterológico denunciado en esta propuesta. ¿Es posible hablar de una experiencia que no se hace historia, que se sustrae al dominio incluso de lo que es posible decirse? ¿Puede haber una experiencia de infinito enunciable? Afirma Derrida:

Si no puedo designar la alteridad irreductible (infinita) del otro

⁸ *Ibid.*, p. 202.

más que a través de la negación de la exterioridad espacial, es quizá que su sentido es finito, no es positivamente infinito [...] ¿No significa “infinitamente otro” en primer lugar aquello cuyo final no puedo alcanzar? [...] Desde el momento en que quisiera pensar lo Infinito como plenitud positiva [...] lo Otro se hace impensable, imposible, indecible.⁹

Para Derrida la filosofía no puede aceptar el sueño de un pensamiento puramente heterológico. Hablar en términos filosóficos supone ya someterse a tres violencias, a saber, la necesidad de que la filosofía asuma la posibilidad de referirse siempre a lo infinito en un cierto equívoco originario, la necesidad de que toda metafísica suponga siempre una fenomenología y la necesidad de concebir el ser como historia. Hegel, Husserl y Heidegger aparecen finalmente en el horizonte de estas violencias irreductibles de la filosofía que Derrida trabajará en los acápites titulados “De la polémica originaria”, “De la violencia trascendental” y “De la violencia ontológica”. Sin embargo, esta crítica se presenta como aquella que niega a todo lenguaje la capacidad de enunciar lo infinito o que establece reiteradamente esta imposibilidad.¹⁰ El lenguaje filosófico, para Derrida, supone la imposibilidad de lo exterior y de su pureza. El lenguaje es devenir y el devenir es ya guerra y

⁹ *Ibid.*, p. 154.

¹⁰ Afirma Derrida: “Las cuestiones cuyo principio vamos a intentar indicar ahora son todas ellas, en sentidos diversos, cuestiones de lenguaje: cuestiones de lenguaje y la cuestión del lenguaje. Pero si nuestro comentario no ha sido demasiado infiel, se debe estar convencido ya de que no hay nada del pensamiento de Levinas que no se encuentre por sí mismo implicado en tales cuestiones” (*ibid.*, p. 147). Peñalver Gómez, en este mismo sentido, afirma: “La crítica de Derrida al Levinas de *Totalidad e infinito* se resume en una cuestión del lenguaje: en la evidencia de una incoherencia entre su intención heterológica y su discurso filosófico: incoherencia puesto que, como se ha visto a propósito de Hegel, de Husserl y de Heidegger, el discurso filosófico como tal mantiene el fondo griego de un pensamiento de lo mismo (y así, de la violencia originaria)” (P. Peñalver Gómez, “El filósofo, el profeta, el hipócrita”, en *Isegoría*, núm. 7, 1993, pp. 96-97).

violencia. Levinas al recurrir al lenguaje no puede sustraerse de esta polémica. El verdadero nombre de esta pretensión de enunciar una experiencia infinita —y por definición indecible—, de remitirse a una verdad anterior al discurso filosófico es “empirismo”. “Empirismo” en un sentido irónico e incluso ridiculizante, en referencia a aquel pensamiento que quiso ponerse el ropaje de la filosofía sin tener derecho a él, cometiendo “la falta filosófica de presentarse como una filosofía”.¹¹

¿Cabe una respuesta a Derrida? ¿La actitud adecuada que sigue a un pensamiento heterológico de la total trascendencia y pureza de la alteridad no se reducirá al silencio o a la mística? Tales son las preguntas a las que Levinas se enfrentará en las obras posteriores a *Totalidad e infinito* y que trataremos en los puntos siguientes.

2. LENGUAJE COMO PROXIMIDAD

2.1. Antecedentes de la proximidad

La obra posterior a *Totalidad e infinito* da muestras claras de un cambio en el modo de abordar el surgimiento del sujeto y el lenguaje de la experiencia ética. El papel jugado por la crítica de Derrida en la evolución del pensamiento levinasiano parece innegable.¹² En efecto, los replanteamientos en torno a la subjetividad y al lenguaje irán de la mano de la tensión y exigencia planteadas por la crítica de Derrida. Nuestro autor reconoce la pertinencia de la lectura y la crítica de éste a las tesis de su primera gran obra, aunque nunca responde explícita y directamente a sus cuestionamientos. Dice Levinas en un diálogo en *Autrement que savoir*: “He querido elevar todas

¹¹ J. Derrida, *op. cit.*, p. 206.

¹² “Historiquement, c’est aux remarques de Derrida que Levinas apparaît avoir voulu répondre” (E. Feron, *op. cit.*, p. 120).

esas cuestiones y responderlas puesto que me han atormentado mucho y porque ellas vienen de un hombre, hoy ausente, pero tan próximo, lúcido y nuevo como Derrida.”¹³

Será importante citar la lectura que el propio Levinas hará años después a propósito del lenguaje utilizado en *Totalidad e infinito*. Se trata de un pequeño texto autobiográfico ubicado al final de la segunda versión de *Difícil libertad* de 1976, en el acápite titulado “Signature”. Allí dice Levinas: “El lenguaje ontológico del que se sirve todavía *Totalidad e infinito* para excluir la significación puramente psicológica de los análisis propuestos es evitado en adelante.”¹⁴ ¿Cómo entender esta afirmación de Levinas? ¿Dónde podremos encontrar el uso de un lenguaje ontológico en una obra que ubicaba justamente a la ética antes que la ontología? Una primera consideración tiene que ver con la manera en la que Levinas se refiere a la exterioridad del rostro. En *Totalidad e infinito* el acontecimiento del rostro se define como “presentación por sí mismo”, “presentación excepcional”,¹⁵ manifestación de un ser que, a diferencia de cualquier otra manifestación, habla por sí más allá de la apariencia. No sólo es presentación y manifestación, es también “el ser que se expresa”.¹⁶ ¿No es ésta una terminología demasiado vinculada a una metafísica de la presencia?¹⁷ Además, Levinas advierte en el prefacio de la

¹³ *AS*, p. 70.

¹⁴ “Le langage ontologique dont use encore *Totalité et Infini* pour exclure la signification purement psychologique des analyses proposées —est désormais évité. Et les analyses, elle-mêmes, renvoient ont pas à l’expérience où toujours un sujet thématise ce qu’il égale, mais à la transcendance où il répond de ce que ses intentions n’ont pas mesuré” (*DL*, p. 412).

¹⁵ *Ibid.*, p. 216.

¹⁶ *TI*, p. 213.

¹⁷ Esta es la interpretación que ofrece Feron, “Tous les termes positifs de *Totalité et Infini* —visage, désir, extériorité, infini, etc.— participent encore d’une métaphysique de la présence qui n’a finalement d’autre ressource que hiérarchiser les étants —l’objet, le moi, autrui comme visage, Dieu— sur l’échelle de la présence avec, au fond de cette hiérarchisation, l’idée d’un maximum ou d’une plénitude de présence” (E. Feron, *op. cit.* p. 168).

obra que el verbo “producir” se usa tanto para referirse al acontecimiento por el que algo surge a la existencia como para indicar que algo se revela.¹⁸ En tal sentido, la producción de la idea de infinito significa, por un lado, la realidad misma del rostro y, por otro, la revelación de un sentido ético que le es intrínseco. ¿No estamos aquí ante una identificación del ser y la revelación y, por tanto, del rostro y el fenómeno? Se podría incluso descubrir una jerarquización de los entes en función de su mayor o menor trascendencia. Los objetos del gozo implican ya una cierta trascendencia en la medida en que el gozo siempre es de otra cosa, jamás de sí.¹⁹ Lo elemental plantea una trascendencia mayor puesto que es el medio indeterminado, sin rostro, a partir del cual se ponen a disposición los objetos del gozo. El pluralismo que constituye la relación de seres separados sólo se puede comprender a partir de una relación con la alteridad que impide su fusión en una totalidad homogeneizante. En la cima de esta jerarquización podemos situar la epifanía del rostro, la exterioridad o trascendencia en sentido estricto. ¿No implicaría esta visión jerárquica de la realidad una deuda con la analogía del ser?²⁰ El análisis del lenguaje que realiza Levinas en *Totalidad e infinito* parecería justificar una interpretación semejante. En efecto, como ya hemos visto en el capítulo anterior, Levinas distingue un lenguaje representativo y otro, sellado por su carácter ético, procedente del rostro. El lenguaje representativo es el que surge en el ámbito de la multiplicidad y está referido a la acción de nombrar. El nombrar permite que las cosas salgan del ámbito del devenir e ingresen al de la estabilidad.²¹ A partir de esa

¹⁸ *TI*, p. 52.

¹⁹ *Cfr.*, *ibid.*, p. 130.

²⁰ *Cfr.*, E. Feron, *op. cit.*, p. 168.

²¹ “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

estabilización aparece no sólo un mundo de cosas con identidad, sino un discurso de los hombres sobre el mundo. Por el contrario, el lenguaje ético del rostro es aquel que se realiza en la relación cara a cara con la alteridad, en la acogida de la palabra ética que viene de ella. Esta distinción de niveles del lenguaje, ¿no se funda en la analogía del ser? Si ello es así, ¿no estaría peligrando el intento de interrumpir la identidad del Mismo a través de una exterioridad que se entiende a partir de un principio común con éste? ¿No se hace necesario ir más allá de la analogía, es decir, “más allá del ser”? *De otro modo que ser o más allá de la esencia* constituye el intento de Levinas de superar las ambigüedades generadas por “el lenguaje ontológico” de *Totalidad e infinito*. Ello no quiere indicar que Levinas en su obra de 1961 haya quedado preso de presupuestos ontológicos, sino fundamentalmente que el lenguaje allí utilizado impedía llevar a cabo aquello que ya en las obras anteriores se planteaba como una exigencia: explicitar la proximidad del rostro en la subjetividad. En tal sentido, coincidimos con Feron cuando afirma que “*Totalidad e infinito* aparece casi como una obra aislada y un paréntesis entre *De la existencia al existente* y *De otro modo que ser*.”²²

En *De otro modo que ser* se aprecia un cambio radical respecto al modo de concebir la subjetividad y el lenguaje utilizado para explicitar la relación ética. Tal cambio es al mismo tiempo un regreso a posiciones asumidas en su obra temprana, por ejemplo, a la consideración del sujeto como relación irreversible del yo al sí que había sido abandonada en *Totalidad e infinito*. En *De otro modo que ser* se recuperará una visión de la subjetividad sellada por su relación con el otro antes de cualquier manifestación. Una relación que es acogida de la alteridad en la propia subjetividad, exposición al otro, respon-

nuevo al gozo. Se fundan en el lenguaje como relación entre hombres” (*TI*, p. 158.).

²² E. Feron, *op. cit.*, p. 174.

sabilidad. Se trata ahora de ir más allá de la analogía, de ir hacia un lenguaje “más allá del ser” que Levinas vinculará a la *via eminentiae* o al énfasis, como se verá más adelante. Un precedente importante para comprender la novedad de esta obra lo podemos encontrar en el ensayo “Langage et proximité” publicado en 1967, tres años después de la crítica de Derrida.²³ Podríamos considerar este trabajo como una síntesis de los principales temas abordados en *De otro modo que ser*. Uno de los objetivos de este ensayo es establecer un discurso capaz de alcanzar lo real individual sin la subsunción de éste en lo universal (la alusión implícita a Derrida en este punto es indudable). Sólo un discurso semejante podría describir aquello que acontece en la relación ética, en donde los términos no están unidos por una síntesis de pensamiento, sino por una proximidad con el otro. Levinas critica aquella posición filosófica que concibe el lenguaje como discurso sobre la totalidad de lo existente. Una posición semejante proviene de una noción del ser que el lenguaje sería capaz de manifestar a través de la razón (ser como tema). De este modo, el fin de la comunicación no sería otro que tematizar o universalizar lo dicho, perdiéndose en este intento el carácter concreto y singular del contenido y el del hablante. En la fenomenología husserliana este proceso de tematización acontece en el acto intencional por el cual el percibir queda reemplazado por el entender o el pretender. El objeto deja de ser objeto y se convierte en sentido.²⁴ Ello se aprecia en la intuición fenomenológica, cuyo objeto no es un *esto* o un *aquello* presentes originalmente ante mí (“en carne y hueso”), sino un *esto* o un *aquello* “entendidos *en tanto que*” presentes originalmente ante mí. En tal sentido, para la fenomenología la manifestación del ser “no se produce únicamente

²³ Este texto fue añadido a la segunda edición de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* de 1967.

²⁴ “L'entendement de ceci en tant que cela, n'entend pas l'objet, mais son sens” (“Langage et proximité”, en *EDE*, p. 218).

según la sensibilidad, sino que procede del *entendimiento*, de la facultad de entender *a priori* esto como esto o como aquello. [...] Sin este sentido ideal (del sentido), el ser sería incapaz de mostrarse”.²⁵ La mediación de la intencionalidad en la comprensión de los entes señala la imposibilidad de que algo real aparezca al margen de la idealidad y la universalidad propias de lo *a priori*. En el plano del lenguaje eso significa que el interlocutor que tematiza su objeto pierde el contacto con éste.²⁶

Recuperar el carácter inmediato de este contacto será el objetivo que se propone Levinas en este trabajo. El uso del término “contacto” no es gratuito. Levinas señala que el predominio de la visión en la filosofía occidental ha estado vinculado con la creación de una distancia artificial entre el sujeto y el objeto que ha terminado por disimular el significado original de aquello que se manifiesta a nuestra sensibilidad. “Estar en contacto” significa superar esa distancia y situarnos en ese nivel de la sensibilidad, previo a la conciencia, donde tiene lugar el momento efectivo de la relación. En *De otro modo que ser* Levinas afirma: “Estar en contacto: no se trata ni de investir al otro para anular su alteridad ni tampoco de suprimirme en el otro. En el propio contacto el que toca y lo tocado se separan, como si lo tocado al alejarse, siendo ya otro, no tuviese conmigo nada en *común*”.²⁷ Así, por ejemplo, vemos que en la sensación gustativa no hay sólo intencionalidad, es decir, *apertura* al sabor *en cuanto* sabor. En esa sensación hay algo que la intencionalidad deja de lado: la separación del degustador.²⁸

²⁵ *Ibid.*, p. 220.

²⁶ “[...] on peut se demander si, même dans sa fonction intellectuelle, la vision a complètement perdu son autre manière de signifier et si, notamment, l'expression ‘manger des eux’ doit passer par pure métaphore” (*ibid.*, p. 226).

²⁷ *DMS*, p. 147.

²⁸ “Mais dans la sensation gustative, l'intentionnalité, c'est-à-dire l'ouverture *sur* le saveur, suppose déjà le détachement du dégustateur. Le caractère signifiant, primordial de la sensation elle-même, n'équivaut pas au rôle

Suprimir esta distancia artificial sin que los polos queden subsumidos en el elemento común del entendimiento, es decir, en la idealidad y universalidad será posible a través de la *proximidad*.²⁹ Esta noción hace referencia a la posibilidad de entrar en contacto con aquello que se resiste a ser tematizado dentro de un discurso, pero que, por lo mismo, permite ser alcanzado en su intimidad real. El contacto que establece la proximidad es lenguaje, “lenguaje original, lenguaje sin palabras ni proposiciones”.³⁰ Lenguaje cuyo significado no surge en la conciencia, sino fuera o más acá de ésta. En *De otro modo que ser* se desarrollará con amplitud cómo a través de la proximidad el saber deviene ética y la alteridad deviene prójimo.

2.2. El Decir y lo Dicho

En la proximidad la alteridad “está fuera de toda cualificación del otro mediante el orden ontológico y al margen de todo atributo; aparece como próxima en una proximidad que cuenta en tanto que sociabilidad que ‘excita’ a través de su alteridad pura y de la simple relación”.³¹ La proximidad procede de la inquietud por el prójimo, de aquella “obsesión” por éste que rompe con toda indiferencia. No se trata de un estado psicológico ni una modalidad de la conciencia, sino el estatuto originario de la subjetividad por el que ésta se pone en contacto con el prójimo antes de la enunciación de cualquier palabra, antes de que la palabra se torne cosa dicha, en la verbalidad de un decir que está más acá de la *apofansis* o “más allá del ser”, “que es anterior al lenguaje, pero sin el cual no sería posible

d’une ‘pensée pensant quelque chose’” (“Langage et proximité”, en *EDE*, p. 226).

²⁹ “La proximidad, en tanto que supresión de la distancia, suprime la distancia de la conciencia de...” (*DMS*, p. 145).

³⁰ “Langage et proximité”, en *EDE*, p. 228.

³¹ *DMS*, p. 61.

ningún lenguaje en tanto que transmisión de mensajes”.³² A través de la proximidad nos introducimos a la distinción fundamental en *De otro modo que ser* entre el Decir y lo Dicho. El Decir es “la significación referida al otro de la proximidad”.³³ La pasividad del Decir anuncia el ámbito donde Levinas quiere colocar el origen del lenguaje. Nos equivocaríamos si pensáramos que el lenguaje nace de nuestro contacto con las cosas, de la relación mente-cuerpo, de la estructura sintáctica de nuestro pensamiento, de los procesos lingüísticos que la ciencia es capaz de describir. Todo este ámbito descriptible del lenguaje pertenece a lo que Levinas denomina lo Dicho. El lenguaje procede de un nivel anterior al de lo Dicho, surge en el Decir, que es el ámbito de la proximidad. Esta anterioridad o pasividad del Decir refiere a un resquicio en la subjetividad que nos abre al ámbito de la significación originaria o, como dice Levinas, a la significación de la significación. Por eso señala Levinas que la “significación precede a la esencia”,³⁴ “no puede comprenderse como una modalidad del ser”.³⁵ La tarea que se presenta a los ojos de nuestro autor es explicitar la significación del Decir dentro del ámbito de lo Dicho, esto es, indicar la apertura a la trascendencia desde la inmanencia. No a partir de un camino que va del ente al ser, sino de uno que va de la neutralidad de lo Dicho a la responsabilidad por el otro en el Decir. Este camino lo llamará Levinas “reducción”, en clara alusión a la reducción fenomenológica y su intento de redefinirla éticamente.

La reducción entraña una ambigüedad inevitable que consiste en utilizar las palabras de lo Dicho para explicitar la significación del Decir. El carácter inevitable de esta ambigüedad reposa en el hecho de que el Decir “*entra y es absor-*

³² *Idem.*

³³ *Ibid.*, p. 97.

³⁴ *Ibid.*, p. 58.

³⁵ *Idem.*

bido en la historia que impone lo Dicho”,³⁶ es decir, entra en la temporalidad de la sustancia, en la sincronía de la conjunción en la que se construyen las frases y argumentaciones. Lo Dicho refiere al lenguaje vigente en la totalidad del ser. Ese lenguaje está vinculado con la temporalidad de la esencia, en la que no hay lugar para un tiempo perdido, en la que los instantes son siempre recuperados, sea a través de la memoria, sea a través de la anticipación. Las diferencias en el interior de esta totalidad responden a una temporalización en la que las cosas ganan una forma precisa y una identidad. Pero lo allí diferenciado sólo puede entenderse como la división del todo en partes. En este ámbito, no hay temporalidad ni movimiento reales, sino “movilidad de lo inmóvil”, “multiplicación de lo idéntico”.³⁷ Lo Dicho, en tanto lenguaje de esta totalidad, se manifiesta a través de un sistema de nombres que identifica cosas y designa sustancias. Esta designación se realiza a través del verbo *ser* en el acto de predicación. Se puede decir que gracias a este verbo todo se convierte en fenómeno porque todo puede ser designado. “El ente —afirma Levinas— o una configuración de entes emergen tematizados y se identifican en el sincronismo de la denominación [...] la identificación implica, en cualquier grado que sea, la temporalización de la vivencia, la *esencia*”.³⁸ La intención de Levinas a través de la reducción es, precisamente, “despertar en lo Dicho el Decir que se absorbe en él”.³⁹

Es preciso —afirma Levinas— remontar a su significación más allá o más acá de la comprensión de la actividad y la pasividad en el ser, más allá o más acá de lo Dicho [...] La ‘reducción’ se efectúa en este remonte y comporta una fase positiva: mostrar

³⁶ *Ibid.*, p. 94.

³⁷ *Ibid.*, p. 77.

³⁸ *Ibid.*, p. 93.

³⁹ *Ibid.*, p. 94.

la significación propia del Decir al margen de la tematización de lo Dicho.⁴⁰

La “fase positiva” de la reducción se justifica en la medida en que el Decir, aunque quede tematizado en lo Dicho, no queda absorbido en esta tematización. El verbo *ser* no es lo suficientemente fuerte como para eliminar el eco del Decir en ese mundo de cosas designadas. “La significación —afirma Levinas— va más allá de lo Dicho; no es la ontología quien suscita al sujeto parlante. Por el contrario, es la significación del Decir la que va más allá de la esencia reunida en lo Dicho.”⁴¹ Este ir más allá de lo Dicho no significa salir del mundo hacia lo otro en un proceso de huída o negación. Se trata más bien de señalar el acontecimiento que muestre la ruptura de la temporalización de la esencia, de la unidad sin fisuras de la totalidad. Acontecimiento que es la explicitación de un lapso sin retorno, irrecuperable, desfasado o refractario del presente; de una diacronía irreductible a la sincronización, a la designación y, por tanto, al fenómeno. Levinas encontrará este acontecimiento en la responsabilidad.⁴² Por la responsabilidad estoy unido al prójimo de modo irreversible en aquella significación que me ordena a él antes de que se presente como una realidad en el mundo, antes de su aparecer fenoménico. La responsabilidad es, precisamente, la respuesta apremiante al prójimo que “me concierne antes de toda asunción, antes de todo compromiso consentido o rechazado”.⁴³ Es diacronía en la medida que rompe con la

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 87.

⁴² “¿Cómo se dice el Decir en su enigma primordial? ¿Cómo se temporaliza el tiempo para que se señale la dia-cronía de la trascendencia, de lo otro que el ser?” Líneas más adelante él mismo nos da la respuesta: “La relación con un pasado al margen de todo presente y todo lo representable porque no pertenece al orden de la presencia está incluida en el acontecimiento, extraordinario y cotidiano, de mi responsabilidad” (*ibid.*, p. 54).

⁴³ *Ibid.*, p. 148.

conjunción de los términos y con la temporalidad de la sustancia a través de este lapso infranqueable de la exigencia ética.⁴⁴

2.3. *El Uno-para-el-otro*

En virtud de la responsabilidad el sujeto está de golpe obligado por el prójimo, exigido a responder como si ya lo hubiese oído antes de hablarle. La anterioridad de la obligación moral respecto al aparecer del prójimo habla de un retraso sobre él, de la primera significación surgida antes de lo Dicho. “La significación es esta misma relación con el prójimo”,⁴⁵ afirma Levinas. Una relación en donde los términos no son recíprocos, en donde la subjetividad soporta el peso de la alteridad sin posibilidad de pedir algo a cambio.⁴⁶ La subjetividad es, precisamente, esta irreversibilidad, *el-Uno-para-el-otro*. Desde ella se produce un movimiento que va hacia el otro sin preocuparse de aquel que va hacia sí, de modo tal que “por encima de todas las relaciones recíprocas, que no dejan de establecerse entre yo y el prójimo, yo siempre he dado un paso más hacia él”.⁴⁷ La prueba de la no-reciprocidad o irreversibilidad es que el sujeto no ha elegido ser responsable del prójimo. La responsabilidad “es un sacrificio sin reserva, sin condiciones; precisamente por ello, es un sacrificio no-voluntario”.⁴⁸ Es necesario pensarla de otro modo que una elección libre, de otro modo que “un acto de la conciencia que comienza en el presente de una

⁴⁴ No se trata de la exigencia formal del *Sollen* kantiano, sino de la positividad del infinito en la proximidad prójimo: “Lo excepcional de este modo de señalarse consiste en ordenarme hacia el rostro del otro” (*ibid.*, p. 56).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 165.

⁴⁶ “La irreversibilidad, eso es la ‘subjetividad’ del sujeto” (*ibid.*, p. 144).

⁴⁷ *Ibid.*, p. 145.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 60.

elección, cuyo origen está en la conciencia”.⁴⁹ El *uno* señala al yo referido al sí mismo, al yo separado, “exilio o refugio en sí sin condición ni sostén, lejos de las coberturas y de las excusas que representa de modo abundante la esencia exhibida en lo Dicho”.⁵⁰ El *para-el-otro* indica la significación propia de la responsabilidad, que no es la actividad sino la inversión de la conciencia en el acercamiento y ordenación al prójimo. Más que una donación de sentido en donde sujeto y objeto quedan dentro de la intencionalidad, en el *para-el-otro* encontramos un exceso de sentido en aquella desmesura que plantea el ser responsable del prójimo a pesar mío, esto es, antes de cualquier elección. Dice Levinas: “Toda mi intimidad queda revestida 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 de ningún nominativo”.⁵¹ En este “a pesar mío” se muestra la pasividad del sujeto y la ruptura de la identidad de la esencia. Pasividad que significa imposibilidad de coincidir consigo mismo, presencia de la alteridad en sí, inquietud, cuestionamiento del prójimo antes de cualquier interrogación. Por tanto, el *yo*, desde la perspectiva del uno-para-el-otro, no puede concebirse como aquella identidad aislada que enuncia el pronombre personal en nominativo. La pasividad del sujeto es la pasividad del acusativo. De este modo, el yo no es “un yo instalado en nominativo dentro de su identidad, sino en conjunto sujeto-a; como si fuese en acusativo, responsable de golpe y sin posible escapatoria”.⁵²

Estar cuestionado por el otro antes de toda elección es, de algún modo, haber sido elegido por él, haber recibido una

⁴⁹ *Ibid.*, p. 213. En otro momento dice Levinas: “En tanto que elegido sin escoger su elección, ausente de la investidura recibida, el uno es una pasividad más pasiva que cualquier pasividad del *sufrir*” (*ibid.*, p. 112).

⁵⁰ *Ibid.*, p. 172.

⁵¹ *Ibid.*, p. 56.

⁵² *Ibid.*, p. 145.

asignación.⁵³ Gracias a esta asignación se realiza el paso que va del yo idéntico a sí, refractario a toda generalización, al yo singular y concreto, el paso que va “del Yo al mí, que soy yo y no otro”.⁵⁴ La identidad de este yo singular sólo se comprende a partir de la asignación que he recibido a hacerme responsable del prójimo. Tal asignación define al yo como unicidad.⁵⁵ Unicidad significa imposibilidad de ocultarse de la responsabilidad para con el otro, “imposibilidad de hurtarse y de hacerse reemplazar [...] Unicidad del elegido o del requerido que no es elector, pasividad que no se convierte en espontaneidad”.⁵⁶ En la responsabilidad por el otro soy único e irremplazable. El vínculo entre responsabilidad y unicidad es un tema reiterado en la obra levinasiana.⁵⁷ En este punto nos parece sugerente mencionar la forma como esta relación está expuesta en su trabajo *De lo sagrado a lo santo*. Traemos a colación esta referencia no con la intención de validar su posición filosófica con argumentos religiosos, sino para ver en qué medida la religión no es indiferente en su reflexión filosófica.⁵⁸ El tema de la unicidad aparece allí

⁵³ “¡Elegido sin asumir la elección! [...] En tanto que elegido sin escoger su elección, ausente de la investidura recibida, el uno es una pasividad más pasiva que cualquier pasividad del sufrir. La pasividad del uno, su responsabilidad o su dolor, no comienzan en la conciencia, o, lo que es lo mismo, no tienen comienzo; al margen de la conciencia, consisten en esta pre-original imposición del Bien sobre él” (*ibid.*, p. 112).

⁵⁴ *Ibid.*, p. 58.

⁵⁵ *Cfr. ibid.*, p. 102.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 112.

⁵⁷ “El yo es alguien que escapa a su concepto. El yo no apunta en su unicidad más que respondiendo de otro en una responsabilidad que no puede dejar. El yo es identidad de sí mismo que se constituiría por la imposibilidad de hacerse reemplazar —deber más allá de toda deuda— y así paciencia que porta una pasividad imposible de ser desmentida por alguna asunción. Si la unicidad del Yo está en esta paciencia, entonces una paciencia no adquirible es posible” (*DMT*, p. 29).

⁵⁸ Afirma Levinas: “Siempre hago una distinción, en lo que escribo, entre textos filosóficos y confesionales. No niego que tengan finalmente una fuente común de inspiración. Simplemente establezco que es necesario para trazar una línea de demarcación entre ellos como métodos distintos

vinculado con el de la elección o vocación. Comentando el salmo 139, donde el salmista dice que es imposible ocultarse a la mirada de Dios, afirma Levinas: “Estoy por todos lados atravesado por la mirada [...] Todo está expuesto, todo en mí me hace frente y debo responder [...] Es la exaltación de la proximidad divina la que canta este salmo: una exposición sin resquicio de sombra”.⁵⁹ Se trata para Levinas de la consideración del sujeto a la sombra de Dios, o dicho de otro modo, del sujeto en relación con una alteridad de la que no puede escapar.

La responsabilidad sería precisamente la presencia de lo trascendente en una orden ética. En su unidad, ser portador de otro sujeto —portador y soportador—, ser responsable de este otro, como si el rostro, a pesar de ser invisible, prolongara el mío y me mantuviera en vigilia a través de su misma invisibilidad.⁶⁰

Lo propio del sujeto es su condición de estar expuesto a una alteridad que interpela, que cuestiona la libertad y que lo hace responsable. Esta alteridad se comprende como exigencia ética anterior a cualquier diálogo o conocimiento que asigna o convoca al sujeto en su unicidad. Una segunda referencia de Levinas a la noción de elección será hecha a partir del Nazirat, institución judía expuesta en el libro de los Números.⁶¹ En el periodo del Nazirat, que podía alcanzar un máximo de treinta días, el nazir hacía una vida consagrada a Dios a través de acciones que buscaban su purificación. Levinas consi-

de exégesis, como lenguas separadas. Nunca introduciría, por ejemplo, un verso talmúdico dentro de un texto filosófico para justificar un argumento fenomenológico” (E. Levinas, “Y-a-t-il une philosophie juive?”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, julio-septiembre, 1985, p. 302).

⁵⁹ *DSS*, pp. 131-132.

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ Números 6, 1-21.

dera que los personajes bíblicos de Sansón y Samuel fueron nazirs antes de cualquier elección personal. Dice Levinas:

Sansón y Samuel habían sido “consagrados” antes de haber germinado en las entrañas de su madre. Estos dos nazirs no han iniciado su nazirato por propia decisión, sino por la orden de Dios y por el voto de su madre. ¡Qué importa! Ellos han empezado su nazirat antes de nacer. De allí surge una idea que me parece extraordinaria [...]: la sujeción al Bien precede a la elección de este Bien. ¿Cómo, en efecto, elegir el Bien? El Bien es bien, precisamente porque exige y obliga antes de haber tenido el tiempo de elevar los ojos sobre él [...] ¡Extraordinaria vejez!⁶²

3. SENSIBILIDAD Y ÉNFASIS

La relación del lenguaje con la sensibilidad a través de la proximidad constituye una superación de *Totalidad e infinito*. En este libro la sensibilidad está vinculada con la condición del sujeto que, inmerso en el mundo, goza de él. Afirma Levinas: “en el gozo soy absolutamente para mí. Egoísta sin referencia al otro, estoy solo sin soledad, inocentemente egoísta y solo [...] enteramente sordo al otro, fuera de toda comunicación y de todo rechazo de comunicar”.⁶³ La única apertura a la alteridad que se aprecia desde la sensibilidad es considerada por Levinas a partir de la inseguridad surgida en la preocupación por el mañana.⁶⁴ Esta inseguridad no es propiamente la manifestación de la alteridad, pero sí “la dimensión a través de la cual podrá aguardar y recibir la revelación de la trascendencia”.⁶⁵ *De otro modo que ser* constituye un punto

⁶² *DSS*, p. 80.

⁶³ *TI*, p. 153.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 168.

⁶⁵ *Idem.*

de inflexión respecto a este modo de abordar la cuestión de la sensibilidad. Ésta debe comprenderse a partir del lenguaje de la proximidad. La significación del *Uno-para-el-otro* se muestra en la exposición irreversible al otro. Esta exposición señala la imposibilidad del sujeto de afirmarse como identidad y de ocultarse a la exigencia del prójimo. El cuerpo humano constituye el hecho mismo del no poder ocultarse al otro. En su pasividad del “para-el-otro”, el cuerpo rompe con la presencia del yo a sí mismo en el interior de la conciencia y se inserta en la temporalidad de lo irrecuperable propia del envejecimiento. El envejecer es la verdadera síntesis pasiva en donde el tiempo *se pasa* sin que el sujeto pueda hacer nada por recuperarlo. La imposibilidad de recuperar el tiempo perdido es también la imposibilidad de dominar el porvenir. El cuerpo es esta imposibilidad, dicho de otro modo, es posibilidad de dolor, padecimiento, enfermedad, fatiga y trabajo. Con el cuerpo se inaugura la temporalidad de la paciencia.

Levinas define la sensibilidad como la exposición al otro a través del cuerpo. “La exposición al otro es desinterés, proximidad, obsesión por el prójimo; obsesión a su pesar, es decir, dolor.”⁶⁶ La sensibilidad es la posibilidad de sufrir el mal, de padecer el dolor “en su piel”, pero no por sí, sino por el prójimo. Es la exposición a la herida y al ultraje, la razón de que el hombre pueda ser explotado y agredido por el otro, es vulnerabilidad. La definición que da Levinas de “identidad encarnada” para referirse al sujeto, también debe entenderse desde esta perspectiva. Afirma Levinas: “la encarnación no es una operación trascendental de un sujeto que se sitúa dentro del seno del propio mundo que se representa; la experiencia sensible del cuerpo es desde siempre encarnada”.⁶⁷ La encarnación se entiende no como un ponerse del sujeto en sí mismo, sino

⁶⁶ *DMS*, p. 110.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 135.

como posibilidad de ofrecerse al prójimo.⁶⁸ Por ello la experiencia sensible del cuerpo recibe su propia significación desde este ofrecimiento. Así, el sujeto puede comprenderse como donación, esto es, como renuncia al propio gozo, dar a pesar de sí, “quitarse el pan de la boca para dárselo al hambriento”, quitarse el abrigo para vestir al desnudo. “La subjetividad de carne y de sangre no es su presencia ‘en carne y hueso’⁶⁹ en la conciencia intencional; es “significancia pre-original donadora de todo sentido”⁷⁰ en cuanto expuesta al prójimo, convocada a hacerse responsable de él.

El rostro no recibe su significación ética a partir de una percepción sensible o de un acto intencional, sino de la vulnerabilidad del sujeto. “El rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contacto.”⁷¹ Aquí hay un cambio de posición respecto a la fuerza del rostro, al estallido que produce su manifestación en la conciencia intencional, según *Totalidad e infinito*. En efecto, en *De otro modo que ser* Levinas señala que el rostro aparece como la “defección misma de la fenomenalidad [...] (un aparecer) excesivamente débil, un no-fenómeno, porque es ‘menos’ que el fenómeno”.⁷² La debilidad del aparecer, sin embargo, va en beneficio de la intensidad de la proximidad, de la obligación suscitada por el rostro que en esa debilidad deviene pobre, extranjero, “desenraizado, apátrida, no-habitante, expuesto al frío y al calor de las estaciones”.⁷³ El rostro se manifiesta en su no aparecer,

⁶⁸ En *De otro modo que ser* ya no se hablará de la posición, sino de la “de-posición” del sujeto: “El retorno del Yo en Sí mismo, la de-posición o la des-titución del Yo es la modalidad propia del des-interés a modo de vida corporal volcada a la expresión y al dar” (*ibid.*, p. 104).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 137.

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *Ibid.*, p. 150.

⁷² *Ibid.*, p. 150.

⁷³ *Ibid.*, p. 154.

en la huella de sí que no es total ausencia, sino “invitación al bello riesgo del acercamiento en cuanto tal, a la exposición del uno al otro”,⁷⁴ a la responsabilidad.

Las posibilidades de expresión que se abren al situar “la significación de la significación” en la subjetividad (uno-en-el-otro) son inmensas. Estar expuesto al prójimo antes de la aparición del mismo señala una fuente de significados previa a los fenómenos y, por tanto, previa a la conciencia intencional que hallan en la ética su lugar natural. Nos interesa en esta parte final de nuestro trabajo analizar estas expresiones a partir del género en que se inscriben. No tanto para encasillarlas en algún género como para comprender las razones que llevaron a Levinas a utilizarlas con el fin de explicitar el estatuto ético del sujeto. Hay que señalar que el lenguaje en *De otro modo que ser* se inscribe dentro del recurso a la hipérbole o al énfasis.⁷⁵ Adriaan Peperzak afirma: “Aun cuando Levinas después de *Totalidad e infinito* ha evitado en medida siempre mayor el lenguaje ontológico, no se ha tratado de una *Kehre*, sino de una radicalización que procede por hipérbole y por énfasis”.⁷⁶ En el transcurso de un coloquio con algunos filósofos holandeses realizado en 1975 Levinas afirmaba: “El término que en este momento empleo mucho es el término ‘énfasis’.”⁷⁷ Por énfasis⁷⁸ se hace referencia a una figura retórica caracterizada por su exceso en la expresión, al modo de una hipérbole, que en la exageración hace manifiesta una realidad novedosa. Lo que le interesa a Levinas del énfasis es precisamente la fuerza

⁷⁴ *Ibid.*, p. 158.

⁷⁵ Cfr. E. Feron, “Ethique, langage et ontologie chez E. Levinas”, Cfr., Fr. Wybrands, “Vers une signification hors contexte”, en *Exercices de la patience* (1980), núm. 1, pp. 51-56.

⁷⁶ A. Peperzak, “Autrui, société, peuple de Dieu”, en *Archivio di Filosofia*, (1986), p. 54.

⁷⁷ *DDQVI*, p. 142.

⁷⁸ “Énfasis”, del griego ἐμφασίς, formado por ἐν: dentro, y φαίνω: mostrar. Podría traducirse como “exhibición”. Este es el sentido latino de significación.

que porta para transmutar su propia expresión en un sentido que no está totalmente contenido en él. La tarea de la filosofía sería precisamente “describir esta mutación”,⁷⁹ y describirla significa “hacer fenomenología. La exasperación como método de la filosofía”.⁸⁰ El objetivo de profundizar en la novedad del énfasis apunta a señalar las limitaciones de una filosofía que tiene como pretensión primera buscar el fundamento. Para una filosofía semejante, afirma Levinas:

[...] una idea está justificada cuando ha encontrado su fundamento, cuando se han mostrado las condiciones de su posibilidad. Por el contrario, en mi manera de proceder que parte de lo humano y del aproximarse a lo humano [...] hay una manera distinta de justificar una idea por la otra: pasar de una idea a su superlativo, hasta su énfasis. He aquí que una idea nueva —de ninguna manera implicada en la primera— proviene o emana de la excedencia. La nueva idea se encuentra justificada no sobre la base de la primera, sino por su sublimación [...]⁸¹

La relación que establece Levinas entre el énfasis y la retórica no es gratuita. El énfasis recurre a la exageración como modo de la misma mostración. Petrosino señala⁸² que según la clasificación propuesta por el *Gruppo di Liegi*⁸³ sobre las formas retóricas, podríamos identificar el recurso de Levinas al énfasis con la figura de la “metástasis” allí propuesta. El ámbito de la metástasis comprenderá las figuras que modifican la estructura de la frase. Dice Petrosino: “Levinas no altera la continuidad fónica o gráfica del mensaje, es decir, la forma de la expresión en cuanto manifestación fónica o grá-

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ *Idem.*

⁸² S. Petrosino, *Fondamento ed esasperazione. Saggio sul pensare di E. Levinas*, p. 78.

⁸³ *Cfr.*, AA. VV., *Rhétorique générale*.

fica, y sin embargo se empeña en los ‘cambios de sentido’, por ejemplo sustituyendo el contenido de una palabra por otro”.⁸⁴ Es precisamente a través del surgimiento de este nuevo sentido como puede comprenderse la transmutación del énfasis en lenguaje ético. Levinas reconocerá que el lenguaje mismo es el modo del énfasis, pues traduce de modo real —no metafórico— la excedencia que hay en el origen de toda palabra. Tal excedencia estará ligada a la presencia del otro en la propia subjetividad antes de toda palabra proferida.⁸⁵ El léxico de esta excedencia será el de la inmediatez que traducirá aquella presencia en el momento en que el sujeto se expresa. Consideremos lo que hay en la palabra “caricia”. En la caricia hay algo más que un contacto físico, más que un rozar una piel tersa o arrugada. Se trata de un acercarse, un aproximarse, un susurrar a la intimidad de una realidad sin jamás asir ni representar el significado que se presiente. El estatuto de este significado no es la presencia de aquello que se toca, sino su proximidad. “En la caricia, afirma Levinas, la proximidad permanece proximidad sin hacerse intención de algo”,⁸⁶ “lo que está ahí se busca como si no estuviese, como si la piel fuese la huella de su propio vacío [...] como una ausencia, lo que no puede estar. La caricia significa la no-coincidencia del contacto”.⁸⁷ La ausencia de lo que se busca, la no-coincidencia del contacto sólo puede expresarse a través del énfasis. No se trata de una metáfora⁸⁸ ni de símbolos que tienen como

⁸⁴ S. Petrosino, *loc. cit.*

⁸⁵ “La audacia o la gravidez del énfasis consiste en el llevar al extremo, en el exasperar el movimiento, el transportar, el andar más allá de la metáfora: el énfasis es un poner con fuerza, un arrojar o un abandonar. Tal exasperación del lenguaje [...] corresponde y busca traducir la exasperación misma de la subjetividad” (S. Petrosino, *op. cit.*, p. 80).

⁸⁶ “Langage et proximité”, en *EDE*, p. 227.

⁸⁷ *DMS*, p. 153.

⁸⁸ Señalamos aquí algunas alusiones de Levinas en donde toma distancia de la metáfora como expresión de esta “excedencia”: “El psiquismo o la animación [...] no se expresa mejor por la metáfora de la habitación, de

referente algún hecho objetivo, sino de aquello que se anuncia en la proximidad del otro.⁸⁹ El recurso al énfasis apuntaría a una expresión que en su mostración dice algo más, indica la no presencia de la alteridad que sólo se hace audible en el lenguaje de la proximidad. En tal sentido, el interés de Levinas por el énfasis responde al deseo de hallar en el interior de lo dicho, una forma expresiva cuya donación no traicione esta excedencia significativa que el sujeto no puede asumir como resultado de su actividad. En esta excedencia del énfasis se halla la posibilidad de explicitar aquella realidad “impensable, imposible, indecible”, según la expresión de Derrida, que acontece en la proximidad del rostro.

la presencia de un piloto en su barco, o de un principio vital asimilado inmediatamente a un principio director...” (*ibid.*, p. 128). “La expresión ‘en su piel’ no es una metáfora del en sí...” (*ibid.*, p. 176). “Je dirais, en effet, dans la mesure où je dis que la relation à autrui est le commencement de l’intelligible, que je ne peux pas décrire la relation à Dieu sans parler de ce qui m’engage à l’égard d’autrui. Je cite toujours, quand je parle à un chrétien, Matthieu, 25: la relation à Dieu y est présentée comme une relation à l’autre homme. Ce n’est pas une métaphore: en autrui il y a présence réelle de Dieu. Dans ma relation à autrui j’entends la Parole de Dieu. Ce n’est pas une métaphore, ce n’est pas seulement extrêmement important, c’est vrai à la lettre. Je ne dis pas qu’autrui est Dieu, mais que dans son Visage j’entends la Parole de Dieu” (E. Levinas, “Philosophie, Justice et Amour”, en *EN*, p. 128). En *Más allá del versículo*, Levinas, coincidiendo con Ricœur en que “la metáfora puede conducir más allá de las experiencias que parecen haberla engendrado”, considera que el origen del sentido es inseparable de la trascendencia de la alteridad y, por tanto, de la enseñanza que procede de ella (*Cfr.*, “Del lenguaje religioso y del temor a Dios”, en *MAV*, pp. 136-153).

⁸⁹ “Pero el Decir es desnudamiento del desnudamiento aportando el signo de su significación misma, la expresión de exposición; se trata de la hipérbole de la pasividad” (*DMS*, p. 102). “La proximidad, como lo ‘cada vez más próximo’, se convierte en sujeto. Ella llega a su punto superlativo como mi inquietud que no cesa, se convierte en única y desde ese momento uno olvida la reciprocidad como si se tratase de un amor del que no se espera correspondencia” (*ibid.*, p. 142).

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE EMMANUEL LEVINAS

- Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, París, 1930 (reeditado en 1965).
- De l’évasion*, Fata Morgana, Montpellier, 1982 (publicado originalmente como artículo en *Recherches Philosophiques*, V, en 1935-1936, pp. 373-392. Fue reeditado en 1982).
- De l’existence à l’existant*, Vrin, París, 1947.
- Le temps et l’autre*, Fata Morgana, Montpellier, 1948. Trad. J. L. Pardo Torío, *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona, 1993.
- En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, París, 1949 (1967, segunda edición ampliada). Trad. Manuel E. Vásquez, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Síntesis, Madrid, 2005.
- Totalité et Infini. Essai sur l’exteriorité*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1961. Trad. Daniel Guillot, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme*, Minuit, París, 1976. Trad. Juan Haidar, *Difícil libertad*, Caparrós, Barcelona, 2004.
- Quatre Lectures Talmudiques*, Minuit, París, 1968. Trad. M. García-Baró, *Cuatro lecturas talmúdicas*, Riopiedras, Barcelona, 1996.
- Humanisme de l’autre homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972. Trad. Daniel Guillot, *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 1974.
- Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1974. Trad. Antonio Pintor Ramos, *De otro*

- modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- Sur Maurice Blanchot*, Fata Morgana, Montpellier, 1975.
- Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier, 1976.
- Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, París, 1977.
- De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, París, 1982.
- L'au delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Minuit, París, 1982.
- Éthique et infini. Dialogues avec Ph. Nemo*, Fayard, París, 1982.
- De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, París, 1982.
- Transcendance et intelligibilité. Suivi d'un entretien*, Labor et fides, Ginebra, 1984.
- Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier, 1987. Trad. R. Ranz Torrejón y C. Jarillot Rodal, *Fuera del sujeto*, Caparrós, Madrid, 1997.
- Autrement que savoir*, Osiris, París, 1988.
- A l'heure des Nations*, Minuit, París, 1988.
- De l'oblitération*, La différence, París, 1990.
- Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, París, 1991. Trad. J. L. Pardo Torío, *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 2001.
- Dieu, la mort et le temps*, Grasset, París, 1993. Trad. María L. Rodríguez Tapia, *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1998.
- Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Montpellier, 1994.

ARTÍCULOS DE LEVINAS

- “Sur les ‘Ideen’ de M. E. Husserl”, en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* (1929), pp. 230-265. Incluido en *IH*, pp. 45-93. *Emmanuel Levinas. Sobre Ideas de Ed-*

- mund Husserl*, traducción de Tania Checchi G. en *Revista de Filosofía* de la Universidad Iberoamericana de México, 2004, pp. 7-41.
- “Fribourg, Husserl et la Phénoménologie”, en *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande* (1931), pp. 402-414. Incluido en *IH*, pp. 94-106.
- “Martin Heidegger et l'ontologie”, en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* (1932), pp. 395-431. Incluido, de forma abreviada, en *EDE*, pp. 53-76.
- “Phénoménologie”, en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* (1934), pp. 414-420.
- “L'oeuvre d'Edmond Husserl”, en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* (1940), pp. 35-85. Incluido en *EDE*, pp. 7-52.
- “Le temps et l'autre”, en J. Wahl et al., *Le Choix-Le Monde-L'existence* (Grenoble-París, Arthaud 1948), pp. 125-196. Publicado después como *Le temps et l'autre* (Montpellier, Fata Morgana, 1979). *El tiempo y el otro*, trad. de José Luis Pardo Torío de la edición de 1979, Paidós, Barcelona, 1993.
- “La réalité et son ombre”, en *Les Temps Modernes* (1948), pp. 769-789. Trad. Antonio Domínguez, *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, Trotta, Madrid, 2001.
- “L'ontologie est-elle fondamentale?”, en *Revue de Métaphysique et de Morale* (1951), pp. 88-98. Incluido en *EN*, pp. 13-24.
- “Liberté et commandement”, en *Revue de Métaphysique et de Morale* (1953), pp. 264-272.
- “La philosophie et l'idée de l'Infini”, en *Revue de Métaphysique et de Morale* (1957), pp. 241-253.
- “Réflexions sur la ‘technique’ phénoménologique”, en *Husserl. Troisième Colloque de Royaumont, 1957* (Minuit, París, 1959), pp. 108-118. Incluido en *EDE*, pp. 111-123.
- “Reflexiones sobre la técnica fenomenológica”, en *Husserl.*

- Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, trad. española de A. Podetti, Paidós, Buenos Aires, 1968, pp. 88-109.
- “Intentionnalité et métaphysique”, en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* (1959), pp. 471-479. Incluido en *EDE*, pp. 137-144.
- “La ruine de la représentation”, en *Edmund Husserl. 1859-1959* (Martinus Nijhoff, La Haya, 1959), pp. 73-85. Incluido en *EDE*, pp. 125-135.
- “Intentionnalité et sensation”, en *Revue Internationale de Philosophie* (1965), pp. 34-54. Incluido en *EDE*, pp. 137-162.
- “Énigme et phénomène”, en *Esprit* (1965), pp. 1128-1142. Incluido en *EDE*, pp. 203-216.
- “La substitution”, en *Revue Philosophique de Louvain* (1968), pp. 487-508.
- “Un Dieu homme?”, en conferencia pronunciada en la *Semaine des Intellectuels Catholiques* del 6 al 13 de marzo de 1968. Incluida en *EN*, pp. 69-76.
- “Y-a-t-il une philosophie juive?”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, julio-septiembre, 1985.
- “Séjour de jeunesse auprès de Husserl, 1928-1929”, en *Le Nouveau Commerce* (1989).

BIBLIOGRAFÍA SOBRE LEVINAS

- Aronowicz, Annette, “L'éducation juive dans la pensée d'Emmanuel Levinas”, en Danielle Cohen-Lévinas y Shmuel Trigano (dir.) *Emmanuel Levinas, Philosophie et judaïsme*, Press Éditions, París, 2002, pp. 273-290.
- Baccarini, Emilio, *Levinas, Soggettività e Infinito*, Studium, Roma, 1985.
- Bailhache, Gérard, *Le sujet chez Emmanuel Levinas*, Universidad de Francia, París, 1994.

- Bernasconi, R. y Critchley, S. (eds.), *The Cambridge Companion to Lévinas*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Bernet, Rudolf, “Deux interprétations de la vulnérabilité de la peau (Husserl et Lévinas)”, en *Revue philosophique de Louvain*, 95, n. 3, 1997, pp. 437-455.
- , “¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?”, en Rizo-Patrón de Lerner, R. (ed.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, PUCP, Lima, 1993, pp. 151-180.
- , “Lévinas et l'ombre de Heidegger”, en *Revue philosophique de Louvain*, 100, n. 4, 2002, pp. 786-793.
- Burggraeve, Roger, *Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire 1929-1985 avec un complément 1985-1989*, Peeters, Lovaina, 1990.
- Calin, Rodolphe, “L'anonymat de l'ego et la phénoménologie emphatique chez Levinas”, en *Rue Descartes*, 35, 2002, pp. 47-61.
- Ciaramelli, Fabio, *Transcendance et éthique*, Bruselas, Ousia, 1989.
- , “De l'évasion à l'exode. Subjectivité et existence chez le jeune Levinas”, en *Revue Philosophique de Louvain*, 80, 1982, pp. 553-578.
- , “Le rôle du judaïsme dans l'oeuvre de Levinas”, en *Revue Philosophique de Louvain*, 71, 1983, pp. 580-599.
- , “L'appel infini à l'interprétation. Remarques sur Levinas et l'art”, en *Revue Philosophique de Louvain*, 92, 1994, pp. 32-52.
- Cohen, R. A. (ed.), *Face to Face with Levinas*, Universidad de Nueva York, Nueva York, 1986.
- Chalier, Catherine, *Judaïsme et altérité*, Verdier, Lagrasse, 1982.
- , y Miguel Abensour (eds.), *Emmanuel Levinas: Cahier*

- de l'Herne*, L'Herne, París, 1991.
- De Greef, Jan, "Levinas et la phénoménologie", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 76, n. 4, octobre-diciembre, 1971, pp. 448-465.
- , "Empirisme et éthique chez Levinas", en *Archives de Philosophie*, 33, 1970, pp. 223-241.
- , "Scepticisme et raison", en *Revue Philosophique de Louvain*, 82, 1984, pp. 365-383.
- Derrida, Jacques, "Violencia y Metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas", en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Feron, Etienne, *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d' Emmanuel Levinas*, Jerome Millon, Grenoble, 1992.
- "Éthique, langage et ontologie chez E. Levinas", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1976, pp. 64-87
- (ed.), "Levinas", en *Études Phénoménologiques*, núm. 12, Ousia, Bruselas/Nueva Lovaina, 1990.
- Forthomme, Bernard, "Structure de la métaphysique levinassienne", en *Revue Philosophique de Louvain*, 78, 1980, pp. 385-399.
- García Baró, Miguel, "El desafío de Levinas", en *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica*, 5, 1996, pp. 21-41.
- Gaviria Álvarez, Olmedo, "L'idée de création chez Levinas: une archéologie du sens", en *Revue Philosophique de Louvain*, 72, 1974, pp. 509-538.
- Guibal, Francis, ... *et combien de dieux nouveaux. 2: Emmanuel Levinas: le visage d'autrui et la trace de Dieu*, Aubier Montagne, París, 1980.
- Herrero Hernández, F. J., *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenología*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2005.
- Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental*, UNAM, México, 1962.

- Lannoy, J. L., "Il y a' et phénoménologie dans la pensée du jeune Levinas", en *Revue Philosophique de Louvain*, 88, 1990, pp. 369-394.
- Libertson, J., *Proximity. Levinas, Blanchot, Bataille and Communication*, Martinus Nijhoff, La Haya/Boston/Londres, 1982.
- Malka, Salomon, *Lire Levinas*, Le Cerf, París, 1984.
- Olivier, Paul, "A propos de l'oeuvre de Emmanuel Levinas", en *Recherches de Science Religieuse*, vol. 76, n. 4, 1988, pp. 543-559.
- Pangallo, Mario, "Essere e infinito: Levinas et S. Tommaso", en *Doctor Communis*, 41, 1988, pp. 188-193.
- Peñalver Gómez, Patricio, "El filósofo, el profeta, el hipócrita", en *Isegoría*, 7, 1993, pp. 79-105.
- Peperzak, Adriaan, "Autrui, société, peuple de Dieu", en *Archivio di Filosofia*, 54, 1986, pp. 309-318.
- , "From Intentionality to Responsibility: On Levinas's Philosophy of Language", en *Question of the Other: Essays in Contemporary Continental Philosophy*, Universidad Estatal de Nueva York, Albany, 1989, pp. 3-21.
- , "The One for the Other: The Philosophy of Emmanuel Levinas", en *Man and World*, 24, n. 4, 1991, pp. 427-459.
- Petitdemange, Guy, "Éthique et transcendance", en *Recherches de Science Religieuse*, 64, 1976, pp. 59-94
- Petrosino, Silvano, y Jacques Rolland, *La vérité nomade*, La Découverte, París, 1984.
- , *Fondamento ed esasperazione. Saggio sul pensare di E. Levinas*, Casa Editrice Marietti, Génova, 1992.
- Plourde, S., "Du jeu et du sommeil à la gravité et à l'insomnie", en *Philosophiques*, 13, 1986, pp. 305-332.
- Plourde, S., y R. Simon, "Éthique et morale chez Emmanuel Levinas", en *Le Supplément*, 1987.
- Poirié, F., *Emmanuel Levinas. Qui êtes vous?*, La Manufacture, Lyon, 1987.

- Pontremoli, Edouard, "Sur l' "il y a" qui n'est pas "es gibt", en *Etudes Phénoménologiques*, 7, n. 13-14, 1991, pp. 165-187.
- Ponzio, Augusto, *Responsabilità e alterità in Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milán, 1994.
- Rea, Caterina, "De l'ontologie à l'éthique", en *Revue philosophique de Louvain*, vol. 100, n. 1-2, 2002, pp. 80-107.
- Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, "Levinas, ¿lector de Husserl?", en *Paradoxa. Revista de Filosofía*, 6, n. 11-12, 2006, pp. 66-74.
- Rolland, Jacques, *Sortir de l'être par une nouvelle voie* (Introducción a "De l'évasion), Fata Morgana, Montpellier, 1982, pp. 373-392.
- Rovatti, P. A., "L'insomnia. Passività e metafora nella 'fenomenologia' di Levinas", en *Aut Aut*, 209-210, 1985, pp. 61-78.
- Saint-Germain, Christian, "Pouvoir de la singularité. Le pathos du visage dans le texte d'Emmanuel Levinas", en *Laval Théologique et Philosophique*, 49, n. 1, 1993, pp. 27-35.
- Schiffer, Daniel Salvatore, *La philosophie d'Emmanuel Levinas. Métaphysique, esthétique, éthique*, PUF, París, 2007.
- Signorini, Alberto, "Il volto como irrepresentabile nel pensiero di Emmanuel Levinas", en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 63, n. 4, 1986, pp. 536-575.
- , "L'idea di creazione ex nihilo e la libertà nel pensiero di E. Lévinas", en *Giornale di Metafisica*, 11, 1989, pp. 241-271.
- Strasser, Stephan "Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas", en *Revue Philosophique de Louvain*, 75, 1977, pp. 101-124.
- , "Le concept de 'phénomène' chez Levinas et son importance pour la philosophie religieuse", en *Revue Philosophique de Louvain*, n. 31, 1978, pp. 328-342.

OTRAS OBRAS CONSULTADAS

- Benoist, Jocelyn, "Phénoménologie et pragmatisme", en *Archives de philosophie*, 2006.
- Buber, Martin, *Yo y Tú*, Caparrós, Madrid, 1995.
- De Waelhens, Alfonse, *Heidegger*, Losange, Buenos Aires, 1955.
- Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa. (1933-1978)*, Cátedra, Madrid, 1982.
- Dovstoievsky, Fedor, *Los hermanos Karamazov*, Bruguera, Barcelona, 1966.
- Feron, E., "Ethique, langage et ontologie chez E. Levinas", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1976.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Universitaria, Santiago de Chile, 2005.
- , *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1987.
- , *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 2008.
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1962.
- , *Lógica formal y lógica trascendental*, UNAM, México, 1962.
- , *Investigaciones lógicas*, Revista de Occidente, Madrid, 1967.
- , *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Crítica, Barcelona, 1991.
- , *Meditaciones cartesianas*, Paulinas, Madrid, 1979.
- , *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Nova, Buenos Aires, 1979.
- Iribarne, Julia Valentina, *La intersubjetividad en Husserl*.

- Bosquejo de una teoría*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1987.
- , *De la ética a la metafísica*, San Pablo, Bogotá, 2007.
- Janicaud, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Editions de l'Éclat, París, 1991.
- Léonard, André, *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo*, Encuentro, Madrid, 1985.
- Marion, Jean-Luc, *L'idole et la distance*, Grasset, París, 1989.
- Pareyson, Luigi, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milán, 1994.
- Ricœur, Paul, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996.
- Rizo-Patrón de Lerner (ed.), Rosemary, *El pensamiento de Husserl en la reflexión contemporánea*, PUCP, Lima, 1993.
- Rosenzweig, Franz, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 1997.
- San Martín, Javier, *La fenomenología como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona, 1987.
- Walton, Roberto, *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad*, Almagesto, Buenos Aires, 1993.
- Xirau, Joaquín, *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*, Losada, Buenos Aires, 1966.
- Xolocotzi, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica*, Universidad Iberoamericana, México, 2004.
- vv. AA., *Rhétorique générale*, Librairie Larousse, París, 1970.