UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LO CONCRETO DE LA FILOSOFÍA EN EMMANUEL LEVINAS

TESIS
PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
HUGO MARTÍNEZ GARCÍA

ASESOR DE TESIS:
DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR.

MÉXICO, D.F. 2011

Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM
Biblioteca Central
Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Lo concreto de la filosofía en Emmanuel Levinas

Introducción. **3**

Emmanuel Levinas 6

Capítulo 1. Levinas y la fenomenología **9**

1.1 Lineamientos fenomenológicos generales 10
1.2 Objeción al predominio teórico de la intencionalidad representativa 30
1.3 Implicaciones de lo teórico en la relación con lo trascendente entendido como Otro 32
1.4 Una posible objeción contra Levinas 36
Resumen y conclusiones del capítulo 38

Capítulo 2. Levinas y la Ontología fundamental **41**
2.1 Lineamientos ontológicos fundamentales 42
2.2 Objeción a la ontología fundamental con relación a lo ético 57
Resumen y conclusiones del capítulo 65

Capítulo 3. Levinas y la trascendencia **67**
3.1 Condición para la trascendencia 68
3.2 Lo trascendente 81
3.3 La relación de trascendencia 84
3.4 Implicaciones y otras consideraciones de la trascendencia 87
Resumen y conclusiones del capítulo 89

Conclusiones finales **92**

a) Lugar de Levinas como fenomenólogo 92
b) Aportaciones de Levinas a la filosofía 93

Lo concreto **96**
Consideraciones finales **99**
Bibliografía 101

INTRODUCCIÓN.

En el mundo filosófico actual el nombre de Emmanuel Levinas se encuentra estrechamente vinculado con la ética. Tal asociación resulta evidente si se tiene contacto con su obra de madurez, sin embargo, habría que preguntarse por el origen de su fenomenología y postura ética, tal cuestión anima y justifica nuestra investigación. La pretensión de atisbar el origen de un pensamiento tan complejo y amplio como el levinasiano establece desde el inicio el problema de la delimitación de las fuentes. Como sabemos, Levinas fue heredero de la tradición hebrea hasta tal punto que gran parte de su obra está consagrada tanto a ensayos en pro del judaísmo, como a lecturas e interpretaciones talmúdicas. No obstante este hecho innegable, es necesario aclarar ahora que la presente investigación dejará de lado al judaísmo para concentrarse tan sólo en la producción temprana relativa a la apropiación de la fenomenología por parte de Levinas. Con ello en mente, nuestro objetivo general estriba en realizar una introducción monográfica a la filosofía y fenomenología levinasiana apoyándonos en sus primeros textos, en los cuales rastrearemos las simientes que le dan origen. Lo anterior nos lleva a plantear la siguiente hipótesis: la fenomenología de Levinas se ve determinada en gran medida por la presencia de Husserl y Heidegger, cuyos pensamientos dan la pauta para la producción de la fenomenología del primero.

Ahora bien, nuestro objetivo e hipótesis general nos lleva a establecer cuatro objetivos específicos. El primero consiste en reconocer el trabajo introductorio que la obra temprana de Levinas realiza con relación a las fenomenologías de Husserl y Heidegger; así pues, expondremos la manera en que Levinas se apropia del pensamiento de estos dos autores. Debemos acentuar ahora la importancia de esta parte de la exposición por dos razones, primero nos permitirá reconocer el valor de la obra temprana de Levinas como introducción a las filosofías de sus maestros –introducción que atañe tanto al ámbito francés de su época, primera mitad s. XX, como a cualquier lector que quiera acercarse a tales pensadores- y segundo nos servirá de base para desplegar el resto de nuestro trabajo y así comprender la postura levinasiana.

La exposición de los pensamientos husserliano y heideggeriano desde una interpretación levinasiana cumple el primero de nuestros objetivos. Con base en ella entraremos al desarrollo de nuestro segundo objetivo específico, consistente por una parte en una exposición del criticismo de Levinas hacia sus maestros, y por otra, en el desarrollo de su propuesta ética que identificamos con el movimiento de trascendencia.

Los dos objetivos específicos recién descritos cumplen la mayor parte de nuestra investigación y proporcionarán una visión general de la obra temprana de Levinas, y su relación con la fenomenología de sus maestros. Apoyándonos en el valor monográfico alcanzado hasta este punto de la exposición, debemos añadir un tercer objetivo específico, consistente en encontrar el lugar de Levinas como fenomenólogo, con relación a lo cual se trata de responder: ¿por qué Levinas debe ser considerado como perteneciente a esta tradición? Para cumplir este objetivo esbozaremos una respuesta apoyándonos en la visión general que nos habrá proporcionado Levinas de Husserl y Heidegger.

Estamos conscientes de que este intento lejos de cerrar el problema nos llevará a plantear lo siguiente: si Levinas es fenomenólogo, entonces cuáles son sus aportaciones con relación a las fenomenologías de sus maestros. Sobre esta última cuestión nos esforzaremos de igual manera en esbozar una respuesta que se apoye en lo expuesto monográficamente.

En resumen, el objetivo principal de esta investigación consiste en realizar una introducción al pensamiento de Levinas basándonos en su obra temprana, misma que da cuenta de una interpretación muy particular relativa a las fenomenologías de sus mentores. Con fines metodológicos hemos dividido nuestro interés general en varios objetivos específicos: a) una exposición monográfica de las filosofías de Husserl y Heidegger (siempre desde la manera en que Levinas las retoma); b) una exposición monográfica del criticismo de Levinas hacia sus maestros, así como de su propuesta ética; c) encontrar el lugar de Levinas al interior de la tradición fenomenológica y algunas de sus aportaciones. Ahora bien, a estos objetivos es necesario añadir uno más que da título a esta tesis, y nos permitirá encontrar cierta continuidad a lo largo de la exposición. El título de nuestra tesis es *Lo concreto de la filosofía en Emmanuel Levinas*, con relación a él debemos apuntar que para encontrar el lugar de lo concreto al interior de la exposición que realizaremos, es necesario preguntar lo siguiente: ¿cómo se da mi contacto primero con lo real?, o ¿qué instancia da cuenta del contacto primero y más concreto que se entabla con el mundo? La respuesta a estas cuestiones nos proporcionará un hilo conductor que se desarrollará y cambiará conforme se avance en la exposición. Así pues, veremos primero cómo la respuesta que se desprende del discurso husserliano (intuición) se ve cuestionada a partir de la propuesta heideggeriana (comprensión), para después abordar la propuesta levinasiana (gozo) y encontrar un momento radical de lo concreto que dará cuenta del contacto primero y más inmediato con el entorno.

Metodología.

En el capítulo uno, se abordará la relación de Levinas con el movimiento fenomenológico encabezado por Husserl, lo que nos servirá para establecer la terminología adecuada al ámbito fenomenológico, de suerte que esclareceremos nociones básicas como las de intencionalidad, representación, conciencia, etc.; se hará aquí sobre todo una exposición de la fenomenología del pensador alemán usando como base los textos: *"Sobre Ideas de Edmund Husserl"*, y *La teoría fenomenológica de la intuición*. Con base en estos textos se apuntará la crítica hacía el predominio de lo teórico, y con ello de la representación, que pueda desprenderse de los mismos fortalecida por fragmentos del artículo *"La conciencia no-intencional"*, y también de *Totalidad e Infinito*. Aquí apuntaremos las objeciones que Levinas levanta en contra de la intencionalidad representativa, y el por qué no resulta una vía conveniente para la relación con la alteridad.

En el capítulo segundo expondremos la lectura que Levinas hizo de la ontología de Heidegger tomando como base los artículos: *"Martin Heidegger y la ontología"*, *"La ontología en lo temporal"*, y *"¿Es la ontología fundamental?"*. El procedimiento será similar al punto anterior, y se apuntará la crítica a la ontología a partir del contenido de los textos que nutren este capítulo, de tal manera que señalaremos las objeciones que Levinas ejerce en contra de lo impersonal que caracteriza a la ontología fundamental, y por qué no resulta una vía adecuada para la relación con la alteridad; el análisis de este capítulo se basará en la noción de comprensión.

En el tercer y último capítulo abordaremos la propuesta levinasiana de manera positiva; es decir, teniendo ya presentes las objeciones hacia lo teórico de la fenomenología y lo impersonal de la ontología, entraremos de lleno en la relación de trascendencia que Levinas expone y que llama ética. Aquí expondremos la manera en que Levinas a partir de la sensibilidad del gozo hace de la separación un momento necesario para relación ética; veremos también cómo el Rostro como modalidad de lo infinito excede los poderes de la intencionalidad representativa, y aún el sentido que pudiera implantársele desde un horizonte de comprensión. Al final veremos que la trascendencia se presenta como un movimiento *sui generis* que instaura lo humano y lo ético.

Al final de la investigación y a manera de conclusión abordaremos brevemente la problemática de lo concreto basándonos en lo expuesto monográficamente; intentaremos también ubicar el pensamiento de Emmanuel Levinas al interior de la tradición fenomenológica; y para cerrar, esbozaremos algunas de las problemáticas que se abren a partir de la fenomenología levinasiana.

Por último en esta introducción, y antes de abordar las filosofías que dan origen a la filosofía

levinasiana, veamos brevemente quién fue Emmanuel Levinas con la finalidad de ubicarlo en el entramado de la historia de la filosofía.

EMMANUEL LEVINAS.

Kovno (Lituania) es la tierra natal de Levinas, ciudad cuya población es preponderantemente judía a principios del s. XX., haciendo de la tradición hebrea[1] una influencia determinante en su pensamiento; 1906[2] es el año en que llega al mundo, o 1905[3], todo depende del capricho calendárico con que se mida el tiempo. La Lituania que acoge a Emmanuel en sus primeros años es aún parte del imperio Ruso, por lo que la presencia de esta cultura se hará patente a través de su lengua y literatura: Dostoievski, Tolstoi, Gogol, Pushkin, entre otros. En 1915, Alemania toma Kovno a causa de la primera guerra mundial, la familia Levinas se refugia en Ucrania donde vive la revolución de 1917 para regresar a su hogar en 1920.

La universidad de Estrasburgo recibe a Levinas en 1923 donde emprende los estudios de filosofía bajo la guía de Pradines, Blondel, Halbwachs, Carteron, y Guéroult, entre otros; estudio de los clásicos, Platón, Aristóteles; el vitalismo de Bergson en boga por aquel entonces. Durante su estadía en Francia conoce a Maurice Blanchot con quien entablará una amistad duradera, gracias a este encuentro Levinas se aproxima a la literatura de Valéry y de Proust. Jean Hering y Gabrielle Peiffer introducen a Levinas en la obra de Husserl; la impresión de este primer contacto con la fenomenología husserliana fue tal, que Emmanuel decide viajar a Friburgo en 1928 para estudiar con Husserl en persona; en esta ciudad tomará los dos últimos cursos que imparte el pensador alemán, a saber, el de semestre de invierno de 1928 que versó sobre la psicología fenomenológica, y en 1929 sobre la constitución de la intersubjetividad[4] (*cf.* Urabayen, 2005, 34). En 1930 aparece *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, tesis de habilitación defendida por Levinas el 4 de abril del mismo año; esta obra introduce la fenomenología al ámbito filosófico francés en el que sólo circulaban contadas obras al respecto, y fue premiada por el *Institu de France*. En 1931 traduce al francés las

[1] Levinas estudió la lengua hebrea desde los seis años.
[2] 12 de enero de 1906 según el calendario gregoriano.
[3] 30 de diciembre de 1905 según el calendario juliano, en uso en la Lituania de aquel entonces.
[4] El hecho de que Levinas haya tomado este curso sobre la constitución de la intersubjetividad hace pensar que su crítica posterior en contra del intelectualismo de Husserl no se hace a la ligera, es decir, pareciera que estaba consciente de los avances en cuestión de fenomenológica genética que su maestro desarrollaba, y que en cierto momento pueden interpretarse como una superación de la actitud teórica que le valió ser criticado.

Meditaciones Cartesianas de Husserl con ayuda de su amiga Peiffer -sobre ello hay que decir que Husserl no quedó del todo satisfecho con tal traducción-. La relación entre Emmanuel y Husserl fue tan cercana éste último le introduce en su hogar bajo el pretexto de que la señora Husserl necesitaba clases de francés; sobre ello Levinas comentará que no se trataba más que de un pretexto con la finalidad de socorrerle económicamente.

En Friburgo, Levinas encontró mucho más que la fenomenología husserliana. Heidegger había sido propuesto por el mismo Husserl para que lo sucediera después de su jubilación, y en 1928 efectivamente hereda la silla de quien había sido su maestro. La fenomenología de Heidegger ofrece de igual manera un punto de apoyo fundamental para el desarrollo posterior de la filosofía levinasiana, sin embargo, debemos apuntar que el interés que el lituano tuvo por su segundo maestro de Friburgo se reduce a la exposición de la ontología fundamental desarrollada en *Ser y tiempo*, obra publicada en 1927; probablemente la filiación del pensador alemán al régimen nacional-socialista, hizo que el resto de sus desarrollos filosóficos carecieran de interés para Levinas, sin embargo, antes de que Heidegger pronunciara el discurso del rectorado en 1933, -antes de que Levinas decidiera romper con su pensamiento- Emmanuel tomó un seminario con el filósofo alemán en 1929. En ese mismo año asiste al encuentro Davos, en el que la interpretación de la escuela neo-kantiana se enfrenta a la nueva lectura que Heidegger ha hecho de Kant.

En 1931 Emmanuel se nacionaliza francés; en 1932 contrae matrimonio con Raissa Levi; en 1934 trabaja realizando labores administrativas en La Alianza Israelita Universal, órgano que vela por los derechos del pueblo judío en los países no Europeos del Mediterráneo; en 1935 nace su hija Simona, y publica su ensayo *De la evasión*, obra en la que empieza a articularse su pensamiento propio. Por esta época conoce también *La estrella de la redención* de Rosenzweig. En 1939 Levinas funge como intérprete de alemán, y ruso para la milicia francesa; un año después fue capturado en Rennes y llevado a un campo de trabajos en Fallingbostel donde pasará todo el periodo de la segunda guerra mundial. El tratado de Ginebra le salva de ser llevado a un campo de exterminio, y le concedió el trato reservado a un prisionero de guerra, no obstante, la crudeza de tal experiencia debió ser notable. Durante la época de prisionero estudió a Rousseau, Diderot, y Hegel; también en este periodo de cautiverio escribe su obra *De la existencia al existente*, publicada al término de la guerra en 1947.

Una vez terminada la guerra, Emmanuel regresa al lado de su esposa y su hija en París[5], desafortunadamente su familia lituana pierde la vida en la *Shoah*. En 1946 se convierte en director de la

[5] Raissa y Simona Levinas fueron ayudadas por Blanchot frente a la persecución nazi, y acogidas después en el convento católico San Vicente de Paul en Orléans, gracias a ello sobreviven la *Shoah*.

Escuela Normal Israelita Oriental[6], puesto en el que permanecerá hasta la década de los sesentas. Un año después pronuncia el ciclo de conferencias *El tiempo y el otro* en el *Collège Philosophique* fundado por Jean Wahl. En el periodo de posguerra Emmanuel publica una serie de reflexiones sobre el judaísmo, entre ellas *Difícil Libertad.* En 1961 aparece su primera gran obra fenomenológica como tesis doctoral, *Totalidad e Infinito*; con ello se inicia en la vida docente y académica de las universidades francesas, primero en Poitiers, luego Nanterre en 1967, y por último se traslada a la Sorbona en 1973, donde impartirá clases hasta 1976. En 1972 aparece *Humanismo del otro hombre*, y dos años después, en 1974, publica su segunda gran obra, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Emmanuel muere el 25 de diciembre de 1995, un año después que su esposa.

[6] Órgano que forma parte de la Alianza Israelita Oriental, dedicado a la formación de profesores judíos de la lengua francesa.

Capítulo I.

Levinas y la fenomenología.

Nuestro objetivo principal consiste en realizar una introducción monográfica a la obra temprana de Emmanuel Levinas, y acentuar la manera en la que el filósofo lituano retoma e interpreta la tradición fenomenológica que alimenta su propuesta personal, por ello, nos parece adecuado iniciar esta investigación abordando el pensamiento de su primer maestro de Friburgo, Edmund Husserl, presencia innegable y determinante para el desarrollo posterior de la postura ética levinasiana. Así pues, en el presente capítulo nos disponemos a hacer una exposición general de la fenomenología del filósofo alemán basándonos en la lectura que Levinas hace de ella. Para este propósito hemos retomado los trabajos que abren la producción filosófica de Levinas como *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* de 1930 y el artículo *"Sobre las Ideas de Edmund Husserl"* de 1929. En ellos encontramos una exposición de los lineamientos principales de la fenomenología que nos permitirá por una parte reconocer el valor que la obra temprana de Levinas tiene como medio de introducción al pensamiento husserliano, y por otra, establecer la terminología adecuada y las bases necesarias para, en su momento, abordar la propuesta ética de Levinas.

Ahora bien, en vista de que la presente investigación funge en su mayor parte como trabajo monográfico de la filosofía levinasiana, será necesario además de desarrollar la fenomenología de Husserl, abordar también la crítica que el mismo Levinas levanta en contra de su maestro, en ese sentido, la noción de representación se presentará como guía a partir de la cual se hará patente la crítica hacia el primado de lo teórico en la fenomenología husserliana; con relación a ello, es menester tener presente que dada la estructura del edificio teórico husserliano, -y la interrelación que presentan ciertas nociones en su desarrollo- no nos parece adecuado introducir la noción de representación de manera inmediata, por lo que lo haremos una vez desplegadas otras nociones que harán más satisfactoria su comprensión.

Sobre la problemática de lo concreto es necesario tener en mente la siguiente cuestión: en la fenomenología husserliana ¿qué instancia da cuenta del contacto primero con lo real, y qué implicaciones se desprenden de ello? Sobre ello señalemos ahora que la noción de intuición da cuenta del primer contacto que se entabla con el entorno, sin embargo, esto se aclarará conforme se desarrolle la exposición.

Por otra parte, es importante destacar que la lectura que Levinas presenta de Husserl puede verse cuestionada en cierto momento, sobre todo si se considera que los trabajos que alimentan esta

investigación corresponden al primer periodo de producción levinasiana, momento en el que la obra husserliana no se encontraba totalmente desarrollada. Aclaremos ahora que la visión de la fenomenología husserliana que desarrollaremos se encuentra basada en la visión que Levinas tenía de ella en el año de 1929, momento en el que gran parte de la obra de su maestro se hallaba con carácter de inédita. Con esto en mente, una apología de Husserl es siempre posible si se considera la manera en que su pensamiento se desarrolla, de tal suerte que podrían encontrarse posturas muy cercanas al pensamiento propiamente levinasiano en los desarrollos relativos a la fenomenología genética, sin embargo, sobre este punto hablaremos en su momento. Hechas las anteriores aclaraciones, procedamos a una exposición general de la fenomenología husserliana tal como aparece en las obras tempranas de Levinas.

1.1. Lineamientos fenomenológicos generales.

La siguiente exposición nos permitirá primero reconocer en la obra temprana de Levinas a un gran introductor de la filosofía de Husserl. La relevancia de este hecho es tal, que sabemos que gracias a la obra temprana de Levinas, la fenomenología fue introducida en el ámbito filosófico francés, ejerciendo con ello una fuerte influencia en pensadores de la talla de Sartre y de Marcel por mencionar algunos ejemplos. El desarrollo de este apartado nos indicará también la dirección para realizar uno de los objetivos que guían esta investigación, consistente en señalar el lugar de Levinas al interior de la tradición fenomenológica, para lo cual desarrollaremos una visión general del que hacer de esta filosofía, con lo que estableceremos los elementos que en su momento nos permitirán atisbar una respuesta a la cuestión mencionada. Ahora bien, para adentrarnos en el que hacer fenomenológico señalemos una primera y muy importante de sus características, de tal suerte que diremos: **la fenomenología es primeramente un cambio de actitud**. Expliquemos en qué consiste este cambio.

a) Actitud natural y cosa material.

*Teoría de la intuición en la fenomenología de Husser*l es la tesis de habilitación con la que Levinas introduce la fenomenología en Francia. Sus primeras páginas dan cuenta del triunfo husserliano en contra del naturalismo en boga por la época, por lo que no parece errado afirmar que la fenomenología en parte surge como oposición a este movimiento. *Las investigaciones lógicas* son el medio a través del cual el filósofo alemán emprende la refutación de la escuela naturalista, y con ello la habilitación de la

fenomenología trascendental. Con la finalidad de aclarar esto veamos en qué consiste el naturalismo a partir del análisis retomado por Levinas, para lo cual nos será útil poner atención en la noción de cosa material. Por cosa material entendemos cualquier objeto físico con el que nos relacionamos, cualquier ente material de la realidad circundante. Cabe preguntar entonces por la manera de relacionarse con tal ente, con tal objeto o cosa material. El análisis del modo de aparecer de ésta nos muestra en primera instancia que: "La naturaleza se revela en una serie de apariciones o de *fenómeno*[7] *subjetivos* cambiantes y múltiples." (Levinas, 1930, 31); es decir, la cosa material se dará en una suerte de flujo, una especie de devenir, o una serie de percepciones que se suceden unas a otras sin descanso, así, percibimos sólo una faceta de la cosa que se nos presenta mientras el resto queda solamente apuntado (*cf.* Levinas, 1929, 84-85; Husserl, 1950, 17.). Cuando percibo el libro que tengo entre las manos puedo verlo desde distintas perspectivas, ahora el lomo, luego la carátula, para al final abrirlo cambiando por completo la visión que tengo de él. No obstante la ingente variedad de perspectivas que me permiten abordar un objeto, es importante destacar que la *res* trascendente detrás de este flujo de fenómenos subjetivos se presenta como una e idéntica, o a decir de Levinas: "Por cambiante y móvil que la serie de fenómenos subjetivos resulte…ésta nos anuncia una *cosa* estable y objetiva que pretende… trascender la corriente móvil de la percepción." (Levinas, 1930, 32). Suponer que detrás del flujo de fenómenos subjetivos existe una unidad del objeto percibido, es lo que lleva al que hacer de la ciencia -en específico de la física- a realizar un constructo que resulta "…una unidad del ser tiempo-espacial conforme a las leyes exactas de la naturaleza." (Levinas, 1930, 34). La experiencia ambigua bajo la cual se presenta la cosa material, o la naturaleza, lleva al físico a crear un mundo con pretensiones de objetividad que escape a la fluctuación inherente a los fenómenos subjetivos. Es así como surge un constructo que se corresponde con el mundo ideal de la ciencia física regido como todos sabemos por la ley de causalidad, y por ello en el que todo sentido atribuido a su objeto (cosa material) deberá ser determinado por la relaciones causales que le dan origen. Hasta aquí lo referente al que-hacer de la ciencia física con relación a algunos aspectos del modo de darse de la cosa material.

Ahora bien, ¿cuál es la relación del análisis de la cosa material y el naturalismo? Husserl acusa al naturalismo de hipostasiar el modo de aparecer del objeto físico, y con ello de pretender establecerlo como único criterio de validez para la totalidad de la existencia, obedeciendo así, sin saberlo, a una ontología: "…el naturalismo, al interpretar erróneamente el sentido mismo de la naturaleza, creyendo alcanzar en la naturaleza revelada por la ciencia física el ser absoluto, lleva a cabo una reducción que involucra la totalidad del ser." (Levinas, 1930, 37). Cabe preguntar ahora, ¿qué implica tal

[7] "Fenómeno significa aquí lo que se muestra, lo que se da antes de toda presuposición, por oposición a una superestructura hipotética." (Levinas, E. 1929, 52); es decir, *fenómeno* es todo lo que se muestra a la conciencia.

absolutización del modo de ser de la cosa material?, es decir, ¿la totalidad de lo real se presenta de manera análoga a como lo hace el objeto físico? La respuesta que Husserl da a éstas cuestiones es negativa, pues aceptar tal pretensión del naturalismo resultaría problemático para la fenomenología y su forma de concebir a la conciencia. Esto se hará más claro si consideramos lo siguiente: a la caracterización de la cosa material descrita arriba como flujo de fenómenos subjetivos que la anuncian en su objetividad e independencia, debemos añadir un acento que el naturalismo parece obviar cayendo así en el error que Husserl le imputa; esto es, que tanto el objeto físico como el constructo hipotético que se crea a partir de él, siempre refieren a una conciencia que los constituye, situación que lleva a afirmar: "…el origen de todo ser, comprendido también el de la naturaleza, está determinado por el sentido intrínseco de la vida consciente y no a la inversa." (Levinas, 1930, 46). El acento puesto en el papel de la conciencia a la cual todo objeto refiere resulta una característica capital para la fenomenología, de suerte que la recuperación y habilitación de la vida consciente pone en jaque la pretensión naturalista de establecer el modo de ser de la cosa material como único criterio de validez de lo real. Pues, si aceptáramos que la totalidad de lo real se da con base en relaciones causales análogas al modo de aparecer de la cosa material -como hace el naturalismo- con ello estaríamos inhabilitando la dimensión de interioridad propia de la conciencia; de esta manera, la naturalización de la conciencia (psicologismo) nos haría ver en ésta región original del ser y toda su actividad psíquica, nada más que un efecto causado por la realidad física (en tanto cuerpo) y sus leyes.

La conciencia no es pues un objeto físico que deba estudiarse de manera análoga a la cosa material, más adelante veremos la vía de acceso que Husserl establece para aprehenderla, por ahora continuemos con la caracterización del modo de ser de la cosa material. Con relación a ello hemos dicho tan sólo que en su aparecer, el objeto físico se da en una serie de perspectivas o fenómenos subjetivos que se presentan como fluctuantes, es necesario decir ahora que estos pueden ser abordados tanto de manera actual como potencial. Esto quiere decir que en cada percepción existe un punto principal que absorbe el centro de nuestra atención (actualidad) que sin embargo no agota la actividad consciente, de tal manera que rodeando a este punto hallamos una infinidad de fenómenos marginales como una suerte de trasfondo que se da con relación al punto que funge como centro; esta capa de fenómenos marginales, a su vez susceptibles de convertirse en un centro, es conocida como horizonte. Se establece con esto una distinción entre conciencia actual –como aquella a la que se dirige nuestro centro de atención- por una parte, y conciencia potencial –como aquel horizonte que potencialmente puede convertirse en conciencia actual- por otra. (*cf.* Levinas, 1930, 47-48; *cf.* Husserl, 1950, 19.).

Para terminar con la caracterización del modo de darse de la cosa material[8], acentuemos sobre todo el carácter dudoso y ambiguo de la percepción trascendente (en este caso de la cosa material, pues lo trascendente refiere a todo aquello que no es parte esencial de la consciencia); a tal ambigüedad resta añadir solamente que la serie de fenómenos subjetivos (*Abschattungen*) es infinita, lo que significa que la conciencia actual se verá sucedida por una serie interminable de aspectos que hacen de la percepción de la cosa material por esencia algo inadecuado: "La cosa nunca es totalmente conocida: su percepción se caracteriza por el hecho de ser esencialmente *inadecuada.*" (Levinas, 1930, 50). De lo anterior se sigue que la cosa al mostrarse a la conciencia, a través de una serie de fenómenos subjetivos (*Abschattungen*) puede variar su grado de compleción, de tal manera que es esencialmente contingente.

La crítica en contra de la absolutización naturalista del modo de ser de la cosa material no señala una deficiencia en cuanto al conocimiento que la ciencia física establece, sino que acusa tan sólo la ontología subyacente a ella. Suponer que todo lo real debe darse como análogo al objeto físico es ya establecer una postura con relación al ser, y es precisamente tal postura lo que la fenomenología imputa. Lo que el naturalismo parece obviar es lo dicho referente a la conciencia, a saber, que todo objeto debe ser de entrada referido a ella, así, a decir de Levinas: "El gran interés de la concepción de Husserl estaría… [en] buscar la existencia de la cosa exterior...en el aspecto bajo el cual se presenta en la vida consciente concreta." (Levinas, 1930, 52). Es el modo de aparecer de la cosa material lo que constituye su ser, y éste no resulta criterio único de validez de lo real, sino que tan sólo refiere a un modo de ser entre otros. Esta impronta abre ya otra cuestión, pues, si el modo de presentarse de la cosa exterior constituye su "ser", entonces ¿qué otros modos de presentarse, o de "ser" podemos encontrar en el mundo? Más adelante encontraremos una respuesta a esta pregunta.

Al inicio del capítulo indicamos que la fenomenología es primeramente un cambio de actitud, ¿cómo se explica éste cambio?; antes de responder, digamos que la actitud a partir de la cual el naturalismo se relaciona con el entorno es calificada por Husserl de ingenua, pues da por sentada la totalidad de lo real basándose en un principio que supone absoluto. Esta "actitud natural" en la que nos movemos cómodamente en el mundo será entonces un punto a ser superado por la actitud fenomenológica, y con ello entramos ya en la primer característica que atribuimos al que hacer de esta filosofía, veamos en qué consiste dicha actitud.

[8] Levinas apunta que la caracterización del modo de darse de la *res* trascendente es un problema aún por completar en la fenomenología de Husserl (cf. Levinas, 1930, p. 50) por lo menos hasta el año de 1930. Sin embargo, esta nos servirá para comprender los lineamientos de la fenomenología y posteriormente abordar la crítica levinasiana en contra de la intencionalidad representativa.

b) Epojé y conciencia trascendental.

La actitud consistente en dar por hecho e incuestionable el mundo que aparece ante nuestros ojos no es la actitud fenomenológica que buscamos, esta última se dará más bien en lo que Husserl llamó *epojé*. Para introducir esta noción retomemos lo ya dicho sobre el naturalismo, el cual concibe la existencia como fundada en el modo de ser de la cosa material, haciendo de ella criterio absoluto de validez para todo lo real; esta actitud debe ser calificada de ingenua en tanto no cuestiona sobre el sentido de la existencia de lo que se presenta ante la conciencia, y por el contrario lo da por supuesto. Husserl llama a esta actitud natural, y por oposición podemos introducir la noción de *epojé*[9] fenomenológica, que se caracterizará por dejar de emitir juicio alguno sobre lo que se presenta ante la conciencia para indagar precisamente su sentido al considerarlo en su modo de ser (*cf.* Husserl, 1950, 6-8, 16.). Por ejemplo, en esta actitud la tesis existencial (*cf.* nota 21) presupuesta por el naturalismo dejará de considerarse criterio de lo real, para ser ella misma objeto de investigación. Ahora bien, una *epojé* es el primer momento de la investigación fenomenológica y debe ser aplicada no sólo a la tesis naturalista sino a todo aquello que se presente ante la conciencia en calidad de supuesto para ser considerado en su modo de aparecer. Una *epojé* nos llevará sobre todo a considerar el cómo aparece un objeto ante la conciencia (*cf.* Levinas, 1929, 55-56; 1930, 163). Si bien en esta actitud fenomenológica la existencia del mundo es puesta en suspenso para ser considerada en sus modos de aparecer ante la conciencia, esta última precisamente por su carácter absoluto resiste la puesta entre paréntesis, erigiéndose así en el lugar en el que el sentido de la existencia será buscado: "…gracias a la *epoché* alcanzamos finalmente a la conciencia, ya que sólo ella subsiste como sujeto de nuestros juicios, una vez que toda proposición del mundo nos está vedada." (Levinas, 1930, 182). Esta afirmación confiere dignidad ontológica a la conciencia y a su actividad, pues, si ella es el último residuo de una *epoché*, entonces adquiere con ello un valor trascendental[10] y una relevancia fundamental para el que-hacer fenomenológico en tanto lugar primero del sentido: "…constatamos que la conciencia a la que arribamos no es una conciencia psicológica [en el sentido del psicologismo], sino trascendental, que se revela a partir de la reducción fenomenológica." (Levinas, 1930, 182) La conciencia pura que nos revela la *epojé* es el objeto de la

[9] Levinas apunta: *"La epoché fenomenológica se llama también reducción fenomenológica."* (Levinas, E. 1929, 56); cabe una precisión al respecto pues parecen referir a dos momentos distintos: *"Por medio de la epojé el fenomenólogo descubre la vida subjetiva y con la reducción la tematiza."* (García, Ruíz, 2006, 128); de esta manera, con la epoché descubrimos la conciencia trascendental, y con la reducción nos dirigimos intencionalmente al objeto estudiado.

[10] Al decir que la conciencia se presenta con un carácter trascendental apelamos a su actividad constituyente, es decir, en ella se encuentra la posibilidad de la experiencia del objeto, sin que esto signifique que la realidad exterior a la conciencia sea totalmente dependiente de ella, sino más bien que en la conciencia pura en tanto intencionalidad está la posibilidad de intuir lo trascendente, y en esa intuición se da el momento de la verdad al considerar los modos de ser de lo que aparece.

fenomenología de Husserl y el problema de la trascendencia debe ser entendido con relación al movimiento reflexivo (cf. nota 13.) que la hace su objeto.

La actitud que daba por supuesto al mundo se torna en actitud fenomenológica al considerarlo en sus modos de aparecer ante la conciencia, de esta manera, la *epojé* nos ha permitido arribar a uno de los puntos esenciales del que hacer fenomenológico y nos ha revelado una conciencia trascendental. Ahora preguntemos: ¿en qué consiste esta conciencia a la que todo debe ser referido?

Hablar de la conciencia en Husserl "…significa remontarse a un *fenómeno primero* de la existencia que por sí solo hace posibles al *sujeto* y al *objeto*…" (Levinas, 1930, 54). En esta concepción estos términos ya no se hallan opuestos como en la teoría del conocimiento tradicional, sino que ambos dependen del fenómeno concreto llamado conciencia. El *ego cogito*[11] de Descartes da la pauta para el análisis de esta región original del ser y se entenderán como vivencias (*Erlebnisse*)[12] los contenidos que ésta refiere. Es necesario establecer que el modo de darse de la conciencia y de sus vivencias es totalmente distinto al modo de aparecer de la cosa material; la percepción trascendente y su contingencia a través de la cual accedemos al objeto exterior nos servirán tan sólo como punto de oposición para comprender el "ser" de la conciencia. La conciencia se percibe entonces por un acto de reflexión[13] (percepción inmanente) que se caracteriza por carecer de la ambigüedad propia de la cosa material, de tal suerte que la esfera de la conciencia no se da en una serie de *Abschattungen* puesto que no es contingente (*cf.* Levinas, 1930, 56). Debemos comprender entonces que el modo de darse de la conciencia refiere a una suerte de golpe[14] que se aborda en la inmediatez de la reflexión, hecho que demuestra lo adecuado de su percepción; sin embargo, esta percepción inmanente adecuada no agota la diferencia radical de cara al modo de darse de la cosa material, es importante señalar también la independencia de la conciencia con respecto a la reflexión que la convierte en su objeto: "El sentido de su existencia consiste precisamente en no existir sólo como objeto de la reflexión. La vida consciente *es*, aun cuando la reflexión no la tenga por objeto." (Levinas, 1930, 57). La oposición a la cosa material es entonces radical si consideramos que el "ser" mismo de ésta hace que su percepción remita a la conciencia, la cual aparece entonces como condición de dicha percepción. La cuestión es: ¿qué

[11] El *ego cogito* cartesiano abarca aquí la generalidad de actos de conciencia como: yo pienso, yo deseo, yo quiero, etc. (*cf.* Levinas, 1929, 57).

[12] Por vivencias (*Erlebnisse*) se comprende todo aquello que forma parte del flujo de la conciencia. (*cf.* Levinas, 1930, 65.)

[13] La reflexión refiere al acto en el cual la intención de la conciencia apunta a sí misma, para la fenomenología es importante en tanto la conciencia pura es su objeto de análisis, así para Husserl la reflexión caracterizada como intuición que se dirige hacia la conciencia *"…abarca todos los modos de aprehensión de las esencias inmanentes…y todos los modos de experiencia inmanente."* (Levinas, 1930, 168); de esta manera el método fenomenológico se mueve principalmente en el campo de la reflexión.

[14] Esta manera de acceder a partir de un solo golpe a la esfera de la conciencia es más clara si se consideran las vivencias (*Erlebnisse*): *"La percepción de la vivencia es una visión directa…"*; o: *"Un sentimiento no aparece a través de Abschattungen".* (Levinas, 1930, 56).

significa ser percibida para la conciencia? Sabemos ya que ésta puede ser percibida, sin embargo, la conciencia es independiente de esta percepción; es decir, la conciencia precede a cualquier acto reflexivo que pretenda hacerla su objeto, de tal suerte que sin ella no habría actos, y por ende tampoco percepción. (*cf.* Levinas, 1930, 57-59). El análisis anterior revela a la conciencia como esfera de existencia absoluta: "El modo específico de existir de la conciencia, su carácter absoluto y su independencia de cara a la reflexión, consiste en existir para sí con anterioridad a toda reflexión que hiciese de ella un objeto. La conciencia existe de tal modo que su presencia a sí misma es constante…" (Levinas, 1930, 59) El carácter absoluto de la conciencia nos lleva a importantes implicaciones, por ejemplo, la indubitabilidad del cogito cartesiano deja de ser fundamento para entonces convertirse en un momento posterior a la absolutidad de la conciencia; es precisamente esto lo que lleva a Husserl a buscar en ella el ser del mundo: *"…la noción misma de existencia debe ser buscada aquí* [en la conciencia]". (Levinas, 1930, 63). Así pues, la importancia de la conciencia resulta un eslabón imprescindible para el desarrollo de la fenomenología al considerarla como punto a partir del cual se accede al sentido del ser. Retener su importancia nos permitirá posteriormente hallar el lugar de Levinas al interior de la tradición fenomenológica.

c) Intencionalidad[15].

Si la existencia absoluta de la conciencia ha quedado demostrada, entonces ya podemos aventurar una definición más precisa de ella. Así pues, la conciencia en Husserl refiere a una corriente en el tiempo[16], una suerte de flujo en el tiempo inmanente que abarca la totalidad de los actos referidos por el *cogito* cartesiano (cf. nota 11) además de las esferas actual y potencial (*cf.* Levinas, 1929, 57; 1930, 65). A la esfera absoluta de la conciencia caracterizada de esta manera debemos añadirle no como atributo sino como su esencia, el hecho de ser intencional, lo que significa que: "El carácter que pertenece necesariamente a toda la esfera de la conciencia… es el de ser "conciencia de algo"…" (Levinas, 1929, 57). La intencionalidad es precisamente el hecho de que la conciencia tiene siempre un objeto, es decir,

[15] La noción de intencionalidad ha sido tomada por Brentano de la filosofía escolástica, y Husserl a su vez la retoma de su maestro. Para la filosofía escolástica el objeto intencional o mental correspondía a la imagen del objeto exterior en la esfera inmanente, misma que se daba independientemente de la existencia o inexistencia del objeto que representaba; es decir, el objeto mental era algo distinto al objeto que se da en la realidad pues su carácter era esencialmente ser una imagen en la inmanencia; Husserl por su parte: "…descubre que es el objeto real mismo el que se da en la reflexión como objeto mental. Nada justifica la concepción que opone el objeto mental al objeto real." (Levinas, 1929, 74; *cf.* Levinas, 1930, 70-71).

[16] En *La Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, Levinas deja de lado los problemas de constitución de la conciencia en el tiempo, la estructura del tiempo, y la conciencia interna del tiempo, razón por la cual el análisis de la conciencia realizado la considera como ya constituida en el tiempo, aquí nos apegamos a tal análisis (*cf.* Levinas, 1930, 65).

siempre es *ego cogito cogitatum*, y no sólo *ego cogito* como afirmaría Descartes (*cf.* Levinas, 73; Husserl, 1950, 13-15). Pero aún debemos precisar ciertas características que hacen de la intencionalidad una de las nociones primordiales de la filosofía husserliana, y que más adelante nos permitirán comprender por qué Levinas levanta una crítica en su contra al considerarla principalmente como actividad. La manera en que la conciencia en tanto intencionalidad se dirige a su objeto nos da cuenta de un movimiento, una intención que va hacia el objeto intencionado, de lo que se implica que si la intencionalidad es la esencia de la conciencia, en su modo de ser está el trascenderse: "*La intencionalidad es para Husserl un acto de auténtica trascendencia y el prototipo mismo de toda trascendencia."* (Levinas, 1930, 68). Hagamos énfasis en lo que significa que la intencionalidad sea la esencia[17] de la conciencia. Como ya dijimos arriba, este acto de trascendencia se presenta no como un mero atributo, es decir, no se le añade como una propiedad a una sustancia, sino que por el contrario, da cuenta del modo mismo de existir de la conciencia. Ya que la noción de sustancia ha salido a la luz es necesario aclarar que en la teoría husserliana la conciencia es algo distinto a ésta. En la teoría del conocimiento cartesiana por ejemplo, en la que una sustancia pensante debía entrar en contacto con una sustancia espacial, la noción de intencionalidad fungiría como un mero vínculo, una suerte de puente que las pondría en contacto; Husserl por el contrario "…ha logrado mostrar que el sujeto no es algo que existe primero para después relacionarse con los objetos. El vínculo entre sujeto y objeto constituye el fenómeno verdaderamente primero, y es en él donde podemos encontrar eso que llamamos 'sujeto' y 'objeto'." (Levinas, 1930, 70). Esto significa que es la **relación** con el mundo el fenómeno verdaderamente relevante en esta propuesta, es decir, la conciencia en tanto intencionalidad se halla dirigida hacia el mundo y no ya como opuesta a éste; se trata de un vínculo original con él, o como se dijo arriba, en el modo de ser de la conciencia está el trascenderse.

La intencionalidad bien puede caracterizar la esencia de la conciencia (*cf.* Levinas, 1930 76), sin embargo, el que sea su modo de ser no significa que sea un acto idéntico siempre. La vida consciente se relaciona de maneras diversas con el mundo, la intención que se dirige hacia el objeto amado no es la misma que la que se dirige al objeto de la comprensión; la riqueza del mundo en su infinitud nos presenta variedad de posibilidades para abordarlo, donde lo único que no puede resultar contingente es la presencia de la intención que lo aborda. La intencionalidad no resulta la misma en los distintos ámbitos de la vida, y sabemos por ello que el acto que intenciona la vida práctica difiere del que intenciona la vida afectiva, de tal manera que podemos hallar esta diferencia en la particularidad de cada uno de los momentos de la vida: "En cada uno de estos actos nuestra mirada se dirige…desde el

[17] Más adelante expondremos lo que es una esencia, aquí debe entenderse como aquello que refiere al modo de ser de la conciencia.

yo hacia el objeto correlativo de la conciencia en cuestión…y cumple la *conciencia del objeto*, que puede ser muy diferente en cada caso." (Levinas, 1930, 71).

Ahora bien, el hecho de que las intenciones que se dirigen al mundo resulten tan variadas nos lleva a conceder a las cualidades propias de los objetos que se presentan a la vida consciente un valor ontológico. Al relacionarnos con las cosas en el mundo, éstas nos afectan de diferentes maneras, convirtiéndose en objetos de afecto, de amor, de valor, etc.; es necesario apuntar que las cualidades en las cosas que hacen que las amemos o las valoremos, etc. "…no deben ser excluidas de la constitución del mundo, no deben ser tan sólo atribuidas a la reacción 'enteramente subjetiva' del hombre que está en el mundo." (Levinas, 1930, 72). El mundo se muestra así en su ingente multiplicidad de formas y momentos, y como tal, debe ser abordado por variedad de intenciones, abarcando desde lo teórico[18] hasta lo práctico o afectivo: "Todas estas nociones [vida afectiva, práctica, estética, etc.] constituyen en la misma medida la existencia del mundo, *componen sus estructuras ontológicas…*" (Levinas, 1930, 73). La noción de intencionalidad es pues otro de los eslabones clave para el que hacer fenomenológico pues indica una vía de acceso a lo real que considera la ingente variedad de experiencias y fenómenos posibles, sin embargo, al profundizar en la manera husserliana de entender la actividad intencional, se hará patente la objeción que Levinas levanta en contra de la filosofía de su maestro, para ello abordemos ahora uno de los tipos de intencionalidad que posee cierta prioridad sobre otros.

d) Representación.

Una vez desplegadas las nociones de conciencia e intencionalidad, es necesario abordar ahora lo correspondiente a la representación y su papel al interior del discurso husserliano, de tal manera que se establezcan las bases necesarias para comprehender la crítica levinasiana en contra del intelectualismo de su maestro.

Arriba hablamos sobre la existencia de distintos tipos de intencionalidad, dentro de éstos debemos remarcar la importancia de la representación entendida como acto teórico. Esta noción resulta primordial no sólo para la filosofía de Husserl, sino que a partir de ella las objeciones de Levinas a su fenomenología se harán evidentes. La pregunta que nos debe guiar es la siguiente: ¿en qué radica la importancia de la noción de representación? Sobre esto Levinas nos dice: "En su filosofía [de Husserl]…el conocimiento y la representación no son modos de vida del mismo grado que los otros…La teoría y la representación juegan un papel preponderante en la vida; sirven de base a toda la vida consciente, son la forma de intencionalidad que asegura el fundamento de todas las demás."

[18] Al final de este capítulo veremos las objeciones que Levinas plantea en contra de lo teórico entendido principalmente como intencionalidad representativa.

(Levinas, 1930, 81). Esta cita es bastante clara con respecto al papel fundamental que caracteriza a la intencionalidad representativa, aunque aún cabe preguntarse: ¿qué entiende Husserl por representación[19]? "Podemos comprender, bajo el título de representación todo acto por el que algo se convierte en nuestro objeto…sentido tomado de las percepciones o de las intuiciones…que aprenden el objeto de un solo golpe…o en un solo rayo de significación…" (Levinas, 1930, 88). La idea de acceder o aprehender el objeto de un solo golpe en una representación será caracterizada como un acto nominal, aunque la esencia del mismo sobrepasa la mera acción gramatical de nombrar; el énfasis en un acto de este tipo se halla en el papel que se le otorga al objeto nombrado convirtiéndolo en el sujeto de una aserción. Parafraseemos un ejemplo que Levinas retoma de Husserl para mostrar esto: si pronunciamos un juicio, *x es p*, la manera en la que este juicio se emite y juzga, será distinta a la manera en la que se mostraría si lo convirtiéramos en un sujeto; si el juicio *x es p* es un sujeto, entonces lo abordamos de un solo golpe transformándolo en nuestro objeto, y de ahí la caracterización de la representación como acto nominal. Es importante sobre todo destacar que un acto nominal se considera un acto objetivante en tanto aprehende a su objeto de un solo golpe (*cf.* Levinas, 1930, 88-89).

Ahora bien, la posibilidad de considerar un juicio como acto nominal es una propiedad de la materia[20]; es decir, un juicio por ejemplo refiere a un acto compuesto por la síntesis de actos sucesivos, sin embargo, le resulta esencial a esta síntesis, como a cualquier otra, la posibilidad de ser abordada no a partir de todos los momentos separados que la conforman sino a partir de un sólo rayo, y esto no significa que el juicio pierda su cualidad[21], es decir, que deje de serlo. De lo anterior tenemos que la relación con un objeto se da a partir de la materia, y ésta es a su vez siempre la de un acto objetivante: "Es sólo por la *materia* por lo que el objeto aparece, y la materia es siempre la de un *acto objetivante*…el mundo existente, que se nos revela, posee el modo de existencia del objeto que se

[19] Para Brentano, maestro de Husserl, todo acto debía o ser una representación o estar fundado en una, sin embargo, ambos entienden algo distinto por esta noción; para el primero la representación refiere a *"…una simple imagen del objeto en la que el objeto aparece independientemente de toda pretensión a la existencia o a la inexistencia."* (Levinas, 1930, 86); por su parte Husserl retoma la importancia de la representación de su maestro, sin embargo, la considera principalmente un acto objetivante.

[20] EL concepto de materia está ligado al de *nóema*, y este a su vez al de *nóesis*; la segunda está referida al polo subjetivo de la intencionalidad en tanto actividad pensante, en oposición al *nóema* que refiere a las cosas de las que la conciencia es conciencia, o más claramente, el *nóema "…es el objeto considerado por la reflexión en sus modos de darse."* (Levinas, 1930, 83). Acentuemos que el nóema es el ser mismo en la conciencia, uno de los elementos que lo conforman es la materia, entendida como un núcleo de predicados que caracterizan el soporte del objeto intencionado, así, una de las características que apuntará este núcleo, es la posibilidad de ser aprehendido bajo un acto objetivante, es decir, bajo un solo rayo que unifique todos sus predicados, sin que esto implique modificación alguna en la tesis de la *nóesis.* La noción de materia es utilizada en las *Investigaciones Lógicas*, y será referida como sentido en *Ideas*. (*cf.* Levinas, 1930, 84).

[21] El hecho de poner un objeto como existente es referido como cualidad de acto en las *Investigaciones Lógicas*, o como tesis de la *nóesis* en *Ideas*. Por ejemplo, un recuerdo, una percepción, un juicio, o un acto de imaginación, piensan de manera diferente su objeto, es decir, lo ponen de modo distinto, por lo que puede decirse que su cualidad de acto, o tesis es distinta. (*cf.* Levinas, 1930, 84-85).

ofrece a la mirada teórica. *El mundo real es el mundo del conocimiento."* (Levinas, 1930, 90). La mirada objetiva que nos permite acceder al mundo y aprehenderlo de un solo golpe es caracterizada entonces como un acto teórico, un acto de conocimiento. Así pues, la materia -el núcleo de predicados que estructuran al objeto (la materia del *nóema* árbol sería: verde, alto, etc.)- es aprehendida de un solo golpe en un acto teórico, y no ya a partir de cada uno de los momentos separados que la conforman.

Arriba citando a Levinas dijimos que la representación y la teoría tenían un papel preponderante en la vida consciente, cabe preguntar en qué sentido. Ya hemos expuesto que Husserl entiende por representación un acto objetivante, y que este a su vez es un acto teórico, es decir, un acto de conocimiento, es necesario volver ahora sobre algo ya dicho, a saber, que la intencionalidad representativa funge en la filosofía de Husserl como fundamento de otro tipo de intencionalidades: "La representación seguirá siendo el fundamento de todos los actos. Y si los objetos de actos complejos como, la voluntad, el deseo, etc., existen de un modo distinto al modo de las simples representaciones, deben tener aún…el modo de existencia del objeto teórico." (Levinas, 1930, 91). De esto parece implicarse que en el fondo de cualquier acto se halla un acto objetivante, un acto teórico. Esta tesis será problemática para visiones como la levinasiana donde la relación ética desborda el modelo de la intencionalidad representativa, sin embargo, ya tendremos ocasión de volver sobre esto más tarde, por ahora retengamos la importancia que Husserl otorga a la representación, entendida como un acto teórico que subyace a cualquier actividad intencional.

e) Intuición. Formas categoriales como objetos ideales.

Antes de continuar con la exposición de la fenomenología husserliana, es necesario recordar una de las cuestiones que animan la presente investigación. El problema de lo concreto debe estar presente a lo largo de nuestro desarrollo través de la pregunta: ¿qué instancia da cuenta del contacto primero con lo real? En este punto del pensamiento de Husserl es necesario intentar responder tal cuestión, por lo que es necesario desplegar la noción de intuición.

Retomemos la noción de representación, si ésta tiene cierto privilegio en el acto de la conciencia que se dirige al ser, existe no obstante una instancia que se caracteriza principalmente por ponernos delante del ser mismo, la intuición. En su tesis doctoral Levinas postula que la noción de intuición expuesta por Husserl se desprende de su concepción del "ser", dando con ello un salto de la teoría del conocimiento a la ontología (*cf.* Levinas, 1930, 22, 93). El análisis que el filósofo lituano realiza en ese trabajo en torno a esta noción resulta capital para comprender su futura oposición hacia el primado de

lo teórico, por lo que ahora haremos una breve exposición al respecto. Para ello la noción de intención significativa nos ayudará como punto de oposición a la intuición. Arriba vimos que la intencionalidad como esencia de la conciencia consiste en el hecho de que está en ella el trascenderse, y vimos al mismo tiempo que existen múltiples formas en que esto puede realizarse. Una de éstas corresponde precisamente a un acto significativo, y lo propio de un acto tal será que la intención que se dirige hacia su objeto lo hace sin alcanzarlo. La idea de un acto significativo[22] ha sido tomada por Husserl del ámbito de la significación lingüística, por ello el modelo de la palabra que significa su objeto será el apropiado para comprenderla mejor. Lo propio de la intención significativa es sólo el apuntar, así, una palabra no nos coloca delante del objeto que nombra, sólo lo refiere, y he allí su sentido; su característica principal será el ser una intención vacía, sólo señala, indica, no posee su objeto, éste aún no se ha realizado (*cf.* Levinas, 1930, 93-94). Cabe preguntar entonces sobre la posibilidad de su realización, ¿dónde se da tal? La respuesta la encontramos en la intuición. Si la intención significativa se caracterizaba por ser un acto vacío, entonces, por oposición, la intuición debe caracterizarse por ser un acto pleno, de tal suerte que su plenitud (*Fülle*[23]) deriva del hecho de que posee en lugar de apuntar, no señala sino que nos coloca delante del ser mismo del objeto que intenciona. Tenemos así que: "…la intuición nos da algo del objeto mismo. Aun cuando se trate de una percepción…aun en el caso de la imaginación, la intuición representa[24] al objeto por analogía." (Levinas, 1930, 95). Por ello, la percepción en tanto se define como la intencionalidad que posee a su objeto en original, en persona, en carne y hueso, resulta el caso privilegiado de la intuición (*cf.* Levinas, 1929, 80). Señalemos ahora que tanto la intuición como el acto significativo (pensamiento puro) se relacionan con el mismo objeto, la diferencia entre estos actos se da pues en la manera de vivirlo: *"La diferencia no tiene que ver con el objeto, sino con su modo de darse, de ser vivido."* (Levinas, 1929, 96). La música que escucho es la misma de la que hablo cuando ya no la oigo, sin embargo, me relaciono con ella de modos distintos en ambos casos; en resumen, el acto significativo sólo apunta hacia su objeto mientras que la intuición lo alcanza.

---

[22] Levinas apunta: *"La esfera de actos significativos abarca toda la vida consciente representativa"* (Levinas, 1930, 95). Esto significa que objetos ideales como las esencias o las formas categoriales son susceptibles también de ser referidos por un acto de este tipo.

[23] El concepto de *Fülle*, o plenitud en español, refiere al hecho de que las determinaciones del objeto están presentes a la conciencia, se halla ligado a las sensaciones: *"Llamadas, en el caso de la percepción (presentación), sensaciones, y en el caso de la imaginación y el recuerdo (re-presentación), fantasmas, estos elementos constituyen la plenitud del acto…"* (Levinas, 1930, 98). Es importante distinguir las sensaciones que Husserl refiere de las que expone el empirismo inglés, la capa que las primeras constituyen es conocida como *hylética*, y no deben ser confundidas con las cualidades del objeto sensible (cf. Ibíd. pp. 66-98). En este caso, el que lo propio de la intuición sea la plenitud significa que posee a su objeto a través de la representación de sus cualidades en la conciencia.

[24] Aquí apreciamos la importancia del papel de la representación en tanto parece necesaria para que la intuición posea o nos dé algo de su objeto.

Sin embargo, el vacío de la mera significación es susceptible de realizarse[25] y la posibilidad de ser llenado por la plenitud de una intuición le es inherente. Un objeto puede ser sólo significado para después confirmar a través de una intuición la verdad de lo que fue sólo apuntado, si tal confirmación se da, se dice que la significación se realiza (*Erfüllung*); aunque bien puede darse el caso opuesto en que la intuición en lugar de confirmar la significación nos muestra su error y en tal caso ocurre una discordancia, posibilidad también propia de la significación. A la confrontación de una intención significativa con la intuición que la realiza o la niega se le llama evidencia, esto es, la presencia misma de la conciencia frente al ser (*cf.* Levinas, 1929, 103).

De lo dicho hasta aquí sobre la intuición debe acentuarse el hecho de que nos coloca delante del objeto en persona, esta característica resulta esencial para la noción de verdad en Husserl, y trae consigo importantes implicaciones que mencionaremos a continuación. La referencia más común que tenemos sobre intuición nos remite a Kant en tanto habla de intuición sensible, en ella estamos principalmente en contacto con objetos de este tipo y de ahí que califique de sin sentido la posibilidad de una intuición intelectual. Husserl por su parte, no niega a la intuición sensible la posibilidad de darnos la cosa material, que como ya vimos resulta contingente en su modo de darse, pero recordemos que ese análisis nos llevó a encontrar en el "ser" otros modos de darse, con lo que llegamos a afirmar el carácter absoluto de la conciencia en tanto siempre es presente a sí misma aun antes de cualquier reflexión que haga de ella su objeto, razón por la cual toda existencia debe ser referida a ella. Ahora bien, si ya hemos aceptado con ello que en el "ser" existen diferentes modos de darse, con lo cual la afirmación *"Existir no significa siempre la misma cosa"* (Levinas, 1930, 30) adquiere sentido, entonces es posible abordar la existencia de objetos ideales como lo son las formas categoriales. Husserl hace esto posible al ampliar la noción de intuición más allá de la mera esfera de lo sensible, de tal forma que la intuición coloca delante del objeto en persona, pero objeto ya no significa aquí sólo un análogo de la cosa material, sino que será todo aquello susceptible de convertirse en sujeto de una aserción (*cf.* Levinas, 1930, p. 111), por lo tanto, una esencia o forma categorial, objetos cuyo modo de ser es distinto al de la cosa material, serán puestos también ante nuestra visión a través de una intuición de otro tipo, a saber, una intuición intelectual. Para aclarar en qué consiste una intuición intelectual veamos qué es una forma categorial.

Si emitimos un juicio, éste tendrá un correlato intencional que será el objeto hacia el que la conciencia se dirige y será conocido como *Sachverhalte* o estado de cosas; así pues, si emito el juicio *el libro es nuevo*, el estado de cosas refiere tanto al sujeto-libro, como al predicado-nuevo, unidos por el

[25] Realización, o *Erfüllung* refiere al momento en que la plenitud de una intuición que nos ha colocado ya delante del objeto llena el vacío de la mera intención significativa realizando lo que sólo había sido apuntado (cf. Levinas, E. 1930, p. 103).

verbo *es* que funciona aquí como conjunción; decimos así que el *Sachverhalte* es la unión de todos esos elementos ocurriendo en él al mismo tiempo, es decir, la existencia objetiva del *libro que es nuevo* se dará por la presencia de todos esos elementos en su simultaneidad, y no por un acto de entendimiento espontáneo que pensaría primero el objeto libro, al que después añadiría el adjetivo nuevo. Preguntemos ahora: ¿qué hace que el *Sachverhalte* como correlato de un juicio se dé en una totalidad y no como una sucesión de momentos? La respuesta la encontramos en la forma categorial que "…es la estructura *ideal* del objeto" (Levinas, 1930, 106). Por lo general encontraremos este tipo de objetos en partículas formales como: el, un, ciertos, pocos, es, el cual, y, o, etc., así, en el juicio el *libro es nuevo*, hallamos que las formas categoriales son expresadas por el artículo *el* y el verbo *es*, permitiéndonos ver la estructura formal del estado de cosas, y ya que estas categorías refieren a una forma, es importante remarcar que son independientes de la materia que funge como contenido del juicio, de tal suerte que podremos reducir el juicio el *libro es nuevo* a su mera forma quedando como: *S* es *P*. Ahora, ¿cómo acceder a esas formas categoriales? Arriba ya mencionamos que una intuición intelectual nos permite acceder a objetos ideales, y siendo estas categorías objetos de este tipo entonces será la intuición como lugar primero de la verdad el acto que nos ponga delante de su ser. En el juicio *el libro es nuevo* centremos nuestra atención en la partícula *es* que aquí funge como conjunción uniendo al sujeto con el predicado; ya dijimos que estas categorías pertenecen a la esfera objetiva[26], es decir, son parte del objeto, le dan forma, pero eso no quiere decir que no podamos hacer abstracción del objeto para intuirlas a ellas solas; de esta manera, gracias a un acto de ideación[27] (intuición intelectual) nos colocamos delante del "ser" del objeto ideal, en este caso una forma categorial que se presenta como conjunción, y permite ver la estructura formal del objeto intuido.

Ahora bien, es importante precisar que en el modo de ser del objeto ideal se halla la necesidad de una experiencia sensible para ser intuido. Sobre esta intuición sensible es necesario realizar un acto nuevo, una suerte de abstracción que nos permitirá acceder al campo de la intuición intelectual para estar así delante del objeto ideal: "La percepción categorial… encuentra su fundamento en las percepciones sensibles" (Levinas, 1930, 109), o: "Este carácter de 'fundado'…caracteriza el modo de aparecer y de ser del objeto ideal." (Levinas, 1930, 109). Las verdades que se desprenden del análisis de las formas categoriales y que nos muestran la forma del objeto son conocidas como verdades

[26] Levinas apunta una interpretación que se ha dado a la síntesis kantiana en la cual la espontaneidad del espíritu es la encargada de relacionar los datos que vendrían del mundo, es decir, la conciencia reuniría en una unidad esta multiplicidad de datos, la síntesis se daría por mor de la conciencia. Por su parte Husserl afirma que estas formas categoriales son parte de la esfera objetiva y que la conciencia las aprehende gracias a su contacto con el mundo pues están en él. (*cf.* Levinas, 1930, 106).

[27] La ideación refiere al acto a través del cual se intuye un objeto ideal.

analíticas, y Husserl las identifica con la lógica[28] (*cf.* Levinas, 1930, 107). El análisis de las formas categoriales excede por mucho lo hasta aquí expuesto, sin embargo, lo ya dicho nos permite comprender mejor el papel de la intuición en la filosofía de Husserl en tanto nos pone delante del "ser" no sólo de objetos sensibles, sino también ideales. Más adelante abordaremos la cuestión de las esencias como otro tipo de objeto ideal, pero por ahora volvamos a la intuición.

Hemos dicho que el lugar de la verdad, a decir de Husserl, se halla en la intuición, ahora veamos el peso de tal afirmación a partir de lo recién expuesto sobre esta noción. Levinas hace un recuento histórico (*cf.* Levinas, 1930, 113-119) sobre lo que se ha hecho en filosofía con relación a teoría del conocimiento, en él encuentra que la tradición considera al juicio como el lugar de la verdad a partir de la idea de *adecuatio*. Esto significa que la verdad resultará de la relación lógica entre el objeto y el pensamiento, es decir, debe haber una adecuación entre ambos; sin embargo esta suposición acepta que en el entendimiento existen leyes que rigen el conocimiento, y por tal razón, el objeto conocido debe obedecer dichas leyes para ser considerado verdadero. Las leyes del pensamiento, (del logos, de la lógica) guían así el que hacer judicativo estableciendo el paradigma de lo verdadero: "Será la lógica quien enuncie las leyes del pensamiento…que nos permitirá ligar sujeto y predicado…Esta concepción se apoya sobre una tesis metafísica, al afirmar que los principios del juicio…son los principios del ser." (Levinas, 1930, 114). Más aún, en esta visión subyace la suposición de que existe una escisión original entre sujeto cognoscente y objeto conocido considerándolos como dos realidades ajenas que debieran ser ligadas a través del conocimiento en su forma de juicio (suposición refutada ya por la idea de intencionalidad). Así pues, al cambiar el lugar de la verdad colocándola en la intuición y no en el juicio, Husserl no sólo cuestiona la validez de estos supuestos sino que establece al mismo tiempo una nueva manera de concebir al ser postulando con ello una ontología. La verdad deja de mostrarse en el juicio para hallarse ahora delante de las cosas mismas, la intuición nos pone delante del ser mismo y nos muestra que el sujeto y el objeto no pertenecen a planos distintos, sino que su relación es el suceso original: *"El fenómeno primero de la verdad consiste en esta presencia de los objetos ante la conciencia"* (Levinas, 1930, 114). Sin embargo, como hemos visto, un objeto ante la conciencia puede darse de modos diversos -por ejemplo el modo de darse de la cosa material, de las formas categoriales, y aun la existencia *sui generis* de la conciencia calificada de absoluta- de lo cual podemos afirmar que "ser" no significa siempre la misma cosa como había supuesto el psicologismo (al hipostasiar el modo de ser de la cosa material), sino que el "ser" dependerá del modo de darse de cada objeto ante la conciencia a través de un acto intuitivo.

[28] "El estudio de las relaciones eidéticas de las formas constituye el objeto de la ontología formal…en el fondo la ontología formal no es otra cosa que la lógica pura…" (Levinas, 1929, 48).

Pero podemos preguntar: ¿cuál es el lugar del juicio si no nos da la verdad? De lo dicho hasta aquí podemos afirmar que un juicio sólo es posible gracias a la intuición, la estructura de la *adecuatio* se da sólo si una intuición la precede: "…el juicio…sólo es posible sobre la base de la intencionalidad, sobre la base de la presencia originaria de la conciencia ante el mundo." (Levinas, 1930, 123), o como se dijo arriba, sujeto y objeto son términos derivados... Tenemos así que el fenómeno primero de la verdad para Husserl es "…la intuición comprendida como intencionalidad que alcanza al ser…" (Levinas, 1930, 119), donde: "El ser no es otra cosa que el correlato de nuestra vida intuitiva, la cual se dirige siempre al ser…" (Levinas, 1930, 122). Vemos ahora cuál es el lugar de la intuición con relación a la cuestión que inicia este apartado, de suerte que al preguntar, qué instancia da cuenta del contacto primero con lo real, responderemos: la intuición.

Ahora bien, si la intuición se establece como el momento primero de la verdad, cabe preguntar entonces: ¿cuál es el lugar de la intencionalidad representativa en ella? Es decir, si la intuición nos pone delante del ser mismo, en qué sentido la actividad intencional que se dirige a él se funda en una representación. Más adelante responderemos esta pregunta al abordar el criticismo de Levinas en contra de la representación, pero antes desarrollemos otra de las nociones primordiales para la búsqueda fenomenológica, la de esencia.

f) Esencias como objetos ideales.

Ya hemos afirmado que la intuición nos pone delante de objetos no sólo físicos sino también ideales, dentro de estos últimos encontramos formas categoriales y esencias, ya nos hemos ocupado brevemente de las primeras por lo que ahora debemos centrar nuestra atención en las segundas. Esto no sólo nos permitirá comprehender de mejor manera en qué consiste la búsqueda fenomenológica, en su momento, nos permitirá también caracterizar la propuesta levinasiana como perteneciente a esta tradición.

Ahora bien, para desarrollar en qué consiste una esencia recordemos que el que un objeto ideal nos sea dado significa que es un sujeto susceptible de aserción, es decir, podemos atribuirle predicados o compararlo con algún otro objeto, podemos emitir juicios sobre él, etc. (*cf.* Levinas, 1930, 132). Un objeto ideal posee una existencia objetiva y no es un mero contenido psíquico determinado causalmente por la vida sensible como apuntaba el psicologismo, su existencia es independiente de la conciencia[29] pues le es trascendente: "…el objeto [lógico] se da como trascendente al acto que lo piensa…" (Levinas, 1930, 131). Con respecto al modo de darse de las formas categoriales dijimos que les es

[29] La existencia del objeto es independiente de la conciencia en tanto su trascendencia no se ve comprometida; sin embargo, la existencia trascendente guarda siempre una relación con la conciencia en tanto *"…el ser se corresponde con el sentido intrínseco de la vida consciente."* (Levinas, E. 1930, p. 131).

esencial estar fundadas en una percepción sensible, en un objeto individual a partir del cual un acto de ideación nos permitirá alcanzar el objeto ideal, ésta característica también es propia de las esencias en tanto la idealidad[30] es igualmente su modo de existir. Un acto de ideación que nos lleve a la intuición *eidética*[31] puede ser descrito de la siguiente manera: partimos primero del objeto individual para después considerarlo sólo en la imaginación Ya en tanto objeto del pensamiento variamos a través de la fantasía e imaginación sus atributos para descubrir qué se mantiene constante en la modificación; aquello que se mantiene como invariable, como un momento idéntico en el cambio es la esencia, cuyo carácter es ser general[32] y su definición será: "…conjunto de predicados esenciales que deben pertenecerle [al objeto] para que otras determinaciones secundarias, relativas, puedan serle atribuidas." (Levinas, 1929, 43). La esencia, entendida como estructura necesaria del objeto se da como supra temporal y supra espacial, y a pesar de la importancia del ejemplo fáctico para lograr una intuición *eidética*, éste no funge como premisa de lo que pudiera ser una verdad de inducción (*cf.* Levinas, 1929, 42-44). Ahora bien, el papel de las esencias resulta capital para la fenomenología y su pretensión de fundamentar a las ciencias en el siguiente sentido: si la intuición eidética nos permite intuir la estructura necesaria de algún objeto, eso significa que tenemos ante nosotros aquello que hace que el objeto sea lo que es, es decir, aquello que posibilita la existencia del objeto mismo y aún su comprensión (*cf.* Levinas, 1930, 140); si la fenomenología sirve de fundamento a las ciencias resulta de su posibilidad de intuir la estructura necesaria del objeto: "Las ciencias *eidéticas* desentrañan una nueva dimensión en el ser: las condiciones mismas de su existencia, la estructura del objeto sin la cual no podría ni siquiera ser." (Levinas, 1930, 144). Al tener presente esta estructura, se pueden establecer los distintos dominios del ser acorde al modo de darse de cada objeto, así por ejemplo, la esencia del objeto de la ciencia física (la cosa material y su modo de darse a la conciencia) determinará las condiciones necesarias para que su objeto pueda existir, existencia que será distinta de la de otro tipo de objetos -como los ideales, o la conciencia misma- y que a su vez será determinada por la especificidad de sus verdades eidéticas. Al ser conscientes de las distintas esencias que determinan la existencia de cada objeto, caemos en cuenta de la necesidad de diferentes regiones del ser que dependan de la

[30] La idealidad refiere a un modo de existir propio del objeto que así se presenta, y no resulta un mero atributo de este (*cf.* Levinas, 1930, 135).

[31] El término griego *Eidos* es utilizado por Husserl para referir a las esencias; las verdades que se desprenden de este tipo de objetos serán conocidas como verdades eidéticas. (*cf.* Levinas, 1929, 41, 44).

[32] Es necesario distinguir entre casos de generalidad inductiva y la generalidad propia de las esencias, aunque Levinas apunta que Husserl no hace esta diferencia explícita (*cf.* Levinas, 1929, 42; 1930, 140). Un ejemplo de tipo de generalidad inductiva como lo interpretamos será la conceptualización de un objeto, por ella puedo comprender la referencia que de él se haga (silla, libro, etc.); sin embargo, en el mismo objeto puedo encontrar predicados esenciales que resultan de otro tipo de generalidad que no es la del concepto, por ejemplo, en el libro encontraría: cosa material, o extensa.

estructura de cada uno de sus modos de darse: "…la clasificación de las esencias es…la delimitación de las distintas esferas de lo real." (Levinas, 1930, 147). Cada una de estas regiones será conocida como una ontología regional, y estará determinada por las esencias de mayor generalidad llamadas géneros superiores, un ejemplo de estos puede ser la esencia *naturaleza*, ya que su alcance resulta mayor si se la compara con alguna otra esencia de alcance menor, digamos por ejemplo la esencia *materialidad* que funge como una de las esencias que a su vez conforma a la primera. Con esta partición en ontologías regionales evitamos caer en errores como el que cometió el naturalismo al hipostasiar el modo de ser de la cosa material y pretender erigirlo como único criterio de existencia, al mismo tiempo que reafirmamos lo que se dijo arriba, a saber, que existir no significa siempre lo mismo. El carácter necesario con el que se presentan las esencias lleva a Husserl a buscar en ellas el modelo de lo racional[33].

En resumen, una esencia es el conjunto de predicados necesarios que un objeto debe poseer para que determinaciones secundarias puedan serle atribuidas, un acto de imaginación puede variar estas últimas pero la esencia permanece haciendo que el objeto sea lo que es, es su condición, sin la cual dejaría de ser para ser otra cosa: "La variación de los contenidos del objeto encuentra su límite en la esencia del objeto independiente[34]." (Levinas, 1930, 143). Los predicados esenciales no pueden variar, son totalmente necesarios, y por tal razón Husserl encuentra en las esencias puras el modelo de la racionalidad e identifica con ellas el conocimiento *a priori*, de tal suerte que sin la intuición eidética no podremos establecer el modo de ser de cada ontología regional, y correremos el riesgo de falsear el sentido de lo que aparece ante la conciencia: "La necesidad de las ciencias *a priori* tiene un carácter ontológico. Es inherente al sentido mismo del ser en cuanto ser, y las leyes que llevan la marca de esta necesidad definen el sentido del ser al que se refieren." (Levinas, 1930, 145). La búsqueda de esencias, es pues una de las pretensiones fundamentales de la fenomenología.

Ahora bien, las esencias de generalidad superior que determinan cada región del ser son llamadas categorías materiales, y a partir de ellas se establecerán leyes *a priori* que podrán proporcionarnos verdades sobre el objeto de su región (*cf.* Levinas, 1930, 138, 147). Aquí es importante acentuar que las esencias son contenidos materiales[35], es decir, predicados esenciales, o contenidos

---

[33] Levinas apunta: *"…esta necesidad de la esencia…es el fenómeno primero y el modelo mismo de la necesidad racional."* (Levinas, E. 1930, p. 140).

[34] El siguiente fragmento puede resultar ilustrativo en cuanto a la intuición de esencias: *"…en la imaginación podemos variar sin límites la forma de un objeto material. Podemos…imaginarlo en lugares y tiempos diferentes…Pero si queremos variar el objeto material hasta el punto de privarlo totalmente de su forma, su carácter concreto, y su posibilidad de existir se pierden."* (Levinas, E. 1930, p. 143).

[35] *"Encontramos aquí una necesidad independiente de toda lógica…que tiene su fundamento en la particularidad esencial de los contenidos, en su especificidad."* (Levinas, E. 1930, p. 141); ejemplos de esencias materiales serían: color,

esenciales, por oposición a las leyes analíticas que sólo se basan en la forma del objeto en general y que se corresponden con las formas categoriales. Las esencias pueden presentarse como inexactas de la misma manera que la realidad concreta, así, la ideación que nos pone delante de una devendrá un acto de idealización y la presentará como una esencia perfecta; esto puede ejemplificarse en la confrontación de la esencia vaga (morfológica) del espacio que nos presenta la realidad concreta, con la esencia exacta con la que trabaja la geometría. (*cf.* Levinas, 1930, 150-151). Recordemos como última precisión con relación a las esencias que la actitud que se dirige a ellas y las tiene como su objeto de estudio es llamada por Husserl reducción eidética. A pesar de lo expuesto hasta aquí con relación a las esencias, estamos conscientes de que un análisis detallado de este tópico rebasa por mucho lo dicho, pero ya que uno de los principales objetivos de la presente investigación es la comprensión de la filosofía de Levinas, lo aquí dicho basta para llevarnos en esa dirección.

De lo dicho hasta aquí con relación a la noción de esencia -y señalando en dirección del pensamiento levinasiano- será necesario tener presente sobre todo que da cuenta de una estructura necesaria, y como tal funge como condición de posibilidad de lo real; en ese sentido, preguntar por la esencialidad de lo ético puede interpretarse como la pregunta por la condición de posibilidad de lo intersubjetivo, de tal suerte que la búsqueda levinasiana tal vez se halle motivada por el deseo de encontrar la estructura necesaria de lo humano en tanto ético. En su momento retomaremos lo dicho aquí con la intención de caracterizar la filosofía levinasiana como una búsqueda fenomenológica.

g) Trascendencia.

La noción de trascendencia resulta primordial para el desarrollo de la propuesta ética de Levinas, sin embargo, antes llegar al momento de tal exposición, nos parece prudente abordar qué comporta la noción al interior del discurso husserliano. Esto nos permitirá, por una parte, hacer patente la manera en que la noción se va transformando a lo largo de nuestro trabajo, y por otra, nos dará la pauta para introducir la crítica levinasiana al predominio de lo teórico.

El problema de la trascendencia aparece como uno de los problemas principales de la filosofía husserliana expuesta por Levinas. Se trata de dilucidar la relación que la conciencia mantiene con su entorno, es decir, ¿cómo se articula? De lo expuesto hasta aquí podemos inferir -a partir de las nociones de conciencia trascendental, intencionalidad, e intuición- que tal relación no es siempre la misma, y que -dada la ingente variedad de lo real en su aparecer a la conciencia- está supeditada al modo de aparecer del objeto intencionado. Así pues, lo trascedente al remitir a la conciencia trascendental que ha

espacio, sentimiento, etc.

resultado de una *epojé*, adquiere su sentido en última instancia de la actividad de ésta, de tal suerte que la fenomenología husserliana estudia las intenciones que surgen en la conciencia y que animan lo trascendente constituyéndolo: "…aclarar dicha trascendencia equivale a comprender estas 'intenciones' del pensamiento, a dilucidar su manera…de constituir al objeto trascedente." (Levinas, 1930, 157). Ahora bien, decir que cada objeto se da de un modo diferente dependiendo de las leyes eidéticas propias de su región, nos lleva a afirmar que cada una se constituye de modo distinto, así, el problema de la trascendencia de cada una de estas regiones y sus objetos nos llevará al análisis de la actividad constituyente de la conciencia: "Cada región de objetos tiene…un modo especial de *ser un objeto* de conciencia y de ser constituido." (Levinas, 1930, 159). Cabe preguntar entonces de qué manera se llevará a cabo el análisis de esta actividad constituyente. La respuesta la encontramos en las estructuras noético-noemáticas (cf. nota 11) de la conciencia, pues, si comprendemos el modo de ser del nóema, y su relación con la actividad de la nóesis seremos capaces de comprender el sentido de la existencia de lo trascendente: "Analizar la constitución de un objeto equivale a seguir las intenciones de la vida que se dirigen hacia él…Así, los nóemas…inseparables de las nóesis de las que extraen su sentido, hacen visible el papel desempeñado por tal o cual categoría de objetos en la vida concreta, de acuerdo al sentido intrínseco de ésta." (Levinas, 1930, 164). Afirmar que cada región de objetos es constituida de un modo distinto, es decir que la intencionalidad se dirige de una manera particular a cada objeto que le aparece, de esta manera, habrá tantas regiones como diversidad de objetos hay en el mundo, y es el trabajo de la fenomenología realizar el análisis de las estructuras noético-noemáticas que conforman cada ontología regional, sin embargo, hasta el momento de la publicación de *Ideas 1* y de la tesis de habilitación de Levinas, éstas se hallan en calidad de *desiderata* (*cf.* Levinas, 1929, 47) . La fenomenología de Husserl retratada en la obra temprana de Levinas, se ocupará principalmente del estudio de la conciencia pura y de su actividad constituyente (fenomenología estática), por lo que el problema de la trascendencia resulta capital para ella en tanto el sentido del ser debe buscarse en su actividad trascendental.

La noción de lo trascendente que se desprende del discurso husserliano remite a la actividad trascendental de la conciencia constituyente, en ese sentido, habrá que preguntar: ¿cuál es el lugar de la intencionalidad representativa al interior de la actividad de la conciencia? Por otra parte, es importante destacar que la noción de trascendencia adquirirá un giro radical en la propuesta propiamente levinasiana, de tal suerte que en esta última lo trascendente jamás será significado por la actividad constituyente de una conciencia trascendental.

1.2. Objeción al predominio teórico de la intencionalidad representativa.

Hasta aquí nos hemos permitido una exposición breve de la fenomenología concebida por Husserl, con relación a ello es importante destacar que el pensamiento de este autor desborda por mucho lo aquí dicho, sin embargo, como ya se mencionó antes, su filosofía resulta un pilar fundamental para la comprensión del que hacer filosófico levinasiano, por lo que teniendo ya esta base fenomenológica podemos iniciar con la exposición de las objeciones que el filósofo lituano opondrá a la postura filosófica de su maestro, y para ello retomaremos precisamente lo dicho sobre la trascendencia al final del apartado anterior, así, preguntemos nuevamente: ¿cuál es el lugar de la intencionalidad representativa en la relación con lo trascendente?

Los objetos pertenecientes a cada ontología regional son constituidos por la conciencia dependiendo de las leyes eidéticas que determinan su existencia, así por ejemplo, las estructuras noético-noemáticas que constituyen un objeto perteneciente a la región cosa material serán diferentes de las que constituyen un estado de valores, un juicio estético, o un estado afectivo. La idea de intencionalidad que hemos expuesto, y lo referente al modo de darse de las distintas regiones del ser, parecieran indicarnos que Husserl fue consciente de lo inmensamente variado que es el mundo en sus formas de presentarse a la mirada que lo contempla, sin embargo, en la lectura que Levinas hizo de su filosofía subyace la crítica hacia el primado de uno de estos modos de ser, de tal suerte que el acceso teórico al mundo parece hallarse presente en el fondo de todo acto intencional. Esto se explica de la siguiente manera: cada nóesis, -polo subjetivo de la intencionalidad y su actividad pensante- posee una tesis (cf. nota 11), esta última no es más que el modo en que la nóesis pone a su objeto como existente, así, si yo percibo, recuerdo, o imagino un libro, mi actividad noética está dando al mismo objeto libro un sentido de existencia en tanto percepción, recuerdo, o imaginación, por lo que puedo decir que cada uno de estos actos posee una tesis de la nóesis distinta. Preguntemos ahora, ¿qué pasa con actos de otro tipo como un acto afectivo o volitivo? Ciertamente a partir de lo dicho hasta aquí debemos suponer que sus respectivos objetos deberán ser constituidos acorde a las leyes eidéticas que les correspondan, y también podemos afirmar que debido a la naturaleza distinta de sus nóemas sus tesis también lo serán.

Ahora bien, hasta aquí la teoría husserliana parece dar cuenta de la abigarrada complejidad del mundo, sin embargo, Husserl también postula que acompañando a las distintas tesis que ponen a un objeto como existente en la actividad consciente, existe una tesis de orden dóxico: “El *acto de poner* pone…pero sea cual sea la cualidad de esta posición también es dóxica.” (Levinas, 1930, 166). La tesis dóxica se halla entonces en todos los actos de la vida consciente sin importar la heterogeneidad con la

que se presenten, ya sean juicios de valor, objetos estéticos, personas amadas, etc.: "Esta tesis dóxica es el elemento de la intencionalidad que, según Husserl, piensa al objeto como existente." (Levinas, 1930, 166). Este postulado concederá a la filosofía de Husserl la mácula de intelectualismo, llevando a Levinas a levantar una crítica en contra del predominio teórico que se desprende de la fenomenología de su maestro. Con la finalidad de aclarar más la cuestión, preguntemos ahora: ¿qué es una tesis dóxica? Primero debemos decir que la tesis dóxica es una tesis de orden teórico, y como tal se encuentra estrechamente ligada a la noción de representación. Arriba, al exponer esta última dijimos que Husserl la entiende como un acto objetivante, y la pone también como fundamento de otro tipo de intencionalidades aunque éstas parecieran no ser de carácter teórico, este último punto es el que debemos tener presente. La manera en que la representación fungirá como fundamento de intenciones no teóricas, será a partir de su papel como tesis dóxica al acompañar cada acto de conciencia que ponga su objeto como existente; es así como en el fondo de cada acto intencional encontramos una representación sirviéndole de base: "…cada posición del ser (tesis) incluye una tesis representativa, dóxica." (Levinas, 1930, 125). La acusación que Levinas realiza en contra de la fenomenología husserliana señala precisamente el primado de lo teórico[36] en su forma de tesis dóxica, donde: "…el ser se presenta según Husserl como correlato de la vida intuitiva teórica, de la evidencia de un *acto objetivante*." (Levinas, 1930, 125). Esto responde a nuestra pregunta sobre el lugar de la intencionalidad representativa en la actividad constituyente de la conciencia.

Ahora bien, ¿hasta dónde llegan las consecuencias de este predominio teórico? Decir que una tesis representativa se halla en el fondo de todo acto intencional, es decir que la vida contemplativa que caracteriza al conocimiento y a la teoría es la manera primordial de acceso al mundo: "…sólo en la medida en que conocemos *teóricamente* a un objeto, tenemos acceso al mismo en tanto existente." (Levinas, 1930, 167). Llevado al extremo, esto significará que tanto los actos afectivos y volitivos, y aún de otro tipo estarán regulados por el modo de ser del objeto teórico; el objeto afectivo, o mejor dicho la persona amada, se verá relacionada conmigo, con mi conciencia a partir del modelo de la representación. Así pues, el sentido de lo trascendente, a pesar de presentarse en infinidad de maneras, se verá en el fondo supeditado al acto objetivante que lo aborda. La vida concreta, la conciencia que se enfrenta a una multiplicidad ingente habrá de relacionarse con ésta basándose en un quehacer contemplativo, lo que llevará a Levinas a afirmar que: "El papel de la tesis dóxica incluida en todas las

[36] La tesis de Levinas intitulada *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* se apoya en las *investigaciones Lógicas* y el primer tomo de *Ideas*; Levinas señala que en el pensamiento de Husserl hay una cierta evolución con relación a la primer obra al conceder en *Ideas* el carácter de acto objetivante a los actos no-teóricos, sin embargo, a pesar de este cambio el predominio de lo teórico sigue siendo patente (*cf.* Levinas, 1930, 166).

tesis de la conciencia, nos obliga a decir que…la fenomenología de Husserl no se ha desprendido de la teoría del conocimiento." (Levinas, 1930, 167). En la lectura que Levinas realiza de Husserl, el acceso teórico al mundo aparece como momento primordial en la relación con lo trascendente; dicho de otra manera, mi relación primera con el entorno parece guiarse por una aprehensión objetivante, y con ello por la mirada contemplativa propia de la actividad cognoscitiva.

Este es el momento para retomar la problemática de lo concreto en nuestra exposición. Con relación a ello preguntamos: ¿qué instancia da cuenta de nuestro contacto primero con lo real? La respuesta la encontramos en la intuición, de tal suerte que la fenomenología de Husserl, al ofrecernos ir a las cosas mismas, parecía darnos una vía directa a lo más concreto de la existencia; es decir, era la vida concreta misma en su actividad intuitiva lo que accedía al ser del mundo considerándolo en sus diversos modos de aparecer. Sin embargo, el primado teórico que Levinas acusa pareciera de algún modo ocultar el verdadero sentido de ciertas vivencias; dicho de otra manera, si la relación con lo trascendente se ve guiada a fin de cuentas por una tesis dóxica, eso significará que objetos que parecieran desbordar la estructura de la intencionalidad representativa, en realidad no lo harían, por ejemplo: "…categorías éticas y estéticas…están siempre fundadas en una experiencia puramente teórica y la especificidad del ser de estos objetos de valor no es completamente *sui generis* mientras subsista en ellos algo de la cosa bruta[37]." (Levinas, 1930, 192). A fin de cuentas, parece que la fenomenología de Husserl no logró revelar del todo el sentido de lo trascendente en la vida concreta al supeditarlo a una tesis teórica. Ahora bien, lo trascendente (lo que no forma parte constitutiva de la consciencia) abarca una gama de fenómenos verdaderamente ingente, sin embargo, debemos dirigir su alcance hacia la problemática de la intersubjetividad -interés propiamente levinasiano-, de tal manera que es necesario preguntar: ¿qué significa, o qué implica que una representación se halle como fundamento de la relación con la alteridad?

1.3. Implicaciones de lo teórico en la relación con lo trascendente entendido como Otro.

A partir de este punto lo trascendente debe ser relacionado principalmente con la alteridad entendida como Otro, como un ser humano, siendo esta precisión la que guíe las objeciones al predominio teórico, o a decir de Levinas debe establecerse: "…la afirmación de la prioridad de la *relación con otro*, tema…en el que no se trata de las estructuras de saber conformes a la *intencionalidad* que Husserl hace intervenir en el estudio de la intersubjetividad." (Levinas, 2001, 152). Levinas encontrará que la

[37] Levinas apunta que el modo de ser de la cosa material posee cierto primado en la filosofía de Husserl, en ello también se encuentra el primado de la mirada contemplativa teórica (*cf.* Levinas, E. 1930, 160).

prioridad de esta relación establecerá un sentido distinto al que hacer constitutivo de la actividad trascendental.

Ya dijimos que la representación se halla en todas las intenciones de la conciencia, ahora veamos a detalle qué significa esta preponderancia de lo teorético para Levinas. Retomemos de entrada la noción de intencionalidad expuesta arriba, dijimos al respecto que ésta es el modelo de toda trascendencia y que refiere al modo de ser de la conciencia en tanto siempre tiene un objeto; es decir, la actividad consciente siempre se dirige hacia un *cogitatum* que terminará por recibir su sentido a partir de la actividad constituyente de la conciencia trascendental. Ahora bien, la actividad intencional, es decir, las intenciones que animan al objeto trascendente poseen como fundamento una representación, una tesis *dóxica* cuyo carácter es teórico y como tal está íntimamente relacionada con la actividad cognoscitiva; este último punto es importante, pues para Levinas "La filosofía tradicional sitúa el origen o el lugar natural del sentido en el psiquismo como saber…"[38] (Levinas, 2001, 152); donde el saber tiene la pretensión de conformar una unidad de experiencias sin importar lo variadas que puedan ser. Se saben aquellas experiencias que vienen al pensamiento, a la interioridad, al psiquismo que las unifica; de esta manera el saber, la actividad teórica, termina por absorber lo trascendente en lo inmanente por mor de sus pretensiones de unificar toda experiencia; el lugar en el que se da esta absorción y unificación es el "yo": "La unidad del *yo pienso* es la forma última del espíritu como saber. Todas las cosas se reducen a esta unidad del yo pienso y constituyen su sistema." (Levinas, 2001, 154).

Para aclarar cómo se da la apropiación de lo trascendente en la unidad del yo volvamos a la noción de intencionalidad. La intención habíamos apuntado se dirige hacia su objeto, es actividad, movimiento hacia algo. En la intuición por ejemplo, cuyo caso privilegiado es la percepción, el acento se pone en la visión que da cuenta de una transitividad que va del yo que ve al objeto visto; es esta actividad transitiva propia del pensamiento la que da cuenta del modo en el que el yo se muestra como unidad absorbente: "Y este verbo en primera persona [*cogito*] indica perfectamente la *unidad* del Yo en el que todo saber se sustancia." (Levinas, 2001, 153). De esta manera el yo en su actividad cognoscitiva al aprehender su objeto lo lleva a sí, siendo precisamente este movimiento el que acusa Levinas, pues en él subyace un acto de posesión[39]: "En cuanto aprender, el pensamiento comporta un prender, un tomar, un dominio y una posesión de lo aprendido. El 'captar' del aprender no es puramente metafórico." (Levinas, 2001, 153)[40]. La posesión inherente al yo que conoce no carece de razón, ésta le

[38] Como en Husserl, para quien el lugar último del sentido de la existencia se halla en la conciencia trascendental.

[39] La definición de percepción es *"…intencionalidad que posee su objeto en original."* (Levinas, 1929, 80); como vemos Levinas extiende esta posesión más allá del ámbito del conocimiento, postulándolo como dominio en la relación con la alteridad.

[40] Acentuemos de esta cita que para Levinas la posesión inherente al conocimiento no es una metáfora, por lo que debemos

comporta satisfacción, autosuficiencia y afirmación de su identidad de yo, de esta manera: "…se garantiza un acuerdo entre lo pensable y lo pensante, que su aparecer sea también un *darse*, que su conocimiento sea una satisfacción…" (Levinas, 2001, 154). El yo en su actividad pensante se torna la regla, el criterio de sentido que abordará lo trascedente: "El psiquismo del saber teorético constituye un pensamiento que piensa a su medida y que en su adecuación a lo pensable, se iguala a sí mismo, es conciencia de sí. En lo Otro reaparece el Mismo[41]." (Levinas, 2001, 154). Así pues, la tesis *dóxica* que caracteriza todo acto intencional, confiere a la actividad de la conciencia y a su relación con lo trascedente una inclinación cognoscitiva, misma que deriva en posesión y apropiación de lo Otro. Pero hagamos más precisiones sobre la representación que subyace a la intencionalidad, ésta es inteligibilidad, y esta última a su vez resulta: "…una adecuación total del que piensa a lo pensado…un dominio ejercido por el que piensa sobre lo pensado, en el que se desvanece en el objeto su resistencia de ser exterior." (Levinas, 1961, 142). Pero, ¿de qué manera se da este dominio? Para responder a ello recordemos la noción de nóema: "Este dominio…se lleva a cabo como una donación de sentido: el objeto de la representación se reduce a noemas." (Levinas, 1961, 142). El objeto en la conciencia recibe su sentido de la actividad constituyente de ésta. La intuición fenomenológica parecía darnos el *en sí* del objeto, sin embargo, los análisis de Levinas parecen descubrir que la actitud teórica que la acompaña, deviene identidad y posesión, de suerte que en la relación que tiene como base la intencionalidad representativa: "…el Mismo está en ella en relación con el Otro, pero de tal manera…que es siempre el Mismo el que determina al Otro." (Levinas, 1961, 143). La representación es, a fin de cuentas, una afirmación de la identidad del Mismo que posee al Otro, y he aquí la principal acusación a las estructuras teóricas como fundamento de la relación con lo trascendente. Este postulado levinasiano resulta radical, e incluso puede cuestionar el que hacer de la filosofía trascendental si se la entiende principalmente como actividad teórica: "La tesis husserliana del primado del acto objetivante…conduce a la filosofía trascendental a la afirmación -tan sorprendente después de los temas realistas que parecía abordar la idea de intencionalidad- de que el objeto de la conciencia, distinto de la conciencia, es casi un producto de la conciencia como sentido dado por ella…"[42]

---

entender que resulta un fenómeno concreto y determinante en nuestro entorno. Tal vez pueda leerse incluso como el fundamento de todo acto violento.

[41] El Mismo y El Otro son categorías que aparecerán como eje de la exposición de *Totalidad e Infinito*; aquí debemos relacionar la categoría del Mismo con la actividad teórica del yo que se apropia de la alteridad: *"Lo llamamos Mismo porque en la representación el yo pierde precisamente su oposición al objeto; se borra para resaltar la identidad del yo a pesar de la multiplicidad de sus objetos, es decir, resaltar el carácter inalterable del yo."* (Levinas, 1961, 145). La noción del Otro será expuesta en el capítulo tres de la presente investigación, por ahora bastará con que se la relacione con la alteridad trascedente que el yo se apropia al conocerlo.

[42] "La estructura del gozo es por lo tanto una respuesta en contra del *método trascendental, el cual en Levinas se halla estrechamente ligado a la representación*." (Bernasconi, R. 0000, 29, énfasis y traducción míos.); de esta cita

(Levinas, 1961, 142). Ahora vemos que la acusación de Levinas apunta precisamente a la presencia de lo teórico en la relación con la alteridad, situación que lleva a Levinas a preguntar: "*¿Es la intencionalidad* [representativa, dóxica] *el único modo de donación de sentido?"* (Levinas, 1961, 142). La respuesta de Levinas será negativa y nos propone al mismo tiempo un modelo de conciencia no-intencional.

Si la intencionalidad es actividad que se dirige a lo trascedente y lo constituye guiada por una tesis teórica vinculada estrechamente con el conocimiento, y es precisamente esa transitividad lo que deviene un acto de aprehensión, entonces, lo opuesto a esa actividad nos pondrá ya en camino hacia una relación con la trascendencia que desborde este modelo de posesión; es decir, en lugar de actividad y transitividad, será la pasividad un momento primero en la relación con la trascendencia propuesta por Levinas, veamos en qué consiste. La conciencia en su actividad intencional al dirigirse al objeto es acompañada implícitamente por la conciencia de sí: "…conciencia de sus propios actos de representación, de su actividad mental." (Levinas, 1983, 155). Este substrato que acompaña todo acto no es intencional en tanto no se caracteriza por un ir hacia algún objeto, simplemente está ahí en calidad de "…conciencia…indirecta, inmediata… implícita y de mero acompañamiento." (Levinas, 1983, 155). Levinas apunta claramente que esta conciencia no-intencional no debe confundirse con el objeto de una percepción interior como la que nos daría un acto de reflexión, por el contrario, debemos considerarla como anterior a toda intención, y en ese sentido pre-reflexiva: "En cuanto conciencia confusa, conciencia implícita que precede a toda intención –o que resiste en toda intención-, no es acto, sino pura pasividad." (Levinas, 1983, 156). Pero, ¿qué significa esta pasividad? Como vimos arriba, en el saber el yo cognoscente se apropiaba de sus experiencias conformándose en unidad -en identidad- que absorbe lo trascendente convirtiéndolo en un momento de sí; ahora bien, si la pasividad no es acto, entonces da cuenta de un punto en el que la donación de sentido no se ha realizado, es decir, la intencionalidad representativa que constituiría lo trascendente y lo llevaría a sí aún no se ha realizado, de tal suerte que en la pasividad: "En su no-intencionalidad, antes de todo querer…la identidad retrocede ante su afirmación, ante lo que el retorno a sí misma de la identificación puede comportar de insistencia." (Levinas, 1983, 156-157). La función de la pasividad será precisamente cuestionar la identificación propiciada por el saber, poner un alto al retorno a sí de la afirmación: "En la pasividad de lo no intencional…queda cuestionada la justicia misma de la posición en el ser que se afirma en el pensamiento intencional…" (Levinas, 1983, 157). Este hecho ya abre una nueva posibilidad de

---

acentuemos el vínculo estrecho que existe entre lo trascendental y lo teórico para Levinas; sobre la estructura del gozo apuntemos por ahora que corresponde a una intencionalidad distinta de la representativa que incluso la precede, sin embargo, esto lo desarrollaremos en el capítulo tercero.

relacionarse con lo trascedente distinta a la manera teórica que Levinas acusa en la conciencia intencional. Levinas llama a esta pasividad, cuyo carácter es ser no-intencional, mala conciencia en tanto no está en ella el buscar la identificación que la afirmaría absorbiendo lo Otro en sí. El cuestionamiento de la identidad del Mismo en la pasividad se convertirá en un punto fundamental dentro del pensamiento de Levinas, y ya introduce un primer momento en la relación con lo trascendente al significar en lo concreto: "Tener que responder del propio derecho a ser…en el temor por los demás."; es decir, apela a: "…una no-indiferencia para mí de lo absolutamente diferente, **otro, no representable**…" (Levinas, 1983, 158, 159, énfasis mío). Sin embargo el análisis de la relación con lo absolutamente Otro como modelo de trascendencia en el pensamiento de Levinas lo dejaremos para el capítulo tercero, por ahora acentuemos el papel de la pasividad en oposición a la actividad intencional, y veamos en ella un primer momento que nos llevará a establecer una relación con lo trascendente *sui generis* que terminará por ser ética.

1.4. Una posible objeción contra Levinas.

La visión de la fenomenología que hemos expuesto hasta aquí ha sido retomada de publicaciones de Levinas realizadas entre 1929 y 1930. En aquel entonces sólo era conocido el tomo uno de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, obra en la que Husserl se encarga principalmente del análisis de la relación entre la conciencia y el objeto, o mejor dicho de la fenomenología orientada objetivamente -fenomenología estática- (*cf.* Levinas, 1929, 70). Este hecho no resulta menor para el criticismo levinasiano que hemos expuesto, considerando que el tomo dos de *Ideas* desarrolla el problema de la intersubjetividad -eje de su crítica al primado teórico- de manera tal que pareciera que la actitud preponderantemente teórica de Husserl se ha visto superada. No obstante este hecho, fragmentos de sus obras tempranas nos muestran que Levinas era consciente de lo que se avecinaba con relación a la obra de su maestro, de suerte que ya al final de su artículo de 1929 nos deja entrever la importancia de la intersubjetividad en tanto fundamento de la objetividad para la fenomenología: "…la objetividad supone no sólo la concordancia de los actos intuitivos de un solo ego, sino la concordancia de los actos de una multiplicidad de egos." (Levinas, 1929, 87) Esto lleva a establecer que: "…todas las afirmaciones de la fenomenología egológica deben estar subordinadas a la 'fenomenología' intersubjetiva, la única que podría agotar el sentido de la verdad y de la realidad." (Levinas, 1929, 87). Como vemos el problema de la intersubjetividad no resulta menor para Husserl, de manera que las investigaciones de la fenomenología orientada subjetivamente –fenomenología

genética- llevarán en esa dirección, donde el cuerpo resulta de una importancia capital en tanto condición de posibilidad para la constitución de lo objetivo (*cf.* García, Ruíz 2006, 129-130). Así pues, la conciencia pura y su actividad trascendental parecen personalizarse a través del desarrollo del pensamiento de Husserl, llevando la vida contemplativa-teórica a una nueva dimensión de lo concreto: "…el yo se despoja de la postura teórica que busca las condiciones puras de la vida trascendental y descubre una dimensión práctica, existencial…" (García, Ruíz, 2006, 130). Considerando esto, pareciera que un análisis preciso de la filosofía de Husserl descubriría la postura levinasiana contra el primado teórico como inconsecuente, pues la actitud teórica de la actividad trascendental, deviene actitud personalista si se sigue el desarrollo de la fenomenología husserliana: "Enteramente distinta es la *actitud personalista*, en la que estamos todo el tiempo cuando vivimos uno con otro…[cuando] nos relacionamos uno con otro en el amor y la aversión…cuando vemos las *cosas* de nuestro entorno precisamente como nuestro entorno y no como naturaleza objetiva…" (García, Ruíz, 2006, 130). Ciertamente estos desarrollos se encontraban con carácter de inéditos al momento de la aparición de las obras de Levinas que nos sirvieron de fuente para un acercamiento general a la fenomenología de Husserl, sin embargo, la crítica hacia el predominio de lo teórico aparecerá como algo constante en la filosofía levinasiana, por lo que debemos apuntar que, si bien este hecho no carece de importancia, tampoco puede hacernos desacreditar por completo el pensamiento de Levinas, por el contrario, partimos del supuesto de que Levinas tuvo contacto con estas posturas de su maestro, y que su análisis lo llevó a mantenerse fiel a su crítica, misma que aparece aún en sus textos de madurez como *Totalidad e Infinito*, o el artículo *"La conciencia no-intencional"* publicado en 1983: "…aparece en Husserl…un privilegio de lo teorético, un privilegio de la representación, del saber, y por tanto del sentido ontológico del ser…a pesar de todas las sugerencias opuestas que pueden encontrarse al mismo tiempo en sus obras: intencionalidad no teórica, teoría del *Lebenswelt*[43] (del mundo de la vida) o el papel del cuerpo…" (Levinas, 1983, 152). Como vemos Levinas parece consciente de los elementos que en la filosofía de Husserl harían suponer una actitud teórica superada, sin embargo, como hemos dicho, la crítica permanece. Como sea, la intención de esta investigación no es presentar una apología[44] de Husserl, no porque su pensamiento carezca de interés, sino porque la elaboración detallada de los

[43] El término *Lebenswelt* o mundo de la vida refiere al sustrato histórico que alimenta la actividad constituyente de la conciencia. Puede entenderse de la siguiente manera: después de haber realizado una *epojé* suponemos que resta un remanente, mismo que proporciona precisamente los contenidos a ser analizados; este remanente es el mundo de la vida y como tal condiciona el que hacer representativo (cf. Powell, 1995, p. 188).

[44] Jeffrey Powell realiza una apología de la filosofía husserliana sosteniendo que la lectura que Levinas realiza de su maestro resulta indefendible e innecesaria. (cf. Powell, 1995.); indefendible pues de considerarse el desarrollo de la fenomenología se haría patente la superación de la actitud teórica; innecesaria, pues el mismo desarrollo de la obra de Husserl indica que los señalamientos y la misma postura de Levinas han sido ya desarrollados por el filósofo alemán en su obra posterior a *Ideas I.*

lineamientos de tal análisis desborda por mucho la finalidad de este trabajo, por otra parte, dada la importancia de la crítica hacia el primado teórico en el pensamiento de Levinas, no pudimos dejar de remarcar esta vía de objeción a la misma.

Resumen y conclusiones del capítulo.

Al inicio de este capítulo señalamos la posibilidad de encontrar ciertas características que nos dieran una visión general del que hacer fenomenológico. La finalidad de tal cuestión apuntaba a la pretensión de situar el pensamiento de Emmanuel Levinas al interior de esta tradición, sin embargo, sabíamos de entrada que una respuesta detallada y concisa desborda los lineamientos de la presente investigación. No obstante, lo dicho hasta aquí nos permite tener una visión general de la fenomenología que nos permite reconocer en Levinas a un gran introductor del pensamiento de su maestro. Pero no sólo eso, lo expuesto también nos da la pauta para responder, en su momento, uno de los objetivos de la presente investigación, de suerte que seremos capaces de encontrar el lugar de Levinas como fenomenólogo; para este último punto deberemos retener tanto el lugar preponderante de la conciencia, como la búsqueda de estructuras necesarias (esencias) que posibiliten la experiencia de lo real.

Ahora bien, hasta este punto nos hemos dado a la tarea de exponer brevemente la fenomenología de Husserl tal como Levinas la presenta hasta 1930, pues como veremos resulta eslabón indispensable para la comprensión de la postura de este último. En este desarrollo hemos pretendido que la parte dedicada a desplegar la fenomenología husserliana diera una visión general y lo más precisa posible de la misma, con la finalidad, por una parte, de alcanzar fielmente lo que Levinas tenía en mente antes de desarrollar su propia filosofía, y por otra, de reconocer el papel de su obra temprana como introducción a la fenomenología.

En el transcurso de la exposición, también hemos hecho hincapié en la noción de representación y el papel que posee al interior del discurso husserliano en tanto actividad teórica. Esto se resume en el hecho de que a la base de todo acto intencional se halla una representación, situación que supone que el primer contacto con lo real es teórico, lo que le vale a Husserl ser acusado de intelectualista. Dirigirse al mundo guiado por una representación significa para Levinas que también la relación con el Otro se ve subordinada a las estructuras del saber y de la actividad teórica, lo que se traduce en la posesión del Otro que deviene en afirmación del Mismo; así pues, la actividad de la conciencia trascendental al dirigirse intencionalmente a la alteridad termina por absorberla en sí, hecho que constituye una afirmación de sí sin salir del momento de la identidad del Mismo, de tal manera que la relación con lo

trascendente en tanto Otro, se ve subordinada a la intencionalidad representativa de la cual adquiere su sentido.

El análisis de la actividad intencional basada en la actividad teórica lleva a Levinas a postular una suerte de contrapartida en la pasividad, o mala conciencia, que antes de devenir actividad intencional se ve cuestionada por la presencia del Otro. Así pues, el primer momento de la relación con lo trascendente propuesta por Levinas es pasividad, y no actividad representativa, de suerte que el Otro no se ve constituido por el Mismo. De esta manera el modelo que Levinas propondrá para establecer una relación entre el Mismo y el Otro, desborda el esquema de la intencionalidad representativa, sin embargo, este movimiento de trascendencia será expuesto en el capítulo tercero.

Por último sólo apuntemos el papel que la intuición en tanto lugar primero de la verdad tiene con relación a lo concreto. Si la intuición al ponernos delante de las cosas mismas se encuentra en el fondo supeditada a una representación, entonces el primer acceso al mundo es teórico, y en ese sentido no nos da el sentido del ser trascendente más que a través de la actividad constituyente. Cabe preguntar entonces, ¿el primer contacto que la conciencia tiene con el mundo es una representación?, o ¿en mi relación con el Otro, antes que nada, le constituyo y le otorgo un sentido que le es ajeno? El análisis de Levinas responde a ambas preguntas por la negativa. Será necesario entonces indicar por una parte, si anterior a la intencionalidad representativa de la conciencia subyace algo que la funde, y por otra si es posible relacionarse con el Otro fuera de un esquema teórico. Si tal cosa es posible, entonces la intuición como momento primero de la verdad, remite a un momento anterior, y por ello de un nivel de concreción mayor. Esta cuestión nos permite considerar la influencia que ejerció Heidegger en Levinas, pues a partir de ésta pareciera descubrirse una nueva dimensión de lo concreto y con ello una vía de acceso a lo real que no se apoya en la intuición y la teoría. Siguiendo pues el criticismo heideggeriano en contra del intelectualismo, tenemos que el primado de la intencionalidad representativa sugiere que la condición supra temporal de la actividad teórica no considera la dimensión histórica de lo humano, es decir, pareciera no concedérsele valor a la manera en la que un hombre concreto ha vivido su pasado: "La historicidad de la conciencia no aparece como un fenómeno original porque, según Husserl, la actitud supra histórica de la teoría sostiene toda nuestra vida consciente[45]." (Levinas, 1930, 191). La *epojé* fenomenológica pareciera llevarnos a un punto en el que la conciencia se desvincula del mundo para dejar de vivir en él, o para vivir en él dando privilegio al acceso teórico, es decir, al mundo del conocimiento: "La filosofía comienza con la reducción. He ahí un acto en el que ciertamente aprehendemos la vida en toda su concreción, pero en el que dejamos de vivirla." (Levinas, 1930, 189).

[45] Esta lectura de la *epojé* bien puede cuestionarse a partir de la noción de *Lebenswelt* (*cf.* notas 44 y 45.).

Esta crítica a la *epojé*, basada en el intelectualismo de Husserl que deja de lado la dimensión histórico-concreta de lo humano son de influencia heideggeriana (cf. Levinas, 1930, 187-192) y serán retomadas en el siguiente capítulo. La pregunta que nos guiará entonces para introducir la ontología heideggeriana es: ¿existe otra instancia que nos permita acceder a lo real sin supeditarlo a la actividad teórica? La respuesta es positiva y señala hacia la noción de comprensión.

Capítulo II

Levinas y la ontología fundamental.

En el presente capítulo abordaremos de manera general la ontología fundamental de Heidegger -vista desde Levinas-, y a partir de ello veremos qué objeciones levanta el filósofo lituano en contra de la filosofía del pensador alemán. Esto nos permitirá reconocer el lugar de Levinas como introductor al pensamiento heideggeriano. Para tal fin, será necesario acentuar la noción de comprensión, misma que juega un papel preponderante no sólo al interior del discurso heideggeriano, sino también en el desarrollo del criticismo realizado por Levinas en contra de la ontología fundamental. La noción de comprensión a su vez proporcionará la pauta para acentuar la problemática de lo concreto, y con ello establecer un vínculo entre el capítulo anterior y el presente.

Ahora bien, antes de entrar a la exposición de la filosofía de Heidegger es necesario establecer de manera general cuál es la problemática principal que aborda. Primero digamos que la visión de la ontología fundamental que Levinas tiene se reduce al análisis de *Ser y tiempo*, considerada por el filósofo lituano como la obra cumbre de este pensador. Esta obra aborda como su nombre lo indica, el problema del "ser": "El problema filosófico fundamental es para Heidegger ontológico y la ontología no se ocupa más que de una cuestión: ¿qué es el ser?"[46] (Levinas, 1967c, 80). Esta cuestión será investigada en el desarrollo de la existencia humana misma como lugar del develamiento del ser; así pues veamos cómo se articula tal problemática.

Para introducir la propuesta de la ontología fundamental nos servirá retomar las críticas apuntadas al final del capítulo anterior, así pues, preguntamos en su momento si la intuición resulta la vía primera de acceso a lo real, es decir: ¿mi contacto primero con el mundo es teórico, o éste se ve en realidad subordinado a alguna otra instancia? Otra manera de plantear esta problemática se desprende de la noción de *epojé*, pues el remanente de conciencia pura que habilita se halla desligado tanto del mundo como del contexto histórico que la alimenta, con relación a lo cual podemos preguntar: ¿la conciencia trascendental de la *epojé*, puede describir el mundo tan sólo a partir de una mirada contemplativa-teórica? La filosofía heideggeriana responde por la negativa a estas cuestiones, y establece a la vez una vía de acceso a lo real que desborda la estructura de la actividad teórica. Para explicar esto es necesario abordar la noción de comprensión.

---

[46] La manera en la que Levinas retoma la ontología fundamental de Heidegger, a lo que consagramos la primera parte de este capítulo, se basa en los artículos *"Martin Heidegger y la ontología"* (1967b), y *"La ontología en lo temporal"* (1967c); las citas tomadas de estos dos artículos son traducción mía, salvo que se indique lo contrario.

2.1. Lineamientos ontológicos fundamentales.

a) Comprensión.

La noción de comprensión resulta capital para la ontología de Heidegger, con ella podremos no sólo encontrar una superación de las limitantes que hemos apuntado en contra del primado teórico en el capítulo precedente, sino que además nos permitirá adentrarnos en el desarrollo de la ontología fundamental. Para apuntar el significado de esta noción nos será útil retomar la idea de intencionalidad; esta última en tanto modo en que la conciencia se trasciende y va hacia el mundo apareció como supeditada al dominio teórico en el análisis del capítulo anterior, sin embargo, debemos decir que en todos los dominios de la vida existe una ingente variedad de formas en las que la conciencia puede cumplir esta trascendencia que será de un orden distinto al del conocimiento, así pues, mencionemos como ejemplo la intencionalidad propia del sentimiento: "El sentimiento, también, apunta…a algo que no es un objeto teórico, sino adecuado y accesible sólo al sentimiento." (Levinas, 1967b, 60). Esto significa que no existe una representación debajo del sentimiento que apunta hacia su objeto, es decir, no hay ninguna actividad teórica subyaciendo a mi sentimiento en su apuntar, sino que "…este calor afectivo…está abierto sobre algo…a lo que en virtud de una necesidad esencial, no accedemos más que por este calor afectivo…" (Levinas, 1967b, 60). Este ejemplo relativo a la intencionalidad del sentimiento que desborda la actividad teórica, sólo funge aquí como índice que nos llevará a aclarar el papel que la noción de comprensión tiene en la ontología de Heidegger, destaquemos de él por ahora que la existencia humana es por mucho algo más que sólo actividad cognoscitiva o teórica. A partir de este punto lo limitado de la teoría como única vía de acceso a lo real resulta ya un hecho, por lo que resta indagar por otros caminos que nos lleven verdaderamente a la existencia concreta, y es en esa dirección que la noción de comprensión nos proporciona una luz. Digamos por ahora que la estructura de la comprensión propuesta por Heidegger abarca no sólo la intencionalidad propia del sentimiento aludida arriba, sino también la actividad teórica misma, sin embargo, esto se aclarará conforme continuemos el desarrollo.

La comprensión da cuenta pues de una manera de acceder a lo real que abarca la totalidad de los actos y afecciones del ser humano, podemos decir que es lo propio de la existencia del hombre pues: "La comprensión del ser es la característica y el hecho fundamental de la existencia humana." (Levinas, 1967b, 57). El hombre en su ser y hacer en el mundo ya es comprensión, lo que significa que cada una y todas sus actividades serán un modo de esta comprensión, o dicho de otra manera: "Para Heidegger, **la comprensión del ser no es un acto puramente teórico**, sino…un suceso fundamental donde todo

su destino [del hombre] está comprometido." (Levinas, 1967b, 57, énfasis mío). Así pues, la comprensión inherente a la existencia humana significa un compromiso con la totalidad de esta existencia y la abigarrada variedad de sus formas. Sin embargo, podemos preguntar hacia qué apunta o se dirige esta comprensión, es decir, qué comprehende el hombre en su existir; la respuesta ya se atisba en las citas anteriores, a saber, la existencia humana tiene como característica el comprender el ser, aunque en este punto bien caben algunas precisiones. Heidegger expone dos maneras en las que el hombre comprehende el ser, una pre-ontológica, y una ontológica; la primera corresponde a la manera implícita en la que nos movemos en la cotidianidad, y la segunda refiere al momento en que esta última se hace explícita. Esta distinción nos abre una nueva luz sobre la característica fundamental del hombre ya aludida, y podemos definirlo como: "…*ente* que comprehende el ser implícitamente (de una manera pre-ontológica) o explícitamente (de una manera ontológica) (Levinas, 1967b, 57). Remarquemos que el hecho de que nos hallemos en una comprensión del ser implícita en la cotidianidad, no significa que el problema de la significación del ser se encuentre de entrada resuelto, sino por el contrario, explicitar dicha comprensión es el problema de la ontología, más adelante veremos cómo el que-hacer filosófico se halla estrechamente ligado a esta labor de explicitar la comprensión del ser.

La comprensión como vía de acceso a lo real no debe ser entendida como una especie de atributo que se añadiría al hombre considerado como sustancia. El hecho de que en el hombre se dé la comprensión del ser debe entenderse como su modo específico de ser, es decir, en su propia existencia le va comprehender el ser: "…esta comprensión del ser es ella misma el ser; no es un atributo, sino el modo de existencia del hombre." (Levinas, 1967b, 59). El hombre vive y existe comprehendiendo el ser de tal suerte que cada una de sus acciones se verá relacionada con un modo de esta comprensión, ya sea implícita o explícita; dicho de otra manera, el hombre existe y vive comprehendiendo el ser, lo que significa: "…la puesta en relieve de la especificidad del hombre cuyos actos y propiedades son también sus modos de ser." (Levinas, 1967b, 59). Ahora bien, con relación al predominio teórico que apuntamos al inicio de este apartado, y ya habiendo desarrollado generalmente la noción de comprensión, precisemos que esta última posibilita la actividad cognoscitiva misma, de tal suerte que la actividad teórica resultaría sólo uno de los modos de ser del hombre, una de las maneras en la que éste comprehende el ser: "Ella [la comprensión] vuelve posible la práctica como vuelve posible la teoría." (Levinas, 1967c, 80). La noción de comprensión posibilita una vía de acceso a lo real que supera la estructura de la actividad teórica, de tal suerte que comprehender es mucho más que una mera actividad cognitiva.

b) Dasein

La comprensión del ser da cuenta de la manera en la que el hombre existe, ésta es su modo de ser. Ahora bien, si se considera al hombre un ente, la comprensión puede formar parte de su esencia, sin embargo, es necesario apuntar que en este caso esencia y existencia se traslaparían dando cuenta del mismo modo de ser del hombre, así: "…en la existencia del hombre está incluida su esencia…todas las determinaciones esenciales del hombre no son nada más que sus modos de existir." (Levinas, 1967b, 58); o: "Su esencia [del hombre] lo que es, su quididad, consiste en existir." (Levinas, 1967c, 81). La identificación entre esencia y existencia no es menor, y da cuenta del lugar particular que tiene el hombre en la comprensión del ser, de tal suerte que Heidegger acuña el término Dasein para referir esta situación. Levinas apunta que la traducción de esta noción produciría la pérdida de su carácter ambivalente en tanto sustantivo y verbo, sin embargo, sólo como una guía nos ofrece una suerte de equivalencia en la expresión *être ici-bas*, (cf. Levinas, 1967b, 58). La noción de Dasein[47] da cuenta del punto en el que el ser se revela, señala el lugar en que el fenómeno del ser se llevará a cabo, a saber, el hombre. De esta manera el término Dasein refiere a cada ente humano y a su posibilidad misma de acceder al ser en general, sin embargo, debemos apuntar que: "…el ser en general para ser accesible debe previamente develarse." (Levinas, 1967b, 59). Tenemos pues que el Dasein es el lugar en el que se da la comprensión del ser en general, sitio privilegiado del develamiento del ser, de tal suerte que Levinas ve en este análisis uno de los aportes principales de la filosofía heideggeriana: "…que este suceso, este cambio del ser en verdad se realice en el hecho de mi existencia particular *ici-bas*, que mi *ici-bas*, mi *Da* sea el suceso mismo de la revelación del ser, que mi humanidad sea la verdad constituye el aporte principal del pensamiento heideggeriano." (Levinas, 1967b, 59). Este hecho que marca al Dasein como lugar de la verdad y del develamiento, ya aclara el papel que el verbo ser tiene con relación a la existencia, pues, si el Dasein es un ser cuya existencia consiste en comprehender el ser, y comprehender es estar comprometido en esta existencia en la totalidad de sus formas, entonces la vida misma y su actividad, movimiento, y dinámica, darán cuenta del proceso de develamiento en el que este Dasein hace explícita la comprensión del ser en general, la ontología; de esta manera, Dasein no refiere sólo a un sustantivo, sino sobre todo a un verbo en tanto en el movimiento de su existir se halla la posibilidad de acceder al ser de una manera explícita: "…el hombre no es así un sustantivo, sino inicialmente verbo." (Levinas, 1967b, 59).

---

[47] José Gaos traduce el término Dasein como *ser ahí*. Apuntemos también que el hecho de identificar al Dasein con el ente humano pudiera verse cuestionado en cierto momento; es decir, Dasein refiere al lugar de la ontología, punto en el que el ser será develado, cabe preguntar si tal ubicación señala solamente al ente hombre.

Ahora bien, la manera en la que se accederá a la comprensión del ser en general será a través de un análisis de la existencia del Dasein, pues como ya vimos este aparece como lugar de la ontología: "Desde entonces el estudio de la comprensión del ser es *ipso facto* un estudio del modo de ser del hombre." (Levinas, 1967b, 59). Analítica existenciaria es el nombre que recibe tal estudio y debe ser distinguido de otro tipo de investigaciones de la existencia humana en las que no se la relaciona con el problema del ser en general, en este segundo caso este tipo de estudios serán conocidos como existenciales: "Heidegger llama existencial al análisis que ignora la perspectiva de la ontología. Recolocarla en esta perspectiva –realizarla de una manera explícita- es la obra de un análisis existenciario…" (Levinas, 1967b, 59). Pero antes de abordar la manera en que se articula la existencia del Dasein, demos un vistazo al entorno en el que éste se desarrolla y accede al ser.

c) El mundo y su mundanidad.

La noción de comprensión no sólo da cuenta de la actividad teórica como uno de sus modos, en su momento veremos cómo adquiere gran importancia al relacionarla con el análisis de los estados afectivos que dan cuenta de la analítica existenciaria del Dasein. Sin embargo, por ahora es necesario concederle a este último una existencia concreta en el mundo. Para ello recordemos la crítica con la que terminamos el capítulo anterior relativa a la noción de *epojé*; si ésta se veía dominada por una actividad ahistórica, la noción de comprensión por su parte da cuenta de un Dasein enraizado en lo concreto, de tal suerte que podemos preguntar: ¿dónde se realiza la comprensión? *"…la estructura del « ser-en-el-mundo » presenta la forma precisa bajo la cual se realiza esta comprensión del ser"* (Levinas, 1967b, 61). Cabe establecer que la noción de mundo con la que nos desenvolvemos comúnmente resulta un derivado de la que se desprende de los análisis heideggerianos. Cuando se habla del mundo se entiende por lo general el conjunto de cosas que conforman lo que nos rodea, las cosas se hallan ya en un mundo al descubrirlas. Este hecho bastante obvio nos da cuenta del espacio en el que surgen las cosas como suerte de fondo que las sostiene, sin embargo, la espacialidad entendida así no da cuenta aún del mundo como estructura ontológica, es necesario referirla a la existencia del Dasein: "La atmósfera del mundo ambiente no es la espacialidad desnuda y abstracta del mundo, sino su referencia a la existencia del Dasein" (Levinas, 1967b, 62). Es la relación del ambiente con la existencia del Dasein lo que posibilita el fenómeno del mundo así como el de la espacialidad, este hecho hace del "ser en el mundo" algo esencial a la existencia[48] misma, a la vez que nos da cuenta del lugar en el que se realiza la

[48] El término de "existencia" da cuenta de la coincidencia entre esencia y existencia propia del Dasein, por lo que al utilizarlo sólo puede hacer referencia a él: "…una relación tal entre esencia y existencia no es posible más que al precio de un nuevo tipo de ser que caracteriza el hecho del hombre." (Levinas, 1967b, 58)

comprensión del ser: "…el ser-en-el-mundo no es sino la articulación de la comprensión del ser que resume la existencia del Dasein" (Levinas, 1967b, 62). En síntesis, digamos que el "ser en el mundo" se caracteriza por un compromiso ineluctable de existir en este mundo, espacio siempre referido al Dasein, en el que se comprehende el ser. Por otra parte, la caracterización esencial del Dasein como ser-en-el-mundo parece aportar una suerte de superación de la *epojé* considerada como ahistórica, es decir, el Dasein se halla esencialmente inmerso en el mundo, o en un contexto, a pesar de la pretensión de poner entre paréntesis la tesis existencial en la que nos movemos cotidianamente.

Una vez establecido lo anterior cabe referir lo que Heidegger llamó la mundanidad del mundo, tema que hará más evidente el nivel de concreción al que nos lleva la filosofía de este pensador alemán. El Dasein es "ser en el mundo", hecho que nos lleva a preguntar por el modo en que las cosas que le rodean son, es decir, ¿cómo nos relacionamos con ellas? "Las cosas en medio de las cuales existe el Dasein son, antes que todo, objetos de cuidado, de solicitud…" (Levinas, 1967b, 62). Cuando se dice que las cosas de nuestro entorno son objetos de cuidado y de solicitud se hace referencia a la finalidad que les es inherente, es decir, cada objeto con el que me relaciono es utilizado apuntando a algo más que él mismo[49]; de esta manera, las cosas se presentan al Dasein como susceptibles de ser manipuladas, manejadas, "…ellas se ofrecen a la mano, invitan al manejo" (Levinas, 1967b, 62). Así pues, el Dasein en su estar en el mundo descubre las cosas que le rodean en calidad de manejables, de útiles, de utensilios, pues éste es su modo de ser, es decir, la manera en la que son comprehendidas. El modo de ser de los utensilios nos revela una nueva dimensión de lo concreto con relación al predominio teórico ya mencionado, pues: "La contemplación no sabría captar al utensilio en tanto que tal" (Levinas, 1967b, 62). Esto nos muestra que Heidegger intentó por su parte superar las limitantes que se desprenden del tomo uno de *Ideas* de su maestro Husserl al proponer la noción de comprensión como vía de acceso a lo real. De esta manera, sólo logro captar al utensilio en tanto lo manejo, en tanto lo utilizo, pues ese es su modo de ser, "…no es consecutivo a una representación" (Levinas, 1967b, 63). Como vemos la comprensión no sólo nos permite acceder al modo de ser de afecciones como el sentimiento, sino también al modo de ser de los utensilios en tanto manejables sin supeditar la experiencia del mundo a la presencia de una tesis dóxica.

Las cosas ya no son meras cosas sino útiles, utensilios que se prestan al manejo señalando a algo más que a sí mismas: "El utensilio es « en vista de » algo" (Levinas, 1967b, 63). El "en vista de" propio del utensilio nos revelará la conexión existente entre todos los útiles, es decir, el utensilio se da en una red conformada por las relaciones existentes entre estos, de tal suerte que al hacer uso de un útil

[49] "Ellas [las cosas] sirven para algo: las hachas para talar la madera, los martillos para martillar el hierro, los puños para abrir las puertas, las casas para abrigarnos etc." (Levinas, 1967b, 62)

esta acción me remitirá a otro útil para descubrir una totalidad de reenvíos a la que todos pertenecen; esta totalidad recibe el nombre de obra (*ouvre*): "…no es un ser separado [el utensilio], sino siempre en cohesión con otros utensilios. Pertenece a su modo de ser el ceder el paso a la totalidad de la obra con relación a la cual es" (Levinas, 1967b, 63). La manejabilidad que refiere al modo de ser del útil sólo es patente con relación a esta obra, es decir, sólo en tanto pertenece a la totalidad de reenvíos, sin embargo, esta patencia consiste en ser implícita, pues si se explicitara se perdería el carácter en sí del utensilio: "El utensilio está…en su rol –y la manejabilidad caracteriza su ser en sí-…cuando esta manejabilidad no es explícita, sino que se retira en un telón de fondo y cuando el utensilio es comprehendido a partir de la obra." (Levinas, 1967b, 63). Para aclarar este punto digamos que el útil que manejo se pierde en aquello para lo que lo manejo, en el "en vista de"; así por ejemplo, el hacha que uso para cortar madera se pierde en esta su finalidad, su ser se da en ser utensilio para la tala, el mero objeto hacha subyace a su manejabilidad, de suerte que la comprensión del útil se realiza en el momento en que lo manejo.

Ahora bien, la obra en tanto totalidad de reenvíos no sólo da cuenta de una cierta finalidad de orden utilitario e inmediato perteneciente a los utensilios, el "en vista de" nos descubre otro tipo de fenómenos que posibilitan estos mismos utensilios como la naturaleza que se convertirá a su vez en materias primas; pero no sólo eso, la obra además de tener como característica el "en vista de", posee también el "para quién", dando con ello entrada al consumidor, las instituciones, y todo el anclaje de la vida pública que ello implica. Vemos entonces cómo la manejabilidad propia del utensilio rebasa por mucho la inmediatez de una mera herramienta de trabajo, el sólo hecho de hacer uso de un útil requiere una obra y una totalidad de relaciones que ya suponen y conforman el fenómeno del mundo (*cf.* Levinas, 1967b, 63-64).

El análisis del utensilio nos ha revelado que su modo de ser se halla en su manejabilidad, el útil se pierde en el uso que se hace de él dentro de la red de relaciones que implica la obra a la cual pertenece, con relación a ello cabe preguntar, ¿qué sucedería si el útil perdiera su característica principal, si perdiera el "en vista de"? Tal situación se describe como sigue: "…en el momento en que el utensilio está dañado, corta sobre el sistema con relación al cual es, y pierde…su carácter de utensilio para devenir…una simple presencia." (Levinas, 1967b, 64). El "en sí" del utensilio se da en la manejabilidad, y como ya vimos esto supone pertenecer a una red de reenvíos donde su presencia de objeto se pierde para acentuar las relaciones a las cuales pertenece; el utensilio es manejable por mor de las redes que lo posibilitan. Este análisis no sólo hace patente el modo de ser del utensilio en tanto es con relación a algo más que sí mismo -en su ser esta el ser "en vista de"- sino que abre la puerta a

cuestionarse por el modo de ser opuesto, es decir, ¿existe un ser que en lugar de ser "en vista de", sea en vista de sí mismo"? La respuesta a esta cuestión es positiva y señala en dirección del Dasein: "La existencia del Dasein consiste en existir en vista de sí mismo" (Levinas, 1967b 65). Este modo de ser del Dasein -"en vista de sí mismo"- al poner un límite a la cadena de reenvíos resulta capital, tanto para la comprensión de la manejabilidad de los utensilios, como para la posibilidad de vislumbrar la totalidad de la obra: "…la comprensión del utensilio no se hace más que con relación a una comprensión inicial de la estructura del Dasein quien, gracias al reenvío a sí mismo que le es propio, permite comprehender en los utensilios mismos su manejabilidad, su uso posible, su « en vista de »" (Levinas, 1967b, 64). Al inicio de este apartado buscábamos la noción de Mundo que funge como estructura ontológica y como tal sirve de fundamento a la noción de mundo en la que nos movemos cotidianamente, dijimos entonces que tenía que ver con una cierta referencia al Dasein, ahora bien, a partir de lo previamente expuesto podemos decir que dicha referencia no es otra cosa que el "en vista de sí mismo" que lo caracteriza: "El Mundo no es nada más que este « en vista de sí mismo » donde el Dasein está comprometido en su existencia y con relación al cual se puede hacer el encuentro del manejable." (Levinas, 1967b, 65.); es a partir de este "en vista de sí mismo" propio del Dasein que se hace posible el fenómeno del mundo y su mundanidad, es decir, la obra y las relaciones de útiles que la conforman. La referencia a sí que posibilita el mundo, significa en lo concreto que cada acción o manipulación de algún útil se ve en el fondo supeditada a la afirmación y mantenimiento del Dasein mismo. Así pues, la madera talada no se pierde en el sólo hecho de la tala, sino que proporcionará las condiciones necesarias para el mantenimiento del Dasein, por ejemplo, la construcción de una morada donde este último hallará refugio.

d) Afectividad y existenciarios.

Hasta este punto hemos expuesto como característica propia del Dasein el existir comprehendiendo el ser, hemos visto también que la manera en la que se articula esta comprensión es "siendo en el mundo", y que dentro de la estructura ontológica que esto refiere el Dasein existe "en vista de sí mismo". Para continuar con la exposición, es momento de abordar los estados afectivos en los que el Dasein realiza la comprensión del ser. Antes de iniciar con la exposición de los estados afectivos que comportan los distintos modos de ser del Dasein, cabe bien una precisión sobre la importancia de la afectividad en la filosofía heideggeriana. Hablando de la vida concreta debemos aceptar como un hecho la existencia de ciertas disposiciones afectivas que se presentan en nuestros actos cotidianos, la alegría, el miedo, la ira,

etc. No hay acción humana que se realice exenta de alguna emoción[50], la afección se presenta como algo constante en la existencia de tal suerte que debe ser considerada como un modo de ser propio del Dasein. Ahora bien, relacionando este hecho irrefutable con la noción de comprensión, debemos acentuar que: "…estas disposiciones [afectivas] no son estados, sino modos de comprenderse, es decir de estar aquí [*être ici-bas*]" (Levinas, 1967b, 64) Con esto reafirmamos lo ya dicho, a saber, que la comprensión abarca también los distintos estados afectivos, a la vez que acentuamos el papel preponderante de los últimos en la economía de la existencia.

Para introducir la problemática de la afectividad retomemos la noción de "ser en el mundo". Ésta nos lleva un paso adelante en el análisis de la existencia pues nos permite ver que el Dasein en su "estar ahí" no se halla en una existencia vacía, sino que por el contrario, se encuentra ya arrojado en medio de sus posibilidades: "Posibilidades, vueltas…posibles por la posibilidad fundamental de ser-en-el-mundo, es decir, de existir en vista de esta existencia misma." (Levinas, 1967b, 66). Las posibilidades que se muestran al Dasein en tanto "ser en el mundo" no responden a una abstracción que pudiera confundirse con algo meramente lógico-formal, por el contrario, éstas dan cuenta del movimiento concreto en el que la existencia se realiza: "…la posibilidad concreta y positiva, de lo que expresamos diciendo que *podemos esto o aquello*, que tenemos posibilidades hacia las cuales somos libres" (Levinas, 1967b, 66).

La relación entre el Dasein siendo en el mundo y sus posibilidades nos muestra un nuevo modo de ser propio de su existencia. Hablamos del fenómeno que Heidegger llamó *Geworfenheit* y que se explica de la siguiente manera: el "ser en el mundo" no refiere a una estructura vacía, por el contrario implica ya la presencia de posibilidades que realizan la existencia, es decir, el Dasein se encuentra rodeado de sus posibilidades, lo que significa que "ser ahí" (*être-là*), es ser sus posibilidades no en el sentido en que el viajero escoge entre dos caminos, sino en el sentido en que su existencia de viajero se realiza escogiendo camino. No hay existencia sin la estructura ontológica que el mundo refiere y las posibilidades que esto implica. Si se quiere ver en términos de esencia, el estar arrojado a las posibilidades referirá a una estructura necesaria sin la cual el Dasein no podría ser lo que es, sin embargo, como ya vimos, en la filosofía de Heidegger esencia y existencia se identifican. Ahora bien, dando un paso más en la analítica del Dasein, debemos decir que su modo de ser como arrojado en medio de sus posibilidades, no debe ser entendido como un hecho cualquiera, es necesario que la existencia sea entendida en su total concreción, lo que lleva a considerar los estados afectivos que los

[50] Es importante destacar que los estados afectivos abarcan la totalidad de la existencia del Dasein, de tal suerte que incluso la apatía o indiferencia resultan formar parte de la trama de la existencia bajo la forma de un modo de afectividad, así: "La indiferencia misma no es más que un modo deficiente de la afectividad." (Levinas, 1991d, 83).

distintos modos de ser del Dasein comportan, de esta manera la relación del Dasein y sus posibilidades implica también un estado afectivo: "Heidegger fija por el término *Geworfenheit* el hecho de ser arrojado y de forcejear en medio de sus posibilidades y de estar abandonado." (Levinas, 1967b, 68). Como vemos ya no sólo se trata de encontrarse frente a nuestras posibilidades, sino también de estar abandonado, forcejeando y debatiéndose con ellas.

La afectividad no es algo que se añada al hecho de hallarse arrojado en medio de nuestras posibilidades (*Geworfenheit*), sino que más bien este hecho se identifica con la afectividad misma. Haber sido arrojado a nuestras posibilidades es ya estar-ser en una disposición afectiva; el término *Geworfenheit* da cuenta de esta situación, -mismo que Levinas traduce como *déreliction*- y señala hacia la existencia radical del Dasein en el siguiente sentido: "Haber sido arrojado al mundo, abandonado y libre a sí mismo, he ahí la descripción ontológica de **hecho**" (Levinas, 1967b, 68, énfasis mío.). Este carácter de hecho propio de la existencia será traducido con la palara *effectivité* (*Faktizität*).

Ahora bien, la manera en la que el Dasein comprehende sus posibilidades en la *Geworfenheit* nos señala un nuevo modo de su ser, que se explica a partir de la manera en la que el "ser en el mundo" se relaciona con un posible. El hecho de ser una posibilidad ya implica un móvil que nos arroja más allá de la situación actual, así: "Si la comprensión de las posibilidades se hace por el Dasein en la derelicción [*Geworfenheit*]…el Dasein existe en una propensión más allá de la situación impuesta. De aquí en adelante el Dasein es más allá de sí mismo." (Levinas, 1967b, 69). Con relación al ser de la posibilidad habíamos apuntado que esta no refiere a la mera facultad de decisión, sino que se trata de un modo de ser del Dasein en el que en su existencia ya se halla impulsado hacia algo aún no determinado: "La posibilidad es la proyección del Dasein mismo por virtud de su existencia, el impulso hacia lo que no es aun." (Levinas, 1967b, 69). En ese sentido la posibilidad no debe ser entendida como una plan pre-establecido, sino precisamente como una suerte de empuje que da cuenta del ser del Dasein. Existir es ya ser una gama ingente de posibilidades. Este movimiento hacia lo que aún "no es" nos da cuenta de otro modo de ser propio del Dasein y es referido por el término *Entwurf*, mismo que Levinas traduce como *projet–esquisse*. Precisemos que no se trata de dos momentos sucesivos sino simultáneos: "En la *Geworfenheit* y sin franquear la fatalidad de la derelicción, el Dasein por su comprensión está más allá de sí." (Levinas, 1967b, 69).

Geworfenheit (*déreliction*) y *Entwurf* (*projet*), dan cuenta de dos modos de ser (existenciarios) del Dasein existiendo en el mundo, sin embargo, el desarrollo del análisis aún nos revela otra característica de la existencia que se desprende, o mejor dicho, se relaciona con estos dos momentos. Para explicar esto es necesario añadir la noción de *Verfall* cuya traducción será *chute* y que

entenderemos a partir de la siguiente situación: retomemos el caso de los utensilios expuesto arriba, vimos cómo lo característico de ellos resultó el existir "en vista de", por el contrario, el Dasein apareció como un ser que existe "en vista de sí mismo". Digamos ahora que este existir "en vista de sí" es ya un salto a la existencia auténtica que a su vez posibilita la manejabilidad de los utensilios. Digamos también de manera general que el "en vista de sí mismo" propio del Dasein es un momento de su camino hacia la trascendencia, con relación a lo cual preguntemos: ¿qué sucede si el Dasein no existe con arreglo a este "en vista de sí mismo", es decir, si vive fuera de la existencia auténtica? La respuesta nos lleva a considerar las redes de relaciones en las que se mueve el Dasein en la vida cotidiana y que le hacen adquirir el sentido de su existencia a partir de éstas, obviando con ello el "en vista de sí mismo" que lo lleva a la existencia auténtica. Así pues, la noción de *Verfallen* (*chute*) refiere al: "…modo de existencia del Dasein huyendo de su existencia auténtica para caer en la vida cotidiana." (Levinas, 1967b, 70). El Dasein de la vida cotidiana, existe de una manera inauténtica, su ser resulta herencia del entorno en el que vive, es decir, -y retomando el modo de ser del útil- su "en vista de sí mismo" se convierte en un "en vista de" colocándolo como un elemento más de la obra de reenvíos en la cual se desarrolla, de este modo: "El Dasein se comprende a partir de posibilidades relativas a los utensilios, a partir de seres interiores al mundo." (Levinas, 1967b, 70). Otra manera de explicar el hecho de lo inauténtico de la vida cotidiana sea quizás una alusión al carácter impersonal y poco reflexivo de las masas, es decir, el Dasein deja de ser "en vista de sí" para ser el nosotros, por ello en la caída[51]: "No se comprende en su personalidad auténtica, sino partiendo de los objetos que maneja: es lo que es necesario ser, se comprende a partir de su profesión, de su rol social. El Dasein caído se pierde en las cosas y no conoce otra personalidad que el *nosotros*, que el *todo el mundo.*" (Levinas, 1967b, 70). Como vemos, el movimiento reflexivo en el que el Dasein vuelve a sí y se vuelve auténtico resulta un momento esencial de la postura heideggeriana, más adelante veremos cómo el criticismo de Levinas se dirige precisamente a este movimiento.

e) Angustia y Existenciarios.

Geworfenheit, *Entwurf*, y *Verfall* (*chute*) dan cuenta de tres modos de ser propios del Dasein, sin embargo, es necesario decir que la distinción entre ellos no significa que se trate de momentos

[51] El existenciario expresado con el término *Verfall*, cuya traducción puede ser la de caída, debe ser separado de toda influencia teológica o moral; como existenciario, este término da cuenta de uno de los modos de existir del Dasein. Es importante señalar que la condición de este existenciario sólo es posible por la existencia auténtica o ámbito ontológico, es decir, nada escapa al entramado de la existencia. (cf. Levinas, 1967b, 70).

separados en la existencia, por el contrario, en vista de que dan cuenta del análisis existencial del Dasein mismo, la posibilidad de unificarlos es patente; esta cuestión nos lleva ahora a preguntar por la manera en la que dicha unificación se realiza, y la respuesta a ello la encontramos igualmente en un estado afectivo, a saber, la angustia (*angoisse*). Arriba apuntamos que toda la existencia del Dasein se ve acompañada por una disposición afectiva[52] de entre las cuales la angustia debe ser acentuada.

Ahora bien, ¿cuál es la estructura de la angustia?, es decir, ¿cuál es su objeto? Para una comprensión más adecuada de la angustia nos será útil esbozar un análisis sobre las disposiciones afectivas. Primero digamos sobre ellas que la intencionalidad que les es propia apunta en dos direcciones, es decir, el Dasein puede presentarse como alegre, triste, enojado, etc., en cada uno de estos casos la intención se dirige tanto al objeto que provoca el estado afectivo como al Dasein que vive –comprehende- dichos estados. La angustia por su parte presenta la misma estructura intencional, sin embargo, se distingue del resto de las disposiciones afectivas por la indeterminación de su objeto (Levinas, 1967b, 70). Para aclarar esto tomemos como ejemplo el caso del miedo, en esta disposición el objeto que me provoca temor viene del mundo, del exterior, y se halla con carácter de determinado: "…el objeto del miedo, lo encontramos en el mundo a título de estar determinado." (Levinas, 1967b, 73); así pues, en el mundo podemos señalar de manera clara aquello que provoca temor, sirva de ejemplo la guerra, el hambre, etc. El objeto de la angustia por el contrario se presenta como totalmente indeterminado, y tiene que ver precisamente con el hecho de "ser en el mundo", de tal suerte que la angustia puede entenderse como: "…una suerte de indiferencia que tienen por el Dasein angustiado todos los objetos que maneja habitualmente." (Levinas, 1967b, 73). Esto, puede interpretarse como lo contingente de la existencia del Dasein que deviene angustia[53] al hacerse patente; o dicho de otra manera: *"La angustia es una manera de ser donde la no-importancia, la insignificancia, la nada de todos los objetos intramundanos deviene accesible al Dasein."* (Levinas, 1967b, 73). Parafraseando esta situación, digamos que en el estado de angustia el Dasein cae en cuenta de lo arbitrario e irrelevante que resultan aquellas redes de útiles[54] que daban significado a su existencia en la vida cotidiana, de esta manera el retorno al "en vista de sí mismo" se realiza posibilitando una existencia auténtica. Hablar sobre la posibilidad de un modo de existencia auténtico nos lleva ya al problema de la trascendencia, mismo que no deja de tener relación con la unidad de los estados afectivos a partir de la

[52] "La afectividad es la marca misma del compromiso del Dasein en su existencia, de su facticidad." (Levinas, 1967b, p. 73).

[53] Levinas apunta que la identificación entre esencia y existencia no significa que el Dasein sea un ser necesario, por lo tanto resulta contingente: "Ella [la identificación entre esencia y existencia] no significa que en la esencia del hombre esté contenida la necesidad de existir –lo que sería falso, pues el hombre no es un ser necesario." (Levinas, 1967b, p. 58).

[54] Como habíamos visto, la mundanidad del mundo puso al descubierto que los reenvíos llevan al Dasein a relacionarse con algo más que la inmediatez que le circunda, incluyéndolo con ello también en la vida pública y sus instituciones.

angustia y que explicaremos a continuación.

f) Trascendencia.

La cuestión radica ahora en establecer la relación entre la angustia y el fenómeno de la trascendencia, para ello explicaremos primero en qué consiste esta última. En la filosofía de Heidegger existe una clara distinción entre lo que es el "ente" y el "ser del ente"; por el primer término podemos entender prácticamente cualquier objeto y cualquier persona; por otra parte, en el momento en que se apela al "ser del ente" se hace referencia al hecho de que todos los objetos -"entes"- son, es decir, se trata del suceso de ser de todos los entes. Esta distinción hace más claro el problema general de la ontología fundamental, pues como Heidegger apunta, al caer en el olvido del "ser" se ha realizado una suerte de desplazamiento del "ser del ente" al "ente" (*cf.* Levinas 1967b, 56), con relación a lo cual la ontología tiene como finalidad no sólo acusar este olvido y sus implicaciones, sino -a través de la analítica del Dasein en tanto lugar del ser- remontar esta situación. Ahora bien, la distinción anterior obedece a su vez a dos dominios de investigación, de suerte que los "entes" serán estudiados por las ciencias ónticas mientras que el "ser del ente" será estudiado por la ontología. Esta distinción ya había sido abordada de manera oblicua al exponer la noción de comprensión, con relación a la cual, dijimos que la existencia humana se desarrolla ya en una pre-comprensión del ser, a lo que debemos añadir que la misma se relaciona directamente con el carácter óntico de la existencia, mientras que la comprensión explícita se encuentra estrechamente vinculada con el que hacer ontológico. El Dasein se mueve primeramente en esta precomprensión cuyo elemento es la cotidianidad, situación que consiste en el olvido del "ser"; la vida cotidiana en la que se desenvuelve el Dasein es una existencia inauténtica al no considerar la dimensión ontológica del ser perdiéndose en las redes de útiles que le otorgan un sentido óntico a lo humano. Ciertamente la comprensión implícita es un hecho que quizás raye en lo necesario posibilitando un andar en el mundo pragmático, sin embargo, la comprensión explícita del "ser" es también una posibilidad de la existencia, y en ello estriba su sentido: "El paso de la comprensión implícita e inauténtica a la comprensión explícita y auténtica, con sus esperanzas y sus fracasos, es el drama de la existencia humana." (Levinas, 1967b, 57). Arriba aludimos al dinamismo de la existencia que se concretiza en este paso de lo óntico a lo ontológico, precisemos sobre ello que este movimiento propio de lo humano es lo que Heidegger denomina trascendencia: "El acto de salir de sí para ir a los objetos…tiene su razón en un salto realizado allende los « entes » comprendidos de una manera óntica hacia el ser ontológico, salto que se realiza por virtud de la existencia del Dasein y que es el suceso

mismo de esta existencia y no un fenómeno que se le añada. Es a este salto allende del ente hacia el ser –y que es la ontología misma, la comprensión del ser- que Heidegger reserva la palabra trascendencia." (Levinas, 1967b, 65).

Habiendo ya dicho que la noción de trascendencia en la ontología fundamental refiere a la misma dinámica de la existencia del Dasein, en la que sale de su ser inauténtico (óntico) para alcanzar su ser auténtico (ontológico), cabe preguntarse por la manera en la que este salto se realiza; ¿Cómo se articula la trascendencia? Esta cuestión nos lleva de vuelta a la consideración de los estados afectivos, y en particular al de la angustia. Repitamos que esta última resulta la disposición que funge como unión de los tres existenciarios del Dasein, *Geworfenheit*, *Entwurf*, y *Verfall*. Para aclarar esta unidad y la dinámica misma de la trascendencia nos servirá partir del fenómeno al que alude el término *Verfall* (*chute*). Habíamos dicho que en el estado de cotidianidad en el que se mueve comúnmente el Dasein, en la pre-comprensión del ser, su existencia se absorbe en las redes de reenvíos -propias de los utensilios- otorgándole un sentido a partir de dichas relaciones. Esta situación implica una evasión de la existencia auténtica a la que se halla destinado el Dasein, de tal suerte que: "Él se comprehende…en un optimismo que enmascara su huida ante la angustia, es decir, ante una comprensión auténtica de sí." (Levinas, 1967b, 70). Ahora bien, al preguntarse por la posibilidad de escapar de las relaciones de la cotidianidad volvemos a la noción de angustia; ésta, dijimos, refiere al estado afectivo en el que el Dasein cae en cuenta de la indiferencia de los objetos intramundanos con relación a su existencia, dicho de otra manera, la nada de estos entes se hace patente. Así pues, si en la *Verfall* el Dasein adquiere su ser a partir de las relaciones que los objetos intramundanos presentan, el hecho de que la nada o indiferencia de los mismos se muestre deviene en angustia llevándolo a considerar su ser "en vista de sí mismo": "Haciendo desaparecer las cosas *intramundanas* la angustia vuelve imposible la comprensión de sí mismo a partir de posibilidades relacionadas con estos objetos, y lleva así al Dasein a comprehenderse a partir de sí mismo, lo lleva a sí." (Levinas, 1967b, 74). Vemos ya la función de la angustia con relación al estado de caída en el que se mueve el Dasein cotidianamente, sin embargo, el fenómeno de la trascendencia no se acaba en este punto. Una vez que la angustia ha permitido la salida de la *chute*, el Dasein se encuentra arrojado en el mundo, es decir: "En la angustia el Dasein se comprehende de una manera auténtica llevado a la posibilidad desnuda de su existencia, a su efectividad pura y simple vaciada de todo contenido, nada de cualquier cosa…Es esta la facticidad del ser-en-el-mundo…" (Levinas, 1967b, 74). La angustia pone al Dasein como "ser en el mundo" y "en vista de sí", y no ya con relación a la obra propia de los utensilios; le hace presente el hecho de la facticidad misma llegando así al existencial *Geworfenheit*, en el cual las posibilidades –*Entwurf*- que se

le muestran lo impulsan más allá de sí. Es así como la noción de angustia funge como unidad de los existenciarios, a la par que da cuenta del movimiento de trascendencia.

En resumen la dinámica de la trascendencia, el paso de la existencia-inauténtica a la existencia-auténtica, se articula como sigue: El Dasein es "ser en el mundo", característica que da cuenta de un "modo de ser", por lo tanto es ontológica, y en ese sentido nos indica un existenciario. Ahora bien, una de las posibilidades de la existencia del Dasein estriba en el hecho de ser un Dasein caído, momento que permea la cotidianidad y en el que la vida del Dasein adquiere sentido a partir de las redes de relaciones en las que se absorbe el ser de los utensilios, el "en vista de" regula la existencia del Dasein. La trascendencia propia del drama de la existencia estriba precisamente en la ruptura del "en vista de" propio del estado de *Verfall*; con relación a este último, la angustia presenta al Dasein la nada de las relaciones intramundanas posibilitando que su existencia se guíe a partir del "en vista de sí mismo"; este "en vista de sí" que muestra la angustia da al "ser en el mundo" todo el peso de la "facticidad" que es inherente a la existencia, de tal suerte que el Dasein se ve arrojado a sus posibilidades (*Geworfenheit*) a la par que se halla impulsado hacia ellas (*Entwurf*). Es así como la angustia en tanto comprensión y como unidad de los existenciarios "…comprehende de una manera excepcional la posibilidad de existir auténtica" (Levinas, 1967b, 74). La entrada a la comprensión auténtica se da en el momento en que el Dasein se ve "en vista de sí: "En su modo de existencia el más auténtico no existe más que en vista de sí –se recoge de alguna manera excluyendo de la comprensión cuidadosa de su existencia todo lo que no es su existencia." (Levinas, 1967c, 84). Vemos ahora cómo la trascendencia de lo humano es lo propio de la existencia en tanto en ella se explicita la comprensión del ser: "…esta trascendencia…constituye esencialmente la existencia humana. La existencia se caracteriza esencialmente por la trascendencia." (Levinas, 1967c, 82).

De lo dicho hasta aquí, es necesario acentuar el movimiento reflexivo propio de la existencia auténtica que Levinas encuentra en la ontología de Heidegger. Más adelante veremos que esta "vuelta a sí" en la que se apoya el que hacer ontológico resulta punto de apoyo para el criticismo levinasiano en contra de Heidegger.

g) Ser para la muerte.

Hasta este punto hemos expuesto la manera en la que el Dasein existe comprehendiendo el ser a partir de sus estados afectivos unidos por la noción de angustia, a este análisis es necesario añadir una noción más, la de ser para la muerte. Para comprender en qué consiste esta noción relacionémosla con la idea de posibilidad. Partamos de la noción de *Geworfenheit*, en ella teníamos que el Dasein se halla arrojado

a sus posibilidades[55] de tal manera que el que él sea sus posibilidades resulta una determinación ontológica de su ser. Ahora bien, precisemos que lo que determina a un posible en tanto que posible es, no su realización, sino el impulso que se dirige y se mueve hacia tal: "¿Cuál es el comportamiento con respecto al posible en tanto que posible? Heidegger lo fija por el término de « lanzarse hacia el posible »." (Levinas, 1967c, 85). Cabe preguntar ahora qué tipo de posibilidad resulta la muerte en el ser del Dasein. Ciertamente lo que hace al posible ser es el impulso que se dirige hacia él, sin embargo, la realización no queda del todo excluida en él salvo en un caso, a saber, en la posibilidad de la muerte, pues "ella no es más que la posibilidad de la imposibilidad misma de la existencia." (Levinas, 1967c, 85). La muerte aparece así no como la negación radical del ser, sino como una determinación ontológica en el siguiente sentido: "Si la existencia es así un comportamiento con respecto a la posibilidad de la existencia, no puede ser más que un ser para la muerte." (Levinas, 1967c, 86). La comprensión del ser a la que está condenado el Dasein se realiza en su existencia, misma que se concretiza como posibilidades, dentro de las cuales se halla también la posibilidad de la imposibilidad de esta existencia, o muerte. El "ser para la muerte" propio del Dasein da cuenta de su finitud[56] y no deja de tener relación con la estructura tripartita de la angustia: "La angustia, comprensión de la unidad de las estructuras del Dasein es también ser para la muerte." (Levinas, 1967c, 86). El cuidado de sí que se mostró a partir del análisis de los estados afectivos y en especial de la angustia es posible por el "ser para la muerte", de tal suerte que éste resulta condición de la vuelta a sí auténtica del Dasein: "Ser para la muerte es la condición del sí-mismo, de la ipseidad que caracteriza al Dasein." (Levinas, 1967c, 86). La posibilidad de la imposibilidad que comporta el ser-para-la-muerte, resulta condición del movimiento reflexivo propio de la existencia auténtica-ontológica. Retengamos lo anterior como punto en el que se apoyará el criticismo levinasiano.

Ahora bien, el vistazo a la ontología fundamental de Heidegger que hemos realizado ha sido a través de la obra levinasiana, con relación a ello es preciso apuntar, al igual que hicimos en el capítulo anterior con relación a Husserl, que la obra de Heidegger rebasa por mucho lo expuesto, sin embargo, ya que la presente investigación se consagra a la filosofía levinasiana debemos acentuar que una apología[57] del pensamiento heideggeriano excede los límites de la misma. Por otra parte, lo aquí

---

[55] El hecho de la *Geworfenheit* significa no sólo que el Dasein ha sido arrojado a sus posibilidades, sino que ya las ha realizado de alguna manera antes de existir de manera auténtica.

[56] "No se trata de la finitud de un continuo, la finitud ontológica no tiene ninguna significación cuantitativa. Ella significa en suma que inscribiéndonos en el ser nos inscribimos en la nada…Es la finitud la que es condición de nuestra trascendencia." (Levinas, 1967c, 88).

[57] Jaques Colléony afirma en su artículo *"Heidegger y Levinas: La cuestión del Dasein"* que lo que Levinas llama *desinterés* puede ser equiparado con el término heideggeriano Dasein; en ese sentido, las propuestas de ambos pensadores serían cercanas. (*cf.* Colléony, 1990).

expuesto nos permitirá remarcar uno de los objetivos de la presente investigación, consistente en reconocer el valor que la obra temprana de Levinas presenta como introducción a las filosofías de sus maestros. A partir de este punto el alcance monográfico de lo desarrollado con relación a la ontología fundamental, nos permitirá abordar el criticismo de Levinas en contra de ésta. Veamos pues cómo se articula tal criticismo.

2.2. Objeción a la ontología fundamental con relación a lo ético.

a) Objeción a la noción de comprensión.

Para abordar la crítica a la ontología fundamental realizada por Levinas, es necesario retomar la noción de comprensión. Vimos que ésta nos llevaba a una nueva dimensión de lo concreto de cara a la noción de intuición que se desprendía de la fenomenología de Husserl, de tal manera que la comprensión superaba el predominio teórico –base de la crítica al intelectualismo- al establecer como vía de acceso a lo real la totalidad de la existencia humana. No se trata más de una intuición que contempla y constituye lo trascendente, sino de una existencia que en su propio movimiento comprehende y devela el ser. "El Dasein existe comprehendiendo el ser", y "en su existencia le va su existencia", son ideas que expresan el carácter dinámico de su ser, en el cual se realiza precisamente la comprensión del ser en general. El ejemplo del utensilio cuyo ser se realiza sólo en la manipulación, muestra claramente la manera en que la comprensión logra una nueva dimensión de lo concreto: "Comprender el útil no es verlo, es saber manejarlo…comprender el ser es existir." (Levinas, 1991d, 15). Por otra parte, la manera en que la comprensión nos lleva a un nuevo nivel de concreción debe considerarse a partir de la estructura ontológica que comporta la noción de ser-en-el-mundo; con relación a esta última puede encontrarse una vía de superación a la actitud ahistórica que fue acusada en la noción de *epojé*, de suerte que el ser-en-el-mundo no sería susceptible de desprenderse del contexto en el que se revela el ser.

Ahora bien, no obstante la promesa de concreción que se desprende de la noción de comprensión, y la superación que comporta con relación a la violencia de lo teórico, Levinas encuentra en ella cierto peligro: "La identificación de la comprensión del ser con la plenitud de la existencia concreta corre de entrada el riesgo de anegar la ontología en la existencia" (Levinas, 1991, 15). En vista de que no hay acción humana que escape al entramado de la existencia, y esta existencia es comprensión del ser –ya sea de manera inauténtica o autentica- entonces tenemos que prácticamente

todo que hacer sin importar su forma se halla supeditado a la ontología: "Pensar ya no es contemplar[58] sino comprometerse, estar englobado en aquello que se piensa, estar embarcado–acontecimiento dramático del estar en el mundo." (Levinas, 1991, 15). Ahora bien, ¿qué significa estar englobado, embarcado? Para responder a ello debemos abordar la noción de horizonte del ser. Arriba dijimos que el Dasein se halla ya instalado en una pre-comprensión del ser, con relación a ello, debemos acentuar que este modo de ser inauténtico del Dasein es posible sólo por el conocimiento ontológico o modo de ser auténtico: "Todo acceso al objeto –todo conocimiento óntico como Heidegger lo llama- no es pues posible más que a través del conocimiento del ser de esta cosa, el conocimiento ontológico." (Levinas, 1967c, 78). Esto ya se adivinaba de alguna manera al decir que la existencia inauténtica del estado de *Verfall* hallaba su fundamento en la existencia auténtica, sin embargo, preguntemos ahora, ¿qué significa este conocimiento del ser en general?: "La comprensión del ser en general, la significación de este verbo, tal es el esbozo primordial de un horizonte donde cada ser particular o cada una de sus esencias puede puntear para nosotros." (Levinas, 1967c, 78) Así pues, la comprensión del ser en general se vuelve la condición necesaria para que los entes aparezcan y puedan ser conocidos: "La condición de todo conocimiento es una ontología una comprensión del ser." (Levinas, 1967c, 78). La noción de horizonte da cuenta de aquello envolvente donde el objeto particular aparece, de suerte que estar comprometido en la existencia comprehendiendo el ser significa ya existir en un horizonte que baña al ente singular: "El conocimiento ontológico –la comprensión propiamente hablando -no tiene relación con un objeto- sino con el proyecto de un **horizonte** donde la cosa aparecerá." (Levinas, 1967c, 78). Vemos ya la inclinación que adquiere la ontología fundamental en la lectura que Levinas realiza de ella; si la existencia del Dasein se realiza como comprensión del ser ya desde el momento en que se mueve en la vida cotidiana hasta el paso a la existencia autentica, entonces todo ámbito de lo humano se halla subordinado a lo ontológico, de suerte que: "La ontología es la esencia de toda relación con los seres e incluso de toda relación en el ser." (Levinas, 1991d, 16). Así pues, la ontología fundamental aparece como un circuito en el que prácticamente la totalidad de lo real se halla inmerso, el ente particular aparece sólo en tanto entra en la apertura del ser, o en el horizonte de comprensión que le da sentido a su existencia.

Hasta aquí vemos el papel globalizante que adquiere la ontología fundamental. Cabe preguntar ahora cuál es la crítica que Levinas levanta en contra de la noción de comprensión, y con ello de la ontología. La estructura de la comprensión, en tanto abarca prácticamente la totalidad del comportamiento humano parece llevarnos a un nivel de concreción satisfactorio, sin embargo, a partir

[58] La contemplación se halla estrechamente ligada a la actividad teórica, de ahí que la estructura de la comprensión heideggeriana en tanto superación de lo teórico, sea más que contemplar.

del análisis del filósofo lituano esto se ve cuestionado. El método que Levinas utiliza para mostrar las limitantes de la noción de comprensión, consiste en señalar una situación que resulta irreductible a su estructura. Para explicar esto partamos de la siguiente idea: "…la comprensión reposa en última instancia sobre la *apertura* del ser." (Levinas, 1991d, 16); lo que significa que se comprehende al objeto en tanto éste entra en algo otro que él, sin lo cual no se realizaría su comprensión, de tal manera que: "La inteligencia del ente consiste…en ir más allá del ente –precisamente hasta lo *abierto*- y percibirlo *en el horizonte del ser*." (Levinas, 1991d, 17). Ahora bien, decir que el ente sólo puede ser comprehendido en tanto entra en el horizonte del ser, es afirmar que la unicidad sólo es posible en tanto pertenece a una generalidad, o bien, que el ente particular concreto sólo lo es si entra en un horizonte que le concede un sentido. La luz, y la visión que posibilita, nos muestran de manera análoga esta situación. Bajo la luz, la relación entre sujeto y objeto no será directa pues el objeto sólo lo es en tanto entra en la luz, así, el objeto es a partir de la luz que lo ilumina y no *per se*. La comprensión sólo alcanza su objeto al adherirlo al horizonte del ser, acción que deviene en la pérdida de lo particular: "comprender el ser particular es situarse ya más allá de lo particular como existente único mediante un conocimiento que es siempre conocimiento de lo universal." (Levinas, 1991d, 17). Lo que subyace a la estructura de la comprensión es la pérdida de lo singular.

Ahora bien, tratándose de la relación ética –lo que nos lleva a terreno propiamente levinasiano-, es decir, del encuentro con una persona y no ya un objeto, cabe preguntar si ésta también se realizaría dentro del horizonte del ser, y si es así qué implicaciones resultarían de ello. El análisis que dará respuesta a esta cuestión se desarrolla como sigue: Levinas remarca que para Heidegger la comprensión supone "dejar ser a lo ente", hecho que nos dará ya una guía sobre la manera en que se articula la absorción de lo particular en lo universal. Al "dejar ser a lo ente" se supone la independencia de éste con relación al sujeto que le percibe, en ese sentido: "…el estar-con-otro –el *Miteinandersein*- reposa, para Heidegger en la relación ontológica." (Levinas, 1991d, 18). El otro en tanto ente permanecería independiente al interior de la relación en la que se presenta, sin embargo, el análisis levinasiano revela que el "dejar ser a lo ente" implicaría que el otro ya ha sido de entrada comprehendido al relacionarnos con él en el ya supuesto horizonte del ser. Cabe preguntar entonces: ¿qué otra manera puede haber de comprehender al otro fuera del "dejar ser a lo ente", es decir, fuera de un horizonte de comprensión? La respuesta se atisba ya en la siguiente sentencia: "…la invocación del otro es inseparable de su comprensión." (Levinas, 1991d, 18). Vemos aquí acentuada la función del lenguaje en la relación ética, suceso que indica, según el análisis levinasiano, el límite de la comprensión heideggeriana. Invocar al otro significa que su comprensión se realiza precisamente en este movimiento, y no ya a partir de un

horizonte; dicho de otra manera, no me relaciono con el otro ya significándolo a partir de un contexto que le conceda ya un sentido, sino que precisamente al invocarlo se produce este sentido: "Se trata de entender la función del lenguaje no como subordinada a la conciencia que tenemos de la presencia de otro, de su proximidad o de la comunidad con él, sino como condición de esta toma de conciencia.[59]" (Levinas, 1991d, 18).

Otra manera de abordar la manera en que la relación ética desborda la estructura de la comprensión, es a través de lo que más arriba se expuso con relación a la mundanidad del mundo. Con relación a ello, vimos que los utensilios realizan su ser en la manipulación que les es inherente, en ésta se pierden en la totalidad de la obra a la que pertenecen siendo absorbidos por la red de reenvíos que les da sentido; esto implicaba también el hecho de que el utensilio se veía superado suponiendo la entrada de las instituciones y de la vida pública; la manipulación del utensilio en ese sentido implicaba una totalidad -un horizonte- donde cada particularidad adquiría su ser con relación a ésta. Ahora bien, cuando se habla de una relación ética debe acentuarse la imposibilidad de significarla a partir de una red de reenvíos -totalidad- pues como hemos visto al otro se le comprehende en la invocación: "Comprehender a una persona ya es hablarle." (Levinas, 1991d, p. 18). La recuperación de la particularidad arrancándola al horizonte impersonal del ser es la consigna a partir de la cual Levinas acentúa la importancia de lo ético, así pues, el lenguaje es la situación que rompe con el horizonte implicado en la noción de comprensión, pues al hablar a otra persona: "…he olvidado el ser universal que ella encarna para atenerme al ente particular que es." (Levinas, 1991d, 19). La manera concreta en la que se realiza esta función del lenguaje en la que nos relacionamos con otro es la expresión, la cual: "Consiste, antes de toda participación de un contenido común mediante la comprensión, en instituir la socialidad merced a una relación irreductible, en consecuencia a la comprensión." (Levinas, 1991d, 19). Acentuemos de lo dicho la importancia de recuperar la singularidad, más adelante veremos cómo esta consigna se convierte en condición de posibilidad de la trascendencia ética que Levinas desarrolla.

En resumen, la comprensión se ve llevada a su límite a partir de la función de lenguaje que ya nos pone en una relación ética. En ella, la expresión del otro rompe con el horizonte que pudiera prestarle sentido, de suerte que la relación ética se da en el plano del ente particular y único, y no al interior de la universalidad del horizonte del ser. Levinas llama religión a la "…relación con el ente en cuanto ente." (Levinas, 1991d, 20). Debemos precisar que este término ya nos da un señalamiento sobre la trascendencia entendida desde la filosofía de Levinas, tema que abordaremos en el siguiente

[59] Al entender la función del lenguaje como toma de conciencia parece ya atisbarse lo que podría ser una lectura trascendental de la filosofía de Levinas; es decir, el lenguaje, cuya articulación es la expresión como acceso concreto a la trascendencia, parece ya indicarnos un principio que posibilitará otro tipo de relaciones, entre ellas la teórica.

capítulo, por el momento baste entender por religión aquella relación *sui generis* donde: "el objeto del encuentro se nos da, y al mismo tiempo, está en sociedad con nosotros, sin que este acontecimiento de socialidad pueda reducirse a una propiedad cualquiera que se revelase en lo dado, sin que el conocimiento pueda preceder a la socialidad." (Levinas, 1991d, 20). La socialidad aparece así como un momento anterior y más primigenio que el conocimiento.

Hasta aquí hemos expuesto la manera en que la comprensión absorbe al ente particular en lo universal estableciendo el primado de la ontología en la totalidad de lo real. Cabe precisar que esta absorción no parece problemática en tanto las cosas sean meras cosas, es decir, objetos inertes: "Si las cosas son solamente cosas, la relación que con ellas se establece es de comprensión: como entes, se dejan sorprender a partir del ser, a partir de una totalidad que les otorga una significación." (Levinas, 1991d, 21). Ciertamente, el que un objeto sea significado a partir de un horizonte implica ya posesión, hecho que ya se adivinaba en la manipulación propia del utensilio, y que supone cierta negación del mismo: "La posesión es el modo en que un ente, sin dejar de existir, resulta parcialmente negado. "(Levinas, 1991d, 21). Ahora bien, es necesario preguntar si la posesión que se ejerce sobre el útil que manipulo en tanto ente se ejerce de igual manera sobre el otro con quien me relaciono. La respuesta de Levinas a esta cuestión será negativa: "El encuentro con otro consiste en el hecho de que, no importa cuál sea la extensión de mi dominación sobre él y de su sumisión, no lo poseo. No penetra del todo en la apertura del ser en la que me mantengo como campo de mi libertad. No viene a mi encuentro desde el ser en general." (Levinas, 1991d, 21). Destaquemos de esta cita que incluso la dominación y sumisión que pudiera ejercerse sobre alguien resulta insuficiente para que la posesión se realice. Esto nos da cuenta de un ser que se muestra como totalmente ajeno al nuestro, y en ese sentido escapa a la estructura de la comprensión en la cual se le aprehendería a partir de la noción de ser en general. La manera en la que el otro articula la ruptura del horizonte en el que aparecería es como hemos dicho la expresión, pues en ella: "Le comprendo a partir de su historia, de su medio, de sus hábitos. Lo que escapa en él a la comprensión es él mismo, el ente." (Levinas, 1991d, 21). La comprensión del otro se da en el momento en que se le habla, situación única e irreductible a cualquier contexto.

Al inicio de este apartado señalamos la posibilidad de una situación que rompiera con la estructura de la comprensión y del primado de la ontología fundamental, dicha situación se halla en la relación ética, cuya articulación se realiza en el lenguaje que nos pone en contacto con el otro, no ya desde el horizonte del ser, sino desde su expresión, desde sí mismo; esta situación es referida con la categoría de "rostro", cuya característica principal es significar desde su desnudez, lo que significa que carece de cualquier atributo que se le pudiera implantar a partir de un contexto ajeno a él mismo: "El

rostro significa de otro modo [es decir, no desde un horizonte]. En él la infinita resistencia del ente a nuestro poder se afirma…porque, en su desnudez…significa por sí misma." (Levinas, 1991d, 22). La relación ética aparece de esta forma como un hecho más concreto que la relación con lo trascendente a partir de una representación o desde un horizonte de comprensión, sin embargo, queda aún por exponer el desarrollo de dicha relación. En resumen, la crítica hacia la ontología fundamental que Levinas ejerce estriba en la absorción de lo particular en lo universal, de tal manera que el ámbito más concreto de la existencia, la relación ética, se ve subordinado a un horizonte de sentido en el que se pierde la particularidad y unicidad de aquel que se expresa.

b) El "hay" impersonal.

El criticismo levinasiano en contra de la universalidad que engloba la totalidad de lo real se basa en la noción de "hay" (*il y a*). Ésta aparece en los textos tempranos que dan cuenta de la propuesta levinasiana como tal. La manera en la que se articula la aparición de esta noción es la siguiente: al apelar al término de *Geworfenheit* señalamos la situación en la que el Dasein se halla arrojado a sus posibilidades, cabe preguntar entonces por el lugar al cual éste es arrojado, pues pareciera que existe un lugar previo al cual ser lanzado. De esta manera, el término *Geworfenheit* en su traducción como "el-hecho-de-ser-arrojado-a…" pareciera implicar la previa ubicación de un punto que recibirá al Dasein (*cf.* Levinas, 1947, 83), ¿a qué refiere este punto previo? La respuesta es la existencia: "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." (Levinas, 1947, 83). Esta situación ya apunta la pérdida de la unicidad por mor de lo universal, de suerte que: "…toma cuerpo la idea de un existir que tiene lugar al margen de nosotros, sin sujeto, un existir sin existente." (Levinas, 1947, 83). Para acceder de manera clara a este existir sin existente sirva el imaginar la ausencia de todas las cosas, su desaparición hará patente algo así como un telón de fondo en el que otrora se hallaron, como si se tratase de una suerte de punto que les daba soporte: "Tras esta destrucción imaginaria de todas las cosas no queda ninguna cosa, sino sólo el hecho de que *hay*…queda el campo de fuerzas del existir impersonal…Es un hecho anónimo." (Levinas, 1947, 84). Acentuemos que este existir refiere a la acción de ser, por lo que no puede ser identificado con un sustantivo que ya sería susceptible de una afirmación o negación. El "hay" señala un existir en el que el anonimato de lo impersonal aparece como análogo del horizonte de comprensión que se criticó en el apartado anterior.

Ahora bien, la noción de insomnio aparece también al inicio del pensamiento ya propiamente

levinasiano, y figura a su vez como lo propio de la noción de "hay". El insomnio da cuenta de una falta de descanso, de una vigilia, de un estar adherido a la impersonalidad del "hay" sin poder escapar de ella para encontrar un lugar de reposo. En el insomnio el ser único y particular se pierde en el "hay", se ve absorbido por él: "El *hay* se caracteriza por una vigilia sin recurso posible al sueño." (Levinas, 1947, 84). Debemos preguntar ahora ¿qué significa la posibilidad del descanso, del sueño? Si el existir impersonal y su vigilia se caracterizan por la absorción de lo único-particular, el sueño por oposición al insomnio significará la recuperación de esa unicidad; es decir, si "…existir no es un *en-sí*, que significaría ya la paz; es precisamente ausencia de todo sí mismo, es un *sin-sí-mismo*." (Levinas, 1947, 86), entonces, la posibilidad de descanso significa un dominio privado en el que se realizará un sí-mismo o una particularidad. El sueño posibilitará la recuperación del dominio privado o interioridad, realizará entonces el surgimiento de una subjetividad. El proceso de subjetivación[60] será descrito como hipóstasis en la obra temprana de Levinas, y el lugar en el que éste se realiza es precisamente el "hay" impersonal (*cf.* Levinas, 1947, 86), sin embargo, este proceso será retomado en el siguiente capítulo, por ahora sólo acentuemos por una parte que, en la relación con lo trascendente la subjetividad resulta momento indispensable a partir del cual dirigirse hacia lo trascendente mismo, y por otra, que la impersonalidad de la noción de "hay" será anclaje del criticismo levinasiano en contra del pensamiento heideggeriano.

c) Objeción a la noción de "ser-para-la-muerte".

Anteriormente apuntamos que uno de los puntos de anclaje del criticismo levinasiano en contra de la ontología fundamental estriba en el movimiento reflexivo que lleva al Dasein auténtico a existir sólo con vista a sí mismo. La noción de ser para la muerte nos permitirá explicar este criticismo. Arriba dijimos que "el-ser-para-la-muerte" propio del Dasein posibilita la vuelta a sí realizada por la angustia. Ahora bien, precisamente este retorno a sí será señalado por Levinas como la afirmación del yo, es decir, como un movimiento reflexivo en el que la subjetividad se afirmará por sobre lo extraño. Este movimiento ya ha sido expuesto en el capítulo anterior con relación a la conciencia no-intencional, sin embargo, es necesario ampliarlo y ponerlo en relación con la noción de ser-para-la-muerte.

Recordemos rápidamente que la conciencia no-intencional, o pasividad, puede ser entendida por oposición a la intencionalidad de la conciencia, de tal suerte que la pasividad no es una intención en cuya actividad se constituya lo trascendente. Al acentuar la pasividad propia de lo no-intencional se apela también al acusativo que le es inherente (*cf.* Levinas, 1991e, 173); el acusativo propio de la

[60] Entendemos por subjetivación cualquier proceso por el que surge la subjetividad.

pasividad debe oponerse al nominativo que caracteriza a la actividad intencional. Esto se explica a partir de lo siguiente: en la actividad constituyente en la que la conciencia se apropia de lo trascedente al constituirlo, se afirma al volver a sí y en ese sentido se pronuncia como "Yo", de esta forma el nominativo se convierte en su primer caso; por otra parte, la no-intencionalidad de la conciencia, al carecer de la actividad constituyente que afirmaría al "yo", impide que este último se pronuncie como tal, por lo que la pasividad referirá a un momento que no es identificación y posesión. Ahora bien, ¿en qué consiste el acusativo propio de la pasividad? La respuesta señala hacia el cuestionamiento del nominativo propio de lo intencional, o dicho de otra manera, en el cuestionamiento de la vuelta a sí del "yo" que se autoafirma; es decir, antes de decir "yo", es menester justificar este "yo": "En la pasividad de lo intencional...se pone en cuestión la justicia misma de la posición en el ser que se afirma en el pensamiento intencional…" (Levinas, 1991e, 174). Cabe preguntar ahora de dónde surge tal cuestionamiento. La respuesta ya ha sido expuesta de manera indirecta arriba con la noción de rostro: "Esta mala conciencia[61] me llega desde el rostro del otro que, en su mortalidad, me arranca de mi suelo sólido en el que, como simple individuo, me ubico y persevero ingenuamente –naturalmente- en mi posición. Una mala conciencia que me pone en cuestión." (Levinas, 1991e, 177). Ahora bien, ¿cuál es la relación del acusativo propio de la pasividad con el "ser-para-la-muerte" en la lectura levinasiana? Hemos dicho que el ser-para-la-muerte heideggeriano posibilita la vuelta a sí, y hemos dicho también que la mala conciencia acusa precisamente esta autoafirmación a partir de un rostro, la relación es evidente. Levinas ve en el "ser-para-la-muerte" una modalidad del regreso a sí de la autoafirmación, de tal manera que: "El ser-para-la-muerte de Heidegger señala sin duda, para el *ente*, el fin de su ser-en-vista-de-este-ser-mismo y el escándalo de tal fin, pero ese fin no despierta ningún escrúpulo de ser." (Levinas, 1991e, 176); la falta de escrúpulo apuntada en esta cita significa la falta de consideración del rostro que acusa la espontaneidad del "yo" que se afirma. En el momento en que el rostro entra en escena, se da el cuestionamiento del ser-para-la-muerte y su retorno a sí: "La orientación de la conciencia hacia el ser en su **perseverancia ontológica o en su ser-para-la-muerte**, donde la conciencia está segura de llegar al final, queda interrumpida ante el rostro de otro hombre." (Levinas, 1991e, 177, énfasis mío). De esta manera, el movimiento reflexivo que deviene afirmación del yo en el temor de su muerte se interrumpe. Cabe preguntar ahora si el ser-para-la-muerte heideggeriano agota las posibilidades de lo humano.

El análisis de la afectividad (*Befindlichkeit*) y su doble intencionalidad posibilita ver el movimiento del regreso a sí. La afectividad es: "Doble intencionalidad del *de* y del *para* y, por ello,

[61] El término "mala conciencia" refiere también a la pasividad de lo no intencional, debe entenderse por oposición al término "buena conciencia" en la que lo propio del ser es autoafirmarse en su posición. (cf. Levinas, 1991e, 178).

retorno a sí, retorno a la angustia para sí, a la angustia por su finitud…" (Levinas, 1991e, 176). Así pues, Levinas objeta la "vuelta a sí", el movimiento reflexivo que no considera la presencia del rostro que ya es expresión. La presencia innegable del rostro que cuestiona la autoafirmación del acto que "vuelve a sí" da cuenta de una responsabilidad[62] para con el otro, y ello nos da ya una dirección hacia la relación con lo trascendente, sin embargo, ello se desarrollará en el siguiente capítulo. Destaquemos de lo dicho que el criticismo levinasiano con relación al ser para la muerte, se dirige al movimiento reflexivo que erige una subjetividad autónoma; con eso en mente, cabe preguntar si la subjetividad encuentra su último desarrollo en la "vuelta a sí" que la confirma como "yo". Sobre esta cuestión, la postura de Levinas nos señalará una subjetividad que se desarrolla más allá de dicho momento reflexivo, a lo que consagraremos el siguiente capítulo.

Resumen y conclusiones del capítulo.

Con relación al tópico de lo concreto, vimos que la fenomenología de Husserl resultó insuficiente como vía de acceso a lo real, pues al poner en la intuición el momento primero de la verdad, la supeditaba al que-hacer de la actividad teórica. La ontología fundamental de Heidegger presentó a su vez un avance con relación a la preponderancia de lo teórico gracias a la noción de comprensión, en ella, el acceso a lo real ya no se da por mor de la tesis dóxica que subyace a la actividad consciente, sino en la totalidad de la existencia del Dasein, hecho que incluye tanto la presencia de sus estados afectivos como su relación de manipulación con el útil; así, la comprensión heideggeriana refiere a la totalidad del comportamiento del Dasein como vía de acceso a lo real, o al ser. No obstante este avance de la ontología fundamental que ya nos lleva a un nuevo nivel de concreción, Levinas levanta nuevamente una objeción a la misma, pues al establecer la comprensión como vía de acceso a lo real en la totalidad de los modos de ser del Dasein, se está suponiendo la existencia de un horizonte en el que se da la comprensión de los entes; el ente sólo puede ser comprehendido en tanto surja en el horizonte del ser, sólo se comprehende en lo abierto del ser. Levinas, como hemos visto, utiliza la noción de "hay" para referir ese horizonte impersonal en el que surgirán los entes, y gracias al cual estos adquieren sentido –un sentido prestado y que no les es esencial como veremos más adelante-. La crítica en contra de la ontología fundamental estriba en que ese horizonte impersonal que da sentido al ente, peca de ejercer

[62] La responsabilidad más allá de considerarse como un valor normativo, debe ser entendida como la respuesta que surge ante la presencia irrefutable e innegable del Otro; es decir, la presencia de alguien por el sólo hecho de estar presente conmina a responder. Ahora bien, la respuesta que se dirige al otro puede adquirir varias formas, desde el silencio, hasta la negación violenta de la alteridad, sin embargo, estos momentos son posteriores a la presencia del Otro.

una cierta violencia en contra de él al absorberlo y privarlo de su unicidad y particularidad de ente; la comprensión del ser supone el horizonte del ser en el que se da esta comprensión, horizonte que es a su vez condición de acceso a lo particular pues en él todo surge y adquiere sentido. Ahora bien, la pérdida de lo particular en el horizonte impersonal del "hay" implicaría la pérdida de lo ético, pues este fenómeno se da en la unicidad de lo óntico; sin embargo, como respuesta a ello, Levinas apunta una situación que desborda la totalidad ontológica, a saber, el encuentro con el rostro y su expresión, suceso que ya nos pone en camino a la trascendencia levinasiana y con ello a un nuevo nivel de lo concreto.

Por otra parte, el criticismo que Levinas realiza en contra de la ontología no sólo señala a la impersonalidad de un horizonte de significación, como hemos visto, la existencia del Dasein se ve motivada por una serie de estados afectivos que le guían a volver a sí en un movimiento reflexivo que condiciona la entrada a la existencia auténtica; movimiento que no considera la presencia del Otro terminando por ello en la afirmación del yo. Al considerar los señalamientos levinasianos, es necesario entonces buscar una vía de acceso a la alteridad que la conserve en su unicidad, y que no se funde en la autoafirmación de un ego, búsqueda que nos lleva ya al terreno de la ética y a la postura propia del filósofo lituano.

Antes de continuar remarquemos los objetivos alcanzados hasta este punto. Hemos realizado una exposición monográfica de la manera en que Levinas retoma los pensamientos de Husserl y Heidegger; dicha exposición nos permite afirmar que la obra temprana de Levinas funge como una buena introducción a las filosofías de sus maestros; con relación a ello debemos acentuar que a partir de estas obras, la fenomenología alemana fue introducida al ámbito filosófico francés, de suerte que personalidades como Sartre y Merleau Ponty, entre otros, tuvieron contacto con la fenomenología de Husserl gracias a Levinas. Lo expuesto sobre el pensamiento de Husserl y Heidegger nos ha permitido también establecer las bases necesarias para abordar tanto el criticismo de Levinas en contra de sus predecesores, como para abordar su propuesta de manera positiva.

Ahora bien, con relación al problema de lo concreto, debemos recordar que la pregunta que nos guía es: ¿qué instancia da cuenta del contacto primero que se entabla con lo real? Hemos visto que tanto la intuición como la comprensión presentan cierto peligro a partir del análisis levinasiano. Con ello en mente, debemos buscar qué instancia responde a esta problemática al interior de la filosofía de Levinas, procedamos pues a exponer esta última.

Capítulo III.

Levinas y la trascendencia.

Hasta aquí no hemos hecho más que exponer de manera general las filosofías de Husserl y Heidegger a partir de la manera en que Levinas las retoma y critica. Con relación al primero vimos cómo el que-hacer fenomenológico se veía dominado por una representación que guiaba todo acto intencional, hecho que le ha concedido la mácula de intelectualismo. La preponderancia de la intencionalidad representativa acusada por Levinas, implica que el acceso a lo trascendente[63] se ve determinado por la propia actividad constituyente de la conciencia; en ese sentido el acceso a lo real, y sobre todo el acceso ético al Otro, también se interpretaba como donación de sentido a partir del Yo. De esta manera, la noción de intuición como momento primero de la verdad -y la promesa de ir a las cosas mismas que incluye- en el fondo se ve supeditada a la tesis dóxica en la que se apoya todo acto intencional. Tal situación significa que el acceso primero al mundo es teórico. Levinas cuestiona precisamente la preponderancia de la intencionalidad representativa, y con ello abre la cuestión sobre la relación más concreta y primera con lo real; es decir, si la intuición y la actividad teórico-representativa que la sustenta no dan cuenta del acceso primero al mundo, ¿entonces, dónde se realiza éste?

La ontología fundamental de Heidegger a partir de la noción de comprensión, parecía superar las limitantes de la actividad representativa, comprehender no es sólo un acto intelectual, sino que da cuenta de la totalidad de la existencia. En su momento vimos que el ser del utensilio se realiza en tanto lo manejo y no por una representación previa que me haga de él; de la misma manera, el caso del sentimiento nos indicaba un desbordamiento con relación a una actividad puramente teórica: el sentimiento se vive como afectividad en el momento en que lo siento, no lo represento para vivirlo. No obstante el avance que se da con relación al predominio teórico, la noción de comprensión parece indicar un nuevo peligro como vía de acceso a lo real, pues supone la existencia de un horizonte del ser al interior del cual se dará todo ente y toda relación, es decir, al interior del cual se dará la comprensión misma. Levinas interpreta este hecho como una nueva limitante que indica que un acto ético y los términos que se relacionan en él serán significados por el horizonte omniabarcante de la comprensión. Este hecho excluye la posibilidad de una verdadera trascendencia, pues la estructura de la comprensión supone un orden impersonal, en cuyo interior todo ente pierde su particularidad de ente, momento necesario para el desarrollo de lo ético. La comprensión da ciertamente un paso con relación al

[63] "El término trascendente en Husserl significa todo aquello que no forma parte constitutiva de la conciencia." (Levinas, 1930, p.50). En ese sentido lo trascedente abarca cualquier cosa exterior a la conciencia, incluyendo la alteridad del Otro en tanto infinito; más adelante veremos cómo lo trascedente para Levinas refiere sobre todo a la alteridad de lo infinito.

predominio teórico como acceso primero a lo real, sin embargo, parece implicar una existencia ya cerrada en un horizonte. Cabría preguntar ahora, ¿qué situación desborda tanto la comprensión como la intuición, y da cuenta de un momento más inmediato con lo real?

Las cuestiones señaladas encontrarán su respuesta en el desarrollo de la postura levinasiana como tal. Así pues, el presente capítulo pretende realizar una exposición monográfica del movimiento de trascendencia desarrollado por el filósofo lituano, mismo que da cuenta de su postura ética. Para tal fin desplegaremos de manera separada las instancias que conforman la dinámica de la trascendencia, de suerte que abordaremos primero el punto desde el cual surge dicho movimiento, para después exponer aquello trascendente con lo que se entra en relación, y por último desarrollar la manera en que se articula el contacto entre ambos. Remarquemos también que a lo largo de la exposición veremos cómo no deja de haber una relación entre el modo en que Levinas retoma los pensamientos de sus maestros y desarrolla su propia filosofía.

Con relación a la problemática de lo concreto, y la instancia que da cuenta del contacto primero con lo real debemos apuntar que en la fenomenología de Levinas ésta será señalada a partir de la noción de gozo. Esta noción será desarrollada en su momento durante el desarrollo del presente capítulo, por lo que es menester tener presente lo dicho sobre la intuición de Husserl y la comprensión de Heidegger. Pero antes de llegar a ello, despleguemos la condición necesaria para el movimiento de trascendencia propuesto por Levinas.

3.1. Condición para la trascendencia.

a) El “Yo” como hipóstasis.

El movimiento de trascendencia ya propio de la filosofía levinasiana apela a ciertas condiciones para su realización, entendemos que la primera de ellas es el punto a partir del cual surge precisamente la intención trascendente, el lugar desde el cual iniciará el movimiento mismo de la trascendencia, hablamos pues del “Yo”: “La alteridad, la heterogeneidad radical de lo Otro, sólo es posible si lo Otro es otro con relación a un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, servir de *entrada* a la relación, ser el Mismo no relativamente, sino absolutamente. *Un término sólo puede permanecer absolutamente en el punto de partida de la relación en tanto que Yo.*” (Levinas, 1961, 60) La importancia del “yo” en la relación con la alteridad o con lo trascendente es pues evidente.

Para comprehender cómo surge el “yo” que más adelante se trascenderá partiremos de la noción de “hay” que se expuso en el capítulo anterior. Repitamos de manera general que el “hay” refiere al

terreno anónimo del existir impersonal (*cf.* Levinas, 1947, 84-88.) y añadamos como una de las consecuencias de tal situación la ausencia de un sí mismo, es decir, de un "yo" que es para sí: "Tal existir [el "hay" impersonal] no es un *en-sí*…es precisamente ausencia de todo sí mismo, es un *sin-sí-mismo*." (Levinas, 1947, 86). Esta ausencia lleva a preguntar por su contrario, mismo que hallaremos en la noción de hipóstasis cuya aparición se explica como sigue: una vez que se ha establecido el dominio de la impersonalidad del "hay", en su seno surge un acontecimiento que cuestiona el alcance de dicho dominio, se trata de la aparición de "algo que es" y que como tal es dueño de su existir rompiendo el sello del anonimato (*cf.* Levinas, 1947, 88). Esta aparición es un existente e indica ya la presencia de una identidad: "la aparición de un existente es la constitución misma de un poder, de una libertad en un existir que, en cuanto tal, permanecería radicalmente anónimo. Para que pueda haber un existente en este existir anónimo, es preciso que sea posible una salida de sí y un retorno a sí, es decir, la acción propia de la identidad." (Levinas, 1947, 89). De esta manera, la hipóstasis da cuenta del surgimiento del existente en el existir impersonal, donde la manera en la que se adueña de su existir es a través de su soledad de existente, que como total intransitividad refiere a la unidad indisoluble entre el existente y su acción de existir (*cf.* Levinas, 1947, 82). Acentuemos que este surgimiento del existente en el anonimato impersonal del "hay" "…describe un fenómeno que ahora se impone: el « yo » [*je*]." (Levinas, 1947, 90), y como tal marca la ruptura de lo impersonal y con ello la posibilidad de un comienzo, de un punto desde el cual partir a la aventura: "La soledad es la unidad misma del existente, el hecho de que hay algo en el existir a partir de lo cual tiene lugar la existencia…Se precisa tal soledad para que exista la **libertad del comienzo**, el dominio del existente sobre el existir, en suma para que haya existente." (Levinas, 1947, 92, énfasis mío).

La manera en la que el "yo" aparece como comienzo resulta más clara si incluimos la problemática del tiempo con relación al "hay" impersonal. Así pues, al existir anónimo en el que se pierde el sí-mismo le corresponde una cierta función temporal, de tal suerte que se encuentra estrechamente vinculado con la eternidad: "Podemos…definir el existir mediante la noción de **eternidad**, ya que el existir sin existente carece de **punto de partida**." (Levinas, 1947, 86, énfasis mío). Añadamos ahora que lo propio de la eternidad es la falta de la dinámica del tiempo, de tal suerte que esta situación remite tan sólo a lo inmóvil perpetuo. Por otra parte, a la aparición del existente -hipostasis- en el anonimato del existir, le corresponde a su vez una función temporal que es el presente. Ahora bien, si habíamos dicho que la hipóstasis rompe con el dominio de lo impersonal, cabe preguntar entonces, ¿cuál será el lugar del presente en el seno de lo eterno?: "El acontecimiento de la hipóstasis es el presente. El presente parte de sí mismo. Implica un desgarramiento en la trama infinita –sin

comienzo ni fin- del existir. **El presente desgarra y comienza**; es el comienzo mismo." (Levinas, 1947, 89, énfasis mío).

Ahora bien, con relación a la soledad cabe acentuar cierta implicación. En el momento en que el existente se identifica con su existir en un movimiento totalmente intransitivo, también se hace responsable de sí llevando su propio peso, situación señalada por la noción de materialidad que da cuenta de esta esencialidad del "yo": "Esta manera de estar ocupado consigo mismo es la materialidad del sujeto." (Levinas, 1947, 93). La importancia de esta noción resulta evidente al considerar que a partir de ella se definirá la corporalidad como estructura ontológica, llevando así nuestra investigación a un nivel de concreción radical: "Comprender el cuerpo de este modo, a partir de la materialidad –acontecimiento concreto de la relación entre Yo y Sí Mismo- es reducirlo a un acontecimiento ontológico. Las relaciones ontológicas no son vínculos descarnados. La relación entre Yo y Sí Mismo no es una reflexión inofensiva del espíritu sobre sí mismo. Es toda la materialidad del hombre." (Levinas, 1947, 94). La importancia del cuerpo y lo sensible será desplegada con mayor exactitud más adelante a partir de la estructura del gozo -situación que nos dará un índice sobre la problemática de lo concreto que hemos venido señalando- por ahora sólo remarquemos la necesidad de un yo como punto desde el que da inicio la intención trascendente, y que la hipóstasis que esto comporta surge al interior del anonimato del "hay". Sin embargo, aún queda por precisar cómo surge esta subjetividad, tópico que abordaremos a continuación.

b) El "Yo" desde el gozo.

El proceso de subjetivación descrito a partir de la noción de hipóstasis señala la necesidad del presente del "yo" para que haya un comienzo en la eternidad del "hay", sin embargo, las conferencias de 1947[64] que nutren el apartado anterior no desarrollan en su mayor concreción este proceso, razón por la cual abordaremos la noción de gozo, -que aunque ya considerada en dichas conferencias (*cf.* Levinas, 1947, 102-103), se expone con total plenitud hasta 1961 en *Totalidad e Infinito*- misma que nos proporcionará una visión más concreta del surgimiento de la subjetividad, momento que como ya hemos visto resulta inevitable en el movimiento de trascendencia.

Ahora bien, el proceso de subjetivación expuesto a partir de la noción de gozo presenta un

[64] En *El tiempo y el otro*, la tesis principal de Levinas consiste en establecer la relación con los demás –intersubjetiva- como el tiempo mismo; ello implica una dinámica en la que el presente de la hipóstasis no es más que un momento, de tal suerte que el tiempo como tal requeriría de la relación del presente del yo con el porvenir de la alteridad, y con el pasado de la responsabilidad. Por otra parte, este esquema del tiempo ya da cuenta de la dinámica de la trascendencia de una manera general.

avance con relación a la noción de hipóstasis en el sentido en que retoma todo el peso de la corporalidad como momento ineluctable y determinante en el desarrollo del yo; esto se hará más evidente a lo largo de la siguiente exposición.

¿A qué nos referimos cuando decimos gozo? La noción de gozo da cuenta de la relación primera que se entabla con lo real. Esto que nos envuelve antes que cualquier otra cosa es alimento de nuestro gozo, y aquí la palabra no debe ser guiada por un prejuicio que la relacione tan sólo y de inmediato con la búsqueda de puro placer[65], aunque ciertamente no lo excluye. Será más exacto decir entonces que: "el gozo es la conciencia última de todos los contenidos que llenan mi vida, los abarca." (Levinas, 1961, 130). La noción de alimento da cuenta del modo en que me nutro de los contenidos de la vida, situación significada con la expresión "vivir de…". Así pues, decir que vivo de los contenidos de mi vida (comer, leer, reír, sufrir, etc.), es decir que gozo de ellos pues me nutren: "La alimentación, como medio de revigorización, es la transmutación de lo Otro en Mismo, que está en la esencia del gozo: otra energía…reconocida…como lo que sostiene el acto mismo que se dirige hacia ella, llega a ser, en el gozo, mi energía, mi fuerza, yo. Todo gozo, en este sentido, es alimentación." (Levinas, 1961, 130). Decir que el gozo en tanto contacto primero con lo real es alimento, es decir que todas las actividades en las que me realizo se entregan a él. Ciertamente al incluir la noción de alimento se pudiera pensar que la finalidad del gozo no radica más que en el mantenimiento de la vida, sin embargo, es necesario precisar que el elemento de nutrición que me comporta el gozo debe ser entendido más allá de una mera necesidad fisiológica; es decir, y más precisamente, el gozo dará cuenta de la presencia innegable de un contenido que llena la vida en todo momento.

Ahora bien, al decir que el gozo guía el primer contacto con lo real, es necesario suponer con ello que es esto real lo que funge precisamente como alimento y contenido de la vida; en ese sentido, es menester conceder cierta dependencia frente a tal nutrimento, sin embargo, aclaremos que la presencia de tal dependencia no niega el hecho del gozo: "Esto de lo que vivimos no nos esclaviza, lo gozamos." (Levinas, 1961, 133). La estructura del gozo lo presenta como independiente a pesar de esta dependencia, ambigüedad y modo de ser *sui generis* que da cuenta de los límites de la lógica formal para expresarlo: "El gozo, en la relación con el alimento que es *lo otro* de la vida, es una independencia *sui generis*, la independencia de la felicidad." (Levinas, 1961, 134). Añadamos como precisión que la felicidad que comporta el gozo supone su realización, apela a la satisfacción primera frente a los

[65] "La separación por excelencia es soledad, y **el gozo –felicidad o infelicidad-** son el aislamiento mismo." (Levinas, 1961, 137, énfasis mío); destaquemos de esta cita la posibilidad de felicidad e infelicidad que comporta el gozo superando con ello cualquier interpretación unilateral que pueda atribuírsele. Sobre la noción de separación, más delante veremos lo que señala y cómo ésta se realiza a partir del gozo mismo.

contenidos de la vida, y con relación a la cual la necesidad como postergación del gozo adquirirá sentido: "La privación de la necesidad no es una privación cualquiera, sino la privación en un ser que conoce la excedencia de la necesidad, la privación en un ser satisfecho. **La felicidad es realización…**" (Levinas, 1961, 134, énfasis mío). En la búsqueda del "yo" a partir del gozo, la noción de felicidad recién mencionada ya nos proporciona alguna luz. Arriba dijimos que la hipóstasis como identidad del existente y su acción de existir se realizaba como soledad, al señalarnos una existencia que es para sí; ahora bien, extendiendo aquel análisis, cabe decir que el movimiento del gozo en tanto alimento posibilita tal soledad que es para sí: "La suficiencia del *gozar* acentúa el egoísmo o la ipseidad del Ego y del Mismo. El gozo es una retirada a sí, una involución." (Levinas, 1961, 137). La manera en la que se precisa tal dinámica es a partir de la noción de felicidad entendida como suficiencia, es decir, como el momento en que el contenido de la vida se realiza y se hace mío; como ejemplo apelemos a cualquier actividad, así, la lectura que hago es para mí de la misma manera que la música que escucho, lo mismo sucede con el aire en mis pulmones o el sol en mi piel, a fin de cuentas se prestan a mi gozo, y en tanto contenido de la vida me nutren. De esta manera, cualquier actividad se perderá en un movimiento de involución que se refugia en el "yo" que a su vez conforma: "Ser yo es existir de tal modo que ya se esté más allá del ser en la felicidad. Para el yo, ser no significa ni oponerse, ni representarse algo, ni servirse de algo, ni aspirar a algo, sino gozarlo." (Levinas, 1961, 139). El gozo que se alimenta de la vida propicia el advenimiento del yo, es decir, de la subjetividad que hemos calificado de condición necesaria para la relación con lo trascendente, sin embargo, su importancia no termina en ello. A continuación veremos qué comporta esta noción con relación a la intuición husserliana y la comprensión heideggeriana, de tal suerte que nos proporcionará otra posibilidad como vía primera de acceso a lo real, veamos cómo se articula tal situación.

c) Gozo como fundamento de la representación y el utensilio.

Anteriormente expusimos el movimiento de la representación en tanto actividad constituyente de la consciencia. En él vimos que la intuición husserliana se encontraba guiada por el dominio teórico de una tesis dóxica, por lo que la promesa de ir a las cosas mismas –proclama de la fenomenología- resultó insuficiente como vía de acceso a lo trascendente. Lo concreto adquiría sentido por mor de la actividad de la consciencia y no *per se*. Posteriormente encontramos en la noción de comprensión una vía de acceso a lo real que parecía superar el predominio de la intencionalidad representativa, ya no era sólo la actividad constituyente de la consciencia –en tanto inteligibilidad- el origen del sentido, sino la totalidad de la existencia del Dasein. Un ejemplo de ello lo encontramos en la manejabilidad del

utensilio, cuyo ser se realiza precisamente en la manipulación y no en una representación de él. No obstante la evolución de la intuición a la comprensión, lo concreto parece escaparse aún al supeditar la aparición de todo ente (en este caso el utensilio) al horizonte del ser que le dona sentido, de esta manera, la unicidad y singularidad se pierde al ser absorbida por la totalidad que lo cobija.

Interpretamos estos dos momentos –representación y manipulación[66]- en tanto vía de acceso a lo real, como un intento por establecer el punto en el que se producirá la relación más concreta e inmediata con el entorno. Basándonos en ello afirmamos que, ni la intuición como momento primero de la verdad en Husserl, ni la comprensión como momento primero de la relación con el ser en Heidegger, son en sí momentos primeros. Ahora bien, si de indicar un fundamento se trata, la estructura del gozo expuesta arriba da cuenta de un momento anterior y más concreto que los propuestos por los pensadores alemanes, de tal suerte que Levinas nos coloca en un punto de la existencia que por su concreción y condición primigenia determina la aparición del "yo".

Para comprehender de qué manera el gozo configura un "yo" que a la vez antecede a la representación y a la comprensión, es necesario preguntarse por la fuente de los alimentos que nos comporta, cuestión que nos lleva a señalar al elemento como punto de origen del nutrimento. Entendemos que lo elemental refiere a la totalidad[67] del entorno que nos rodea y se ofrece lo sensible, su esencia es ser pura indeterminación, de tal suerte que escapa al concepto y con ello a la posesión: "Toda relación o posesión 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." (Levinas, 1961, 150). El hecho de su indeterminación ya nos da la pauta sobre su relación con la representación, es decir, el gozo como primer contacto con lo real se da al interior de lo elemental, donde su esencial indeterminación nos indica que la actividad constituyente de la consciencia no ha tenido lugar, de tal manera que el gozo como momento primero alimenta a la representación: "El alimento condiciona al pensamiento mismo que lo piensa como condición." (Levinas, 1961, 147); así pues, sin la inmersión primera del gozo en lo elemental, la constitución, el pensamiento sobre el elemento en un momento posterior no sería posible.

Tenemos ya la manera en la que el gozo fundamenta a la representación, sin embargo, queda aún por abordar su relación con el utensilio. Sobre ello, la respuesta ya ha sido abordada de una

[66] En este caso lo que se halla detrás de la manejabilidad del utensilio es la estructura de la comprensión del ser como vía de acceso a lo real, en ese sentido la manipulación es sólo un modo de la comprensión; ya en otro apartado expusimos la objeción que Levinas levanta en contra de esta última, por lo que aquí sólo estableceremos la relación del utensilio con la estructura del gozo.

[67] Aquí la palabra "totalidad" no debe ser entendida como aquella noción a la que se opone Levinas, no refiere a un sistema cerrado en cuyo interior cualquier singularidad se vería determinada y significada a partir de una red de referencias; lo elemental en un primer momento desborda cualquier determinación, aunque posteriormente también se preste a la conceptualización y a la posesión, para ello es necesario un movimiento específico al interior de la subjetividad, mismo que abordaremos más adelante.

manera oblicua al decir que todo contenido de la vida se ofrece al gozo. La pregunta apunta pues al modo en que se interpreta la manejabilidad del utensilio, de suerte que es necesario aclarar si su ser se agota y aparece tan sólo en la red de reenvíos donde se da su manipulación hasta romperse en el "en vista de sí" propio del Dasein, o por otra parte, cabe preguntar si es posible señalar una estructura más profunda a la que se presta el útil. La respuesta que se desprende del pensamiento levinasiano apunta en esta última dirección, por lo que es necesario afirmar que la finalidad última del utensilio no es ni la preocupación por la existencia de sí propia del Dasein, ni tampoco el mero fin utilitario que lo perdería en la obra en que aparece; es menester considerar al utensilio como un contenido de la vida, que como tal se presta también al gozo: "El manejo y la utilización de útiles, el recurso a todo el aparato instrumental de una vida, sirve ya para fabricar otros útiles o para hacer accesibles las cosas, termina en gozo." (Levinas, 1961, 151). Vemos ahora la importancia que comporta el gozo en tanto contacto primero con lo real: "Relación última con la plenitud sustancial del ser, con su materialidad, el gozo abraza todas las relaciones con las cosas." (Levinas, 1961, 152). Así pues, tanto la intuición -y la actividad teórica que la sustenta-, como la comprensión –con el horizonte del ser que supone-, resultan ser posteriores y fundarse en la noción levinasiana de gozo. Esto ya nos señala una respuesta a la cuestión sobre lo concreto que articulaba la relación entre las filosofías de Husserl, Heidegger, y Levinas, sin embargo, queda aún por desplegar la manera en que se concretiza la estructura del gozo.

d) Lo concreto del gozo como sensibilidad.

El análisis de la noción de gozo no concluye en lo expuesto en el apartado anterior, es necesario continuar su desarrollo para apuntar su importancia al interior del discurso levinasiano. Así pues, la estructura del gozo que se alimenta de lo elemental no resulta una mera abstracción filosófica para explicar el misterio del surgimiento de la subjetividad, por el contrario, nos da cuenta de una estructura ontológica que señala el lugar de una sensibilidad en el mundo. Para aclarar esto profundicemos en la noción de lo elemental. Hemos dicho que el elemento se presenta como esencialmente indeterminado, característica que Levinas precisa al decir que se trata de una cualidad sin sustancia. Apelando al lenguaje de la tradición, entendemos por sustancia aquello que permanece con relación a los accidentes –cualidad-. Ahora bien, ¿cómo acceder a una cualidad sin un fondo que la sostenga? La sensibilidad en un cuerpo concreto es la estructura que realiza el gozo, y que posibilita alimentarse de lo elemental en una dinámica distinta al proceso del pensamiento: "La sensibilidad pone en relación con una pura cualidad sin soporte, con el elemento. La sensibilidad es gozo. El ser sensible, el cuerpo, concretiza este modo de ser que consiste en encontrar una condición en lo que, por otra parte, puede aparecer

como objeto de pensamiento, como simplemente constituido[68].” (Levinas, 1961, 155).

Es importante en este punto remarcar la diferencia entre el sentido de la sensibilidad y del pensamiento. El gozo que se realiza en lo sensible no pretende pensar y constituir el mundo del que se nutre, ya vive en él como cuerpo, punto de origen y localización de la sensibilidad: “La sensibilidad que describimos a partir del gozo del elemento, no pertenece al orden del pensamiento, sino al del sentimiento, es decir, al de la afectividad en la que se agita el egoísmo del yo. No se conocen, se viven las cualidades sensibles…” (Levinas, 1961, 154; *cf.* Murakami, 2002, 26-29). La noción de “estar-contento” indica la relación que se mantiene con el sensible en tanto se presenta como finito; elemento indeterminado, lo finito se nos escapa satisfaciéndonos tan sólo durante el instante en que nos alimenta: “Lo finito como estar—contento es la sensibilidad…el mundo llamado sensible no tiene por función constituir una representación, sino que constituye el estar contento de la existencia…” (Levinas, 1961, 154). La sensibilidad dura tan sólo un instante, aparece como fugaz en la vivencia que la hace mía.

Así pues, el gozo es sensibilidad y se concretiza como cuerpo sobre un lugar: “El trozo de tierra que me sostiene, no es solamente mi objeto, sostiene mi experiencia del objeto. Los lugares pisados no me resisten, sino que me sostienen. La relación con mi lugar por esta « sustentación » precede al pensamiento y al trabajo. El cuerpo, la posición, el hecho de mantenerse…no se parecen de ningún modo a la representación idealista.” (Levinas, 1961, 156). Levinas nos señala una suerte de principio en el gozo, momento concreto de la existencia que antecede aún a la representación y a la manejabilidad del utensilio como vimos en el apartado anterior. Lo concreto como momento primero de mi relación con el entorno se halla en mi sensibilidad que se alimenta del elemento que me nutre, a la par que me conforma como subjetividad en tanto aquello que es contenido de mi vida involuciona precisamente hacia mí realizándome como “yo”.

Ahora bien, la importancia de la noción de gozo para el movimiento de trascendencia estriba en que da cuenta del momento más concreto en el que surge una subjetividad; esta última como hemos visto, resulta momento ineluctable en la marcha hacia lo trascendente. El gozo conforma pues la subjetividad sin la cual no habría dinámica ética. No obstante, remarquemos que la subjetividad que ha surgido del gozo da cuenta de una subjetividad desarrollada a un nivel muy primario. Ciertamente el hecho de que todo contenido de la vida refiera al ego, al yo, es sin duda una indicación del lugar de la subjetividad en la economía del ser, sin embargo, la experiencia concreta que buscamos va más allá de la estructura del gozo, y se revelará como trascendencia. Con ello en mente, continuemos con el análisis del gozo para encontrar una situación que obligue a la subjetividad a seguir su desarrollo más

[68] La segunda parte de esta cita hace referencia a lo expuesto más arriba con relación a la función de alimento que posibilita el pensamiento y la representación.

allá de éste.

e) La ambigüedad del gozo.

Hasta este momento el análisis nos ha mostrado que la estructura del gozo precede a la intencionalidad representativa, y ha señalado también un sentido más profundo en la manipulación del utensilio. Hemos encontrado también que los contenidos de la vida al ser gozados afirman y conforman una subjetividad que se alimenta de ellos. Lo vivido involuciona y al ser para sí realiza un ego, sin embargo, esta subjetividad se presenta en un momento aún muy primario, razón por la cual es necesario continuar con el análisis que llevará a la trascendencia.

Arriba indicamos superficialmente el carácter ambiguo con el que se presenta el gozo, lo que significa que éste se muestra como una independencia *sui generis*, y al mismo tiempo como una dependencia frente al elemento. Es menester profundizar ahora en el análisis de esta ambigüedad. El elemento que me alimenta es indeterminado, en ese sentido escapa a la conceptualización y con ello a la posesión; vivo el instante de mi gozo tan sólo como un instante, su duración finita por esencia señala un intervalo en que esta satisfacción realizada se verá cuestionada: "…la felicidad del gozo…puede empeñarse por la preocupación del mañana, incluso en la insondable profundidad del elemento en el que se baña el gozo." (Levinas, 1961, p. 162). El gozo da contenidos a la vida al tomarlos del fondo indeterminado de lo elemental, tales contenidos nutren al yo, y en ese movimiento lo conforman. Sin embargo en ese mismo movimiento surge el cuestionamiento por lo indeterminado que como tal puede llegar a faltar; independencia del yo que se alimenta, a la par que dependencia frente al gozo, movimientos opuestos que sin embargo realizan una subjetividad. La indeterminación en la que viene el elemento abre pauta a la inseguridad, a la preocupación por el momento en que el gozo carezca de alimento; este momento será entendido como mítico: "El porvenir del elemento como inseguridad, se *vive* concretamente como divinidad mítica del elemento." (Levinas, 1961, 160). El formato mítico del elemento incluye la noción de necesidad como inherente a la estructura del gozo, momento que dará un avance con relación al proceso de subjetivación.

Sin embargo, antes de continuar con la realización de la subjetividad, indiquemos que la inseguridad del mañana propia de lo elemental mítico no cuestiona el hecho del gozo como estructura primera, sino que por el contrario, también se ofrece a él, es decir: "El sufrimiento [de la necesidad entendida como postergación del gozo], a la vez, desespera por estar anclado al ser, y ama el ser al que está anclado. Imposibilidad de salir de la vida." (Levinas, 1961, 164). De esta manera, incluso un hecho que pueda interpretarse como cuestionamiento de esta vida se relaciona con ella precisamente como su

contenido; nada escapa a ser alimento del gozo, ni aún aquellos actos que pretendiesen ir en su contra, en este caso la necesidad: "La desesperación no rompe con el ideal de la alegría…La necesidad es amada, el hombre es feliz de tener necesidades[69]." (Levinas, 1961, 164). Este hecho que engloba cualquier actividad como contenido del gozo y de la vida es llamado por Levinas "amor a la vida", situación que entendemos como una estructura ontológica en cuyo fondo surge la subjetividad: "Toda oposición a la vida se refugia en la vida y se refiere a sus valores. Éste es el *amor a la vida*, armonía preestablecida con esto que solamente va a llegarnos." (Levinas, 1961, 163).

La noción de amor a la vida nos permite ver en el carácter mítico del elemento, y la ambigüedad del gozo, un momento más de la vida misma que conforma la subjetividad. Ahora bien, a partir de esta condición mítica y la inseguridad con la que se presenta el contenido del gozo, abordaremos una situación que llevará el desarrollo de la subjetividad un paso adelante. Para tal fin, introduzcamos la noción de morada.

f) La morada posibilita el trabajo.

La subjetividad realizada en la involución del gozo presenta un nuevo movimiento en su interioridad con vías a la superación del formato mítico del elemento. Así pues: ¿cómo superar la amenaza de inseguridad con la que se presenta el alimento indeterminado del gozo? La respuesta señala hacia una morada, un refugio a partir del cual la posesión del nutrimento, y con ello su estabilidad, es posible. Veamos pues cómo surge una morada.

Para que una morada se dé como movimiento de la subjetividad primero es necesario que el yo del gozo se distancie del elemento que lo alimenta; esta suerte de recogimiento significa que la inmediatez y la finitud en las que se presenta el nutrimento se verán pospuestas, así pues: "El recogimiento…indica una suspensión de las reacciones inmediatas que solicita el mundo…Coincide con un movimiento de atención liberado del gozo inmediato…" (Levinas, 1961, 172). Este distanciamiento no cuestiona la afirmación de sí que el yo recibió del gozo confirmándolo, pues el recogimiento en la morada frente al alimento supone la familiaridad del mundo que nos ha alimentado: "La familiaridad y la intimidad se producen como una dulzura que se expande sobre la faz de las cosas" (Levinas, 1961, 172). Esta familiaridad e intimidad aludidas apelan ya a una suerte de relación con la exterioridad. La subjetividad producida por el gozo ciertamente nos señala un momento primitivo del

[69] Interpretamos esta cita como una manera de afirmar que la necesidad no escapa a la estructura del gozo, pues ésta se entrega también en calidad de contenido de la vida, es decir, como amor a la vida (cf. *Infra*.); como vimos arriba, la felicidad da cuenta de la realización de los contenidos de la vida, en ese sentido, la necesidad también se realiza como tal.

yo, éste se muestra como cerrado en su soledad, pero es necesario precisar que tal soledad se da ya al interior de un mundo humano; dicho de otra manera, el gozo que realiza una subjetividad que se distanciará de él, surge en un mundo que ya incluye cierta relación con la alteridad, aunque ésta no sea aún la de la trascendencia. La alteridad que se presenta así es la de lo femenino, cuya característica es presentarse en un movimiento en el que aparece y se ausenta a la vez, mismo que Levinas llama discreción. La mujer aparece pues como el condicionamiento de la morada, de tal suerte que, esta primera revelación de la alteridad[70] suscita un nuevo movimiento en la interioridad que posibilitará la posesión, el trabajo, y posteriormente la misma trascendencia. Así pues: "La mujer[71] es la condición del recogimiento, de la interioridad de la Casa y de la habitación." (Levinas, 1961, 173).

Ya establecido el movimiento al interior de la subjetividad que edifica una morada, cabe esclarecer la relación de esta última con el trabajo. En el gozo el yo se movía en lo elemental mítico que amenazaba con la inseguridad del mañana, frente a este hecho, la existencia de un refugio en el cual recogerse ante tal amenaza deviene en distanciamiento frente al instante inmediato de la felicidad del gozo; tal distanciamiento y el recogimiento que supone la morada, abre el intervalo en el que lo elemental se entregará dejando su condición de indeterminado, movimiento que coincide con el trabajo. De esta manera, la subjetividad que se halla en su morada, es decir, en lo de sí, tiene la posibilidad de llevar aquello externo al interior de su refugio, este movimiento reflexivo se traduce en posesión y trabajo[72] y se concretiza por el órgano de la mano[73], cuya función esencial es la aprehensión (*cf.* Levinas, 1961, 176). El trabajo aparece así como la superación de la indeterminación esencial del elemento: "…la aprehensión original del trabajo la introduce [a la materia, o a lo elemental] en el mundo de lo identificable, la domina y la pone a disposición de un ser que se recoge y se identifica…" (Levinas, 1961, 177). Dicho lo anterior, cabe preguntar ahora por la manera concreta en la que esta

[70] Levinas identifica esta primera revelación de la alteridad en lo femenino como la relación intersubjetiva que Buber indica en el Yo-Tú: "El Yo-Tú en el que Buber percibe la categoría de la relación interhumana no es la relación con el interlocutor, sino con la alteridad femenina." (Levinas, 1961, p. 173). Es importante remarcar que la reciprocidad propia de la visión buberiana no es la trascendencia buscada por Levinas, más adelante veremos cómo esta última se presenta como esencialmente asimétrica.

[71] La categoría de Mujer en este contexto no debe ser entendida de manera literal, debe considerarse que la exposición levinasiana resulta una descripción fenomenológica y que como tal pretende señalar esencias o estructuras necesarias, por lo que nos parece que la siguiente paráfrasis bien puede significar lo dicho: ciertamente la subjetividad se realiza en el gozo como su estructura primera y contacto primero con el mundo, ahora bien, este contacto primero con el mundo significa cierta socialidad ya establecida –general, universal- que resulta familiaridad e intimidad con el entorno; precisamente al interior de esta familiaridad surge el fenómeno de la intersubjetividad guiado por el presupuesto de reciprocidad indicado por el Yo-Tú, que no es aún trascendencia. Lo femenino pues, da cuenta del fenómeno de intersubjetividad a un nivel en el que la alteridad a pesar de seguir siendo trascendente, no lo es de una manera total por mor de la familiaridad e intimidad que comparte; lo trascendente como infinito no es familiar.

[72] "El trabajo en su intención primera, es esta adquisición, este movimiento hacia sí." (Levinas, 1961, 177).

[73] "La mano…lleva las cualidades elementales al gozo, las toma y las guarda con vistas al gozo futuro." (Levinas, 1961, 178).

determinación y posesión sobre el elemento se produce. Para explicar esto, recordemos que lo elemental fue definido arriba como una suerte de cualidad sin sustancia; con relación a ello digamos que la subjetividad que ya habita en una morada y que como tal lleva contenidos a ésta, hace el movimiento reflexivo del trabajo al otorgar una sustancia a la pura cualidad de lo elemental: "La posesión pone el producto del trabajo como lo que permanece en el tiempo, como sustancia." (Levinas, 1961, 178). Precisamente esta posesión hará surgir de lo elemental a la cosa como tal, pues al otorgarle una sustancialidad se da con ello la delimitación que posibilitará el hacer de la cosa un momento de sí, de llevarla a la morada: "La sustancialidad de la cosa está en su solidez, que se ofrece a la mano que toma y que lleva." (Levinas, 1961, 179). El hecho de que lo elemental se torne en cosa[74] por mor de la sustancia que se le ha implantado en la morada, implica que su inseguridad mítica se ha visto superada, de suerte que el gozo inmediato y finito se ve sustituido por la sustancia permanente de la cosa poseída en el trabajo, la cual podrá ser gozada en el futuro.

Añadamos que el distanciamiento frente al gozo que se efectúa como habitar en una morada, movimiento que a su vez posibilita el trabajo, incluye ya cierta dimensión de lo temporal que será llamada por Levinas conciencia. Saber que el alimento del gozo puede faltar es estar consciente de la distancia que separa al yo de ese momento que no es aún, pero que se muestra ya como amenaza, así: "Tener conciencia es estar en relación *con lo que es*, como si el presente de *esto que es* no estuviera totalmente realizado, y constituyera solamente el *porvenir* de un ser recogido. Tener conciencia es precisamente tener tiempo." (Levinas, 1961, 179). De esta manera, el trabajo en un ser corporal es la posibilidad de prevenir la indeterminación del alimento: "El trabajo no caracteriza una libertad que se ha despegado del ser, sino por una voluntad: un ser amenazado, pero que dispone de tiempo para detener la amenaza." (Levinas, 1961, 179). Así pues, la morada como movimiento al interior de la subjetividad va más allá de la mera involución del gozo, abriendo la posibilidad de la posesión y del trabajo.

g) Separación.

El proceso de subjetivación descrito a partir de la noción de gozo termina en una subjetividad que existe separada y en lo de sí, tal movimiento se resume como sigue: el yo como punto absoluto a partir del cual se da la trascendencia resulta un momento ineluctable en la marcha a la exterioridad. La

[74] Levinas apunta que la cosa alcanzada por la sustancialización de lo elemental en la morada no es en sí, razón por la cual su sustancia y su identidad puede perderse o ser otra cosa: "Porque no es en sí, la cosa puede cambiarse y en consecuencia compararse, cuantificarse, y en consecuencia, perder su propia identidad y reflejarse en el dinero. Tampoco la identidad de la cosa es su estructura original. Desaparece cuando se accede a la cosa como materia." (Levinas, 1961, 180).

subjetividad se afirma como egoísmo en su relación primera con lo real a partir del gozo; en él, el yo se alimenta del elemento, yo vivo, yo respiro, yo sufro, esta existencia es para mí, contenido elemental que involuciona hacia mí y como tal me permite decir yo. Sin embargo, a pesar del amor a la vida[75] que caracteriza al gozo, la subjetividad que surge en la inmediatez del nutrimento, lo es en un sentido muy primario, por ello, es necesario un movimiento de otro orden en la interioridad que le proporcione un giro nuevo a la par que distintas opciones de relacionarse con el elemento. Esta novedad es la presencia de lo femenino; la mujer indica el entorno familiar e íntimo en el que surge una subjetividad, y aunque ciertamente ya se trata de una suerte de alteridad, no es sin embargo la de la trascendencia que buscamos. La presencia de lo femenino provoca un nuevo movimiento en la interioridad que termina por edificar una morada, es decir, un yo que se distancia del gozo inmediato, pero que por ello mismo asegura su triunfo futuro en el trabajo; así pues, la subjetividad que mora abre por su trabajo la dimensión de la posesión, el elemento es ahora susceptible de ser tomado, llevado a casa, y allí determinado –sustancializado- en un movimiento que hará surgir la cosa y con ella el mundo.

La morada da cuenta de una subjetividad que existe separada del elemento y de toda exterioridad. La separación consiste en este hecho, un yo que es en lo de sí, que es en su casa y desde ese su lugar es capaz de poseer. La importancia de este suceso resulta capital no sólo para el estudio del pensamiento levinasiano, sino también para la experiencia del ser. La importancia de la subjetividad es tal que Levinas nos dice: "El egoísmo es un acontecimiento ontológico, un desgarramiento efectivo y no una ilusión que se desliza por la superficie del ser…El desgarramiento de una totalidad sólo puede producirse por el estremecimiento del egoísmo…" (Levinas, 1961, 192.). Así pues, el milagro de la subjetividad que se gana a sí para después ser trascendida, nos parece, señala un horizonte ingente de estudio.

Ahora bien, una vez que el yo es en su morada y posee, es decir existe como separado en lo de sí, cabe preguntar por la posibilidad del cuestionamiento de dicha posesión, por el momento, a decir de Levinas, en el que las puertas de la morada se abrirán al exterior. Esta apertura se muestra sólo como una de las posibilidades del recogimiento en sí, como también lo es la posibilidad de permanecer en el encierro solipsista que excluye toda alteridad: "Pero el ser separado puede cerrarse en su egoísmo, es decir, en la realización de su aislamiento. Y esta posibilidad de olvidar la trascendencia del Otro, de desterrar impunemente de su casa toda hospitalidad…de desterrar de ella la relación trascedente que permite solamente al Yo cerrarse en sí, testimonia la verdad absoluta, el radicalismo de la separación. (Levinas, 1961, 190). La separación resulta así una posibilidad esencial de la subjetividad, y un

[75] El amor a la vida como se dijo, alude a la estructura esencial del gozo en tanto este abarca cualquier contenido de la vida.

momento necesario para la trascendencia ética.

Ahora bien, el proceso de subjetivación descrito hasta aquí nos ha llevado a un punto en el que el yo es separado, habita y posee; el yo alcanzado en este sentido es autónomo, y nos da cuenta de una subjetividad separada que se presenta como punto absoluto a partir del cual iniciará la dinámica de la trascendencia. Pero antes de explicar en qué consiste tal movimiento, es necesario desarrollar el papel que lo trascendente mismo desempeña al interior del mismo. Veamos pues qué es lo trascendente.

3.2. Lo trascendente.

a) Infinito[76].

A la subjetividad que ha edificado una morada le es esencial tanto la posibilidad de cerrarse en lo de sí, como la posibilidad de apertura al exterior; esta segunda posibilidad es la que nos interesa, y la que llevará al yo a un nivel verdaderamente humano en la trascendencia ética. Para que este movimiento de apertura a la exterioridad sea claro, es necesario exponer antes la peculiaridad de la idea de infinito.

Una idea que se presenta al pensamiento lo hace generalmente con la posibilidad de que el contenido al que apunta sea aprehendido, y en ese sentido determinado y poseído. La idea que tengo de la pluma con la que escribo me la muestra como un contenido unificado y determinado –más allá de los escorzos o matices en los que aparece-, así, la idea que mi pensamiento acuña de la pluma señala un *ideatum* preciso como su contenido. Esta dinámica bien podría extenderse a prácticamente cualquier relación entre una idea y su *ideatum*, sin embargo, la idea de infinito se presenta como *sui generis*, y en ese sentido desborda esta estructura. La idea de infinito no señala un contenido determinado, sino por el contrario, si es que se la puede relacionar con un contenido, éste será la distancia perpetua, o el desbordamiento radical de aquello que se pretende pensar: "…la idea de infinito tiene esto de excepcional: que su *ideatum* deja atrás su idea, ya que para las cosas, la coincidencia total de sus realidades objetiva y formal no está excluida…" (Levinas, 1961, 72). Lo infinito se presenta como inaprehensible, su esencia es precisamente desbordar todo pensamiento que pretenda contenerlo, en ello precisamente reside su radicalidad, en su total exterioridad y distancia frente a un yo que quisiera poseerlo.

Ahora bien, ¿cuál es el valor ético de la idea de infinito en esta exposición? En el capítulo relativo a Husserl vimos que Levinas critica el intelectualismo de su maestro, sobre todo cuando el

[76] La noción de infinito es retomada por Levinas de la filosofía de Descartes: "Descartes, mejor que un idealista o un realista, descubre una relación con una alteridad total irreductible a la interioridad y que, sin embargo, no violenta la interioridad…" (Levinas, 1961, p. 225); esta alteridad como veremos se da como infinito.

acceso al momento ético se ve supeditado a una tesis dóxica; en ese sentido, vimos que lo trascedente se veía constituido por la actividad constituyente de la consciencia, y no *per se*. A partir de esta interpretación del pensamiento husserliano cabe preguntarse, ¿qué sucede si aquello trascendente en lugar de ser constituido por la consciencia se presenta como infinito? De entrada es necesario afirmar que en este caso lo trascendente aparecerá como esencialmente inaprehensible, inabarcable, y como tal imposible de poseer, y es precisamente éste el sentido que busca Levinas. Así pues, lo trascendente para Levinas se presenta como infinito: "Lo infinito es lo propio en un ser trascendente en tanto que trascendente, lo infinito es lo absolutamente otro. 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." (Levinas, 1961, 73). Pero aclaremos que lo trascendente a lo que refiere Levinas, no es como en Husserl todo aquello ajeno a la corriente de la consciencia, pues en ese sentido cualquier objeto externo al yo le es trascendente, incluyendo lo meramente material. Para Levinas lo trascendente que se presenta como infinito tiene rostro, se trata de una persona y no de un objeto; lo trascendente en ese sentido es el Otro.

b) Rostro.

Señalar el carácter *sui generis* de la idea de infinito no es una mera abstracción filosófica, por el contrario, esta idea se revela como un hecho concreto a través del rostro: "La idea de lo Infinito, infinitamente más contenida en lo menos, se produce concretamente con la modalidad de una relación con el rostro." (Levinas, 1961, 209). Hecho patente esto, es necesario ahora aclarar el sentido de esta noción. De entrada digamos que este sentido escapa a la mera aparición que suscita la imagen de un rostro; ciertamente al encontrarme frente a alguien la percepción de su rostro en tanto imagen de su cara está en mi pensamiento, pero el sentido originario al que apela Levinas desborda esta mera percepción dominada por lo sensible. Si se identificara rostro y sensibilidad, la presencia de lo trascendente sería idéntica a la de la cosa material, como materia se prestaría a los poderes del Mismo en tanto contemplación y manipulación. (*cf.* Levinas, 1961, 207). Sin embargo, hemos dicho que el infinito desborda esencialmente todo pensamiento que pretenda contenerlo, y hemos dicho también que el infinito en lo concreto es rostro, *ergo*, la presencia del rostro ante mis ojos es esencialmente incontenible, y como tal escapa a cualquier pretensión de poderío del yo. El rostro en tanto infinito no será constituido por la actividad de una consciencia, ni será significado por el horizonte en el que pueda aparecer. Su infinitud esencial desborda estos modos que pudieran pretender acceder a él, lo que significa que el rostro se presenta como desnudo, es decir, carente de todo atributo que pudiera

catalogarlo o conceptualizarlo en una determinación que negara su infinitud. La exterioridad del rostro es tan radical en la distancia en la que se presenta, que cuestiona cualquier actividad que quisiera determinarlo. La distancia infinita esencial al aparecer del rostro cuestiona la posibilidad de catalogarlo como a un objeto, el rostro no es objeto, sino que es Otro. El hecho de que su sola presencia cuestione tal posibilidad de poderío sobre él, no da cuenta de un poder mayor en el sentido de una lucha de opuestos, sino que señala el radical alejamiento de quien aparece como extranjero, y como tal, ajeno a mí y a la idea que pueda hacerme de él. El rostro en tanto infinito desborda cualquier idea que conciba de él y por ello cuestiona mi poder de poder. El rostro da cuenta de la instancia infinita del ser sobre la cual la actividad constituyente del yo, del Mismo, del ego, no puede ejercer su dominio, pues su alejamiento es esencial y verdaderamente radical.

Debido al límite que el rostro acusa en los poderes del yo, Levinas lo señala como la única materia susceptible de negación total, esto es, el Otro es el único ente al que se puede querer matar[77]; no obstante, esta intención radical negadora de la alteridad también se muestra como limitada e insuficiente por mor del alejamiento radical del infinito. De esta manera el rostro en su primer aparecer enuncia el primer mandato, a saber, "No matarás[78]". Este mandato paraliza la posibilidad de asesinato de una manera ética: "Ahí hay una relación, no con una resistencia mayor, sino con algo absolutamente *Otro*: la resistencia del que no presenta resistencia; la resistencia ética." (Levinas, 1961, 212). El análisis levinasiano revela al rostro como una instancia esencialmente infinita, y por ello protegida esencialmente de la posibilidad de negarle.

Así pues, el Otro que es una persona, se presenta bajo la categoría de rostro cuya esencialidad es presentarse como infinito. Su presencia es incontenible por el pensamiento que quisiera conceptualizarla; esta esencialidad del infinito hace del Otro la única materia susceptible de negación total, aunque esta negación se presenta también como imposibilidad por mor de la primera enunciación, a saber, "No matarás".

La exposición de este apartado nos ha indicado la manera *sui generis* en la que se presenta lo trascendente, con relación a lo cual cabe preguntar por el modo de relacionarse con una instancia de

---

[77] "Yo sólo puedo querer matar a un ente absolutamente independiente, a aquel que sobrepasa infinitamente mis poderes y que por ello no se opone a ellos, sino que paraliza el poder mismo de poder. El Otro es el único ser al que yo puedo querer matar." (Levinas, 1961, 212).

[78] En la descripción fenomenológica del rostro que presenta Levinas, la enunciación del "No matarás" está ligada a la distancia infinita en la que se presenta el Otro con relación al yo, de esta manera, más allá de un vínculo que bien pudiera establecerse con la ley de Moisés y que otorgara un carácter normativo y teológico al precepto, este último parece adquirir más bien un carácter descriptivo; dicho de otra manera, el "No matarás" que es esencial al aparecer del rostro me impide matarle no porque un poder mayor emane de él o de alguna otra instancia y me lo impida, sino porque la distancia infinita en la que se presenta da cuenta de una estructura esencial en la que el Otro se presenta bajo el cobijo de la imposibilidad **ética** de ser negado totalmente.

tales características. Veamos pues, cómo se articula la dinámica de la trascendencia.

3.3. La relación de trascendencia.

a) La trascendencia no es una totalidad.

Hasta este punto hemos expuesto dos instancias, por una parte hemos alcanzado una subjetividad que existe separada en lo de si a partir del gozo, y por otra hemos abordado la existencia de lo trascendente cuya esencialidad es presentarse como infinito. Cabe preguntar ahora por una vía en la que estas dos instancias entren en contacto, momento que ya nos dará cuenta de la relación ética entendida como verdadera trascendencia. La cuestión es entonces: ¿cómo establecer una relación entre estas dos independencias?, es decir, ¿cuál es la dinámica de la trascendencia? Antes de exponer este movimiento es necesario acentuar el carácter *sui generis* del mismo. Primero digamos que la relación de trascendencia no puede darse como totalidad, los términos que la realizan no pueden estar determinados por su lugar en la relación, sino que precisamente deben absolverse de ella. El yo que se precisa para la relación trascendente debe presentarse como absoluto aún en la relación, de la misma manera que la alteridad de lo infinito debe presentarse como independiente al interior de este movimiento. La independencia y absolución requerida para la relación de la trascendencia o ética no sólo implica por una parte la no participación en un horizonte de significación –totalidad- del cual se heredaría el sentido de lo ético, por otra parte, implica también que tanto el yo como el rostro con el que se establece la trascendencia no se determinan el uno al otro, es decir, no hay reciprocidad entre ellos: "*La correlación no es una categoría que satisfaga a la trascendencia.*" (Levinas, 1961, 77). Si la relación con lo trascendente fuera entendida como totalidad, entonces la noción de comprensión criticada en el capítulo anterior bien pudiera funcionar para dar cuenta de la relación ética, así, los términos en ella incluidos se verían significados por el horizonte del ser en el que aparecen, participarían de una totalidad. De la misma manera, la actividad constituyente de una consciencia que se relaciona con un rostro establecería un sistema en el que precisamente lo trascendente se ve significado al interior del Mismo, se trata en este caso también de una totalidad. La relación con lo trascendente en tanto infinito desborda cualquier pretensión a establecer sistemas de referencia, y he ahí precisamente la esencialidad de la idea de lo infinito, a saber, la imposibilidad que anuncia de erigir totalidades[79].

El término metafísica da cuenta de la relación de trascendencia. La metafísica señala la

[79] "una relación cuyos términos no forman una totalidad, sólo puede producirse, pues, en la economía general del ser como tránsito del Yo al Otro, como *cara-cara*, como perfilando una distancia en profundidad…" (Levinas, 1961, 63).

intención que surge del Yo -del Mismo- hacia el Otro, pero su característica esencial es carecer del movimiento reflexivo que caracterizaba la actividad constituyente, y que terminaba por absorber la alteridad en un momento de sí; de esta manera, la metafísica o trascendencia respeta la alteridad en tanto infinito. Pero, ¿si el yo existe separado en lo de sí, qué impulsa la salida de su morada para invocar la alteridad del Otro? La respuesta a esta cuestión se halla en el Deseo: "El deseo metafísico tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*." (Levinas, 1961, 57). Si hemos dicho que la alteridad del Otro se presenta como infinito, la intención que le busca no puede ser más que un deseo de aquel que se sabe de entrada no podrá ser alcanzado; al infinito, al Otro, no le puedo poseer, pero le puedo desear: "Deseo sin satisfacción que, precisamente, espera al alejamiento, la alteridad y la exterioridad de lo Otro." (Levinas, 1961, p. 58). Así pues, la relación de trascendencia se da como deseo del Otro, movimiento al que le son esenciales tanto la independencia del yo separado, como el alejamiento infinito de la alteridad, es decir, que se da sólo entre términos absolutos. Deseo que se sabe esencialmente insaciable. Esta relación entre términos absolutos se concretiza en el cara-cara, pero veamos cómo se articula.

b) Expresión, lenguaje, discurso.

Ahora bien, si en la relación con lo trascendente los términos deben permanecer absueltos de la misma para el surgimiento de lo ético, entonces surge la pregunta: ¿de qué manera se establece tal relación *sui generis*? La respuesta se halla en el lenguaje: "La diferencia absoluta, inconcebible en términos de lógica formal, sólo se instaura por el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo una relación entre los términos que rompen la unidad de un género. Los términos, los interlocutores, se absuelven de la relación o siguen siendo absolutos en la relación." (Levinas, 1961, 208). Es necesario precisar que el lenguaje al que apela Levinas no se identifica con la mera producción lingüística ni verbal, por ello, profundicemos un poco en esta noción. La manera en la que el lenguaje es instaurado se da a partir de una particularidad del rostro que no ha sido mencionada, se trata de la expresión que le es esencialmente inherente. La presentación del rostro se da en la expresión, y esto es la coincidencia de aquel que expresa con lo que expresa. Esta situación resulta capital pues da cuenta de un primer momento que hace del rostro una presencia irrefutable: "El hecho propio de la expresión es dar testimonio de sí garantizando este testimonio. Este testimoniar de sí sólo es posible como rostro, es decir, como palabra." (Levinas, 1961, 215). La presencia del rostro del Otro ya señala una relación cara-cara en la que su alteridad no será constituida pues su esencial infinitud cuestiona tal pretensión. El rostro se muestra como epifanía y con su simple presencia ya se expresa, momento que coincide con la

instauración del lenguaje. El lenguaje al que invita la epifanía del rostro no es una mera función de signo, no apela al grupo de normas que regulan la producción y comprensión de una lengua como mera herramienta de comunicación; tampoco es un corpus de convenciones y expresiones sociales necesarias al interior de una comunidad que como tales ya habrían determinado el fenómeno de la intersubjetividad estableciendo ya una totalidad. El lenguaje[80] al que apela Levinas señala un momento originario, una suerte de estructura esencial u ontológica que posibilita tanto la función de signo como la normatividad social ya establecida. La epifanía del rostro en tanto infinito señala este momento esencial y primigenio de lo humano, el lenguaje que instaura no hereda su sentido de un horizonte, por el contrario, indica un acontecimiento que rompe precisamente con cualquier influencia que pudiera tergiversar el sentido ético del cara-cara: "El lenguaje como cambio de ideas sobre el mundo…supone la originalidad del rostro…Si en el fondo de la palabra no subsistiese esa originalidad de la expresión, esa ruptura de toda influencia, esa posición dominante del que habla, extraña a todo compromiso y toda contaminación, esa rectitud del cara-cara, la palabra no pasaría del plano de la actividad[81]…Pero el lenguaje sólo es posible cuando la palabra renuncia precisamente a esa función de acto y entonces vuelve a su esencia de expresión." (Levinas, 1961, 215). El lenguaje en este sentido parece señalar una situación en la que el yo que existe separado se relaciona con el Otro fuera de cualquier horizonte de significación; es decir, como si no hubiese nada establecido aún, y quedara todo por decir.

La modalidad concreta en la que se establece una relación con lo trascendente en tanto infinito, y en la cual cada uno de los términos de la relación permanece como absoluto, es el discurso. El rostro en su epifanía establece el lenguaje por mor de la expresión que le es inherente, en este momento original, el discurso posibilitará la relación entre el Yo y el Otro, donde este último se dirá a sí, es decir, se expresará por sí mismo; este es el sentido de la noción de revelación, por oposición al develamiento heideggeriano, en la que la alteridad adquiriría un sentido a partir del horizonte en el que aparece y no *per se*: "*La experiencia absoluta no es develamiento sino revelación*: coincidencia de lo expresado y de aquel que expresa, manifestación, por eso mismo privilegiada del Otro, manifestación de un rostro más allá de la forma." (Levinas, 1961, 89). El discurso señala una relación en la que no hay una determinación previa del Otro al entrar en el cara-cara con él, sino que debido a esta relación irreductible que se establece ajena a cualquier contexto, es posible precisamente la experiencia de lo

[80] "Todo lenguaje como cambio de signos verbales, se refiere ya a esta palabra de honor original [es decir, a la presencia del rostro en tanto expresión]. (Levinas, 1961, 216).

[81] La función de acto del lenguaje parece estar ligada a situaciones en las que este sólo se presenta como instrumento, es decir, aparece al interior de un horizonte en el que ya funge como sistema de signos o costumbres, mismo que sería adoptado en una relación intersubjetiva donde la originalidad de la expresión sería obviada, imposibilitando de esa manera el momento de lo ético.

nuevo. Este hecho abre la dimensión de la enseñanza que viene siempre del exterior, es decir, de aquello que la subjetividad en su actividad no ha constituido pues su total extrañeza escapa a su poder. En este sentido, el discurso concretiza la experiencia ética al poner en contacto a dos términos absolutos fuera de la violencia que pudiera ejercerse a partir de cualquier orden universal e impersonal; el discurso cumple el movimiento del Deseo en el que la subjetividad sale de sí invocando al Otro en el rostro. Lo esencial de este movimiento metafísico debe señalarse en la falta de reflexividad que establecería un momento de identificación en una subjetividad autónoma. La intencionalidad del discurso, si es posible utilizar esta noción para describir este movimiento, no vuelve a la subjetividad de la que surge.

3.4 Implicaciones y otras consideraciones del movimiento de trascendencia o metafísica.

a) Rostro, razón, objetividad.

Ahora bien, la epifanía del rostro del Otro en tanto infinito es un hecho de carácter trascendental[82] que parece llevar consigo ciertas consecuencias; a saber, el lenguaje cuya esencialidad se presenta como la relación con el Otro, señala no solamente el momento ético de lo humano, sino también parece indicar el inicio del ejercicio mismo de la razón: "Si el cara-cara funda el lenguaje, si el rostro aporta la primera significación, instaura la significación misma en el ser, el lenguaje no sirve solamente a la razón, sino que es la razón. " (Levinas, 1961, 221). Es necesario decir que la razón que instaura la revelación del rostro no es una razón universal[83], la cual absorbería la particularidad de la subjetividad en la generalidad de sus leyes, convirtiendo de esa manera la unicidad del yo en un mero momento de ella; en tal caso la función del lenguaje se reduciría tan sólo a un acto que reflejaría las relaciones ya existentes al interior de esta razón universal. Por el contrario, la revelación del rostro -su epifanía que se expresa a sí misma fuera de todo horizonte que la perdería por virtud de lo universal- establece un nuevo sentido a lo racional que apela a la unicidad de la subjetividad; dicho de otra manera, la epifanía del rostro es la razón, pues coincide con el momento primero de lo racional: "Si…la razón vive en el

[82] En las conclusiones de esta investigación abordaremos brevemente el sentido de la lectura trascendental de la filosofía levinasiana y su relación con la lectura empírica de la misma.

[83] Una razón universal pude ser entendida como sigue: "…se puede llamar razón a la coherencia interna de un orden ideal que se realiza en el ser a medida que la conciencia individual en la que se aprende o se construye renuncia a su particularidad de individuo y de ipseidad y retrocede hacia una esfera *noumenal* en la que ejercería intemporalmente su papel de sujeto absoluto en el Yo pienso, o se reabsorbe en el orden universal del Estado…" (Levinas, 1961, 221). La razón como un constructo universal en el que se pierde la unicidad de la subjetividad parece ser una preocupación constante en el pensamiento de Levinas, es precisamente contra un orden de tal índole contra el que se ejerce la crítica; con relación a ello, la defensa de la subjetividad como una de las consignas de *Totalidad e Infinito* adquiere sentido.

lenguaje, si, en la oposición del cara-cara, brilla la racionalidad primera, si el primer inteligible, la primera significación, es lo infinito del rostro…el pluralismo de la sociedad no podría desaparecer en la elevación a la razón. Sería su condición." (Levinas, 1961, 222). De esta manera, la revelación del rostro, o el lenguaje que instaura resulta la condición de lo racional, pero como vemos no se trata en este caso de un régimen universal e impersonal.

La razón que encuentra su fundamento en el cara-cara no es la única consecuencia de la revelación del rostro, el fenómeno de la objetividad también encuentra su apoyo en este acontecimiento irreductible. La objetividad entendida como el momento en que se enuncia un objeto a partir de un signo y se le determina, también se encuentra basada en el encuentro ético. La objetividad surge no en el momento en que la actividad constituyente de una consciencia conceptualiza la cosa que aparece, sino en el momento en que el objeto es enunciado a Otro. Levinas encuentra así, que la función esencial del signo consiste en la posibilidad de decir el mundo poseído: "Utilizar un signo…permite convertir las cosas en ofrendables, desprenderlas de mi uso, alienarlas, volverlas exteriores. La palabra que designa las cosas atestigua su partición entre yo y los otros." (Levinas, 1961, 222). El momento de la objetividad se desprende de esta capacidad de ofrenda propia del signo, y tal ofrecimiento se hace precisamente al Otro, la objetividad en ese sentido tiene un fundamento ético concretizado en la epifanía del rostro: "La objetividad resulta del lenguaje que permite poner en duda la posesión…es la entrada de las cosas en la esfera del otro. La cosa llega a ser tema. Tematizar, es ofrecer el mundo al Otro por la palabra." (Levinas, 1961, 222-223). El cara-cara, instancia en la que se concretiza el movimiento de trascendencia, resulta relevante pues señala el punto de origen del ejercicio racional y objetivo, de tal suerte que habría que preguntarse si la razón misma es esencialmente ética.

b) La paternidad[84] y la humanidad.

El esquema de la relación de trascendencia pudiera hacernos suponer que ésta no señala más que a una comunidad binaria cuya dinámica sólo implica la interacción entre dos realidades absolutas. Ciertamente hemos visto que la absolución de los términos resulta inexorable en la relación ética, sin embargo, el carácter absoluto del rostro que se presenta a sí mismo trasciende este status e incluye la

[84] El modelo de la paternidad es tomado por Levinas del esquema del monoteísmo: "El monoteísmo significa este parentesco humano, esta idea de raza humana que se remonta al acceso al otro en el rostro, en una dimensión de altura, en la responsabilidad para sí y para otro." (Levinas, 1961, p. 228). Remarquemos que en este caso se trata de un análisis fenomenológico del fenómeno de la paternidad, por ello, lo que debe ser considerado es la esencialidad de tal fenómeno, es decir, la estructura necesaria bajo la que se presenta el hecho de la paternidad; esta esencialidad apunta a la **unicidad** que se mantiene en la sociedad fraternal instaurada por el padre; no se trata de un análisis de carácter confesional, ni de una verdad de orden teológico.

presencia del tercero: “El lenguaje como presencia del rostro, no invita a la complicidad con el ser preferido, al « yo-tú » suficiente y que se olvida del universo…El tercero me mira en los ojos del otro: el lenguaje es justicia.” (Levinas, 1961, 226). En ese sentido la presencia del rostro no refiere a una comunidad separada del resto de lo real, sino que da cuenta de una revelación que ya señala el orden de lo humano: “La epifanía del rostro como rostro, introduce la humanidad.” (Levinas, 1961, 226). Hay un nosotros implicado en el momento de la trascendencia ética, sin embargo, este no debe ser confundido con una comunidad ya establecida como totalidad, en la cual cada una de sus partes se integraría renunciando a su unicidad. Precisamente la dimensión de la interioridad separada debe ser mantenida para el surgimiento de lo ético y de la humanidad a la que lleva. Con eso en mente Levinas critica la idea de género humano pues no respeta suficientemente la unicidad y singularidad requeridas (*cf.* Levinas, 1961, 225-228), situación que lleva al análisis fenomenológico del fenómeno de la paternidad, en el que se descubre un modelo adecuado para dar cuenta del momento ético. Así pues, la paternidad como modelo que debe ser leído más allá del ámbito biológico, revela en su esencia una comunidad en la que cada unicidad es respetada y abordada como tal: “La paternidad no es una causalidad: sino la instauración de una unicidad con la cual la unicidad del padre coincide y no coincide. La no coincidencia consiste…en [que] mi posición como hermano, implica otras unicidades a mi lado, de suerte que mi unicidad de yo resume a la vez la suficiencia del ser y mi parcialidad, mi posición frente al otro como rostro.” (Levinas, 1961, 227). Sólo bajo este esquema en que la singularidad no es sacrificada por una idea impersonal y general se puede establecer una humanidad fraterna, sólo bajo tal esquema ético se puede hablar de igualdad sin renunciar a la subjetividad única y singular, momento imprescindible para la trascendencia. De esta manera, el mantenimiento de la unicidad en un orden en el que se realiza el fenómeno de la intersubjetividad resulta capital para la existencia del pluralismo.

La noción de paternidad y su relación con la epifanía del rostro abre la dimensión de la unicidad fraterna que será respetada en el momento ético, sin embargo, su función no se agota ahí, también se halla ligada al fenómeno de la fecundidad, no obstante esto, la función que hemos decidido acentuar es aquella que incluye la dimensión social en la presencia del tercero. Para terminar digamos que la relación de trascendencia descrita hasta este punto fundamenta a su vez las distintas modalidades del fenómeno de la intersubjetividad, ya sean por ejemplo, la guerra, la relación erótica o la fecundidad[85]

[85] Sobre el eros y la fecundidad digamos brevemente que dan cuenta de posibilidades esenciales de la subjetividad. La relación erótica se basa en la relación de trascedencia, pues supone la presencia radical del Otro trascedente en tanto infinito, sin embargo, simultáneamente al alejamiento radical que le es esencial al infinito, se da la profanación de esa distancia; en ese sentido, la relación erótica es una relación con lo femenino, es decir, con la familiaridad, con aquella distancia infinita que sin embargo ha entablado cierta intimidad con la subjetividad; la relación erótica en ese sentido no incluye la dimensión del tercero, se trata más bien de una sociedad dual.

sin embargo, este tipo de relaciones no serán abordadas en esta exposición que se ve limitada a la exposición del movimiento de trascedencia.

Resumen y conclusiones del capítulo.

Hemos descrito el movimiento de trascendencia al interior del discurso levinasiano. Para ello partimos de la condición imprescindible para la realización de tal dinámica, a saber, el "Yo" como punto absoluto desde el cual surge precisamente la intención trascendente. Con relación a él, expusimos el proceso de subjetivación a partir de la noción de gozo que se concretiza como corporalidad, lo que nos llevó a una dimensión de lo concreto en la que lo sensible adquiere un sentido distinto al de la actividad intelectual. Así pues, la subjetividad surge en su gozo sensible, contacto primero con lo real que la forma como egoísmo, es decir, como una subjetividad cerrada en lo de sí –interioridad- y que como tal posee la posibilidad de no participar de ningún orden universal que pudiera determinar su intención hacia el mundo; de esta manera, la subjetividad surgida en el gozo es separada y absoluta. Por otra parte, el proceso de subjetivación a partir de la noción de gozo nos permitió encontrar un sentido más profundo con relación a las nociones de intuición y de comprensión, de tal suerte que la postura levinasiana se presenta, en ese sentido, como un avance de cara a las filosofías de sus maestros alemanes.

Una vez establecido el surgimiento del Yo independiente en su gozo abordamos el problema de la trascendencia con la cual debía entrar en contacto. Con relación a ello, la idea de infinito señala el modo de ser de lo trascendente que se concretiza como rostro; el rostro apunta a una persona que en tanto infinito aparece como inaprehensible; lo trascendente en tanto rostro señala en dirección de lo ético.

Ahora bien, lo infinito del rostro, por la distancia esencial en la que aparece, solicita una manera de entrar en relación *sui generis*. El yo separado y el Otro infinito sólo pueden entablar un contacto ético en tanto permanezcan como absolutos. En la relación que se establece entre ellos no hay propiamente un contacto, o de lo contrario, éste terminaría por determinarlos al interior de una totalidad o sistema. De esta manera, el lenguaje se convierte en el único medio que permite la absolución de los

---

Por otra parte, la fecundidad señala precisamente otra posibilidad esencial de la subjetividad. El hecho de la fecundidad relaciona a la subjetividad separada con el porvenir siempre en movimiento, con el tiempo propiamente infinito en el que lo nuevo tiene cabida. La fecundidad se halla estrechamente ligada con la relación erótica, de tal suerte, que en el eros, la subjetividad que se relaciona con lo femenino se relaciona a su vez con el porvenir totalmente inaprehensible del hijo. (Para una exposición precisa de estos dos movimiento de la subjetividad *cf.* Levinas, 1961, 265-292).

términos, y por ello la relación ética –trascendencia-; en él, el yo se dirige hacia el Otro a través del discurso, y en lugar de ejercer la violencia de significarlo le invoca. En el lenguaje el rostro del Otro en su epifanía cuestiona los poderes del Yo, y por virtud de su sola aparición impele a responder; respuesta que significa la responsabilidad infinita surgida de la presencia siempre irrefutable del Otro. Antes de toda violencia, antes de toda significación, antes de supeditar la individualidad a cualquier contexto, se halla la epifanía del rostro que afirma al yo como esencialmente responsable. Movimiento de la subjetividad que la hace superar el estado de involución propio del gozo, en pro de una nueva subjetividad que se trasciende en lo ético. Así pues, la subjetividad surge en el gozo, para después ser trascendida por el Otro.

CONCLUSIONES FINALES.

El primer objetivo de nuestra investigación consistía en realizar una introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas. Con relación a ello hemos iniciado exponiendo una visión general de las filosofías de Husserl y Heidegger -tal como Levinas se ha apropiado de ellas- pues resulta eslabón fundamental para la comprensión del pensamiento levinasiano. Este desarrollo nos permitió reconocer el valor que la obra temprana de Levinas posee como introducción al pensamiento de sus maestros; pero no sólo ello, también nos ha permito establecer los lineamientos necesarios para abordar y comprehender tanto el criticismo levinasiano como el desarrollo de su pensamiento, mismo que hemos expuesto a partir del movimiento de trascendencia. Hasta este punto hemos realizado dichos objetivos, por lo que es necesario abordar el siguiente, consistente en señalar por una parte el lugar de Levinas como fenomenólogo, y por otra enunciar algunas de sus aportaciones de cara a las filosofías de Husserl y Heidegger.

a) El lugar de Levinas como fenomenólogo.

En su momento apuntamos como un hecho de capital importancia, la referencia obligada de todo fenómeno a la conciencia, con ello, ésta adquiría un valor trascendental al erigirse como punto de apoyo absoluto para la descripción fenomenológica. Con relación a ello es necesario precisar que aunque la noción de conciencia se mantiene como una constante en cualquier desarrollo fenomenológico, ésta se da con variantes; por ejemplo, la conciencia trascendental que Husserl presenta en el fondo de la actividad fenomenológica, o la ipseidad que concretiza al Dasein heideggeriano, no son equivalentes a la subjetividad surgida en el gozo que Levinas propone. Sin embargo, lo que no se presenta como contingente en el desarrollo fenomenológico es la presencia de la subjetividad como punto de origen de la actividad intuitiva. Ahora bien, con base en lo anterior debemos reconocer que la descripción del movimiento de trascendencia realizada por Levinas, pone a la subjetividad como un elemento ineluctable del mismo, hecho que nos permite situar el pensamiento levinasiano al interior del movimiento fenomenológico.

La importancia de la subjetividad en el pensamiento levinasiano es tal que *Totalidad e Infinito* se presenta como una defensa de ésta; tal defensa, nos parece, radica en presentar el sentido de lo subjetivo no en la actividad teórica y autónoma que Levinas acusa en la tradición filosófica de occidente, sino en postular que dicho sentido se encuentra en el movimiento de trascendencia mismo,

es decir, en lo ético. La subjetividad que Levinas señala parece estar destinada a presentarse como un punto de origen que deberá entregarse al movimiento de lo infinito. Hablaremos más sobre esto en el siguiente apartado.

Ahora bien, la importancia que la subjetividad tiene en el desarrollo de la filosofía levinasiana nos parece un punto de anclaje irrefutable para su catalogación como fenomenología, sin embargo, la noción de esencia bien puede ayudarnos a reafirmar esta postura. Las esencias resultan un eslabón capital para la búsqueda fenomenológica, pues al señalar las estructuras necesarias que determinan la posibilidad de lo real, nos indican también la partición de lo real mismo, señalando con ello la existencia de distintas ontologías regionales. En un intento por relacionar esta idea con el que hacer levinasiano, afirmamos que la descripción del movimiento de trascendencia expuesto en *Totalidad e Infinito* señala en dirección de una estructura necesaria de lo humano, es decir, apunta a una esencia. La ética que termina por descubrir todo el desarrollo fenomenológico de esta obra, nos indica una instancia irreductible (cara-cara) en la que se apoyan otro tipo de ejercicios (objetividad y razón por ejemplo). En ese sentido Levinas describe la esencialidad de lo ético, momento que coincide con la estructura necesaria en la que se apoya toda interacción humana. Dicho esto, quizás no resulte un desatino suponer que Levinas descubre la ontología regional propia de la ética, aunque tal idea se apega demasiado a una jerga husserliana, y como hemos visto a lo largo de esta investigación, tal uso supone demasiadas implicaciones con relación a lo teórico.

Hasta aquí sólo hemos señalado dos características que nos permiten incluir el discurso levinasiano como perteneciente a la tradición fenomenológica: a) recuperación de la subjetividad, y b) la búsqueda de estructuras esenciales, en particular de lo ético; sin embargo, debemos señalar que bien pueden existir más instancias que no hayamos considerado y que permitan reafirmar esta pertenencia, por lo que la cuestión queda siempre abierta.

b) Aportación de Levinas con relación a las filosofías de Husserl y Heidegger.

Levinas presenta su tesis doctoral en 1961 -*Totalidad e Infinito*- como una defensa de la subjetividad. ¿Qué puede significar tal defensa? Para responder a esta cuestión es necesario tener presente el lugar que la subjetividad posee al interior de cualquier desarrollo fenomenológico, de suerte que sin ésta no habría propiamente fenomenología. Sobre este supuesto nos gustaría atisbar una respuesta a la cuestión recién señalada, de tal manera que si hemos encontrado una aportación de la filosofía levinasiana con relación a la de sus maestros, ésta refiere principalmente a su modo de concebir a la subjetividad.

Para comprehender la peculiaridad de la subjetividad propuesta por Levinas, nos será útil recordar de manera breve el criticismo que éste levanta en contra de Husserl y Heidegger. Con relación al primero hemos dicho, siguiendo a Levinas, que la actividad de la conciencia trascendental pecaba de intelectualista al supeditar cualquier experiencia de lo real al dominio de la intencionalidad representativa. La ontología fundamental, por su parte, proporcionó una vía distinta a la teórica para acceder a lo real a partir de la noción de comprensión, sin embargo, suponía un horizonte impersonal en el que se perdía la unicidad de lo óntico, situación imperdonable para la postura ética defendida por Levinas. Estas dos críticas parecieran señalar hacia dos direcciones distintas, sin embargo, a partir de la mirada levinasiana encontramos un punto de apoyo que nos permite su unificación, misma que se resume en el ideal de autonomía propio de la filosofía occidental. Para aclarar esto profundicemos en las implicaciones de la actividad teórica al regular el contacto primero con lo real. Al exponer la filosofía de Husserl abordamos la noción de conciencia trascendental, la cual adquiría un peso capital dado que en ella se encuentra la posibilidad de acceder al sentido del ser a partir del análisis de su actividad intencional (estructuras noético-noemáticas); ahora bien, suponer que el ser del fenómeno se encuentra en su modo de aparecer a la conciencia se interpreta como un movimiento de autonomía en el siguiente sentido: la constitución del mundo, al darse en la actividad trascendental de la conciencia, la supone a esta última como el origen del sentido, pues las estructuras ontológicas que realizan la constitución se dan en una subjetividad particular, por lo tanto, el origen del mundo constituido y la subjetividad coinciden erigiéndose en una autonomía. Esta autonomía acusada se concretizará en la noción del Mismo, la cual da cuenta del movimiento reflexivo por el que la subjetividad se apropia de la alteridad determinándola y realizándola como un momento de sí (*cf.* Peperzak, 1997, 45).

La subjetividad autónoma que Levinas acusa en la fenomenología de Husserl aparece a su vez en la ontología fundamental de Heidegger de la siguiente manera: la ontología condiciona la aparición de todo ente a la estructura de la comprensión-del-ser, estableciendo así un circuito de la existencia del cual nada podrá escapar; así, el Dasein, concretizado como ipseidad, sólo se relaciona con el resto de los entes a partir de la apertura del ser en la que estos aparecen, conformando con ello una interioridad cerrada que no da cabida a nada ajeno a su horizonte, terreno en el que se da la experiencia del mundo; el horizonte del ser en este caso se identifica con la actividad autónoma de la subjetividad (*cf.* Peperzak, 1997, 49).

Las filosofías de Husserl y Heidegger son catalogadas a partir de lo anterior como pertenecientes a la tradición filosófica de occidente, y en ese sentido ligadas al ideal de autonomía que erige una subjetividad cerrada en lo de sí (*cf.* Peperzak, 1997, 49).

Ahora bien, ¿en qué consiste el aporte de la fenomenología levinasiana con relación a lo recién dicho, o planteado de otra manera, ¿cuál es la diferencia entre la subjetividad defendida por Levinas y la de sus maestros alemanes? Podemos afirmar de inmediato que la subjetividad levinasiana no se apega al ideal de autonomía acusado en la tradición, y no sólo eso, también da cuenta de momentos esenciales de su desarrollo no valorados anteriormente por la fenomenología de sus maestros. Para explicar esto demos un vistazo breve al desarrollo de la subjetividad: el gozo, la sensibilidad, es el momento primero en el desarrollo de la subjetividad, determinante en su producción, y no considerado como tal hasta la posición levinasiana. Tal es el peso de la corporalidad sensible, que ésta precede tanto a la intuición y su dominio teórico, como a la comprensión y el horizonte que supone. Si consideramos esto, debemos decir que la subjetividad de Husserl -preponderantemente teórica desde la interpretación levinasiana- da cuenta de un momento posterior al gozo que le da origen. De la misma manera, la estructura de la comprensión adquiere un sentido más original que el fin utilitario (con relación al útil) que encuentra en Heidegger gracias al gozo que fundamenta toda actividad de la subjetividad. En resumen, la subjetividad levinasiana surge de una estructura más original al apelar a la sensibilidad.

Pero la aportación de Levinas con relación a la subjetividad no se agota en la recuperación de lo sensible del gozo como determinante en el proceso de subjetivación. Sobre todo, debemos acentuar que la subjetividad de Levinas aparece como lo opuesto al ideal de autonomía occidental, en el sentido en que su desarrollo va más allá del movimiento reflexivo que caracteriza a esta última. De esta manera, podemos suponer que la subjetividad que se desprende de las filosofías de Husserl y Heidegger no completa el desarrollo de ésta, pues el análisis levinasiano descubre un momento posterior al de la identidad autónoma que se realiza tanto en la actividad teórica de la intuición como en la estructura de la comprensión; este momento refiere como hemos visto a la trascendencia ética, situación en la que la subjetividad realizada en la sensibilidad, se desborda a sí para entrar en relación con la alteridad. El momento ético aparece en ese sentido como culminación del proceso de subjetivación descrito por Levinas, de tal suerte que la subjetividad no se realiza en la autonomía, sino en la trascendencia.

Dicho de otra manera, la subjetividad que se desprende de las filosofías de Husserl y Heidegger dan cuenta de una subjetividad, por una parte cerrada en lo de sí, y por otra que no considera la función trascendental de la sensibilidad; como respuesta a lo anterior, Levinas postula una subjetividad que surge en un momento anterior a la intuición y la comprensión, pero no sólo eso, también señala un momento posterior que realizará a la subjetividad como tal al trascenderse en el movimiento ético. La subjetividad levinasiana se realiza en su trascendencia, y esa es, a nuestro parecer, una de sus principales aportaciones para esta tradición.

Lo concreto.

a) Lo trascendental y lo concreto.

El título de nuestra investigación apunta en dirección del problema de lo concreto. Con relación a ello, hemos planteado desde el inicio de nuestra exposición la siguiente pregunta: ¿qué instancia da cuenta del contacto primero con lo real? A lo largo de nuestro desarrollo hemos visto cómo tal instancia cambiaba dependiendo del autor expuesto, de suerte que en un primer momento la noción husserliana de intuición parecía ofrecernos una respuesta satisfactoria; sin embargo, el análisis de Levinas reveló que la intuición se encuentra estrechamente ligada a la actividad teórica, de lo que se implicaba que el contacto primero con lo real era preponderantemente cognitivo. Tal señalamiento obligaba a continuar con la búsqueda, con relación a la cual la noción de comprensión heideggeriana ofrecía un avance de cara a la intuición, y consideraba la totalidad de la existencia del Dasein como medio de relacionarse con lo real; sin embargo, una vez más el análisis levinasiano ejerce una crítica al desenmascarar el horizonte impersonal que supone la estructura de la comprensión. Esta situación obligó a plantear nuevamente la cuestión, lo que nos llevó a terreno propiamente levinasiano y a considerar la noción de gozo. El desarrollo de esta última noción nos indicó un momento anterior a la actividad teórica que sustenta a la intuición husserliana, y también nos indicó un sentido más profundo en la manejabilidad del utensilio. El gozo es pues la instancia más concreta que da cuenta del contacto primero con lo real. La sensibilidad del gozo es lo primero y más inmediato que se entabla con la vida y con el mundo. El gozo señala pues la presencia innegable de un contenido que realiza la vida. Así pues, esta respuesta cumple nuestro objetivo relativo al problema de lo concreto.

Ahora bien, decir que la sensibilidad que comporta el gozo determina la relación más concreta e inmediata con lo real, no es una afirmación que carezca de consecuencias. Es importante señalar también que el gozo posee una función trascendental en el siguiente sentido: lo trascendental, entendemos, refiere a las estructuras ontológicas necesarias para la experiencia o existencia de lo que es, de tal suerte que lo trascendental puede ser entendido como aquellas condiciones de posibilidad que como tales determinan al mundo. Con relación a ello, el problema estriba en la manera en que serán comprehendidas dichas condiciones de posibilidad. Bernasconi señala que en el pensamiento levinasiano, lo trascendental -y las estructuras ontológicas que refiere- es interpretado como un análogo de la actividad constituyente de la consciencia, en ese sentido lo trascendental aparece como actividad teórica (*cf.* Bernasconi, 1989, 31). Con relación a ello, podemos decir que ciertamente existen

fragmentos en *Totalidad e Infinito* que avalan tal interpretación sobre lo trascendental, sin embargo, habría que considerar el papel que la estructura de la sensibilidad presenta como anterior a la actividad teórica, hecho que de ser considerado a profundidad, concede un valor trascendental al gozo mismo. Dicho de otra manera, en el momento en que la sensibilidad funge como alimento de la actividad constituyente, entonces adquiere un valor trascendental, pues se torna una estructura ontológica que condiciona la posibilidad de la teoría, en ese sentido, se debe acentuar el valor trascendental de la sensibilidad, situación que el mismo Levinas apunta; o planteado de otra manera podemos preguntar: ¿por qué las estructuras ontológicas referidas por lo trascendental deben ser entendidas solamente a partir de la actividad constituyente de una subjetividad, siendo que en ella misma se dan estructuras e inclinaciones de otro tipo, como la sensibilidad, o aún la esfera del sentimiento?

Por otra parte, debemos señalar que la función trascendental de la sensibilidad, no se agota en el contenido que proporciona a la actividad teórica. A lo largo de la exposición de la filosofía levinasiana, hemos visto cómo el surgimiento de la subjetividad misma se encuentra determinado por la estructura ontológica que comporta la sensibilidad. Es decir, la subjetividad no es primero una conciencia teórica, sino antes que todo, es gozo de los contenidos de la vida. La sensibilidad es un hecho ontológico, y como tal da cuenta de una estructura necesaria que condiciona la aparición de la subjetividad misma, movimiento que debe ser considerado igualmente a partir de su alcance trascendental.

Lo anterior, nos parece, da cuenta de la importancia de lo concreto -como sensibilidad- al interior del discurso levinasiano, no obstante ello, a continuación intentaremos dar otro tratamiento a esta problemática, de suerte que señalaremos un momento más que, a nuestro parecer, indica otra interpretación sobre lo concreto al interior del discurso levinasiano.

b) Lo concreto y la subjetividad.

Otro momento en la búsqueda de lo concreto al interior del discurso levinasiano lo encontramos en el hecho único e ineluctable de la subjetividad. ¿Qué significa la presencia de una subjetividad?

Recordemos primero que el acontecimiento ontológico que comporta una subjetividad señala la ruptura de una totalidad[86]. Con relación a ello, la noción de totalidad que se desprende de la filosofía levinasiana señala en dirección de un orden impersonal y cerrado en el que la unicidad de lo ético se pierde. En ese sentido, cuando se apela a la ruptura de una totalidad se señala la posibilidad de

[86] "Se busca presentar la vida interior, no como epifenómeno y apariencia, sino como *acontecimiento* del ser, como apertura de una dimensión indispensable, en la economía del ser, para la producción de lo infinito. El poder de la ilusión no es un simple extravío del pensamiento, sino un juego en el ser mismo. Tiene un alcance ontológico." (Levinas, 1961, 254).

recuperar el momento único y singular de la subjetividad, lo que significa que la subjetividad ya no adquiere su sentido a partir de su pertenencia a un orden impersonal ajeno a ella, sino que se erige como la posibilidad de un nuevo comienzo a partir de sí.

Ahora bien, acorde al discurso levinasiano, debemos acentuar que la subjetividad que desgarra la totalidad impersonal no agota su sentido en este movimiento que la recuperaría en su singularidad, sino que por el contrario tal ruptura sólo es el primer momento de una subjetividad que se trasciende en lo ético[87]. Por ello debemos añadir que el acontecimiento ontológico que comporta una subjetividad, va más allá de la mera queja en contra de un orden impersonal que perjudicará a esta misma subjetividad.
La subjetividad que rompe con lo impersonal lo hace por la motivación ética que la alteridad le comporta. Así pues, el suceso ontológico que desgarra una totalidad -la subjetividad que cuestiona lo impersonal de la historia y de las instituciones- no adquiere su sentido del agravio que el orden universal ejercería sobre un sí-mismo, o sobre un yo, por el contrario, adquiere su sentido en el momento en que la subjetividad testimonia la violencia de lo impersonal ejercida sobre el Otro. En ese sentido, el desgarramiento de la totalidad, a partir de la subjetividad, incluye de manera esencial el momento de la responsabilidad. La ruptura de lo total e impersonal no se detiene en esta mera ruptura, pues de ser así, lo humano sería esencialmente egoísta, o mejor dicho no sería humano como tal: "El yo que hemos visto surgir en el gozo como ser separado que tiene, aparte, en sí, el centro alrededor del cual gravita su existencia, **se confirma en su singularidad al vaciarse de esta gravitación**, que no acaba de vaciarse, y que se confirma, precisamente, en este incesante esfuerzo de vaciarse." (Levinas, 1961, 259, énfasis mío). Al juzgar la violencia sobre el Otro antes que sobre el Yo, la subjetividad continúa su movimiento Trascendente desbordando la involución del gozo egoísta. Dicho esto, preguntamos nuevamente, ¿qué significa el surgimiento de una subjetividad?: "Proferir sí –afirmar la singularidad irreductible en la que prosigue la apología- significa tener un lugar privilegiado frente a las responsabilidades para las cuales nadie puede remplazarme y de las cuales nadie me puede desligar. **No poder ocultarse: he aquí el yo.**" (Levinas, 1961, 259, énfasis mío.). La dimensión de lo concreto que se incluye en el asombroso acontecimiento de la subjetividad es el yo en tanto infinitamente responsable: "Ser yo no es simplemente la encarnación de una razón, es precisamente ser capaz de ver

[87] "Existe una tiranía de lo universal y de lo impersonal, orden inhumano aunque distinto de lo brutal. Contra él se afirma el hombre como singularidad irreductible, exterior a la totalidad en la que entra y aspira al orden religioso en el que el reconocimiento del individuo le concierne en su singularidad…" (Levinas, 1961, p. 256). Recordemos que la noción de religión da cuenta de una relación en la que los términos entran en contacto como absolutos.

el agravio del agraviado o el rostro." (Levinas, 1961, 260). Así pues, una de las posibilidades esenciales del Yo es ser bueno[88]. El yo que es bueno, es un momento concreto de lo humano.

La subjetividad que se presenta como esencialmente ética en el discurso levinasiano, nos parece, señala mucho más que un mero momento al interior de un discurso filosófico, de suerte que debe ser considerada como una posibilidad concreta de ejercer un papel activo en nuestro entorno. De no ser así, ¿cuál sería el sentido de análisis filosóficos tan complejos?, ¿acaso la filosofía sólo señala estructuras descarnadas y desvinculadas de lo real?; el análisis levinasiano sobre la subjetividad-ética, nos parece, responde por la negativa a tales cuestiones, sin embargo, su esencialidad deberá ser puesta a prueba.

Consideraciones finales.

La presente investigación ha tenido la pretensión de fungir como introducción al pensamiento fenomenológico de Emmanuel Levinas. Para tal fin, hemos rastreado en su obra temprana la simiente que los pensamientos de Husserl y Heidegger han aportado para el desarrollo de su propuesta personal; con relación a ello uno de nuestros objetivos específicos ha consistido en reconocer el valor introductorio que la obra temprana de Levinas posee como presentador de las filosofías de sus maestros. Con base en lo anterior, hemos realizado también una breve introducción monográfica a la fenomenología levinasiana identificada con el movimiento de trascendencia, desarrollo que cumple otro de nuestros objetivos.

Ahora bien, ya que nuestra investigación se centró principalmente en la veta fenomenológica que da origen al pensamiento levinasiano, ha sido necesario señalar su lugar como fenomenólogo, a la par que indicar algunas de sus aportaciones a esta tradición. Como respuesta a ello, hemos caracterizado a Levinas como fenomenólogo a partir de su tratamiento de la subjetividad y de su búsqueda dirigida hacia la esencialidad de lo ético. Por otra parte, sus aportaciones las hemos encontrado en: a) su recuperación de la sensibilidad como determinante en el proceso de subjetivación, b) el tratamiento de la sensibilidad (gozo) como anterior a la actividad teórica y a la manejabilidad del utensilio, y c) el desarrollo de la subjetividad que se realiza en el movimiento de trascendencia-ética, y no como una identidad cerrada en sí-misma.

---

[88] "La bondad consiste en implantarse en el ser de tal modo que el Otro cuenta allí más que el yo mismo." (Levinas, 1961, 261). Puede explicarse también como el cese de la involución propia del gozo, para dirigirse al Otro en el discurso.

Sobre el problema de lo concreto, hemos buscado desde el inicio qué instancia da cuenta del contacto primero con lo real. Tal búsqueda nos llevó primero a la intuición husserliana, después a la comprensión heideggeriana, y por último a la noción de gozo levinasiana. La respuesta que buscábamos señaló en dirección de esta última instancia, de suerte que la sensibilidad se erigió como el momento más concreto e inmediato que se entabla con lo real; tal respuesta realizó otro de nuestros objetivos. No obstante ello, hemos intentado señalar otro momento concreto al interior del discurso levinasiano, de suerte que la subjetividad que se trasciende en lo ético, nos parece, debe ser considerada como una posibilidad real y determinante en nuestro entorno.

Lo anterior resume a grandes rasgos nuestra investigación y los objetivos que la guiaban. Para terminar, sólo señalemos algunas cuestiones que bien pueden indicar una dirección distinta para futuras investigaciones.

El movimiento de trascedencia que hemos descrito da cuenta de la postura ética de Levinas. Sobre ello debemos decir que hay ciertos aspectos de su postura que parecen indicar algo más que sólo ética, o que harían de la ética una suerte de principio ontológico. Como hemos visto, Levinas funda el que hacer racional y la objetividad misma en el momento ético concretizado en el cara-cara. En ese sentido, la ética adquiere un valor trascendental y se torna la estructura necesaria que soporta a otras instancias, entre ellas a la razón misma. Ahora bien, con eso en mente cabe preguntar por la posibilidad de que la ética levinasiana señale en dirección de una estructura esencial de lo humano, quizás sea posible incluso catalogar al cara-cara como una suerte de atino ontológico. Con esto no queremos afirmar que la fenomenología de Levinas sea análoga a una ontología, por el contrario, estamos seguros de que el interés principal del pensamiento levinasiano se dirige a la ética, sin embargo, tal búsqueda parece señalar mucho más que un encuentro intersubjetivo, o mejor dicho, parece haber encontrado en la intersubjetividad el fenómeno primero de lo humano; es decir, al afirmar que la razón, la objetividad, el lenguaje como constructo, diversas modalidades de la intersubjetividad, y otras instancias, son posteriores al cara-cara, parece estarse señalando en este último una estructura sin la cual el resto de la actividad humana no podría ser. Por ello, es menester realizar una investigación que considere de lleno el valor trascendental del cara-cara.

Por otra parte, al considerar el encuentro intersubjetivo como una suerte de estructura ontológica, no estamos suponiendo que el discurso levinasiano sea una ontología como tal -no nos parece justo equiparar una ontología completa y desplegada con una estructura ontológica que sólo señala una suerte de principio entre muchos otros posibles-. Si así fuese, estaríamos incluyendo el pensamiento de Levinas en la tradición que el mismo critica. Si aceptamos el lenguaje de la tradición

para catalogar al cara-cara como estructura ontológica, entonces ésta debe señalar tan sólo un punto, una suerte de simiente en la que no hay nada determinado aún. La estructura que señala el cara-cara es un principio siempre nuevo en virtud de la unicidad y singularidad que los participantes comportan. Si el cara-cara debe ser considerado como estructura ontológica, es por su valor trascendental en tanto en él se encuentra el fundamento de otras instancias. Digamos pues que el cara-cara es una estructura imprescindible para el que hacer humano, estructura que sin embargo se presenta con una infinidad de contenidos en virtud de su estructura *sui generis*. Tal vez sea incluso más apropiado llamarla estructura metafísica como Levinas mismo la llamaría por oposición a la ontología.

Como conclusión provisional de lo recién expuesto, digamos que en la búsqueda de la esencialidad de lo ético, Levinas parece toparse con una suerte de fundamento -estructura ontológica o metafísica- que coincide con lo ético mismo. En ese sentido lo ético adquiere el matiz de principio o fundamento, situación que obliga a replantear tanto el significado de lo ético como de lo ontológico, o incluso obliga a investigar si estos coinciden. Ahora bien, la problemática anterior sólo abre pauta a una nueva investigación, de suerte que en el futuro habrá que poner a prueba el valor filosófico del cara-cara. Con relación a él preguntaremos entonces por su valor trascendental, es decir, intentaremos averiguar si en verdad se erige como la estructura ontológica que señala el origen de todo que hacer humano. Dicho de otra manera, intentaremos averiguar si la esencialidad de lo ético que Levinas describe como trascendencia, coincide con el origen de toda actividad humana.

Por último, apuntemos que tal vez Levinas era consciente de esta problemática al afirmar en sus obras que la ética es la filosofía primera, o que la metafísica precede a la ontología. Sin embargo, lo dicho aquí no nos permite responder satisfactoriamente la cuestión, por lo que sólo señalemos que el cara-cara deberá ser investigado y puesto a prueba para ser considerado en su función trascendental.

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA.

Levinas, E. (1929), *"Sobre "Ideas" de Edmund Husserl"*, en Levinas, E. (1994), pp. 39-88.

Levinas, E. (1930), *La teoría fenomenológica de la intuición*, Sígueme, Salamanca.

Levinas, E. (1947), *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona.

Levinas, E. (1961), *Totalidad e Infinito*, Sígueme Salamanca.

Levinas, E. (1967a), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris.

Levinas, E. (1967b), *"Martin Heidegger et l'ontologie"*, en Levinas, E. (1967a), pp. 53-76.

Levinas, E. (1967c), *"L'ontologie dans le temporel"*, en Levinas, E. (1967a), pp. 77-89.

Levinas, E. (1991a), *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro.*

Levinas, E. (1991b) *"La conciencia no intencional",* en Levinas, E. (1991a), pp. 151-160.

Levinas, E. (1991c) *"Totalidad e Infinito prefacio a la edición alemana"*, en Levinas, E. (1991a), pp. 265-268.

Levinas, E. (1991d) *"¿Es la ontología fundamental?"*, en Levinas, E. (1991a), pp. 13-23.

Levinas, E. (1991e) *"Del uno al otro. Trascendencia y tiempo"*, en Levinas, E. (1991a) pp. 163-183.

Levinas, E. (1994), *Los imprevistos de la historia*, Sígueme, Salamanca.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA.

Hand, S. (2009), *Emmanuel Levinas*, Routledge, New York.

Husserl, E. (1950), *Las conferencias de París: introducción a la fenomenología trascendental*, UNAM, Instituto de Investigaciones filosóficas, México D.F., Primera reimpresión 2009.

Murakami, Y. (2002), *Lévinas Phénoménologue*, Jérôme Millon, Grenoble.

Peperzak, A, T. (1997), *Beyond the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Northwestern University Press, Evanston-Illinois.

Sucasas, A. (2006), *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Lilmod, Buenos Aires.

Urabayen, J. (2005), *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, EUNSA, Navarra.

HEMEROGRAFÍA.

Bernasconi, R. (1989), *"Rereading Totality and Infinity"*, en *The Question of the Other: Essays in Contemporary Continental Philosophy*, State University of New York Press, A. Dallery and C. Scotts (editors), pp. 23-34).

Colléony, J. (1990), *"Heidegger et Levinas: La question du Dasein"*, en Les études philosophiques, nº 3, pp. 313-331.

García, Ruíz, Pedro, E. (2006), *"Fenomenología y ontología en el joven Levinas"*, en Revista de Filosofía, Vol. 31, Núm. 1, pp. 123-144.

Powell, J. (1995), *"Levinas representing Husserl on representation. An ethics beyond representation."*, en Philosophy Today, Evanston, Illinois, pp. 185-197.