

300613



UNIVERSIDAD LA SALLE

ESCUELA DE FILOSOFIA

INCORPORADA A LA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

**"SUBJETIVIDAD Y SIGNIFICACION
EN EMMANUEL LEVINAS"**

TESIS PROFESIONAL

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A N :

GABRIELA GARCIA CUERVO DE LA FUENTE

JOSE LUIS BARRIOS LARA

MEXICO, D. F.

1986

FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

I N D I C E.

Tabla de siglas.

Introducción. I

Primera parte: Ubicación.

I.- Biografía. 1

II.- Influencias filosóficas. 6

Segunda parte: La subjetividad.

I.- Del "il y a" a la misinidad. 10

1.- El "il y a". 10

a) El "il y a" y la nada.

b) El "il y a" y la noche.

c) El insomnio.

d) El horror.

2.- La misinidad. 16

a) Subjetividad y goce.

b) La morada.

c) El trabajo.

d) La economía.

II.- Creación y alteridad. 30

1.- La idea de creación. 30

a) Creación y trascendencia.

b) La obsesión.

c) El Bien y la idea cartesiana de lo Infinito.

2.- Lo otro. 44

a) La huella.

b) Huella y enigma.

c) Huella y eieidad.

d) Huella, enigma y eieidad: lo Infinito como deseo.

Tercera parte: El rostro.

I.- La proximidad. 59

1.- Alteridad: exterioridad absoluta. 60

2.- La obsesión. 62

3.- Responsabilidad y unicidad. 66

4.- La pluralidad. 69

II.- La epifanía. 71

1.- La inmediatez del rostro. 72

2.- La exterioridad del rostro. 75

3.- La eminencia del rostro. 77

4.- Rostro y responsabilidad. 82

5.- Rostro y creación. 83

Cuarta parte: Etica y significación.

I.- La soledad o la imposibilidad del sentido.	86
1.- La intencionalidad o la imposibilidad del sentido.	87
2.- La explicación del ente por el ser o la imposibilidad del sentido.	95
3.- La vida íntima en Kierkegaard.	100
II.- La miseria y su posibilidad de apertura.	106
1.- La interrogación.	106
2.- El lenguaje.	110
3.- La sensibilidad.	117
4.- La significación.	124
III.- Substitución y significación.	132
1.- Multiplicidad como significación y substitución: la eticidad.	132
2.- Significación y creación.	140
Conclusión.	147
Bibliografía.	153

TABLA DE SIGLAS

Hemos adoptado el método de siglas para la citación de las obras de E. Levinas. Estas siglas están formadas por las iniciales de los diversos títulos.

- D.E.H. - En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger.
- E.E. - De l'existence à l'existant.
- T.I. - Totalidad e infinito.
- H.O.H. - Humanismo del otro hombre.
- D.F. - Difficile liberté.
- A.E. - Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.
- N.P. - Noms propres.
- E.I. - Ethique et infini.

INTRODUCCION

Si no respondo de mí,
¿quién responderá por
mí?. Pero si sólo
respondo de mí ¿dónde
soy yo? (Talmud de
Babilonia, Tratado de
Aloth, 6a.).

El espacio de la filosofía contemporánea es la expresión de un quehacer del hombre occidental, siempre en la búsqueda de sí mismo. Búsqueda que consiste en el logro de su identidad, como palabra libre y creadora. El yo puedo ante la vida o la desesperación ante la muerte; cualesquiera que sean las formas lo cierto es que nuestro ámbito filosófico es el del mismo como fuente de sentido. Ahí donde la subjetividad libre es la primera palabra donde el imperativo ético del otro es subsumido a esta primera palabra.

Sumisión donde el yo es soledad y la justicia, derecho; finalmente: olvido del mismo y del otro.

Olvido: pérdida de la moralidad que se hace necesario recuperar; y tal es la intención de este trabajo. Intención que se centra en el gran metafísico-moralista de nuestra época: Emmanuel Levinas. El ese pensador preocupado por la justicia más acá de la libertad y el sistema.

Preocupación que, en un principio, lo hace ubicarse en

el método fenomenológico para ir describiendo realidades que, más tarde, escaparán al mismo método, conduciéndolo a una hermenéutica.

Interpretación que nosotros centramos en el problema de la: "Subjetividad y la significación" y donde se encuentra la razón de ser de nuestro tema: la necesidad de mostrar una manera distinta de concebir la subjetividad y, con ello, de entender la significación como exterioridad. Se trata, entonces, de fundar la eticidad en un nuevo ámbito más allá de la libertad y la conciencia, y desde donde se genera el sentido.

"Subjetividad y significación en Emmanuel Levinas" es, así, la exposición del pensamiento de este autor conduciéndolo hacia una nueva forma de entender el sujeto y su relación con el sentido. Forma que no es ajena a su planteamiento sino que se encuentra inmerso en él.

Es, digámoslo ya de una vez, demostrar que: "la subjetividad es ser-para-lo-otro". Entendiendo este "ser-para-lo-otro" en un sentido absoluto; ahí donde no es el "para-sí" la fuente de todo, sino un ir hacia la exterioridad sin retorno al yo, ir hacia... que es, y tal es la cuestión de este trabajo, la estructura misma de la subjetividad.

El desarrollo de nuestra investigación se centra en esta hipótesis y, para lograr su demostración, se ha optado por dividirla en cuatro partes fundamentales.

La primera de ellas trata, de manera breve y concisa, la ubicación de nuestro autor con el objetivo de delinear los orígenes, influencias, y vínculos de su pensamiento con la filosofía.

En la parte que intitulamos "La subjetividad", desarrollamos las dos estructuras de ésta: como misinidad, que se funda a partir del goce, significando la separación del "il y a"; y, como "el-mismo-para-el-otro", estructura impresa desde la anarquía de la creación. "Del "il y a" a la misinidad o fundamento de la subjetividad como "para-sí", y "Creación y alteridad", origen del sujeto como "para-lo-otro"; segundo sentido del concepto de subjetividad que constituye el punto medular de nuestro trabajo.

Ideas capitales en el planteamiento levinasiano que quedarían como pura especulación si no tuvieran su encarnación en "El rostro", punto a tratar en la tercera parte de nuestra tesis. El rostro es la concreción de la creación, donde se realiza la expresión carnal de ésta, como epifanía desde la proximidad, realidades en que el "para-lo-otro" de la subjetividad encuentra su cotidianidad.

Cotidianidad como significación, trascendiendo la inmanencia de la conciencia intencional, la totalidad del ser del ente y la soledad de la intimidad. Más allá es la donación absoluta o la substitución: responsabilidad por lo diferente, nunca asumida en virtud del pasado irrecuperable de la

creación; finalmente, unidad irremplazable del sujeto por ser irremediabilmente "para-lo-otro".

Es importante subrayar que los hilos conductores de este desarrollo son las dos obras capitales de Emmanuel Levinas: *Totalidad e Infinito* y *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, dos escritos entre los cuales hay una evolución notoria de su pensamiento. En el primero, se encuentra apegado al método fenomenológico y aún con resabios en el lenguaje de la gran tradición filosófica, mientras que, en el segundo, hay una implantación de conceptos y palabras "más allá de la esencia" y un predominio de la hermenéutica.

Establecer esta evolución es ya permitirnos abordar las dificultades que presenta la filosofía de nuestro autor. La más evidente es la utilización de neologismos, pues estos siempre conllevan una dificultad en la comprensión del sentido que el autor les quiere dar; también la nueva perspectiva desde donde se recrean los conceptos filosóficos.

Pero, quizá, la dificultad primordial es la diacronía originaria a partir de la cual se sitúa toda la reflexión levinasiana, pues ella nos coloca en el abordaje múltiple de su pensamiento que no debe entenderse a nivel formal, sino que es la expresión misma de la realidad plural.

Horizonte de multiplicidad que es la guía misma de este trabajo y que imposibilita el seguir una exposición lógico lineal, ya que se genera desde una disimetría radical.

Finalmente, multiplicidad de conceptos que, por es misma *disimetría*, no se realizan unívocamente, sino que siempre presentan un sí fin de aspectos. Así, habrá momentos en el transcurso del trabajo, en que un mismo concepto sea utilizado para realidades distintas, lo cual no quiere decir que dichas realidades (Infinito, huella, obsesión, etc.) se unifiquen en el concepto, sino que el concepto es la expresión misma del Infinito; una multiplicidad que no se abarca en la palabra.

Pluralidad recuperada, tradición del Innombrable, he aquí la dificultad que subyace en todo este pensamiento; filosofar desde un no dicho originario, misterio del lenguaje conceptual siempre sostenido en el desdecir, sentir juicio que habita las ideas griegas.

Desdecir inabarcable por el discurso que nos lleva a la primera limitación de esta tesis: repetición de conceptos a lo largo de toda la exposición. Para mejor entender esto, bien vale la pena mencionar algunos ejemplos: el "para-lo-otro", "lo-otro-en-el-mismo", la "obsesión", la "proximidad", etc.; ideas presentes y siempre matizándose en la investigación.

Es encontrar un límite en la posibilidad de aprehender unívocamente su pensamiento, pues en éste, siempre subyace la multiplicidad de sentidos que habita todo su quehacer filosófico y, he aquí, la dificultad de esquematizarlo totalmente. Por eso, la estructura que se presenta es sólo una manera en que se puede abordar el "sistema" levinasiano.

Además es importante señalar que este trabajo no tiene la intención de agotar el filosofar de nuestro autor, pues hacerlo implica reducirlo a lo "dicho"; es ya pretender la última palabra, cuestión que en el espíritu de Levinas sería imposible y en el nuestro pretencioso.

Finalmente, una limitación importante es la del idioma: una traducción trae consigo el riesgo de desviar el sentido de su pensamiento. Hemos intentado ser lo más fieles posible al significado de las palabras y, por ello, en ocasiones hemos preferido conservarlas en el idioma originario.

Hablar de utopía es creer en el hombre, es optar por el mundo de la ensoñación, antes del de la realidad. Si nuestro quehacer filosófico se redujera a la pura explicación objetiva de lo real sería vana toda reflexión. El mundo de la moral, quizá sea ese mundo soñado, un mundo siempre por realizarse o, hablando en términos levinasianos, una escatología.

Escatología que, sin embargo, no es un algo que tengamos que esperar pacientemente, sino un acto de reconocimiento llamado el humanismo del otro hombre.

Escatología que nos vuelve a la filosofía para recuperar la esperanza más acá de la paz de la guerra, es creer en lo humano desde su itinerancia moral, es, finalmente, "Subjetividad y Significación en Emmanuel Levinas"...

I PARTE

UBICACION

CAPITULO I.- BIOGRAFIA.

¿Qué mejor forma de introducirse en la historia de una persona, que dejándole a ella la palabra? Preferimos que se levantasen mismo quien a través de datos sueltos, no escogidos al azar, sino recogidos de entre lo más significativo, nos dibujase su caminar; caminar que desde su cautiverio fue siempre dominado por el recuerdo del horror nazi:

"La biblia hebrea desde la más temprana edad en Lituania, Pouchkine y Tolstoi, la revolución rusa de 1917 vivida a los once años en Ucrania. Desde 1923, la Universidad de Estrasburgo donde enseñaba entonces Charles Blondel, Halbwachs, Pradine, Carteron y más tarde, Guérout. Amistad de Maurice Blanchot y, a través de los maestros que habían sido adolescentes durante el Caso Dreyfus, visión, para un recién llegado, deslumbrante de un pueblo que iguala la humanidad y de una nación a la cual puede unirse por el espíritu y el corazón tan fuertemente como por las raíces. Estancia en 1928-1929 en Friburgo y aprendizaje de la fenomenología comenzando un año antes con Jean Hering. La Sorbona, León Brunschvicq. La vanguardia filosófica en las noches de los sábados, en casa de Gabriel Marcel. El refinamiento intelectual -y anti-intelectualista- de Jean Wahl y su generosa amistad encontrada después de un largo

cautiverio en Alemania; conferencias regulares desde 1947 en el Colegio filosófico que Wahl había fundado y que él animaba. Dirección de la centenaria Escuela Normal Israelita Oriental, formando maestros de francés para las escuelas de la Alianza Israelita Universal de la Cuenca Mediterránea. En comunión cotidiana con el doctor Henri Nerson, trato con M. Chouchani, maestro prestigiado -y despiadado- de exégesis y de Talmud> Conferencias anuales, desde 1957, sobre los textos talmúdicos, en los Coloquios de Intelectuales Judíos de Francia. Tesis de Doctorado en Letras en 1961. Profesorado en la Universidad de Poitiers, desde 1967, en la Universidad de París-Nanterre y, desde 1973, en París-Sorbona" (1).

De esta manera narra nuestro autor su propia historia, historia que se alimenta de una triple raíz: raza judía,

 (1) Levinas, D.F., pp. 405-406. "La bible hébraïque des le plus jeune âge en Lituanie, Fouchkine et Tolstoi, la révolution russe de 1917 vécue à onze ans en Ukraine. Depuis 1923, l'Université de Strasbourg où enseignaient alors Charles Blondel, Halbwachs, Prudines, Carteron et, plus tard, Guérault. Amitié de Maurice Blanchot et, à travers les maîtres qui avaient été adolescents lors de l'Affaire Dreyfus, vision, pour un nouveau venu, éblouissante, d'un peuple qui égale l'humanité et d'une nation à laquelle on peut s'attacher par l'esprit et le cœur aussi fortement que par des racines. Séjour en 1928-1929 à Fribourg et apprentissage de la phénoménologie commencé un an plus tôt avec Jean Hering. La Sorbonne, Léon Brunschvicg. L'avant-garde philosophique aux soirées de samedi chez Gabriel Marcel. Le raffinement intellectuel -et anti-intellectualiste- de Jean Wahl et en Allemagne; conférences régulières depuis 1947 au Collège philosophique que Wahl avait fondé et qu'il animait. Direction de la centenaire Ecole Normale Israélite Orientale, formant des maîtres de français pour les écoles de l'Alliance Israélite Universelle du Bassin Méditerranéen. En communion quotidienne avec le

origen lituano (enero 1906) y nacionalidad francesa (1930).

Larga vida de quehacer intelectual corroborado en sus obras principales, que a continuación enumeramos:

- 1930 - *Théorie de l'intuition de la phénoménologie de Husserl.*
- Traducción al francés de *Méditations Cartésiennes.*
- 1947 - *De l'existence à l'existant.*
- *Le temps et l'éternité.*
- 1949 - *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger.*
- 1961 - *Totalité et infini.* (traducido al castellano).
- 1963 - *Difficile liberté.*
- 1967 - *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger.* (reedición ampliada)
- 1968 - *Quatre lectures talmudiques.*
- 1972 - *L'humanisme de l'autre homme.* (traducido al castellano)
- 1974 - *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.*
- 1975 - *Sur Maurice Blanchot.*

docteur Henri Nerson, fréquentation de M. Chouchani, maître prestigieux -et impitoyable- d'Exégèse et de Talmud. Conférences annuelles, depuis 1957, sur les textes talmudiques, aux Colloque des Intellectuels Juifs de France. Thèse de Doctorat ès Lettres en 1961. Professorat à l'Université de Poitiers, depuis 1967, à l'Université de Paris-Nanterre et, depuis 1973, à Paris-Sorbonne".

- **NOUS PROCÈS.**

1977 - **Du sacré au saint. cinq nouvelles lectures talmudiques.**

- **De l'exesieion.**

1981 - **Ethique et Infini.**

1982 - **Avant-dit du verbe -lectures et discourses talmudiques.**

- **De Dieu qui vient à l'idée.**

Y artículos publicados en varias revistas de filosofía.

CAPITULO II.- INFLUENCIAS FILOSOFICAS.

Situar el espacio filosófico de Emmanuel Levinas es ubicarlo en el pensar contemporáneo como uno de los grandes fenomenólogos de nuestra época. Grandeza que queda demostrada desde su primer escrito: *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, investigación que obtuvo grandes reconocimientos en el ambiente intelectual francés.

Sin embargo, cualquiera que sea el contexto filosófico de nuestro autor, tenemos que considerar: primero, cuál es la intuición originaria de su pensamiento, antes que la relación causal en su formación intelectual, y partir de ahí a sus anexiones con la reflexión occidental.

Intuición que, como tal, nos ubica en una aprehensión vital de la tradición cultural y religiosa del judaísmo, que es el fundamento último de su quehacer intelectual y, desde donde enfrenta al pensamiento filosófico occidental. Se trata, entonces, de tener presente esta intuición primera, pues ella condiciona su pensamiento, en cuanto que va a la búsqueda de la exterioridad absoluta o el más allá del ser: el Innombrable del judaísmo que no se deja descubrir en la conceptualidad tradicional y además resiste a todo filosofema (2).

(2) Cfr. Derrida, *L'Écriture et la différence*, pp. 123-124.

Así, al partir de esta condicionante, él encuentra en la historia de la filosofía dos conceptos que le permiten fundar este sentido de la exterioridad.

Platón y Descartes son precisamente los portadores de estas dos ideas: el primero, por la idea del Bien más allá del ser y, el segundo, por la idea de lo Infinito. (En este capítulo no las desarrollamos pues sólo establecemos sus influencias filosóficas).

En su formación intelectual también tiene gran importancia la fenomenología husserliana. De ella, toma el método y lo aplica a la moral de la alteridad.

Aunque Heidegger no tenga una influencia directa en los contenidos de Levinas, sí es una de las fuentes fundamentales de su pensamiento, pues a partir de los contenidos heideggerianos, nuestro autor parte para establecer sus ideas propias en desacuerdo con los conceptos del autor del *Sec y el fin*: en lo particular, sobre todo en lo que se refiere a la trascendencia que no significa elevar al existente a una forma superior de ser y, en lo general, llevar a cabo planteamientos post-heideggerianos a partir de cuestionarlos.

Sus nexos con el existencialismo serían: en primer lugar, ser vanguardista en Francia de los estudios fenomenológicos de Husserl y los estudios existenciales de Heidegger, también toma del existencialismo los conceptos fundamentales de angustia, libertad, desesperación, ser-para-

la-muerte, trascendiéndolos hacia una manera nueva de concebir al hombre más-allá-de-la-muerte y, desde esta trascendencia, reinterpretar los conceptos existencialistas como goce y separación del "il y a" y, mostrar como la filosofía de la postguerra es una filosofía del mismo como soledad y libertad.

Por su crítica a la filosofía totalizadora y por su apertura al otro, Levinas encuentra gran eco en la filosofía latinoamericana.

Dussel ve en este planteamiento la posibilidad de un filosofar latinoamericano más acá de los sistemas europeos y, sobre todo, encuentra en la idea de justicia la posibilidad de liberación real del nuevo continente en virtud del rostro propio de nuestra cultura.

II PARTE

LA SUBJETIVIDAD

CAPITULO I.- DEL "IL Y A" A LA MISMIIDAD.

1.- El concepto del "il y a" (1).

En el desarrollo de esta segunda parte abordaremos un concepto fundamental en el pensamiento de E. Levinas; dicho concepto nos ayudará a esclarecer la idea de subjetividad que es lo que interesa desarrollar.

El "il y a" es la realidad que antecede la aparición de la subjetividad, realidad que significa ausencia de toda determinación.

Al plantear el "il y a", ese ser que todo lo engloba, y su rompimiento, Levinas pretende restituir al sujeto aquello que lo constituye: la diferencia, la separación.

Como primera afirmación diremos que el "il y a" es extremar una situación para mejor explicar esta acción totalizante del ser; él es anterior a las cosas y a las personas: "La relación con un mundo no es sinónimo de existencia. Esta es anterior al mundo. En la situación del fin del mundo se plantea la primera relación que nos ata al ser" (2). Es importante subrayar que Levinas utiliza aquí el

(1) Hemos decidido conservar el término original en francés: "il y a" por considerar que expresa mejor la realidad a que Levinas hace referencia.

(2) Levinas, E.E., p.26. "La relation avec un monde n'est pas synonyme de l'existence. Celle-ci est antérieure au monde dans la situation de la fin du monde se pose la relation première qui nous rattache à l'être".

término "relación" en un sentido análogo, ya que no puede haber relación donde no hay términos definidos y separados, en donde todo es indeterminación: "Porque el ser al cual la desaparición del mundo nos vuelve vigilantes, no es una persona, ni una cosa, ni la totalidad de personas y cosas. Es el hecho que se es, el hecho que il y a" (3). "Il y a" es ausencia del mundo y de subjetividad, pero no ausencia absoluta, no es la nada, es el ser en general, el ser impersonal.

a) El "il y a" y la nada.

Ser impersonal, "il y a", se relaciona con la nada; si pudiésemos imaginar la nada, haciendo a un lado los seres (cosas y personas), aquello que quedaría sería el "il y a": "...aquella [consuación] que murmura en el fondo de la nada misma, nosotros la fijamos por el término de il y a en su rechazo de tomar una forma personal, es el 'ser en general'" (4). Indeterminación de este ser impersonal que se aleja de toda substantivación, designando la verbalidad del ser.

(3) Ibid., "Car l'être auquel la disparition du monde nous rend vigilants, n'est pas une personne, ni une chose, ni la totalité des personnes et des choses. C'est, le fait qu'on est, le fait qu'il y a."

(4) Ibid., p. 94, "...celle qui murmure au fond du néant lui-même, nous la fixons par le terme de il y a. L'il y a, dans son refus de prendre une forme personnelle, est l'être en général".

Destrucción de todas las cosas, presencia abstracta en la cual no hay nada y, sin embargo, hay ser; ser que se presenta como un campo de fuerzas del cual parece imposible librarse: "Hay, después de esta destrucción de las cosas y de los seres, el 'campo de fuerzas' del existir, impersonal. Algo que no es ni sujeto, ni substantivo. El hecho de existir que se impone, cuando ya no hay nada. Y es anónimo: no hay nadie, ni nada que tome esta existencia sobre sí. Es impersonal como 'llueve' o 'hace calor'. Existir que regresa sea cual fuere la negación por la cual se aparta. Hay como la irremisibilidad del existir puro" (5). Existir unitario, uniforme, compacto que engloba hasta la contradicción no dejando así puerta de salida.

b) El "il y a" y la noche.

Para precisar más el concepto del "il y a", Levinas propone recurrir a la experiencia de la noche, asumiendo la impropiedad del término "experiencia", inexplicable, en un sentido estricto a una situación que en sí es exclusión

 (5) Id., T.A., p.26, "Il y a, après cette destruction des êtres, le 'champ de forces' de l'exister, impersonnel. Quelque chose qui n'est ni sujet, ni substantif. Le fait de l'exister qui s'impose, quand il n'y a plus rien. Et c'est anonyme: il n'y a personne ni rien qui prenne cette existence sur lui. C'est impersonnel comme 'il pleut', ou 'il fait chaud'. Exister qui retourne quelle que soit la négation par laquelle on l'écarte. Il y a comme l'irremissibilité de l'exister pur".

absoluta de luz (6). Ausencia de luz en que las cosas se pierden al disolverse sus formas en la densa obscuridad. Desaparecer de las cosas que no se traduce en la pura nada, sino en una presencia indeterminada e inevitable de la cual no se puede escapar: "Hay espacio nocturno, pero no es espacio vacío; la transparencia, que, a la vez, nos distingue de las cosas y nos permite acceder a ellas, por la cual ellas son dadas. La obscuridad la llena como un contenido, está lleno, pero lleno de la nada del todo"(7). El mundo, lo dado se desvanece en la noche, y el yo, de igual forma se encuentra sumergido en ella despersonalizándose y perdiendo todo carácter activo, participando sin iniciativa. En el espacio nocturno no hay ni principio ni fin y, el sujeto inmerso en él no puede ser el punto de perspectiva desde el cual puede ser abordado.

En la obscuridad la subjetividad pierde toda posición, se encuentra totalmente expuesta e incapaz de envolverse en sí, se siente amenazada por la presencia del "il y a".

(6) Cfr., *id.*, E.E., p.94.

(7) *Ibid.*, p.95, "il y a l'espace nocturne, mais ce n'est plus l'espace vide; la transparence, qui, à la fois, nous distingue des choses et nous permet d'y accéder, par laquelle elles sont données. L'obscurité la remplit comme un contenu, il est plein, mais plein de néant du tout".

c) El insomnio.

La incapacidad de salida, de huir del "il y a", que siempre amenaza, se refleja en la realidad del insomnio: "La IMPOSIBILIDAD de desgarrar al invasor inevitable anónimo murmullo de la existencia se manifiesta en particular a través de ciertos momentos en donde el sueño se sustrae a nuestros llamados" (8). Insomnio que escapa al control del sujeto, aparece sin previo aviso para someter a éste a una agonía sin sentido con amenaza de interminable, como si nunca fuera a acabar suprimiendo toda posibilidad de retiro: "Por una vigilia, sin recurso posible al sueño, nosotros vamos precisamente a caracterizar el "il y a" y la manera que tiene de existir de afirmarse en su propio anonadamiento. Vigilia sin refugio de inconciencia sin posibilidad de retirarse en el sueño como en un dominio privado. Este existir no es un en-sí, el cual es ya la paz; es precisamente ausencia de todo sí, un sin-sí" (9) Vigilia del insomnio que no es la del sujeto ya que en ella el sujeto ha perdido

(8) Ibid., p. 109, "L'IMPOSSIBILITE de déchirer la envahissant, la inévitable et l'anonyme bruissement de l'existence se manifeste en particulier à travers certains moments où le sommeil se dérobe à nos appels".

(9) Id., T.A., p. 27, "Par une vigilance, sans recours possible au sommeil, nous allons précisément caractériser l'il y a et la façon qu'à l'exister de s'affirmer dans son propre anéantissement. Vigilance, sans refuge de l'inconscience, sans possibilité de se retirer dans le sommeil comme dans un domaine privé. Cet exister n'est pas un en-soi, lequel est déjà la paix; il est précisément absence, de tout soi, un sans-soi".

conciencia y señorío. Hablando propiamente no es su vigilia pues no le pertenece, más bien es el sujeto el que está poseído por ella: "En el insomnio, se puede y no se puede decir que hay un 'yo' que no llega a dormir. La imposibilidad de salir de la vigilia es algo de 'objetivo', de independiente de mi iniciativa. Esta impersonalidad absorbe mi conciencia; la conciencia está despersonalizada. Yo no velo 'eso' vela" (10). Así el sujeto no sólo se ve privado de su subjetividad; sino que se convierte en cierto sentido en objeto y además pierde el privilegio de la unicidad, no pudiendo ser designado como objeto elegido sino relegado a objeto de un pensamiento anónimo.

d) El horror.

El "il y a" comparado con la noche se traduce en el ser al que se está angustiosamente ligado y así la lucha por salir del ser no es una lucha por un porvenir, sino que debe entenderse como nacimiento. Nacimiento de un existente que se separa (11).

Lo que las filosofías anteriores habían tratado como angustia ante la muerte, angustia ante la nada, en Levinas es

 (10) Id., E.I., p.39, "Dans l'insomnie, on peut et on ne peut dire qu'il y a un 'je' qui n'arrive pas à dormir. L'impossibilité de sortir de la veille et quelque chose d'objectif, ma conscience; la conscience est despersonalisée. Je ne veille pas; 'ca' veille".

(11) Cfr., Id., E.E., pp. 29-30.

el horror ante el ser, o mejor dicho "en" el ser. Es el horror que: "ejecuta la condenación a la realidad perpetua, el 'sin-salida' de la existencia" (12). El "il y a" es esa presencia que desborda nuestra capacidad de huida, es la universalidad que niega la unicidad del sujeto. A Levinas no le interesa abordar el tema de la limitación, de la finitud del sujeto; sino poner de manifiesto el hecho de su debilidad ante el poder envolvente del anonimato.

¿Existe alguna luz que pueda romper con la oscuridad de la noche? ¿Existe alguna posibilidad de borrar el horror del abismo del ser? "...la visión en la luz es precisamente la posibilidad de olvidar el horror de este retorno interminable, de este apeiron, de estar ante esta apariencia de nada que es el vacío y de abordar los objetos como en su origen, a partir de la nada. Esta salida del horror del "il y a" se ha anunciado en la alegría del gozo" (13).

2.- La misimidad.

¿En qué consiste el advenimiento del sujeto?, ¿cómo es que este sujeto se hace tal y cómo se separa de "il y a"?; en una expresión: ¿cuál es el paso de la existencia al existente?.

 (12) Ibid., p.102. "Exécute la condamnation à la réalité perpétuelle, le 'sans-issus' de l'existence".

(13) Id., T.I., p. 205.

a) Subjetividad y goce (14).

El sujeto viene a ser tal por una separación del "il y a", separación que se produce como goce; concepto fundamental en el pensamiento de E. Levinas, que nos ayudará a aclarar y establecer su primera manera de concebir la subjetividad:

" Vivimos de 'buena sopa', de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueños, etc... No se trata aquí de objetos de representaciones, vivimos de ellos. Esto de lo que vivimos, no es tampoco 'medio de vida', como la pluma es medio con relación a la carta, que permite escribir; ni un fin de la vida, como la comunicación es el fin de la carta. Las cosas de las que vivimos no son instrumentos ni aún utensilios [...] mientras el recurso al instrumento supone la finalidad y marca una dependencia frente al otro, vivir de... señala la independencia misma, la independencia del gozo y de su felicidad que es la señal original de toda independencia" (15).

Vivir de... eso es el goce, donde la vida se muestra en su inmediatez misma; tal es el primer sentido del goce. La alegría de la vida que encuentra sus contenidos a partir de este mismo goce. Goce que es: "la relación de la vida con su

(14) Hemos preferido traducir "jouissance" por goce en lugar de gozo, pues consideramos que goce expresa más la concreción e inmediatez del sujeto que goza espontáneamente y en singular del mundo.

(15) Ibid., p.129.

propia dependencia frente a las cosas" (16), ahí donde la vida se descubre como su condición, es decir, donde el contenido de la vida está dado en relación a: "contenidos que no son el ser y sin embargo más queridos que el ser: pensar, comer, dormir, leer, trabajar, calentarse al sol" (17).

El goce consiste, entonces, en ponerse en relación con otra cosa que no es el puro ser, es el ser viviendo en goce, en alegría. Una relación vital entendida como "estrechamiento del yo" (18).

Notamos, por tanto, que la subjetividad como goce de la vida depende de sus necesidades y encuentra sus contenidos en esa dependencia. Dependencia que se goza, donde: "...el ser humano se complace de sus necesidades es feliz de sus necesidades [...] Vivir de..., es la dependencia que se convierte en soberanía, en felicidad esencialmente egoísta" (19).

El goce es el primer momento de la subjetividad que se descubre como posesión de necesidades. Donde la necesidad es primer movimiento del mismo. La necesidad es necesidad de un sujeto, individualidad por la posesión de necesidades. Y el individuo (subjetividad), en cuanto poseedor de necesidades, implica carencia y posibilidad de llenarse; y en este sentido

(16) Ibid., p.131.

(17) Ibid.

(18) Cfr. Ibid., p.132.

(19) Ibid., 133.

la subjetividad tendría un matiz negativo. Pero también es ella (la necesidad) la que establece la distancia entre el sujeto y el mundo del cual depende (20).

Necesidad que es distancia; por ella: "Un ser está desarraigado del mundo del cual, no obstante, se alimenta: La parte del ser que se ha desarraigado del todo en el que estaban sus raíces, dispone de su ser y, en la sucesivo su relación con el mundo, sólo es necesidad" (21). Ambigüedad entre necesidad (dependencia) y subjetividad que en el pensamiento de Levinas es la corporeidad misma.

El cuerpo como primer momento de la subjetividad, entendida como goce y satisfacción, otorga al sujeto un modo de poseer, de remontar la alteridad misma de la que debe vivir: "El cuerpo es la posición de sí por la cual el yo, liberado del mundo por la necesidad, llega a remontar la miseria de esta liberación" (22). Por la corporeidad el sujeto entra en el mundo diferenciándose de él en cuanto que tiene que satisfacer sus necesidades; por tanto, si las necesidades son del cuerpo, están en poder del sujeto (23).

En el cuerpo, como poseedor de necesidades, se tiene la posibilidad de convertir lo otro al mismo, pues implica un traer hacia un ámbito que es el de la necesidad misma. Ámbito

(20) Cfr. Id., T.A., pp. 51-52.

(21) Id., T.I., p.135.

(22) Ibid., p. 136.

(23) Cfr. Id., A.E., p.139. n.12.

que primariamente significa existir como: "... viviendo plenamente en lo otro" (24).

Vivir plenamente en lo otro es considerar el goce como sinceridad, se vive sólo para vivir, se goza sólo por gozar; en este sentido el goce aparece como satisfacción de necesidades espontáneamente: "Antes de toda reflexión, antes de todo retorno sobre sí, el gozo es gozo del gozo, siempre faltando a él mismo, llenándose de sus necesidades prometidas a ser contentadas, satisfaciéndose ya de ese

 (24) Id., T.I., p. 136. "El traer hacia..." de la corporeidad en Levinas implica reconocer en el goce una intencionalidad propia que difiere de la intencionalidad en Husserl (Véase R. Vasey, "Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie de E. Levinas", en *Séminaire de Métaphysique et de Morale*).

La tesis husserliana del acto objetivante conduce a la filosofía trascendental, donde: "el objeto de la conciencia es casi un producto de la conciencia como sentido dado por ella" (Levinas, T.I., p.146), y en cuanto "sentido" el objeto cae en el ámbito de la conciencia: "...la inteligibilidad, caracterizada por la claridad, es una adecuación total del que piensa a lo pensado [...] en el que se desvanece el objeto, su resistencia de ser exterior. Este dominio es total y creador; se lleva a cabo como una donación de sentido: el objeto de la representación se reduce a noemas" (Ibid.). Por tanto, para Levinas, la intencionalidad y la representación en Husserl parten más de una concepción racional a priori de la conciencia; y la diferencia de la intencionalidad del goce en nuestro autor es entendida en otro sentido: "la intencionalidad del goce puede describirse por oposición a la intencionalidad de la representación. Consiste en depender de la exterioridad que suspende el método trascendental incluido en la representación. Depender de la exterioridad no equivale simplemente a afirmar el mundo; sino a ponerse en él corporalmente" (Ibid., p.146). Es fundar la intencionalidad del goce en la corporeidad, es la representación no como conciencia, sino como vida: "El cuerpo es una permanente puesta en duda del privilegio que se atribuye a la conciencia de "dar sentido" a todo [...]. El mundo en el que vivo no es simplemente el lado opuesto o el contemporáneo del pensamiento y de su libertad constituyente; sino

proceso impaciente de la satisfacción, gozando de su apetito" (25). Y en este goce como sinceridad aparece lo que caracteriza el conjunto de nuestro ser en el mundo; la exacta concordancia entre el objeto y el deseo. Esta estructura, como la veremos más tarde, se diferencia totalmente de la relación con el otro, en la que el deseo del mismo no puede ser satisfecho, pues lo Infinito lo desborda y escapa a la posesión.

Este goce por el goce mismo, entendido y fundado en la necesidad, implicaría la satisfacción del mismo. El goce como egoísmo; en cuanto que por él la subjetividad atrae a sí misma la alteridad poseyéndola como aquello que satisface su hambre; alimento; reducción a una identidad gozosa.

El goce es esta primera separación del "il y a" como egoísmo. En el goce el sujeto se separa y atrae al mundo hacia sí, lo posee, lo hace mismo; deshace la alteridad por la necesidad y, en esta deshacer, hace del mismo un ser sólo, pues reduce lo otro a él.

En el goce el sujeto se separa de la pura existencia,

condicionamiento y anterioridad" (Ibid., p.148). En este sentido, Levinas participa más de la idea de la intencionalidad corporal de Merleau-Ponty; como esa significación anti-predicativa que el cuerpo da al mundo (Cfr. Merleau-Ponty, *fenomenología de la percepción*).

(25) Id., *A.E.*, p. 92. "Avant toute réflexion, avant tout retour sur soi, la jouissance est jouissance de la jouissance, toujours manquant à elle même, se remplissant de ces manques promis au contentement, se satisfaisant déjà de ce processus impatient de la satisfaction, jouissant de son appétit".

en tanto que goza de la vida, goce anterior a toda meditación. La separación en virtud del goce y la necesidad que conlleva permiten la aparición de la subjetividad inmersa en el mundo; es por este goce que la subjetividad es susceptible de poseer una identidad. En él, el yo se descubre inocentemente egoísta y solo, y es esta inocencia primaria del yo la que posibilitará la intencionalidad posesiva, (es importante insistir sobre esta diferencia originaria y dinámica de la posesión. La inocencia funda la aparición de la posesión pero no se confunde con ella): "La interioridad del gozo es la separación en sí, el modo por el que un acontecimiento como la separación puede producirse en la economía del ser. La felicidad es un principio de individuación, [...] la auto-personificación la sustancialización y la independencia del sí, [...]. El gozo es la producción de un ser que "nace", que rompe la eternidad tranquila de su existencia seminal o uterina para encerrarse en una persona, la cual, viviendo del mundo, vive en su casa" (26).

Hasta aquí hemos analizado el planteamiento del goce, como ese estado originario e inocente donde la subjetividad se separa del "sí" y "a", pero esto es una situación ideal que no expresa la realidad concreta del hombre.

 (26) Id., T.I., pp. 165-166.

Es importante entender ahora como esta goce es insuficiente, en cuanto se funda en la necesidad implica inseguridad, es goce de...

b) La morada.

Cuando la separación del goce se descubre como inseguridad, donde la interioridad de él se sabe incierta al mundo, es donde aparece la diferencia entre lo humano y lo animal. La interioridad del goce es inquietud: "...la inseguridad no podría suprimir el agrado fundamental por la vida. Pero esta inseguridad pone en la interioridad del gozo una frontera que no viene ni de la revelación del Otro, ni de un contenido heterogéneo cualquiera, sino en cierto modo de la nada...Esta inseguridad -que esboza así un ribete de nada en torno a la vida interior- es vivida en el instante del gozo como la preocupación del mañana" (27).

Es en la preocupación por el mañana donde surge lo humano, donde se abre la dimensión del goce como posesión; ahí donde el sujeto se recoge y representa y que, según Levinas, se produce como habitación. La intimidad de la habitación es la aparición de la conciencia vivida en la casa, la manera de superar la inseguridad primaria del goce, la necesidad de situarse, de poseer un lugar; tal es la

(27) Ibid., p. 168.

primera forma de la posesión y con un sentido muy propio: El papel privilegiado de una casa no consiste en ser el fin de la actividad humana, sino en ser condición y, y en este sentido, el comienzo" (28).

La casa es fuente de posesión como intimidad, es desde la intimidad que se permite una mirada más atenta, una mirada consciente e inteligente que nos muestra otro aspecto del goce. La aparición de la casa indica la suspensión de la reacciones inmediatas al mundo, a cambio de una mayor atención del sujeto sobre él mismo; posibilita la seguridad que el goce no permitía.

Como lo habíamos observado, la relación inmediata del goce precede a todo pensamiento y a toda intención consciente, el goce es inocente, mientras, gracias a la casa, el sujeto puede guardar distancia (guardar distancia implica poseer conciencia), puede tomar posesión y en esta toma el hombre adapta a sí mismo el exterior. La subjetividad sustrae de su lugar natural al exterior y lo configura en su casa; la posesión es la reducción a sí mismo de lo que inicialmente aparece como exterior.

La casa crea un mundo propio; a partir de ella la posesión representa un punto de vista desde el cual el mundo se hace apropiable: "Concretamente, la morada no se sitúa en

(28) Ibid., p. 170.

el mundo objetivo, sino que el mundo objetivo se sitúa con relación a mi morada" (29).

c) El trabajo.

Situar al mundo en relación a la habitación, significa para Levinas, trabajo; segunda forma de la posesión. Por el trabajo el mundo llega a ser mundo investido por la voluntad; por él, el mundo es adaptado al goce; el sujeto toma posesión de él a través del trabajo.

Desde la casa y por el trabajo se distingue el contenido poseído (la toma del mundo) y goce de este contenido, a diferencia del goce en su primer sentido como una confusión entre el goce y lo gozado, así: "El trabajo es la "en-ergía" misma de la adquisición. No sería posible en un ser sin morada" (30).

Por tanto, por el trabajo el mundo es traído a la casa; al mundo se le otorga una identidad desde la morada. La materia: "...renuncia a su anonimato, porque la aprehensión original del trabajo la introduce en el mundo de lo identificable, la domina y la pone a disposición de un ser que se recoge y se identifica, con anterioridad a todo estado civil, a toda cualidad, que sólo procede de sí mismo" (31).

Por el trabajo el mundo se convierte al mismo, el

(29) Ibid.

(30) Ibid., p. 176.

(31) Ibid., p. 177.

exterior pierde su independencia para convertirse en utensilio y posesión. Donde el goce se convierte en tener; gozar desde la morada y por el trabajo; traer el mundo a la propia morada para sobrepasar la amenaza del "il y a".

La superación del goce espontáneo por el trabajo implica la toma del mundo: "...hay que tomar el objeto, es decir hay que trabajar con las manos. En ese sentido, 'quien no trabaja no come' es una proposición analítica. Las herramientas y la fabricación de las herramientas persiguen el ideal quimérico de la supresión de las distancias" (32).

Suprimir la distancia es la función del trabajo; lo que Levinas llama el mismo y que en cuanto "identificación" del mundo implica la soledad del yo. El trabajo lleva a la soledad pues olvida la diferencia, poseer es reconocer que el mundo es de nadie y por ser de nadie no pertenece. "Una aparente" trascendencia ya que el mundo se convierte en objeto de posesión en la casa. Donde el trabajo lleva al sujeto a una soledad entendida como reducción de lo otro al yo (33).

(32) Id., T.A., p. 53. "... il faut prendre l'objet, c'est-à-dire il faut travailler de ses mains. Dans ce sens, 'qui ne travaille pas, ne mange pas' est une proposition analytique. Les outils et la fabrication des outils poursuivent l'idéal chimérique de la suppression des distances".

(33) Cfr. Ibid., pp. 53-54.

d) La economía.

Así llegamos al concepto que en el pensamiento de Levinas expresa la síntesis de la casa y el trabajo: la economía como morada; concepto que expresa la apropiación que nos remite hasta el fondo de la estructura del sujeto considerado desde el goce, ahí donde el yo deviene en mismo, donde el yo posee al mundo:

"La posibilidad de poseer, es decir, de suspender la misma alteridad de lo que sólo es otro en el primer momento y otro con relación a mí, es la modalidad de la Mismo. En el mundo estoy en mi casa, porque él se ofrece o se niega a la posesión ..." (34).

En la economía, el sujeto es capaz de garantizar su goce a través de la posesión del trabajo, es decir, como ser capaz de asimilación. Así el goce en Levinas es presentado como alimento: "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 otra [...] llega a ser en el gozo, mi energía, mi fuerza, yo. Todo gozo, en este sentido, es alimentación" (35).

Por la vida económica el sujeto alcanza la dimensión de la simidad como esa asimilación de lo otro en él. Así podemos sintetizar lo expuesto hasta aquí, como la separación

(34) Id., I.I., pp. 61-62.

(35) Ibid., p. 130.

del "il y a" en dos niveles fundamentales: el goce como espontaneidad y el goce como morada (paso del goce inocente al goce como posesión). En la morada se descubre el sujeto económico como casa y trabajo, es decir, sujeto económico asegurado por la casa, intimidad que permite la asimilación y la transformación del mundo a través del trabajo.

Sujeto económico que sobrepasa la inmediatez del goce introduciendo la mediación como gesto de apropiación del mundo, de lo otro. Es en esta mediación que se da la transformación del yo al mismo como economía: posesión de la alteridad del mundo, en tanto condición que asegura el goce.

Levinas establece a partir de una descripción del goce la aparición del sujeto, pero también le interesa descubrir otros niveles en la subjetividad.

El yo en un primer momento se descubre como mismo, es decir como economía que podría parecer fuente de sentido, pero en el planteamiento de nuestro autor la mismidad no puede ser tal fuente, y la razón de ello, es la reducción de lo otro que hace a sí mismo, es decir, reducción del mismo a la morada, a la soledad, y donde hay soledad no puede haber sentido; según Levinas, sólo puede haber sentido donde hay exterioridad como alteridad absoluta, como trascendencia; la significación es la presencia de la exterioridad.

Permitásenos sólo enunciar por el momento tal cuestión, a lo largo de los siguientes capítulos se irá explicando el

por qué de dicha afirmación. Por el momento, baste decir que si bien la subjetividad es goce también posee otras dimensiones en ella que permitirán desarrollar ese sentido de la significación como exterioridad. Así en el siguiente capítulo se planteará la idea de la alteridad, que en una nueva perspectiva del sujeto Levinas establece, ahí donde el sujeto es "el-mismo-para-lo-otro", unidad sin identidad fundada en la idea de creación.

CAPITULO II.- CREACION Y ALTERIDAD

1.- La idea de creación.

En el capítulo anterior planteamos el primer momento de la subjetividad entendida como goce, estableciendo que gracias a él, el sujeto se separa del no sentido de la neutro; pero a la vez esta separación lo conduce hacia un nuevo no sentido: la soledad (36). La subjetividad que se fundamenta en este goce es producto de la identificación, que absorbiendo todo hacia sí, destruye toda alteridad e imposibilita la diferencia. El mismo sale de sí pero siempre para retornar a sí. Lo que muestra que el devenir del yo que engloba a lo otro en el mismo regresa al estar de lo neutro; convirtiéndose, así, la salida del "il y a" en una ilusión. Y es que: "La identificación es precisamente la posición misma de un ente en el seno del ser anónimo e invasor" (37); el yo que se identifica lo hace a partir del ser, saliendo de sí por el goce absorbe el mundo al que se dirige regresando inevitablemente a sí, haciendo de cualquier trascendencia una inmanencia.

El mismo que aún participa del "il y a" se encuentra

 (36) Cfr. Id., T. B., pp. 51-54.

(37) Id., E. E., p. 149. "L'identification est précisément la position même d'un étant au sein de l'être anonyme et envahissant".

como lo definitivo del encadenamiento de un "moi" a su "soi": "El yo tiene, sin embargo, un pie atrapado en su propia existencia. Fuera en relación a todo, él es interior a sí mismo, ligado a sí mismo. La existencia que asumió, él está encadenada a ella por siempre. Esta imposibilidad para el "moi" de no ser "soi", marca la profunda tragedia del yo, el hecho de que está atado a su ser" (38). El sujeto que se definió como autonomía, como libertad en relación al mundo, se encuentra limitado por la imposibilidad de deshacerse de sí, atado irremediablemente a su ser por el movimiento de identificación de un yo volcado sobre sí mismo.

Esta imposibilidad resulta limitante para Levinas, ya que en la estructura del goce el sujeto queda idéntico e incapaz de trascender. Para nuestro autor la subjetividad tiene que ir más allá de la identidad del ser, debe constituirse en la diferencia, en la separación para ahí afirmarse como unicidad.

Habiéndose colocado el goce como principio de la subjetividad, se hace necesario remontarse más acá del principio, buscar un comienzo anterior al comienzo. Esta

(38) Ibid., p. 143. "Le je a toujours un pied pris dans sa propre existence. Dehors par rapport à tout, il est intérieur par rapport à lui-même, lié à lui-même. L'existence qu'il a assumée, il y est à jamais enchaîné. Cette impossibilité pour le moi de n'est pas être soi, marque le tragique foncier du moi, le fait qu'il est rivé à son être".

anarquía (39), la sitúa Levinas a partir de la idea de creación.

a) Creación y trascendencia.

La libertad y la conciencia han sido en gran parte de la tradición filosófica el principio de la subjetividad como "para-sí" (40).

Tal concepción significaría, para Levinas, la presencia de esta conciencia en la creación del mundo y, más aún, en su propia creación, haciendo de la libertad la primera palabra. Pero: "El sí-mismo no ha salido de su propia iniciativa como se pretende en los juegos y en las figuras de la conciencia en marcha hacia la unidad de la Idea, donde, coincidiendo con él mismo, libre en tanto que totalidad no dejando nada fuera, y, así, plenamente razonable, se coloca como término siempre convertible en relación: conciencia de sí" (41).

No es en la conciencia, sino en su carácter de

(39) Anarquía la entiende Levinas como un sin principio más acá de todo principio que implique sistema, causalidad, ontología, etc. Imposibilidad de términos análogos, identificación de un yo volcado sobre sí mismo.

(40) Ejemplos de tal tradición: idealismo alemán, Sartre, Camus, etc.

(41) Id., A.E., pp. 133-134. "Le soi-même n'est pas issu de sa propre initiative comme il y prétend dans les jeux et les figures de la conscience en marche vers l'unité de l'idée, où, coïncidant avec lui-même, libre en tant que totalité ne laissant rien au dehors, et, ainsi, pleinement raisonnable, il se pose comme terme toujours convertible en relation: conscience de soi".

creatura donde el sujeto tiene su origen, su identidad de elegido que es anterior al ser (42). Por esto la subjetividad no puede ser tomada por una modalidad de la esencia y no puede ser abordada a partir del ser en general. La subjetividad encuentra su sentido último en la trascendencia: "Será necesario [...] mostrar que la excepción de lo 'otro que el ser' -más allá del no ser- significa la subjetividad o la humanidad, el sí-mismo que rechaza las anexiones de la esencia" (43). (Es importante subrayar que en Levinas, el problema de la trascendencia y el problema de la subjetividad irreductible a la esencia proceden paralelamente (44)).

La trascendencia de la subjetividad no debe mantenerse en el ser ni ser entendida como la elevación del existente a una forma superior de ser, es la salida del ser: "Si la trascendencia tiene un sentido, ella no puede significar más que el hecho [...] de pasar a lo otro del ser [...] Pasar a

(42) La identidad de elegido hace referencia al sujeto creado según la tradición judeo-cristiana de ser persona única e irrepetible.

(43) Ibid., p. 9. "Il faudra [...] montrer que l'exception de l'autre que l'être -par-delà le ne-pas-être- signifie la subjectivité ou l'humanité, le soi-même qui repousse les annexions de l'essence".

(44) Ibid., p.3, n. 1. "El término esencia -que no osamos escribir esencia- designa el esse distinguido del ens -el proceso o acontecimiento del ser- el Sein diferente del Seiendes" (Le terme essence -que nous n'osons pas écrire essence- désigne l'esse distingué de l'ens -le processus ou l'événement d'être- le Sein différent du Seiendes).

lo otro del ser, "autrement qu'être" (45). No ser "autrement"; sino "autrement qu'être". Ni tampoco no-ser" (46). "Autrement qu'être" no puede ser no ser ya que éste permanece dentro de la determinación del ser, ni su contenido es la negatividad: "El enunciado de lo otro del ser [...] pretende enunciar una diferencia más allá de aquella que separa el ser de la nada: precisamente la diferencia del más allá, la diferencia de la trascendencia" (47). Trascendencia que nos conduce a la separación del ser siempre resistiendo a toda síntesis. Este desfase absoluto se expresa precisamente por el término creación ex-nihilo (48): "Se puede hablar de creatura para caracterizar a los entes situados en la

 (45) "Autrement" lo conservamos en francés pues su traducción al castellano no expresa el contenido que en la lengua originaria posee.

(46) Ibid. "Si la transcendance a un sens, elle ne peut signifier que le fait [...] de passer à l'autre de l'être. [...] Passer à l'autre de l'être, autrement qu'être. Non pas être autrement, mais autrement qu'être. Ni non plus ne-pas-être".

(47) Ibid., p. 4. "L'énoncé de l'autre de l'être [...] prétend énoncer une différence au-delà celle qui sépare l'être du néant: précisément la différence de l'au-delà, la différence de la transcendance.

(48) Id., H.D.H., p. 106, n. 17. "La noción de creación no es introducida aquí como concepto ontológico en una ascensión a la causa primera del ser a partir de un dato, ni tampoco como la ascensión al origen del tiempo, a partir del presente-camino que a pesar de las antinomias kantianas, habría encontrado milagrosamente un argumento que silenciaría la antitesis. La creación no es pensada aquí como afirmación de una tesis, la cual en el tema, en el presente, supone ya la libertad, es decir el Yo que se pretende increado, cuestionando la creación. La "creaturalidad" del sujeto no puede convertirse en representación de la creación. Es "para el Yo" que se pretende increado, su expulsión en sí en la pasividad de una responsabilidad que desborda la libertad".

trascendencia que no se cierra en la totalidad" (49). De la existencia creada, no se busca subrayar su carácter limitado y finito, sino su separación frente a lo infinito. Por otro lado, no se sitúa el problema de la creación en que el ser proceda de la nada, ya que la creación no sigue las reglas de la fabricación. Además, lo que lleva al hombre a cuestionarse sobre el origen del ser no es el deseo de saber como el ser fue fabricado sino el deseo de encontrar un sentido a su vida.

La creación nos abre a un nuevo orden anterior al ser. La creatura ha sido elegida en un pasado inaccesible, anterior a toda tematización. El sí-mismo viene de un pasado que no puede recordar por ser anterior a su conciencia y a su ser, siendo así determinado por la gratuidad de ese pasado: "El no presente aquí es invisible, separado (o santo), y en ello, no-origen, an-árquico. [...] El presente es comienzo en mi libertad, mientras que el Bien no se ofrece a la libertad -él me escogió antes de que yo lo haya escogido" (50). Abrirse al pensamiento de la creación es colocarse en esta dia-cronía radical e irrecuperable, en un no-presente anterior y fundante, en el reino del Bien que excede el orden

(49) Id., T.I., p. 297.

(50) Id., A.E., p. 13. "Le non-présent ici est invisible, séparé (ou saint), et en cela, non-origine, an-archique. [...] Le présent est commencement en ma liberté, alors que le Bien ne s'offre pas à la liberté -il m'a choisi avant que je ne l'aie choisi".

del ser.

La elección de la creatura, anterior a su libertad, nos muestra una pasividad absoluta, en donde pareciera que la idea de creación anulara la libertad, siendo que en realidad no sólo no la violenta sino que la instaure, ya que la creatura es un ser separado, es "un ser que sin haber sido causa sui, tiene la mirada y la palabra independiente y es lo de sí (51). A partir de la creación ex-nihilo nace una creación que es "absolutamente otra", separada, existiendo a partir de sí. La creación deja en la creatura un huella de dependencia, pero a partir de la cual se instaure su independencia misma, su exterioridad al sistema, ahí donde se establece una relación que no es ni la implantación del sujeto en el otro, ni la dominación del otro por el mismo, sino que es una relación entre absolutos unidos a través de una ruptura (52).

b) La obsesión.

Ya que la idea de creatura quiere describir y profundizar la estructura de la subjetividad humana, se vuelve necesario plantear esquemáticamente los momentos que esta recorre en su movimiento de trascendencia. Para hacerlo nos basaremos en un ensayo de Gaviria Alvarez que subraya en

(51) Id., T.I., p. 82.

(52) Cfr. Gaviria Alvarez, "L'idée de création chez Levinas...", p. 520.

la idea de creación el origen del sentido, que desde aquí, no puede ser encontrado en planteamientos ontológicos.

Concretamente, el sujeto creado viene a ser una libertad en la dependencia en lo otro, libertad que busca trascender su inmersión en el ser. Se distinguen dos momentos: en el primero, el de la "identificación", emerge la subjetividad, pero aún incapaz de escaparse a la acción aplastante del ser; en el segundo, el de la "substitución", aparece la subjetividad como responsable del prójimo:

"En el primer momento, que describe el 'para sí', el hombre -que, en lo concreto es una libertad corporal- se coloca como sujeto único e irremplazable por el goce gracias al cual llega a ser centro único del ser que lo transita de parte a parte. En el segundo momento, que describe el 'para el otro', el hombre -que, en lo concreto es una libertad moral- se coloca como sujeto único e irremplazable por la responsabilidad en la cual llega a ser el centro de todos los hombres que lo acusan, implantándole todas sus desgracias" (53).

 (53) Ibid., p. 523. "Dans le premier moment, qui décrit le 'pour soi', l'homme -qui, dans le concret, est une liberté corporelle- se pose comme sujet unique et irremplacable par la jouissance grâce à laquelle il devient contre unique de l'être qui le transite de part en part. Dans le deuxième moment, qui décrit le 'pour autrui', l'homme -qui, dans le concret, est une liberté morale- se pose comme sujet unique et irremplacable par la responsabilité dans laquelle il devient le centre de tous les hommes qui l'accusent, en lui imputant tous leurs malheurs".

Estando en la segunda parte de nuestra tesis, nos interesa el aspecto formal de la substitución que se designa como obsesión (otro en el mismo), que surge de la elección y escapa a la tematización por tener su origen en un pasado inmemorial (54). La obsesión indica la pasividad absoluta de aquél que ha sido hecho y que está sometido a una exterioridad que no es objetivable, ni espacial, ni temporal, sino que es la exterioridad irrecuperable del Bien: "La estructura de la voluntad libre llegando a ser bondad ya no se asemeja a la espontaneidad gloriosa y suficiente del "Moi" y de su dicha y que sería el último movimiento del ser. Ella sería como su inversión. La vida de la libertad descubriéndose injusta [...] El crecimiento de la exigencia, que tengo con respecto a mí-mismo agrava el juicio que se enuncia, sobre mí, es decir mi responsabilidad" (55).

Es así que la creación aparece como creación de seres morales, capaces de cuestionar lo arbitrario de su libertad y capaces de plantearse el problema de su origen. Sujetos acosados por una responsabilidad que no ha sido fruto de su

(54) Cfr. Supra p. 35.

(55) Levinas, "La philosophie et l'idée de l'Infini" en R.M.M., p. 251. "La structure de la volonté libre devenant bonté ne ressemble plus à la spontanéité glorieuse et suffisante du Moi et du bonheur et qui serait l'ultime mouvement de l'être. Elle en est comme l'inversion. La vie de la liberté se découvrant injuste, [...] l'accroissement d'exigence, que j'ai à l'égard de moi-même aggrave le jugement que se porte sur moi, c'est-à-dire sa responsabilité".

elección; responsabilidad que no significa una voluntad altruista. Perseguido, el sujeto tiene que responder por los otros, en la imposibilidad de sustraerse, de tomar distancia del Bien.

La pasividad total con respecto a lo otro no es violencia sino trascendencia, que permite que el hombre situado dentro de un sistema, (historia, sociedad, cultura,...) sea siempre anterior a él y permanezca único e irremplazable. La creación es relación de trascendencia: "...la bondad es otro que el ser [...] Ella no es como la negatividad que conserva lo que niega, en su historia. [...] El carácter ex-ceptional, extra-ordinario -trascendente, de la bondad, se relaciona precisamente con esta ruptura con el ser y con su historia. Reducir el bien al ser -a sus cálculos y a su historia- es anular la bondad. El balanceo siempre posible entre la subjetividad y el ser, en el cual la subjetividad sólo sería un modo, la equivalencia de dos lenguajes, se detiene aquí. La bondad da a la subjetividad su significación irreductible" (56).

 (56) Id., A.E., p.22. "...La bonté est autre que l'être [...] Elle n'est pas comme la négativité qui conserve ce qu'elle nie, dans son histoire. [...] Le caractère ex-ceptionnel, extra-ordinaire -trascendant de la bonté, tient précisément à cette rupture avec l'être et avec son histoire. Ramener le bien à l'être -à ses calculs et à son histoire- c'est annuler la bonté. Le balancement toujours possible entre la subjectivité et l'être, dont la subjectivité ne serait qu'un mode, l'équivalence des deux langages, s'arrête ici. La bonté donne à la subjectivité sa signification irréductible".

El "autrement qu'être", escapando a la memoria y a la tematización, an-árquico, otro, es la trascendencia de la gratuidad de la creación, y es quien confiere, fuera del horizonte del ser, el sentido al sujeto.

c) El Bien y la idea cartesiana de lo Infinito.

Levinas hace referencia a dos categorías filosóficas, que en el seno de la filosofía dan la posibilidad de una salida de la totalidad del ser y entrevén el "autrement qu'être", abriendo así un acceso para que la idea de la creación entre legitimamente en el mundo de la filosofía. Tales categorías son: el Bien más allá del ser en la filosofía platónica, y la idea de lo Infinito en Descartes.

El Bien platónico no es una forma privilegiada de ser sino que se sitúa fuera de éste, lo ex-cede: "...la metafísica griega concibió el Bien como separado de la totalidad de la esencia y, por ello, entrevió (sin ninguna aportación de un supuesto pensamiento oriental) una estructura tal que la totalidad pueda admitir un más allá. El Bien es Bien en-sí y no con respecto a la necesidad a la que falta. Es un lujo con respecto a las necesidades. Precisamente por ello está más allá del ser" (57). Así, se vuelve a plantear el Bien como gratuidad, fuera de toda

(57) Id., I.I., p. 125. (V. también, Derrida, op. cit., p. 127).

causalidad, es imprevisible e inesperado, exterior al ser; lo es, por tanto, también al conocimiento, siendo así indefinible.

Pero es en la idea de lo Infinito donde Levinas se detiene más; y es ésta la que aporta la estructura formal que dirige sus análisis (58).

La filosofía cartesiana, desligándose de las preocupaciones cosmológicas de la antigüedad plantea el problema de la creación a partir del hombre: "Su originalidad es doble: primero, Descartes renueva la problemática situando al sujeto humano en el centro y permitiéndonos así alejarnos de las categorías salidas de la física de Aristóteles, que interpretaban al hombre según el modelo de las cosas; pero Descartes la renueva también -y esto interesa aún más a Levinas- colocando el problema de la finitud en un paso que se pregunta por la inteligibilidad, por la verdad; la relación con lo Infinito aparece al sujeto en el contexto de un saber crítico que busca su fundamento, la idea de creación no expresa el problema del origen a partir de una causa, sino para decirlo en lenguaje contemporáneo, el problema del fundamento del sentido" (59). Este cambio de perspectiva

(58) V. Deleux B., "Existence de Dieu et racontre d'Autrui" en N.R.T., pp. 707-710.

(59) Gaviria, op. cit., p. 521. "Son originalité est double: d'abord Descartes renouvelle la problématique en situant le sujet humain au centre et en nous permettant ainsi de nous éloigner des catégories issues de la physique d'Aristote, que interprétaient l'homme selon le modèle de choses; mais

permite salir de un cuadro causal, centrado en la dependencia y en la finitud, para ir en busca de la separación, del "ateísmo" del ser creado, que le permite plantearse el problema del origen.

Respetando la libertad del hombre, ya que el problema es planteado por el cogito, Descartes salvaguarda la trascendencia de lo Infinito. Infinito que desborda su idea y que escapa a la inmanencia del cogito: "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, de todas las ideas, diferentes a lo Infinito, habríamos podido dar cuenta en rigor, por nosotros mismos [...]. Lo infinito es lo propio en ser trascendente en tanto que trascendente, lo infinito es lo absolutamente otro. Lo trascendente es el único ideatum del cual no puede haber más una idea en nosotros; está infinitamente alejado de su idea -es decir exterior - porque es infinito" (60). Poseyendo la idea de lo Infinito en su interior, el sujeto se encuentra frente

 Descartes la renouvelle aussi -et cela intéresse encore plus Levinas- en posant le problème de la finitude dans une démarche que s'enquiert de l'intelligibilité, de la vérité: le rapport avec l'Infini apparaît au sujet dans le contexte d'un savoir critique qui recherche son fondement, l'idée de création n'exprime pas le problème de l'origine à partir d'une cause mais, pour le dire en langage contemporain, le problème de fondement du sens".

(60) Levinas, op. cit., p. 73.

aquello que no puede pensar, porque lo excede. "Pensando" en su interior aquello de lo cual no es origen, el sujeto se abre a la trascendencia. La idea de lo Infinito lo libera de su solipsismo y la descubre una verdadera alteridad, que desborda toda tematización.

Volviendo sobre el problema del origen, Levinas nos dice que la idea de lo Infinito fue introducida en nosotros, revelada y no deducida por el cogito; "...la idea de la exterioridad que guía la búsqueda de la verdad, sólo es posible como idea de lo Infinito. La conversión del alma a la exterioridad o a lo absolutamente otro o a lo Infinito no se deduce de la identidad misma de esta alma [...]. La idea de lo infinito se revela..." (61).

La modalidad por la cual la idea de lo Infinito se produce en nosotros es el Deseo, que no nace de la necesidad que busca satisfacerse, sino de una aspiración que crece con lo deseable y que es desinteresada, partiendo de un ser separado y satisfecho: "Lo infinito no es objeto de un conocimiento -lo que reduciría a la medida de la mirada que contempla -sino lo deseable, lo que suscita el Deseo, es decir, lo que abordable por un pensamiento que en todo momento piensa más de lo que piensa.[...]. El Deseo mide al infinito, porque es medida en tanto que es imposibilidad

(61) Ibid., p. 85.

misma de medida" (62). La trascendencia de lo Infinito, no puede ser reducida ni abarcada por la mirada de nuestro pensamiento; sólo el Deseo, que se acrecenta ante su "objeto", puede dirigirse hacia lo Infinito en la desmesura, sabiendo lo infraquiable de la distancia que los separa y, si embargo, estableciendo una relación sin par.

La idea de lo Infinito hacia la cual nunca fuimos, sino que apareció introducida en nuestra conciencia describe una pasividad "mas pasiva que toda pasividad"; su significado no le fue dado sino que lo posee desde un pasado anterior a todo origen en la conciencia. Lo Infinito es an-Arquico y sólo accecible en la huella que ha dejado.

2.- Lo otro

Hemos planteado en el punto anterior dos ideas capitales en el pensamiento de E. Levinas, sin embargo, no hemos terminado de responder, ni de aclarar, lo que para nuestro autor es la subjetividad.

En el primer capítulo establecimos un primer sentido del sujeto como goce, como economía. En este segundo intentaremos profundizar en la idea de la subjetividad como pasividad, es decir, como sentido de lo otro.

La idea de creación como elección nos dio la posibilidad de entender al sujeto como elegido; constituido

(62) Ibid.

por un sentido que le preceda, sentido de lo otro como infinito (63).

Ahora bien, ¿es posible desentrañar esta precedencia de sentido? ¿Cómo es que esta anterioridad se descubre? La creación otorga al sujeto su dimensión de otro, precisamente en cuanto que creado, pasividad del sujeto que es "otro", que es elegido. Pero, ¿la elección de qué orden nos habla?

Levinas responde a ese orden en estos términos: "L'autrement qu'être se enuncia en un decir que debe también desdecirse para arrancar así l'autrement qu'être a lo dicho donde l'autrement qu'être se pone ya a no significar mas que un ser autrement [...] Ese decir y ese desdecirse pueden reunirse, pueden ser al mismo tiempo? De hecho, exigir esta simultaneidad, es ya traer al ser y al no ser, lo otro del ser. Debemos quedarnos en la situación extrema, de un pensamiento diacrónico" (64). Es entender el "autrement qu'être", como algo "presente" en una desigualdad radical que imposibilita a la conciencia la elaboración de una síntesis, es ubicarse en el orden asimétrico de la elección que nos

(63) Cfr. Id., D.E.H. p. 196.

(64) Id. A.E. pp. B-9. "L'autrement qu'être se énonce dans un dire qui doit aussi se dédire pour arracher ainsi l'autrement qu'être au dit où l'autrement qu'être se met déjà à ne signifier qu'un être autrement [...]. Ce dire et ce se dédire peuvent-ils se rassembler, peuvent-ils être en même temps? En fait, exiger cette simultanéité, c'est déjà ramener à l'être et au ne pas être, l'autre de l'être. Nous devons en rester à la situation extrême, d'une pensée diachronique".

lleva a buscar , en él , un nuevo despliegue que nos permita fundar la presencia de esa anterioridad, desde donde se manifiestan lo Infinito y el Bien. Los términos que expresan este orden son la huella y el otro (prójimo) y la elección es el puente que los une.

a) La huella.

La elección sitúa al sujeto más acá del ser, se encuentra en la elección; la elección es pasado absoluto, es lo inmemorial, lo irrecuperable, lo absolutamente diacrónico. En cuanto diacrónico muestra un misterio inefable que confirma una realidad pre-lógica a la cual el sujeto se encuentra ligado como creatura.

Esa irrecuperabilidad de la elección es en virtud de que ese pasado nunca puede ser medido con relación al presente:

"Inmemorial, irrepresentable, invisible, el pasado que se pasa de presente, plus que parfait, cae en el pasado de lapso gratuito. Irrecuperable por la reminiscencia no en razón de su alejamiento, sino en razón de su incomensurabilidad con el presente. El presente -es la esencia que comienza y que termina, comienzo y fin reunidos, en conjunción tematizable -es lo acabado en correlación con una libertad. La discronía, es el rechazo de la conjunción, lo

no-totalizable y, en ese sentido preciso, Infinito" (65).

En cuanto a relación con un pasado irreversible, en tanto que puesta en cuestión de la simetría, es decir, en cuenta puesta en cuestión de la subjetividad como actividad, en cuanto Infinito, Levinas busca un concepto en que dicho pasado pueda ser descubierto: la huella: "En la huella ha pasado un pasado absolutamente revolucionado. En la huella se sella su irreversible revolución" (66).

Es en la huella donde se descubre un sentido del otro que viene de un más acá de la representación de la conciencia, una trascendencia absoluta que se mantiene sin posibilidad de representarse, jamás modulable en el orden del ser: "La huella es la presencia de eso que, hablando propiamente, no ha estado nunca allá de eso que es siempre pasado" (67). La huella no nos envía hacia un pasado; ella es el pasado mismo, indica el acontecimiento de algo que no

(65) Ibid., pp. 13-14. "Immémorial, irréprésentable, invisible, le passé qui se passe de présent, plus que parfait, tombe dans le passé de laps gratuit. Irrécupérable pour la réminiscence non point en raison de son éloignement, mais en raison de son incommensurabilité avec le présent. Le présent -c'est l'essence que3 commence et qui finit, commencement et fin rassemblés, en conjonction thématizable- c'est le fini en corrélation avec une liberté. La diachronie, c'est le refus de la conjonction, le non-totalisable et, en ce sens précis, Infini".

(66) Id., D.E.H., p. 200. "Dans la trace a passé un passé absolument révolu. Dans la trace se scelle son irréversible révolution".

(67) Ibid., p. 201. "La trace est la présence de ce qui, à proprement parler, n'a jamais été là, de ce qui est toujours passé".

puede ser vivido en cuanto que escapa a la posibilidad de ser representada.

En cuanto imposibilidad de representación la huella nos envía a un significado que no se hace signo, pues su sentido precede la posibilidad de representación: "Pero, así tomada por un signo, la huella, en relación a los otros signos, tiene también de excepcional esto: ella significa fuera de toda intención de hacer signo y fuera de todo proyecto en el cual ella sería la mira. [...] La huella auténtica [...] altera el orden del mundo. Ella viene en sobre impresión"(68).

Así, la huella instauro un significado que no es correlación, sino irrectitud: "La significación de la huella nos pone en relación "lateral", inconvertible en rectitud (lo que es inconcebible en el orden del descubrimiento y del ser) y que responde a un pasado irreversible. Ninguna memoria podría seguir este pasado en la huella. Es un pasado inmemorial y es, tal vez, esto también, la eternidad cuya significancia rechaza obstinadamente hacia el pasado"(69). Por tanto, la huella en cuanto pasado inmemorial e imposibilidad de representación es eso que excede al mundo y al sujeto,

(68) Ibid., pp. 199-200. "Mais, ainsi prise pour un signe, la trace, par rapport aux autres signes, a encore d'exceptionnel ceci: elle signifie en dehors de toute intention de faire signe et en dehors de tout projet dont elle serait la visée [...] La trace authentique [...] déränge l'ordre du monde. Elle vient en sur-impresion".

(69) Id., H.O.H., p. 75.

pero que se instaure como tal en el mundo y en el sujeto. Huella: exceso como otro; sentido que precede al ser, campo de presencia que se escapa a él mismo. Huella que sólo puede ser tal desde alguien absolutamente trascendente al mundo.

La huella es entonces condición de todo otro orden; como relación a la alteridad que precede cualquier posibilidad de intelección, que nos envía al fondo de la elección, al origen y que en esta medida ella (la huella) no hace referencia a nada, no es relativa a nada. Ella es más allá del ser; estructura propia de la elección.

Si la huella es el más allá del ser, entonces el problema que se plantea es el siguiente: si el ser es la presencia a la mirada y al discurso, y la huella es el más allá del ser, qué dinámica tiene la huella? En otras palabras, cómo es que la huella se manifiesta? Para Levinas, la dinámica de la huella se da como enigma y aleidad.

b) Huella y enigma.

La subjetividad es entendida por la elección, y la huella nos envía a una diacronía irrecuperable. Y es precisamente por esta diacronía que surge y se establece un sentido de lo otro en el mismo, pero sin ser reducido a él. Es decir, donde lo otro aparece en el mismo, se hace presente pero conservando su alteridad ante la mirada del mismo. Esa manera de hacerse presente conservando la alteridad es lo que

Levinas llama el fenómeno-enigma: "Esta manera de lo Otro de buscar mi reconocimiento conservando del todo su incógnito, desafiando el recurso al guiño de acuerdo o de complicidad, esta manera de manifestarse sin manifestarse, nosotros la llamamos -remontando a la etimología de ese término griego y por oposición al aparecer indiscreto y victorioso del fenómeno- enigma" (70).

Así, lo enigmático de la huella es la presencia de la diacronía, ahí donde se da una relación sin términos, una relación de absolutos. Donde lo otro aparece enigmáticamente; escapando a cualquier posibilidad de síntesis o representación: " En el enigma, el sentido exorbitante está ya borrado en su aparición" (71). En el enigma se da la ambigüedad del aparecer y desaparecer, él es antes de: "la verdad común, en una cierta no manifestación y en una cierta ausencia" (72), es intervención de un sentido que altera el fenómeno, enviándonos a un pasado irreversible e irrecuperable de la elección, nos envía a la huella; es

 (70) Id., D.E.H., pp. 208-209. "Cette façon pour l'Autre de quérir ma reconnaissance tout en conservant son incognito, en dédaignant le recours au clin d'oeil d'entente ou de complicité, cette façon de se manifester sans se manifester, nous l'appelons -en remontant à l'étymologie de ce terme grec et par opposition à l'apparaître indiscret et victorieux du phénomène-enigme".

(71) Ibid. "Dans l'enigme, le sens exorbitant s'est déjà effacé dans son apparition".

(72) Derrida, op. cit., p. 135. "la vérité commune, dans une certaine non manifestation et dans une certaine absence".

decir la diacronía primera que es la imposibilidad de la simultaneidad; allá donde el esplendor de la huella es enigmático, equivoco; donde se distingue el aparecer del fenómeno (73).

Más allá del fenómeno, el enigma es el aparecer de la alteridad, donde se demuestra la trascendencia de la huella como pasado irreversible, como origen: "Trascendencia -puro pasaje -se muestra pasada. Ella es huella" (74).

Podemos, por tanto, entender el sentido del enigma como un matiz de la huella, que le permite a Levinas establecer la manera de aparecer de lo otro que no es fenoménica, sino enigmática: un aparecer que no se reduce al ámbito del mismo, un darse como otro absolutamente otro. Por el enigma se revela la alteridad irreductible al mismo; en el enigma se muestra la imposibilidad de lo recíproco, de lo simétrico; la trascendencia absoluta de lo otro.

c) Huella y ealidad.

Otra figura fundamental en la idea de la huella es la ealidad. A través de este nuevo concepto, Levinas completa su reflexión sobre la alteridad de lo otro; con la ealidad se pretende dar otro punto de vista a la relación con lo otro. El

(73) Cfr. Levinas, A.E., p. 15.

(74) Id., D.E.N., p. 211. "Trancendance -pur passage- elle se montre passée. Elle est trace".

yo-tú, tal como lo presenta Buber, conlleva, para Levinas, una reducción de lo otro al mismo, en cuanto implica una reciprocidad y simetría; y también en cuanto: la relación Yo-Tú conserva en Buber un carácter formal; puede unir el hombre a las cosas tanto como el hombre al hombre" (75). Reducción en la medida en que el tú sólo se puede plantear desde una identidad dada y puesto por el yo para consigo mismo; y en este sentido, lo otro ya no sería realidad absoluta e independiente del mismo, no habría trascendencia inmemorial de lo otro.

Esa trascendencia, ese más-allá-del-ser, sólo puede ser expresada por la eieidad: "Más allá del ser es un tercera persona que no se define por el Si-mismo, por la ipseidad. Ella es posibilidad de esta tercera dirección de irrectitud radical que escapa al juego bipolar de la immanencia y de la trascendencia. El perfil que, por la huella, toma el pasado irreversible, es el perfil del 'El'. El más allá del cual viene el rostro es la tercera persona. El pronombre El, expresa exactamente la inexpressable irreversibilidad, es decir ya escapada a toda revelación como a toda disimulación -y en ese sentido -absolutamente inenglobable o absoluto, trascendencia en un pasado ab-soluto. La eieidad de la

 (75) Id., L.I., p. 92.

tercera persona es la condición de la irreversibilidad" (76). La eieidad es la trascendencia absoluta, e lo Infinito como absolutamente otro; es "él" que es desde él y que nunca puede entrar en unión conmigo.

La eieidad en el sentido último y pleno de lo otro que el ser, el más allá del ser, la realidad de la huella, un él que escapa a cualquier posibilidad del mismo: "La eieidad, es el origen de la alteridad del ser al cual el en si de la objetividad participa traicionándolo" (77).

En el el concepto de eieidad, Levinas nos vuelve de nuevo a la irreversibilidad de la elección; con esta nueva figura completa el sentido de lo otro y funda su posibilidad real y concreta en el rostro, (que desarrollaremos en la siguiente parte de este trabajo), la eieidad abre la posibilidad ética del planteamiento levinasiano.

Por otra parte, es necesario insistir que tanto el

(76) Id., D.E.H., p. 199. "Au delà de l'Être est une troisième personne qui ne se définit pas par le Soi-Même, par l'ipséité. Elle est possibilité de cette troisième direction d'irrectitude radicale que échappe au jeu bipolaire de l'immanence et de la transcendance, propre à l'être où l'immanence gagne à tout coup contre la transcendance. e profil que, par la trace, prend le passé irréversible, c'est le profil du 'Il'. L'au delà dont vient le visage est la troisième personne. Le pronom Il, en exprime exactement l'inexprimable irréversibilité, c'est-à-dire déjà échappée à toute révélation comme à tpute dissimulation -et dans ce sens- absolument inenglobable ou absolu, transcendance dans un passé ab-solu. L'illéité de la troisième personne est la condition de l'irréversibilité".

(77) Ibid., p. 202. "L'illéité, est l'origine de l'altérité de l'être à laquelle l'en soi de l'objectivité participe en le trahissant".

enigma como la eleidad son la misma huella, matices y dinámicas de ella; y la huella es a la vez, lo Infinito mismo como ese sentido puesto en nosotros de lo otro.

Lo Infinito, sentido de lo otro, es huella, e cuanto pasado irreversible; es enigma, en cuanto patencia diacrónica de lo otro; y es eleidad, en cuanto trascendencia absoluta que escapa al yo (sentido que nos ubica en la elección).

Así lo Infinito puesto en nosotros como huella, enigma y eleidad se traduce, según Levinas, en Deseo de lo Infinito.

d) Huella, enigma y eleidad: lo Infinito como Deseo.

En este último inciso intentaremos completar la noción de subjetividad como pasividad; idea que se viene exponiendo a lo largo de todo este capítulo. Recordemos que la idea de creación es el fundamento a partir del cual nuestro autor realiza tal concepto, y la idea de Infinito como puesta en nosotros es el sentido de lo otro cuya presencia es una huella como enigma y eleidad

Esta idea de Infinito posibilita la exterioridad, la trascendencia de lo otro con respecto a aquél que lo piensa (78). Este desbordamiento, esta imposibilidad de contenerlo es el Deseo: "Lo infinito en lo finito, el más el el menos que se realiza por la idea de lo Infinito, se produce como

(78) Cfr. Supra pp. 40-44.

Deseo" (79).

El más en el menos es trascendencia, ahí donde la subjetividad desea aquello que nunca puede contener, es deseo como pura donación, pues es deseo de lo que nunca le perteneció (80).

Y en la medida en que es Deseo de eso que nunca le perteneció, es desear más allá de toda intención pues ese Infinito del cual no hay memoria posible es Bondad (81). Así, el deseo es la medida del lo Infinito, es decir, de aquello que es la imposibilidad misma de la medida: "...el Deseo donde el 'más en el menos' despierta de su más ardiente y más noble y más antigua flama un pensamiento consagrado a pensar más de lo que ella piensa" (82).

Pero este deseo es de otro orden, ya que no se satisface en lo deseable, pues lo deseable siempre lo trasciende absolutamente, (lo Infinito no puede ser pensado por el sujeto); deseo que no es colmado pues no es hambre, ni necesidad: "Deseo más allá de la satisfacción y que no identifica, como la necesidad, un término o un fin. Deseo sin fin, de más allá del ser: des-interesamiento, trascendencia -

(79) Id., [..], p. 74.

(80) Cfr. Blanchot, M., *El diálogo inconcluso*, p. 103.

(81) Cfr. Levinas, op. cit., p. 58.

(82) Id., *LE NOUVEAU COMMENCEMENT*, p. 114. "...le Désir où le 'plus dans le moins' éveille de sa flamme la plus ardente et la plus noble et la plus antique une pensée vouée à penser plus qu'elle ne pense".

deseo del Bien" (83).

Desinterés por la trascendencia absoluta, desear como donación sin retorno; la subjetividad como abertura (84), como unicidad -más allá de la identidad -es decir, en el deseo de lo Infinito se comprueba la segunda estructura del sujeto: el-Mismo-para-lo-Otro: "donde el sujeto se hace corazón y sensibilidad y manos que dan" (85). Donde el sujeto depona su identidad y es para-lo-otro, como substitución en él, donde el sujeto es irremplazable, no en virtud de su identidad, sino en virtud de su unicidad, que le es otorgada por su responsabilidad ante el otro: "Responsabilidad por el otro -por su miseria y su libertad -que no se remonta a ningún compromiso, a ningún proyecto, a ningún develamiento previo y donde el sujeto se pondría para sí antes de estar-en-deuda" (86).

Ser-para-lo-otro, deseo de lo Infinito, deseo que se vuelva como realidad de la plenitud del sujeto, como donación

(83) Ibid. "Désir d'au-delà de la satisfaction et qui n'identifie pas, comme le besoin, un terme ou une fin. Désir sans fin, d'au-delà de l'Être; dés-intéressement, transcendance -désir du Bien".

(84) Abertura: no es que el sujeto intencionalmente se abra; por lo Infinito y el deseo el sujeto ya es apertura.

(85) Ibid., p. 122. "...où le sujet se fait cœur et sensibilité et mains qui donnent".

(86) Ibid., p. 123. "Responsabilité pour autrui -pour sa misère et sa liberté- qui ne remonte à aucun engagement, à aucun projet, à aucun dévoilement préalable et où le sujet se serait posé pour soi avant d'être-en-dette".

absolutamente desinteresada. Pasividad originaria que desborda la medida del sujeto, consagración como interrogación, lenguaje y sensibilidad (87).

(87) El problema del lenguaje, la interrogación y la sensibilidad se tratará en la misma y su posibilidad de apertura (IV parte, cap. II).

III PARTE

EL ROSTRO

CAPITULO I.- LA PROXIMIDAD

A partir de la idea de creación, expuesta en el capítulo anterior, se profundiza en la subjetividad que, como elegida, es única e irremplazable. La anterioridad de la elección nos remonta a un pasado irrecuperable desde donde tenemos noticia de un ser que trasciende el ser, del "autrement qu'etre", al cual solamente tenemos acceso por la huella que ha dejado. El otro se encuentra estructuralmente alejado y permanece inadecuado a las formas determinadas por la presencia y rebelde a las formas determinadas por el concepto. El problema que de aquí nace podemos plantearlo de la siguiente manera: ¿Cómo este otro concierne al yo desde el orden anárquico que lo caracteriza? Levinas lo formula así: "En qué caso concreto se produce la singular relación con un pasado, que no traiga ese pasado a la inmanencia donde él se señala y que lo deje pasado no volviéndolo a manera de presente -ni de representación- que lo deje pasado sin referencia a cualquier presente que lo hubiera 'modificado', pasado, que, por consecuencia, no puede haber sido origen, pasado pre-original, pasado anárquico?" (1). Para que esta

(1) Id., A.E., p. 12. "Dans quel cas concret se produit la singulière relation avec un passé, qui ne ramène pas ce passé à l'immanence où il se signale et qui le laisse passé ne revenant pas en guise de présent -ni de représentation- qui le laisse passé sans référence à un quelconque présent

relación se produzca es necesario que el otro se relacione con el yo, que cuestione su mundo solicitándole una respuesta.

En la resolución de este problema la estructura formal del enigma resulta insuficiente, faltándole la plenitud de su realidad. ¿Dónde entramos en contacto con este enigma, con esta modalidad de lo Absoluto?

1.- Alteridad: exterioridad absoluta.

Para el problema planteado, Levinas sitúa la solución en la relación con el prójimo. El sujeto, entrando en un mundo que no ha salido de sus proyectos y en cual están los otros; se relaciona con seres anteriores a su advenimiento. Desde aquí, el yo ya no puede colocarse como fundamento del sentido; imposible serlo ante una realidad anterior a él mismo.

Los otros no se presentan al yo al igual que las cosas del mundo. Capaz de franquear el espacio que lo separa de las cosas, el yo llega hasta ellas, pudiendo así gozar de ellas. Pero: "la alteridad total, [...] no se relaciona con el gozo y se presenta a partir de sí ..." (2). Mientras que los objetos relacionados con el mismo son iluminados a partir de

qu'il aura 'modifié', passé, qui, par conséquent, ne peut avoir été origine, passé pre-original, passé anarchique?".
(2) Id., T.I., p. 206.

él, perdiendo su exterioridad e imposibilitando la trascendencia; los otros permanecen siempre exteriores rechazando todo dominio del mismo sobre ellos.

Esta exterioridad del prójimo que no se vuelve inmanencia; esta diferencia que no se identifica, sólo puede plantearse a partir de un ser que tenga como contenido a la identidad misma: este ser es el yo. Yo que permanece el mismo hasta en sus alteraciones: "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" (3). La relación entre lo otro y el mismo no es producto del pensamiento y para efectuarse necesita llevarse a cabo por uno de sus términos como un movimiento de trascendencia: es el yo quien se trasciende dirigiéndose hacia lo otro y sin retornar a sí.

Por otra parte, el yo definido por su individualidad debe ser implicado por otro ser igualmente definido desde sí. Para que la individualidad del prójimo tenga un sentido positivo es necesario que esté constituida fuera de toda referencia a la esfera del mismo: "El otro como otro no es solamente un alter ego; es lo que yo no soy" (4). No hay

 (3) Ibid., p. 60.

(4) Id., T.A., p. 75. "Autrui en tant qu'autrui n'est pas seulement un alter ego; il est ce que moi, je ne suis pas."

cabida posible para la simetría entre el otro y el yo. Sus realidades no se dan en un mismo plano; ni en igual tiempo, ni en igual espacio. Diacronía y asimetría son las características de su relación.

La alteridad del otro se fundamenta fuera del mismo, es diferencia absoluta que no se distingue del yo por una cualidad y cuya exterioridad está inscrita en su esencia misma: "La categoría de la cantidad, ni aún aquella de la cualidad no describe la alteridad del otro que no es simplemente de otra cualidad que yo, sino que lleva, si se puede decir la alteridad como cualidad" (5). Por ello, el otro y el mismo no pueden clasificarse dentro de un mismo género, distinguiéndose por diferencias específicas. Su diferencia es absoluta y no puede deducirse lógicamente. Es este ser exterior, separado y diferente, que concierne al yo entrando en relación con él desde la proximidad.

2.-La obsesión.

El sujeto que nace en un mundo ya habitado, no puede ser indiferente a los otros. La proximidad va más allá de implicaciones espaciales y viene a ser inquietud; inquietud que no se explica desde la elección: el yo no ha escogido al

 (5) Id., E.E., p. 161. "La catégorie de la quantité, ni même celle de la qualité ne décrit pas l'altérité d'autrui qui n'est pas simplement d'une autre qualité que moi, mais qui porte, si l'on peut dire l'altérité comme qualité".

prójimo, sino que ha sido escogido en ese prójimo: "El prójimo me concierne antes de toda asunción, antes de todo compromiso consentido o rechazado. Yo estoy ligado a él -quien sin embargo es el primer venido, sin señalamiento, deshermanado, antes de todo lazo contractado. El me ordena antes de ser reconocido. Relación de parentesco fuera de toda biología, 'contra toda lógica'. No es porque el prójimo será reconocido como perteneciente al mismo género que yo, que él me concierne. El es precisamente otro. La comunidad con él comienza en mi obligación para con él" (6). Es en el orden de la elección que el yo se encuentra ligado al prójimo, expuesto a él antes de su misma aparición.

Esta inquietud, esta exposición del yo al otro, Levinas le llama obsesión. Obsesión que no es recíproca y que no puede pensarse como existiendo en los dos términos de la relación: "...el sujeto afectado por el otro no puede pensar que la afección sea recíproca, porque de la obsesión que podría ejercer sobre aquél que lo obsesiona, él está aún

 (6) Id., A.E., p. 109. "Le prochain me concerne avant toute assumption, avant tout engagement consenti ou refusé. Je suis lié à lui -qui cependant est le premier venu, sans signalement, dépareillé, avant toute liaison contractée. Il m'ordonne avant d'être reconnu. Relation de parenté en dehors de toute biologie, 'contre toute logique'. Ce n'est pas parce que le prochain sera reconnu comme appartenant au même genre que moi, qu'il me concerne. Il est précisément autre. La communauté avec lui commence dans mon obligation à son égard".

obsesionado" (7). Esta irreversibilidad nos coloca en el más acá pre-originario de la abnegación. En esta no-reciprocidad se anuncia la estructura de "el-uno-para-lo-otro", relación con un sentido único que no regresa a su punto de partida.

Es necesario señalar la singularidad de la relación que se da en la proximidad, que no podemos limitarnos a entender como relación entre dos términos y que sería erróneo explicar en la simultaneidad. La sincronía se rompe por la diferencia del mismo y del otro en la no-indiferencia de la obsesión ejercida por el otro sobre el mismo.

Otro error se cometería, situando a la proximidad en un orden formal, concibiéndola como pura abstracción. Por el contrario, la proximidad es un verdadero contacto con el otro, contacto que se caracteriza por la no-reducción del prójimo y la no-anulación de su alteridad: "En el contacto mismo, el tocante y lo tocado se separan, como si lo tocado alejándose, siempre ya otro, no tuviera conmigo nada de común" (8). Así, la proximidad anuncia una relación que, aunque inmediata, siempre mantiene una distancia, nunca convirtiéndose en fusión.

(7) Ibid., p. 106. "... le sujet affecté par l'autre ne peut pas penser que la affection soit réciproque, car de l'obsession qui'il pourrait exercer sur celui qui l'obsède, il est encore obsédé".

(8) Ibid., p. 109. "Dans le contact même, le touchant et le touché se séparent, comme si le touché s'éloignant, toujours déjà autre, n'avait avec moi rien de commun".

Regresando al planteamiento formulado al principio de este capítulo y después de algunos acercamientos al concepto de proximidad responderemos, más ampliamente, que es en la realidad del prójimo donde se explica concretamente la relación del yo con un pasado muy lejano, irrecuperable por la memoria y la historia: "Pero la relación con un pasado más acá de todo presente y de todo re-presentable -pues no perteneciendo al orden de la presencia- está incluida en el acontecimiento extraordinario y cotidiano de mi responsabilidad por las faltas o la desgracia de los otros, en mi responsabilidad respondiendo de la libertad del otro; en la asombrosa fraternidad humana donde la fraternidad por ella misma -pensando con la sobria frialdad cainésca- no explicaría aún la responsabilidad entre seres separados que ella clama. La libertad del otro no habrá jamás podido comenzar en la mía, es decir mantenerse en el mismo presente, ser contemporánea, serme representable. La responsabilidad por el otro no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decisión. La responsabilidad ilimitada donde yo me encuentro viene de más acá de mi libertad, de un 'anterior-a-todo recuerdo' de un 'ulterior-a-todo-cumplimiento' del no-presente, por excelencia de lo no-original, de lo an-arquico, de un más acá o de un más allá de la esencia. La responsabilidad por el otro es el lugar donde se coloca el no-lugar de la subjetividad y donde se pierde el privilegio

de la pregunta: ¿dónde? " (9). No es por un movimiento lineal de regresión como se llega a ese pasado lejano, pre-original, diacrónico sino en el cotidiano acontecimiento de mi responsabilidad por los otros.

3.- Responsabilidad y unicidad.

Ahora bien, la relación con ese pasado no es recuperación ni tematización. Lo diacrónico escapa a la retención y al recuerdo, no en razón de su lejanía, sino de su inconmesurabilidad con el presente.

A este pasado se remonta, y en él adquiere su sentido, la estructura ya mencionada de "el-uno-para-lo-otro", entendiéndose como: "el uno-guardián-de-su-hermano, como el-uno-responsable-del-otro" (10). Responsabilidad sin comienzo,

(9) Ibid., pp. 12-13. "Mais la relation avec un passé d'en deçà tout présent et tout re-présentable -car n'appartenant pas à l'ordre de la présence- est incluse dans l'évènement extraordinaire et quotidien de ma responsabilité pour les fautes ou le malheur des autres, dans ma responsabilité répondant de la liberté d'autrui; dans l'étonnante fraternité humaine où la fraternité par elle-même -pensée avec la sobre froideur cainesque- n'expliquerait pas encore la responsabilité entre êtres séparés qu'elle clame. La liberté d'autrui n'aura jamais pu commencer dans la mienne, c'est-à-dire tenir dans le même présent, être contemporaine, s'être représentable. La responsabilité pour autrui ne peut avoir commencé dans mon engagement, dans ma décision. La responsabilité illimitée où je me trouve vient d'en deçà de ma liberté, d'un 'antérieur-à-tout souvenir' d'un 'ultérieur-à-tout-accomplissement' du non-présent, par excellence du non-originel, de l'an-archique, d'un en deçà ou d'un au-delà de l'essence. La responsabilité pour autrui est le lieu où se place le non-lieu de la subjectivité et où se perd le privilège de la question: où?".

(10) Id., H.O.H., p. 12.

no en el sentido de eternidad sino de inconvertibilidad en presente asumible. Desborda la libertad pero no anulándola, sino, por el contrario, siendo su mismo origen. Anterior a la libertad, la responsabilidad no es violencia, sino bondad: "La imposibilidad de la elección no es aquí el efecto de la violencia -fatalidad o determinismo- sino de la elección irrecusable por el Bien que, para el elegido, está siempre cumplida de antemano. Elección por el Bien que no es precisamente acción, sino la no-violencia misma. Elección, es decir, investidura de lo no intercambiable. Y por lo tanto pasividad más pasiva que toda pasividad..." (11). Volvemos a esa categoría de la pasividad anunciada en la idea de creación. Desde esta pasividad la subjetividad recibe su encomienda, antes de ser libertad está obligada a la responsabilidad, antes de ser para-sí es para-lo-otro.

A partir de este deber anárquico no optado se sostiene que la responsabilidad no puede ser anulada, es decir, se afirma la imposibilidad de sustraerse al Bien. Y esta responsabilidad incapaz de ser negada, también lo es de ser descargada sobre algo más; nadie puede reemplazarnos en nuestro deber. Por ello, Levinas afirma que es en la responsabilidad donde reside la unicidad misma. Yo: "...soy uno e irremplazable -uno como irremplazable en la

(11) Ibid., p. 113.

responsabilidad" (12). Es así como de una pesada carga la responsabilidad se convierte en una dignidad: en la suprema dignidad de lo único.

Este yo, obsesionado y perseguido desde su unicidad, no puede defenderse por el lenguaje: "La persecución es el momento preciso donde el sujeto es alcanzado o tocado sin la mediación del logos" (13). La persecución se da en un estado no-consciente en el cual el sujeto es pasividad absoluta, en donde no tienen cabida la justificación y la apología (14).

(12) Id., A.E., p. 131. "...suis un et irremplaçable -un en tant qu'irremplaçable dans la responsabilité".

(13) Ibid., p. 136. "la persécution est le moment précis où le sujet est atteint ou touché sans la médiation du logos".

(14) Ibid., n. 26. "La proximidad, la obsesión y la subjetividad que acabamos de decir, no se reducen a fenómenos de conciencia. Pero su no-conciencia, en lugar de atestar un estado preconsciente o un rechazo que las oprimiría, no lo hace más que con su excepción de la totalidad; es decir con su rechazo de la manifestación. En la medida en que la esencia no se separa de la ostensión y, por ello, de la idealidad del logos y del principado kerigmático -esta excepción es el no-ser o la anarquía más acá de la alternativa, aún ontológica, del ser y de la nada, más acá de la esencia [...]. Lo no-consciente es entendido como lo no-voluntario de la persecución, la cual como persecución, interrumpe toda justificación, toda apología, todo logos. Esta reducción al silencio es una pasividad más acá de toda pasividad material más acá de la neutralidad de las cosas; esta pasividad absoluta se hace encarnación, corporeidad - susceptible de dolor, de ultraje y de desgracia. Ella lleva en su susceptibilidad la huella de ese más-acá de las cosas como responsabilidad de la cual, en el perseguido -es decir en la ipseidad- no hubiera voluntad es decir como responsabilidad de la persecución misma que él sufre". (La proximité, l'obsession et la subjectivité que nous venons de dire, ne se ramènent pas à des phénomènes de la conscience. Mais leur non-conscience, au lieu s'attester un stade préconscient ou un refoulement qui les opprimerait, ne fait

4.- La pluralidad

Puede decirse, después de todo lo explicitado hasta aquí que la proximidad es la relación entre dos absolutos, entre seres separados y diferentes. A partir del principio de separación y de la realidad de una unicidad que tiende hacia lo verdaderamente otro, puede afirmarse un existir múltiple. Esta multiplicidad es radical y sobrepasa el nivel cuantitativo (expuesto siempre a la reducción), fundándose en la absoluta alteridad del otro, que no se confunde con un alter ego, ni se limita a la negación del yo.

Una vez visto que los otros, a diferencia de las cosas, permanecen exteriores no sucumbiendo al dominio del mismo; que poseen una individualidad positiva llevando la alteridad como cualidad; y que su contacto con el yo rechaza toda fusión; cae por su propio peso la afirmación levinasiana de

 qu'un avec leur exception de la totalité, c'est-à-dire avec leur refus de la manifestation. Dans la mesure où l'essence ne se sépare pas de l'ostension et, par là, de l'idéalité du logos et de la principauté kerygmatische -cette exception est le non-être ou l'anarchie en deçà de l'alternative, encore ontologique, de l'être et du néant, en deçà de l'essence. [...] Le non-conscient est compris comme le non-volontaire de la persécution, laquelle en tant que persécution, interrompt toute justification, toute apologie, tout logos. Cette réduction au silence est une passivité en deçà de toute passivité matérielle. En deçà de la neutralité des choses, cette passivité absolue se fait incarnation, corporéité - susceptible de douleur, d'outrage et de malheur. Elle porte dans sa susceptibilité la trace de cet en-deçà des choses en tant que responsabilité de ce dont, dans le persécuté -c'est-à-dire dans l'ipséité- il n'y eut pas volonté, c'est-à-dire en tant que responsabilité de la persécution même qu'il subit).

un pluralismo irreductible a la totalidad, de un pluralismo que no es pura quimera y que se manifiesta en la relación social:

"Esta relación consiste en abordar a un ser absolutamente exterior. Lo infinito de este ser que no se puede por ello mismo contener, garantiza y constituye esta exterioridad" (15). La verdadera experiencia se funda en la relación social; siendo imposible su existencia en la misividad, donde todo se unifica bajo un mismo sentido, donde toda exterioridad se pierde en la immanencia.

Esta relación culmina en la fraternidad, en la expresión de la estructura de "el-uno-para-lo-otro", que exige la verdadera heterogeneidad del yo y del prójimo, sin la cual la obsesión no sería más allá de ser un fenómeno de la conciencia.

(15) Id., D.E.H., p. 172. "Ce rapport consiste à aborder un être absolument extérieur. L'infini de cet être qu'on ne peut pour cela même contenir, garantit et constitue cette extériorité".

CAPITULO II.- LA EPIFANIA.

Como vimos en el capítulo anterior, el pasado de la elección no permanece inaccesible, esta anterioridad absoluta entra en contacto con el sujeto por la presencia de los otros. Otros que no se quedan alejados e indiferentes al yo, sino que próximos a él, lo inquietan, pero nunca se reducen al mismo.

El objetivo de este capítulo es ahondar en la modalidad de esta proximidad, es dejar establecido que esta proximidad no se da en lo abstracto ni en la universalidad (tras el rostro no se esconde lo impersonal, no es portavoz del ser anónimo). No se trata de la relación del yo con el prójimo en general, sino con este prójimo que tiene un rostro.

¿Cómo es que el otro llega a serme presente? ¿Bajo qué dinámica se produce la proximidad? Esto se explica introduciendo la categoría del "rostro", que no es propiamente una categoría, sino una realidad que se le presenta al sujeto, revelándole un nuevo sentido.

El rostro viene a iluminar más la naturaleza específica de la presencia del otro; enseña el modo por el cual se presenta éste al yo, superando toda idea que de él pueda tener.

A partir de la creación, hablamos de la huella, del

enigma y de la eieidad; el rostro viene a ser un momento concreto. Es una realidad venida de un más allá que entra directamente en relación con el yo: "La epifanía de eso que puede presentarse tan directamente, tan exteriormente y tan eminentemente -es rostro" (16)..Estas tres características van a ser las pautas para nuestra exposición, aclarando que su separación es artificial y nunca puede ser radical, ya que siendo aspectos de una misma realidad, se tocan a cada momento.

1.- La inmediatez del rostro.

¿Cómo es que el otro se presenta a la subjetividad? En primera instancia; la manifestación del otro se produce como cualquier otra, se realiza dentro de un contexto, de una cultura; pero, su expresión no se reduce a ellos: "...la epifanía del Otro comporta una significancia propia independiente de esta significación recibida del mundo" (17). El otro que se presenta en un contexto, no toma su significado de él; sin mediación, significa por sí-mismo; no siendo significación cultural es auto-significancia, es sentido. Como tal, no puede ser objeto de interpretación,

 (16) Id., D.L., p. 140. "L'epiphanie de ce qui peut se présenter aussi directement, aussi extérieurement et aussi éminemment -est visage".

(17) Id., D.E.H., p. 194. "...l'epiphanie d'Autrui comporte une signifiante propre indépendante de cette signification reçue du monde".

sino de recibimiento. Su presencia directa, sin mediaciones, escapa a la tematización, escapa a toda reducción. Queda en el absurdo cuestionar la presentación del rostro en términos de verdad o falsedad; su expresión, que no es la de sí mismo, no es verdadera ni falsa, simplemente es.

A este rostro que se aparece en un contexto no se le descubre, es él quien viene al sujeto: "...la epifanía del rostro es visitación" (18). El otro es quien lleva la iniciativa dejando al yo pasivo, impotente. Otro que visita al sujeto desde una absoluta exterioridad, permaneciendo fuera del yo y del mundo. Esta visitación posee una dimensión ética, es a la vez indigencia y mandato, desnudez y responsabilidad.

Rostro que se aproxima al yo y ante el cual éste nada puede, ¿se presenta con intenciones de dominio? ¿descubre algún poder capaz de sojuzgar al sujeto? Por el contrario, el rostro se presenta desnudo, más aún, es desnudez; viene al sujeto desde lo que él es, despojado de toda forma y ornamento, expuesto a su egotismo.

El otro se ofrece a los poderes del mismo, pero puede también -y es ahí donde le presenta su rostro- permanecer infranqueable más allá de toda medida, por el descubrimiento total y la total desnudez de sus ojos sin defensa, por la

(18) Ibid. "...l'épiphanie de visage est visitation".

rectitud, por la franqueza absoluta de su mirada. La fuerza no puede sobre él, no porque sea limitada o impedida por una presencia más fuerte, sino porque el rostro es de un orden diferente, sobre el cual ella nada puede. Es aquí donde se llega al fin de la inquietud solipsista de la conciencia.

Aún desnudo ante el yo, el rostro conserva el privilegio de la iniciativa y de la trascendencia: "La desnudez del rostro no es lo que se ofrece a mí para que lo revele y que, por esto, me sería ofrecido, a mis poderes, a mis ojos, a mis percepciones en una luz exterior a él. El rostro se ha vuelto hacia mí y es esa su misma desnudez. Es por sí mismo y no con referencia a un sistema" (19). Sin permitir el develamiento, el rostro es revelación (20), es epifanía, que sólo se expone a la aceptación o al rechazo; es requerimiento de una decisión que no da lugar a la indiferencia.

El rostro desnudo no se escuda tras forma alguna, no es una máscara que sirva de protección al otro, sino que es presencia abierta, directa; es exposición a los poderes del yo.

 (19) Id., T.I., p. 98.

(20) Levinas cuida bien de distinguir los términos de develamiento y revelación. El primero hace referencia a una acción que el sujeto ejerce sobre su objeto de conocimiento. Por el contrario, ante la revelación del otro, el yo permanece pasivo, y el otro tiene el privilegio de reservarse algo para sí; no es lo "dado", característica del mundo.

2.- La exterioridad del rostro.

A diferencia de las cosas que constituyen el mundo ofrecido, dado al yo, el rostro se niega a ser contenido, englobado. Viniendo de otro orden, permanece extranjero: "...extranjero quiere decir también libre. Sobre él no puedo poder. Escapa a mi aprehensión en un aspecto esencial, aún si dispongo de él" (21). Próximo pero separado, expuesto pero no "dado", el rostro se coloca más allá del dato, del fenómeno, siendo así irrepresentable.

Exterior a todo sistema, el rostro es independiente de la iniciativa del yo y escapa a su poder: "La 'resistencia' del Otro no me hace violencia, no obra negativamente; tiene una estructura negativa ética" (22). La proximidad del otro al yo sin ser reductible, tampoco es oposición, lucha; es una relación ética que, como veremos más tarde, se lleva a cabo por el lenguaje.

Exterioridad, absoluta novedad, acontecimiento único que nunca antes había estado presente, el rostro no puede estar referido a nada, no puede ser signo: "...la exterioridad define el ente como ente y la significación del rostro se debe a la coincidencia esencial del ente y de lo significante [...]. Significar no equivale a presentarse como

(21) Ibid., p. 63.

(22) Ibid., pp. 210-211.

signo, sino a expresar, es decir, presentarse como persona" (23). Volvemos así a la auto-significancia que encuentra su fundamento en la exterioridad. El rostro lleva en sí la estructura de la creatura, es ser separado que no depende de la conciencia del yo, ni significa a partir de algún sistema; su sentido le viene de la elección.

El rostro, ser creatural, concreción de la huella, nos revela lo Infinito; lo Infinito que deshace toda forma adecuada al yo y desborda su pensamiento, no adecuándose a su idea. Por esta excedencia la conciencia no puede descubrirlo, no puede develarlo; "La relación con el rostro, no es conocimiento de objeto. La trascendencia del rostro es [...] su ausencia de este mundo en el que entra, el destierro de un ser, su condición de extranjero..." (24). Por esta trascendencia, es al rostro al que toca acercarse, manifestarse, expresarse, hablar; y así introducir la verdadera experiencia, que es relación con lo absolutamente otro, relación con lo Infinito; "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 [...]. El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso" (25). Revelación que depende del otro y no

 (23) Ibid., p. 272.

(24) Ibid., p. 98.

(25) Ibid., p. 89.

develamiento sujeto a la voluntad del yo. Ruptura de toda forma que cerca los contenidos, que petrifica la expresión viva. Expresión que no es la dada o lo dicho, expresión que puede ir modificando su contenido, que va imprimiendo o produciendo un sentido.

3.- La eminencia del rostro.

¿Por qué el otro, que, desnudo, se expone al yo, no sucumbe a sus poderes? ¿Qué significa ese orden diferente, desde el cual se presenta el rostro, y ante el cual el yo nada puede? Este orden anterior, exterior y trascendente es, como ya se ha dicho, asimétrico al plano del yo. La relación entre ambos no puede ser lineal, y se lleva a cabo en un espacio asimétrico que describe una curva, en la que el otro se coloca más alto: "El Otro -absolutamente otro- paraliza la posesión que pone en duda por su epifanía en el rostro. El sólo puede impugnar mi posesión porque me aborda, no desde fuera, sino desde lo alto" (26). Así, el otro no tiene que recurrir a una fuerza mayor que la del yo, es en su misma presencia, en su desnudez que se impone su señorío.

Llegamos así al carácter dual de la desnudez: por un lado, es indigencia, exposición, miseria; y por otro lado, es exigencia, señorío: "La desnudez del rostro es indigencia y ya súplica en la lealtad que me señala. Pero esta súplica es

(26) *Ibid.*, p. 188.

exigencia. La humildad se une a la grandeza' (27). Un rostro desnudo e indefenso, amenazado por el egoísmo del yo, viene a instaurar un nuevo orden, viene a hacerse oír, a hacerse reconocer como otro, diferente y separado. Es exigencia sin violencia, es hacer saltar a la luz la libertad arbitraria del yo que todo busca poseer, es cuestionarla a partir del asesinato y la usurpación (28).

El otro no se enfrenta a esta libertad siendo igualmente arbitrario ni se aproxima con intenciones de conquista. Se manifiesta y su voz enseña la trascendencia misma, lo infinito de la exterioridad; "Otro no es otra libertad tan arbitraria como la mía, ya que en este caso franquearía inmediatamente lo infinito que me separa de ella para entrar bajo el mismo concepto. Su alteridad se manifiesta en un señorío que no conquista, sino que enseña. La enseñanza no es una especie de género llamado dominación, sino hegemonía que funciona en el seno de una totalidad, sino la presencia de lo Infinito que hace saltar el círculo cerrado de la totalidad" (29). Este hacer saltar es producto de una presencia que se impone y que es capaz de cuestionar

 (27) Id., H.O.H., p. 60.

(28) Producciones de esta libertad son la historia, la política, la economía, la cultura; obras del yo que se convierten en estructuras universales donde la unicidad no tiene lugar, donde las iniciativas son integradas a un todo y donde la alteridad no es reconocida.

(29) Id., T.I., p. 181.

ESTA TESIS Nº 79 RZAE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

al yo, no es ejercer una fuerza mayor sino la posibilidad de poner a la violencia misma en cuestión.

Ahora bien, si el otro enseña es que tiene algo que dar, algo distinto que está más allá del pensar del yo: "La enseñanza significa todo lo infinito de la exterioridad" (30). "El Otro no es para la razón un escándalo que la pone en movimiento dialéctico, sino la primera enseñanza. Un ser que recibe la idea de lo infinito -que la recibe y así no puede tenerla por sí- es un ser enseñado de una manera no mayéutica, un ser cuyo existir mismo consiste en esta incesante recepción de la enseñanza, en este incesante desbordamiento de sí..." (31). El rostro es la manifestación y la enseñanza de una realidad que va más allá de la capacidad del yo y el despertar de un conocimiento dormido en su conciencia.

Todo lo dicho se esclarece más si recordamos lo visto en la parte referente a la idea de lo Infinito. Precisamente, la enseñanza consiste en el ideatum de esta idea de lo Infinito, es el más en el menos, es pensar más allá de lo que puede pensarse, es trascendencia. Y desde esta excedencia se acusa la libertad espontánea de la subjetividad, se inquieta esa identidad instalada en sí misma.

Es conveniente volver también sobre el concepto de

(30) Ibid.

(31) Ibid., p. 217.

deseo, que es lo Infinito en lo finito, el más en el menos, ansia incapaz de ser satisfecha, que no es necesidad ni búsqueda de dominio, sino bondad: "Pero el Deseo y la bondad suponen concretamente una relación en la que lo Deseable detiene la 'negatividad' del Yo que se ejerce en el Mismo, el poder, el dominio. Eso que, positivamente, se produce como posesión de un mundo en el cual yo puedo hacer regalos al Otro, es decir, como una presencia frente a un rostro" (32). Así, el "objeto" del deseo se concretiza en el rostro: epifanía de lo Deseable, que detiene la violencia de la subjetividad convirtiéndola en generosidad, haciéndole un llamado desde el Bien de la elección.

Nos parece necesario aclarar esta negatividad del yo que puede desplegarse parcial o radicalmente. Ante las cosas, la negatividad es apropiación, anula la distancia y dispone de ellas a su favor. Pero el rostro, que no pertenece al mundo, a lo dado, se sustrae a esta apropiación, haciéndose, en cambio, objeto de una negación total: el homicidio. Es ahí al único al que yo puede querer matar; por ser absolutamente independiente y por sobrepasar infinitamente sus poderes: "El rostro [...] se ofrece, pues, todavía en un sentido al poder. En un sentido obliamente: la profundidad que se abre en esta sensibilidad modifica la naturaleza misma del poder que no puede ya aprehender; pero puede matar. El

(32) Ibid., p. 74.

homicidio apunta aún a un dato sensible y, sin embargo, se encuentra ante un dato cuyo ser no podría suspender por la apropiación. Se encuentra ante un dato absolutamente no neutralizable" (33). A partir de una dimensión sensible, que lo coloca como cosa entre las cosas, el rostro va más allá de la forma que lo delimita, escapando a la representación y a la posesión (el rostro rompe la forma por la expresión, como veremos más tarde). Mientras que la apropiación es una negación parcial, que tiene una finalidad y responde a una necesidad, el homicidio es una negación total que no busca dominar sino aniquilar. Así, puede tomarse a éste como un poder ejercido sobre el rostro, pero sólo en el sentido de una expresión sensible; porque resulta impotente en el más allá del rostro, en su desgarramiento de lo sensible, en su trascendencia: "...me opone [el otro] [...] no un superlativo del poder, sino precisamente lo infinito de su trascendencia. Este infinito, más fuerte que el homicidio, ya nos resiste en su rostro, y su rostro, es la expresión original, es la primera palabra: 'no matarás'. Lo infinito paraliza el poder con su resistencia infinita al homicidio, que, duro e insuperable, brilla en el rostro del otro, en la desnudez total de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de la apertura absoluta de lo Trascendente" (34). En realidad esta

(33) Ibid., p. 211.

(34) Ibid., p. 212.

impotencia del homicidio es una imposibilidad ética del querer matar, mas esto no quiere decir que solamente tenga una significación negativa y formal, sino que se trata de una relación positiva con lo Infinito, el cual solicita la atención del yo y se expone a su respuesta, mas solamente en su manifestación sensible.

4.- Rostro y responsabilidad.

El otro que escapa al poder del yo, que se le impone, que lo cuestiona, no viene a limitarlo, a reducir su libertad, sino a promoverlo, a suscitar su bondad, a revelarle su estructura de "el-uno-para-lo-otro": "La libertad no se inhibe entonces como dificultada por una resistencia, sino como arbitraria, culpable y tímida; pero en su culpabilidad se eleva a la responsabilidad" (35). La presencia del rostro no abruma al yo sino lo compromete; su desnudez no pide ser representada sino ser aliviada. Desde una dimensión de altura, el rostro juzga al yo en su egoísmo y le exige su reconocimiento y su respuesta bondadosa.

De esta exigencia no hay escape posible, reclama desde un pasado jamás vivido por el sujeto, pero que viene a inquietarlo desde la proximidad del rostro que no puede caer en la indiferencia; desde un rostro que siempre observa y

(35) Ibid., p. 217.

acusar: "El rostro del prójimo me significa una responsabilidad irrecusable, precediendo todo consentimiento libre, todo pacto, todo contrato [...]. Mi reacción pierde una presencia que es ya el pasado de ella misma. Pasado no en el presente, sino como una fase retenida; pasado de ese presente lapsó ya perdido del envejecimiento escapando a toda retención, alterando mi contemporaneidad con lo otro. El me reclamaba antes de que yo viniese" (36). La diacrónica relación con el otro me hace un llamado desde un pasado, del cual no hay recuerdo posible, y en el cual se suscitan las obligaciones del yo por el prójimo y empieza su obsesión por él. Esta pasividad de la obsesión, esta responsabilidad indeclinable, este "para-lo-otro" no son síntomas de la fatalidad sino la irrupción de un otro orden, del orden del Bien.

5.- Rostro y creación.

La reflexión sobre el rostro ocupa, en el itinerario del pensamiento de Levinas, el lugar donde la reflexión sobre la creación se realiza; la anterioridad del otro es al mismo

 (36) Id., A.E., p. 112. "Le visage du prochain me signifie une responsabilité irrécusable, précédant tout consentement libre, tout pacte, tout contrat. [...] Ma réaction manque une présence qui est déjà le passé d'elle-même. Passé non point dans le présent, mais comme une phase retenue; passé de ce présent, laps déjà perdu du vieillissement échappant à toute rétention, altérant ma contemporanéité avec l'autre. Il me réclamait avant que je vienne".

tiempo la maravilla del rostro (la elección); es la unicidad del rostro, de un rostro, donde se revela la verdad de la creación. Recordemos que la creación no se aborda en términos de causa-efecto, sino a través de la bondad que sobre todo afirma una independencia. Esta independencia excede todo sistema y anuncia la maravilla de la exterioridad, separación no como negación sino como exceso.

La experiencia del rostro, única experiencia verdadera, no describe una realidad simple; en ella se manifiesta el nudo mismo de la creación, expresa la modalidad de la unicidad.

Unicidad que no se cierra en sí misma sino que se abre totalmente a la alteridad: "Y la epifanía que se produce como rostro no se constituye como todos los demás seres, precisamente porque 'revela' lo infinito. La significación es lo infinito, es decir, el Otro" (37). El rostro revela lo infinito, pero sigue siendo una realidad sensible; es de carne y hueso. El problema que designa el rostro es esta relación entre lo infinito y la carne; infinito en la carne y carne en lo infinito; problema de la estructura de la creatura.

(37) Id., T.I., p. 220.

IV PARTE**ETICA Y SIGNIFICACION**

CAPITULO I.- LA SOLEDAD O LA IMPOSIBILIDAD DEL SENTIDO.

Abordar el problema del sentido es lo que en esta última parte de la tesis se propone desarrollar; para ello se comenzará exponiendo lo que para nuestro autor no es tal concepto, y tal planteamiento se hará desde un ámbito, un espacio que, según Emmanuel Levinas, representa la manera en que la filosofía occidental imposibilita el sentido. Espacio que es el del pensamiento occidental; ámbito en que los conflictos entre el mismo y el otro se resuelven por la ontología (1), por la teoría, por la reducción de la distancia a través del concepto (2).

Nuestro autor sitúa este "espacio" en tres ideas fundamentales que representan esta tradición: la idea de intencionalidad en Husserl, la explicación del ente por el ser en Heidegger y la vida íntima en Kierkegaard. Nosotros nos limitaremos a exponer la interpretación que Levinas elabora sobre estos conceptos que para él prosiguen la tradición occidental e imposibilitan el sentido, cuestión que se intentará demostrar a lo largo de las siguientes páginas.

 (1) Ontología: explicación del ente por el ser; diferente de la metafísica: explicación del ente por el ente.

(2) Cfr. Id., *COMERCIO*, pp. 99-102.

1.- La intencionalidad y la imposibilidad del sentido.

¿Cuál es problema fundamental de la fenomenología desde la mirada de Emmanuel Levinas?; o mejor aún, ¿cuál es problema que determina a la fenomenología en cuanto tal?

Para nuestro autor el problema de la fenomenología consiste en buscar la fuente del sentido (3) en la intencionalidad (4). El origen del sentido es lo propio de la fenomenología. Origen del sentido que se centra en la conciencia intencional: "La conciencia para Husserl es el

 (3) Sentido o significación: el objeto en Husserl no coincide con el sentido: "...el sentido lógico es una expresión", un el sentido de que eleva "al reino del logos, de lo conceptual, por lo tanto de lo universal", el sentido perceptivo de la cosa" (Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, p. 1062), pues para él, el objeto no es necesariamente exterior, sino que depende del acto objetivante que la conciencia hace de la cosa: "hay una capa, por decirlo así, animadora, que les da sentido ... capa mediante la cual se produce de lo sensible, que en sí no tiene nada de intencional, justo la vivencia intencional concreta [...]". El carácter intencional de la conciencia está ligado pues, por principio, a la circunstancia de que las vivencias sean vehículo de significaciones" (Villoro, *Estudios sobre Husserl*, pp. 37-38). La significación en Husserl será entonces a nivel de esencias, ahí donde la conciencia por su acto de conocimiento desentraña lo universal específico, es decir donde el sentido (que puede ser múltiple) depende de la perspectiva de la conciencia.

(4) Recordemos qué es la intencionalidad para Husserl: "la peculiaridad de las vivencias [...] se puede llamar justamente el tema general de la fenomenología [...]. La intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de una conciencia" (Husserl, *Ideen I*, c. 84, apud, Abbagnano, op. cit., p. 694). "La intencionalidad es la peculiaridad que tienen las vivencias de "ser conciencia de algo" de estar referidas a un objeto, abiertas a él y derivadas de sí" (Villoro, op. cit., p. 37).

fenómeno mismo del sentido. Ella no pasa como realidad, significa por la intención que contiene" (5). Así, la fenomenología es análisis de la conciencia constituyente en cuanto que por la intencionalidad se da sentido al mundo; el sujeto volcado al mundo es fuente de sentido de éste.

Por tanto, la vida de la conciencia consiste en ser una multiplicidad de significaciones: "La conciencia no es una realidad frente a la realidad objetiva que ella puede guardar de cerca. Sus contenidos no están simplemente animados de significaciones, sino son significaciones. Son entonces inseparables de tal o cual esencia que significan y apuntan" (6). La conciencia por la intencionalidad pasa a ser la función de significar.

Es en el concepto de intencionalidad en donde está la idea central de la fenomenología, en cuanto permite explicar la manera en que el sujeto es en realidad; por ella (la intencionalidad) la subjetividad es fuente de sentido. Ahora bien, es importante subrayar que la intencionalidad no describe sólo la manera en que un objeto exterior entra en relación con la conciencia y, menos aún, los estados de

(5) Levinas, D.E.H., p. 31. "La conscience pour Husserl c'est le phénomène même du sens. Elle ne passe pas comme réalité, elle signifie par l'intention qu'elle contient".

(6) Ibid. "La conscience n'est pas une réalité en face de la réalité objective qu'elle peut serrer de près. Ses contenus ne sont pas simplement animés de significations, mais sont des significations. Ils sont donc inseparables de telle ou telle essence qu'ils signifient et visent".

conciencia cerrados en su interior, sino que: "La relación de la intencionalidad no tiene relaciones entre objetos reales. Es esencialmente el acto de prestar un sentido" (7). Es decir, lo pensado es idealmente presentado en el pensamiento: "Esta manera para el pensamiento de contener idealmente otra cosa que él -constituye la intencionalidad" (8). El objeto está así íntimamente ligado y determinado por la estructura de la conciencia; la exterioridad del objeto pasa a ser un momento en relación al pensamiento que lo apunta y, en este sentido: "El objeto constituye así un momento ineluctable del fenómeno mismo del sentido" (9).

La conciencia intencional en cuanto fuente de sentido y el objeto como momento al cual se vuelca esa conciencia estructuralmente se dan en un horizonte. Horizonte que se "funda" desde la conciencia y en el cual cae el objeto desde donde se la conoce; esa perspectiva del conocimiento de la que la fenomenología habla: "...la intencionalidad -dice Levinas- lleva en ella los horizontes innumerables de sus implicaciones y piensa en infinitamente más 'cosas' que en el objeto donde se fija" (10). El objeto tiene un sentido, el

(7) Ibid., p. 22. "Le rapport de l'intentionnalité n'a rien des rapports entre objets réels. Il est essentiellement l'acte de prêter un sens".

(8) Ibid. "Cette manière pour la pensée de contenir idéalement autre chose qu'elle -constitue l'intentionnalité".

(9) Ibid. "L'objet constitue ainsi un moment inéluctable du phénomène même du sens".

(10) Ibid., p.130. "... l'intentionnalité porte en elle les horizons innombrables de ses implications et pense à

sentido que la conciencia le otorga.

Así, en Husserl el sentido es producto de una identificación donde el objeto es significado por la conciencia. Pensar es entonces identificar y tener un sentido regresando al mismo (11). En la fenomenología el sujeto no tiene el objeto frente a sus ojos, sino que lo designa. La representación no es pasiva, sino que es acto objetivante, actividad de la conciencia como significación de la realidad; la intencionalidad es entonces condición del sentido.

Es precisamente en la identificación del concepto de representación y del acto objetivante (12) donde, según Levinas, Husserl afirma la primacia de la teoría, del mismo;

infiniment plus de 'choses' qu'à l'objet où elle se fixe".

(11) Cfr. Ibid., p. 22.

(12) Husserl entiende por representación: "Nosotros podemos, por lo tanto, entender bajo la denominación de representación todo acto en el cual alguna cosa se objetiva para nosotros en un cierto sentido estricto, por ejemplo en virtud de las percepciones y de las intuiciones paralelas que aprehenden de pronto y mantienen al objeto bajo un solo núcleo intencional (Meinungsstrahl), o también en virtud de los actos no diversificados que colocan al sujeto en enunciados categóricos, de los actos de simple suposición, figurando como premisas en actos de enunciación hipotética, etc.". (Husserl, *Recherches logiques*, p. 269. "Nous pouvons, dès lors, comprendre sous la dénomination de représentation tout acte dans lequel quelque chose s'objective pour nous dans un certain sens étroit, par exemple en vertu des perceptions et des intuitions parallèles qui appréhendent d'un seul coup et tiennent l'objet sous un seul noyau intentionnel (Meinungsstrahl), ou aussi en vertu des actes non diversifiés posant le sujet dans les énoncés catégoriques, des actes de simple supposition, figurant comme prémisses dans des actes d'énonciation hypothétique, etc.".

tomando esta identificación un carácter fundamental y, en este sentido: "Por la materia sola el objeto aparece y la materia es siempre la de un acto objetivante. Por consecuencia, el mundo existente, que nos es revelado, tiene el modo de existencia del objeto que se da a la mirada teórica. El mundo real, es el mundo del conocimiento" (13).

El acto objetivante es entonces el primado de la fenomenología, primado que significa el imperialismo de la teoría; acto de identificación entendido como el modo de la luz. Así, la significación es entendida como la luz de la conciencia intencional gracias a la cual el exterior es ajustado al interior y el sentido es entonces: "...la permeabilidad misma al espíritu, permeabilidad que caracteriza ya lo que se llama la sensación, o si se prefiere, es la luminosidad" (14). Y en cuanto permeabilidad del espíritu, el sentido viene de nosotros, va hacia el objeto; él es su fin, pero en la medida en que ese objeto es significado desde de la interioridad. Así podemos decir que: "Eso que viene de fuera -iluminado- está comprendido, es decir viene de nosotros. Es por la luz que los objetos son un mundo, [...] por la luz, él [el mundo] es dado y aprehendido. [...] La luz vuelve entonces posible ese involucramiento del

(13) Levinas, T.I., p. 144.

(14) Id., E.E., p. 74. "...la perméabilité même à l'esprit, perméabilité qui caractérise déjà ce qu'on appelle la sensation, ou si l'on préfère, c'est la luminosité".

exterior por el interior, que es la estructura misma del cogito y del sentido. El pensamiento es siempre claridad o el alba de una claridad. El milagro de la luz es la esencia: por la luz: el objeto viniendo totalmente de fuera, es ya para nosotros en el horizonte que le precede; viene de un afuera ya aprehendido y llega a ser como venido de nosotros, como ordenado por nuestra libertad" (15). En este sentido la conciencia intencional sería para Levinas la violencia de la luz; violencia que precede al mundo. Yendo hacia él ya le pertenece, pues es con un horizonte; por tanto, en Husserl el objeto no es a partir de su objetividad, sino en cuanto que posee un sentido. Se trata entonces de "liberar" al objeto de su condición natural para ubicarlo en el horizonte del pensamiento donde los objetos alcanzan su evidencia (16); así la realización del mundo supone la liberación de éste, la "epojé" (17).

 (15) Ibid., pp. 75-76. "Ce qui vient du dehors -illuminé- est compris, c'est-à-dire vient de nous. C'est par la lumière que les objets sont un monde, [...] par la lumière, il est donné et appréhendé. [...]. La lumière rend donc possible cet enveloppement de l'extérieur à l'intérieur, qui est la structure même du cogito et du sens. La pensée est toujours clarté ou l'aube d'une clarté. Le miracle de la lumière, l'objet, tout en venant du dehors, est déjà appréhendé et devient comme venu de nous, comme commandé par notre liberté".

(16) Cfr. Id., D.E.H., p. 36.

(17) Epojé: "Reducción fenomenológica", transformación radical de nuestra actitud frente al mundo, asunción de una postura filosófica, purificación de prejuicios, suspensión de la tesis general de la actitud natural. (Cfr. Villoro, op. cit., pp. 59-61).

La liberación del mundo permite a la conciencia su reconstrucción (del mundo), y ésta, en cuanto fuente de sentido, es la que la lleva a cabo. Por la reducción fenomenológica el espíritu existe conforme a su vocación, es decir, es libre en relación al mundo: "El mundo que se tratará de reconquistar después de la reducción fenomenológica, será un mundo constituido por un pensamiento" (18). La conciencia llega a ser una existencia absoluta desde donde se da sentido al mundo. (Es existencia absoluta en cuanto origen del sentido): "No hay para Husserl antes del ejercicio del pensamiento ninguna fuerza superior que lo domine. El pensamiento es una autonomía absoluta" (19). Esta autonomía implica la supresión del otro en cuanto otro, separación del mismo. Si el sentido es el sentido del sujeto, el otro, si tiene sentido, es lo otro del sujeto, es decir, el sentido se otorga no por ser otro absolutamente, sino por ser otro que al igual que el sujeto intenciona el mundo. La fenomenología, por tanto, terminaría suprimiendo al otro, en cuanto el sujeto suspende la tesis natural del mundo.

Intencionalidad que va hacia el otro, pero solamente

 (18) Levinas, op. cit., p. 38. "Le monde qu'il s'agira de reconquérir après la réduction phénoménologique, sera un monde constitué par une pensée.

(19) Ibid., p. 48. "Il n'y a pas pour Husserl avant l'exercice de la pensée aucune force supérieure qui la domine. La pensée est une autonomie absolue".

para relacionarlo al sujeto, es decir, identificarlo, (por eso la intencionalidad es goce, según Levinas), el otro es deducido del mismo: "La representación ocupa así, en la obra de la intencionalidad, el lugar de un acontecimiento privilegiado. La relación intencional de la representación, se distingue de toda relación -causalidad mecánica o relación analítica o sintética del formalismo lógico, de toda otra intencionalidad que no sea representativa- en esto: el mismo está en ella en relación con el otro, pero de tal manera, que el otro no determina en ella al mismo, sino que es siempre el mismo el que determina al otro" (20).

Es decir, la intencionalidad husserliana eleva a la conciencia a actividad pura, donde la conciencia es acto puro, donde es fuente de sentido: "La intencionalidad en la que el Yo vive guardará, de hecho, la estructura del acto" (21). Por tanto, podemos concluir que la fenomenología es una filosofía de la conciencia constituyente del sentido con relación a..., pero una libertad en la soledad, pues el sujeto vive de su certeza, pero solo. El sujeto es fuente de sentido, pero su sentido es una ilusión, pues es un camino sin dirección. Decir un camino sin dirección es decir un no sentido, el sujeto no va hacia... pues está sólo en la certeza de su horizonte; cerrado sobre su mismo

(20) Id., T.I., p. 143.

(21) Id., H.O.B., p. 10.

planteamiento, sobre su mirada, sobre su luz, vive para sí (22). El sujeto va hacia los otros, pero en ese ir sólo hay un fondo que es él mismo, su soledad. El otro se conoce por simpatía, es decir, por el retorno al mismo.

2.- La explicación del ente por el ser y la imposibilidad del sentido.

Para Levinas, la filosofía de la existencia es una consecuencia del concepto de intencionalidad forjado por la fenomenología. A pesar del abismo que lo separa de Husserl, a pesar de sus formulaciones, a pesar de su sentimiento de la realidad y de la novedad de su método, Heidegger habita en el planteamiento fenomenológico.

Si la conciencia es el origen del sentido; si por medio de la intencionalidad ella no sólo se relaciona con la realidad, sino que interviene en la constitución misma de la realidad; sino es pura y simplemente receptividad, sino actividad constituyente; entonces, el problema de la significación no puede hacer abstracción del estudio de la posición de la conciencia. El sentido, en tanto que es determinado por una conciencia siempre situada, es condicionado por esa situación misma. El horizonte implícito en la intencionalidad es la situación del sujeto pastor del

 (22) Cfr. Id., D.E.H., p. 49.

sentido (23).

Bin la intencionalidad no sería posible comprender la afirmación en la base del pensamiento de Heidegger según la cual la comprensión del ser es un modo de la existencia humana: "La comprensión del ser es ella misma una "determinación del ser" del "ser ahí". Lo ónticamente señalado del "ser ahí" reside en que éste es ontológico" (24).

(23) Cfr. Ibid., p. 92.

(24) Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 22. Es a partir de la pregunta por el ser que Heidegger establece la prioridad y la recuperabilidad del ser a partir del ente: "La pregunta que interroga por el sentido del ser es la que hay que hacer [...]. Es por ende necesario que el sentido del ser sea ya de cierto modo a nuestra disposición [...] nos movemos siempre ya en cierta comprensión del ser. De ella brota la pregunta que interroga por el sentido del ser, y la tendencia a forjar el concepto correspondiente. No sabemos lo que quiere decir "ser". Pero ya cuando preguntamos "qué es ser?", nos mantenemos en cierta comprensión del "es", sin que podamos fijar en conceptos lo que el "es" significa. Ni siquiera tenemos noción del horizonte desde el cual debemos apresar y fijar el sentido. Esta comprensión del ser, "de término medio" y vaga, es un factum. [...]. Aquello de que se pregunta [...], aquello que determina los entes, como quiera que se les dilucide, son en cada caso ya comprendidos. El ser de los entes, no "es" el mismo un ente".

Ahora bien, ¿en qué ente debe leerse el sentido del ser?: en el ente que se pregunta por el ser: "Desarrollar la pregunta que interroga por el ser quiere, según esto, decir: hacer "ver a través" de un ente -el que pregunta- bajo el punto de vista de su ser. El preguntar de esta pregunta está, en cuanto modo de ser de un ente, al mismo determinada esencialmente por aquello por lo que se pregunta en él -por el ser. [...]. Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la "posibilidad de ser" del preguntar, lo designamos con el término de ser ahí".

El ser ahí, conlleva por tanto, en su posibilidad de preguntar la determinación de ser; este ser ahí es la existencia: "El ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el "ser ahí"

"Ser ahí" que implica la comprensión del ente por algo que no es, la existencia es fuente de luz del ser y ella (la existencia) se comprende desde su estructura ontológica, es decir: "...comprender lo que es, lo concreto, el ente, por lo que no es, por el ser" (25). La comprensión del ser es la característica fundamental del "ser ahí" y así, el ente quedará sometido a la comprensión, pues en su pregunta misma lo presupone: "El problema filosófico fundamental es para Heidegger ontológico y la ontología no se ocupa sino de una

lo llamamos existencia. Y por que la definición de la esencia de este ente no puede darse indicando un "que" de contenido material, sino que su esencia reside en que no puede menos de ser en cada caso su ser como ser suyo, se ha elegido para designar éste el término "ser ahí" que es un término que expresa puramente el ser [...]. La comprensión del ser que es inherente al "ser ahí" concierne con "igual originalidad", por ende, al comprender lo que se llama un "mundo" y al comprender el ser de los entes que resultan accesibles dentro del mundo [...] el "ser ahí" [...] encierra en sí la determinación de una comprensión preontológica del ser. De aquí que la ontología fundamental, única de la que pueden surgir todas las demás, tenga que buscarse en la analítica existencial del "ser ahí".

El "ser ahí" tiene, en suma, una múltiple preeminencia sobre todos los demás entes. La primera preeminencia es óntica: este ente es, en su ser, determinado por la existencia. La segunda preeminencia es ontológica; en razón de su ser determinado por la existencia, es el "ser ahí" en sí mismo "ontológico". Al "ser ahí" es inherente con igual originalidad -como un ingrediente de la comprensión de la existencia- esto: un comprender el ser de todos los entes de una forma distinta de la del "ser ahí". El "ser ahí" tiene, por ende, la tercera preeminencia de ser la condición óntico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías. El "ser ahí" se ha mostrado, así, como aquél a que se debe preguntar ontológicamente con anterioridad a todos los demás entes". (Heidegger, op. cit., pp. 14-23).

(25) Levinas, T.I., p. 19.

sola cuestión: ¿qué es el ser? (26). Heidegger, por tanto, sitúa en la existencia el lugar donde se lleva a cabo la comprensión del ser. En la pregunta por el quehacer del ente se descubre el estrato pre-ontológico desde el cual se da preeminencia al ser, donde la existencia queda situada en el seno del ser y su tarea consistirá en develarlo y develar los entes a partir del ser. Por tanto: "conocer ontológicamente es sorprender en el ente afrontado, aquello por lo que él no es este ente, este extraño, sino aquello por lo que se traiciona de alguna manera, se entrega, se da al horizonte en el que se pierde, aparece, llega a ser concepto" (27).

El "ser ahí" tiene la prioridad de fundar la ontología de los otros entes y, en este sentido, de reducir todo al mismo, y la posee en cuanto participan de una misma estructura. La relación con el otro sería entonces a partir del horizonte del ser: "...en el que surge todo ente, como si el horizonte y la idea de límite que incluye y que es propia de la visión, fuesen la trama última de la relación" (28).

Dar prioridad al ser (que se descubre en su misma pregunta) implica responder sobre la existencia de los entes a partir del ser, trazando: "...la vía de acceso a cada singularidad real a través del Ser, que no es un ser

 (26) Id., D.E.H., p. 80. "Le problème philosophique fondamental est pour Heidegger ontologique et l'ontologie ne s'occupe que d'une seule question: qu'est-ce qu'être?".

(27) Id., I.L., p.67.

(28) Ibid., p. 91.

particular ni un género donde entrarían todos los particulares, sino en alguna manera el acto de ser que expresa el verbo ser y no el sustantivo, [...], nos conduce hacia la singularidad a través de un Neutro que aclara y ordena al pensamiento y lo vuelva inteligible" (29). Comprender el ente desde un "más allá" es situarse en algo que le es ajeno, que neutraliza lo otro; es negar la significación al rostro que, según vimos, es un origen, es trascendencia absoluta anterior al ser; es el ente sin rostro y sólo no hay rostro donde lo particular se explica desde una totalidad: la del Ser. El horizonte en el cual adviene el ente es en un anónimo que va revelando al ser mismo y, en cuanto lo devela, la filosofía de Heidegger es de lo Neutro, pues deshace la distancia, desvanece la diferencia.

Y es el "ser ahí" el que devela el ser-en-el-otro. Ser-en-el-otro es significar a partir del horizonte del Ser y, en cuanto que es el "ser ahí" el que lleva a cabo dicha revelación, la filosofía heideggeriana también del mismo.

Concluimos, por tanto, que el sentido en Heidegger no es tal, según Levinas, pues hay una realidad que lo implanta

 (29) Id., "La philosophie et l'idée de l'infini", pp. 244-245. "...la voie d'accès à chaque singularité réelle à travers l'Être, qui n'est pas un être particulier ni un genre où entreraient tous les particuliers, mais en quelque façon l'acte même d'être qu'exprime le verbe être et non pas le substantif [...], il nous conduit vers la singularité à travers un Neutre qu'éclaire et commande la pensée et rend intelligible".

unívocamente: "el sentido de lo Neutro" y, decir lo Neutro es decir lo indiferente, el no sentido, la soledad, el absurdo y la angustia ante la muerte, donde la existencia vuelve a ser una misinidad y donde el otro es negado y la razón de ello es que la ontología habla del ser y no habla con los entes: "La relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresararlo. No es pues una relación de lo Otro como tal, sino la reducción del Otro al Mismo" (30).

¿Qué es pues la coexistencia para Heidegger, según Levinas? La intersubjetividad sería entonces entendida como relación con lo otro, imposible de reducir al objeto y, sin embargo, explicable a partir del ser en general, de la ontología, por una similitud en la cotidianidad de "seres ahí" (31).

3.- La vida íntima en Kierkegaard.

Levinas reconoce en Kierkegaard el mérito de haber dado a la subjetividad todo su valor filosófico, pues ella es concebida como separada absolutamente de la totalidad: "La idea fuerte de la existencia que el pensamiento europeo debe a Kierkegaard, quiere mantener la subjetividad humana -y la dimensión de interioridad que ella abre- como absoluta, como

(30) Id., T.I., p. 69.

(31) Cfr. *ibid.*, p. 91, y Heidegger, *op. cit.*, pp. 129-147.

separada, como manteniéndose más acá del Ser objetivo..." (32). Es en esta oposición radical que la subjetividad recobra su unicidad, su singularidad: el sujeto se encuentra más allá del sistema.

¿Dónde sitúa Kierkegaard la subjetividad? A diferencia de nuestro autor, él responde a esta pregunta más allá del goce (recordemos que el goce instauro la primera figura de la subjetividad), ya que éste entraría en la esfera de lo estático (33); ámbito donde la existencia es dispersión sensible que conduce a la desesperación y a la pérdida de la subjetividad. Pero tampoco es en el estadio ético, pues el hombre vive para el exterior por el deber que el orden legal le impone olvidando la vida íntima. Lo ético es lo general y,

 (32) Levinas, N.P., p. 99. "L'idée forte de l'existence que la pensée européenne doit à Kierkegaard, revient à maintenir la subjectivité humaine -et la dimension d'intériorité qu'elle ouvre- comme absolue, comme séparée, comme se tenant en deçà de l'Être objectif..."

(33) La subjetividad explicita en Kierkegaard por los estadios de la existencia no son las determinaciones existenciales, los modos de vida concretos que sirven como esquemas o principios antagónicos, con los cuales se enfrenta el individuo concreto en su búsqueda de la plena posesión propia. Tales estadios son:

1) El estadio estético: es el goce de los sentidos, el romántico que no admite yugos, que disuelve la realidad en posibilidad y obedece a los imperativos cambiantes del placer. Es espontaneidad.

2) El estadio ético: es la moral como obediencia al deber.

3) El estadio religioso: es el vivir religioso como religado a Dios, vivir del absoluto de Dios más allá de la moral, el absurdo ante éstas: la fe como angustia y desesperación; el silencio y la intimidad con Dios que Kierkegaard centra en la figura de Abraham (Cfr. Urduanoz, Historia de la filosofía, t. V., p. 412-463).

por tanto se olvida de la subjetividad y su secreto íntimo: la angustia por sí mismo.

Es en el estadio religioso donde el sujeto se origina y se entiende como tal, donde está la gran enseñanza, pero también el gran límite: "A la verdad triunfante accesible al saber donde la existencia tendría la ilusión -pero la ilusión solamente- "de resolverse", Kierkegaard opone la creencia que es auténtica pues refleja el estatuto incomparable de la subjetividad. La creencia no es un conocimiento imperfecto de una verdad que sería, en ella misma, perfecta y triunfante, ejerciendo de golpe su dominio sobre el pensamiento de todos, el conocimiento de una verdad solamente incierta. Porque la creencia sería entonces simple degradación del saber. La subjetividad que la lleva sería confundida con una opacidad que recorre el campo soleado de la exterioridad antes de desvanecerse. La creencia traduce la condición de una existencia que ningún "fuera" sabría contener y que al mismo tiempo es necesitada e indigente, pobre de esta pobreza radical, de esta pobreza irremediable, de esta hambre absoluta que es en último análisis el pecado. La creencia es en relación con una verdad que sufre. La verdad que sufre y que es perseguida..." (34). La creencia es ese ámbito donde

 (34) Levinas, op. cit., p. 103. "A la vérité triomphante accessible au savoir où l'existence aurait l'illusion -mais l'illusion seulement- de "se dénouer", Kierkegaard oppose la croyance qui est authentique car reflétant le statut incomparable de la subjectivité. La croyance n'est pas une

la subjetividad tendría su gran valor: en ese "más allá" de lo inteligible, hablando en términos levinasianos.

Sin embargo, la limitación de Kierkegaard sería que toda búsqueda o todo reconocimiento del exterior sería precisamente eso; "un drama interior": "La verdad que sufre no abre al hombre los otros hombres, sino a Dios en la soledad" (35).

Así, la subjetividad sería el aislamiento del sujeto en su interioridad para escapar del absurdo de la universalidad y es precisamente en este aislamiento donde se centran las observaciones de Levinas en relación al autor del *Diario de un seductor*, pues: "La violencia nace en Kierkegaard en el momento preciso donde, sobrepasando el estadio estético, la existencia no puede mantenerse en eso que ella toma por un estadio ético cuando ella entra en el estadio religioso, dominio de la creencia. Esto no se justifica desde fuera. Pero dentro, ella es, a la vez,

 connaissance imparfaite d'une vérité qui serait, en elle-même, parfaite et triomphante, exerçant d'emblée son emprise sur la pensée de tous, la connaissance d'une vérité seulement incertaine. Car la croyance serait alors simple dégradation du savoir. La subjectivité qui la porte se serait concondue avec une opacité qui parcourt le champ ensoleillé de l'extériorité avant de s'évanouir. La croyance traduit la condition d'une existence qu'aucun "dehors" ne saurait contenir et qui en même temps est besogneuse et indigente, pauvre de cette pauvreté radicale, de cette pauvreté irrémédiable, de cette faim absolue qu'est en dernière analyse le péché. La croyance est en rapport avec une vérité qui souffre. La vérité qui souffre et qui est persecutée..." (35) Ibid., p. 104. "La vérité qui souffre n'ouvre pas à l'homme les autres hommes, mais Dieu dans la solitude".

comunicación y soledad y, por eso, violencia, y pasión. Así comienza el desprecio por el fundamento ético del ser, el carácter de alguna manera secundario de todo fenómeno ético que, a través de Nietzsche, nos trae al amoralismo de las filosofías más recientes" (36).

En la vida íntima se da una nueva forma de violencia, la violencia de la subjetividad que por no perderse en lo universal se opone a todo, al mundo, a los otros, encerrándose en su intimidad.

La experiencia interior pasa a ser entonces la última tentativa de la filosofía occidental para salvaguardar la singularidad, pero en la soledad, el sujeto está condenado a su aislamiento; quiere huir de lo Neutro, pero, en esta huida el mundo exterior (lo otro) es violentado y olvidado.

El mismo queda pues imposibilitado como fuente de sentido, ya que en la intencionalidad el sentido es dado desde de la conciencia que todo reduce a ella; en la ontología, hay un sentido único otorgado desde el ser; y en

 (36) Ibid., p. 106. "La violence naît chez Kierkegaard au moment précis où, dépassant le stade esthétique, l'existence ne peut s'en tenir à ce qu'elle prend pour un stade éthique quand elle entre dans le stade religieux, domaine de la croyance. Celle-ci ne se justifie pas du dehors. Même dedans, elle est, à la fois, communication et solitude et par là, violence, et passion. Ainsi commence le mépris pour le fondement éthique de l'être, le caractère en quelque manière secondaire et tout phénomène éthique qui, à travers Nietzsche, nous amène à l'amoralisme des philosophies les plus récentes".

la intimidad, hay una soledad que es el olvido de los otros: angustia y absurdo. Es pues, de nuevo, la libertad la primera palabra en la que el otro se pierde, se reduce al mismo y donde: "Ver y saber, tener y poder sólo se despliegan en la identidad opresiva y luminosa del mismo y quedan, a los ojos de Levinas, como las categorías fundamentales de la fenomenología y de la ontología. Todo lo que me está dado en la luz parece estarme dado a mí mismo por mí mismo" (37).

Y en el mismo, no puede haber sentido o significación, ya que nuestro autor entiende tal concepto como "el-uno-para-lo-otro", como dirección, como un ir hacia que se descubre en las fracturas de la mismidad. En el espacio filosófico que hemos analizado hay un olvido de la exterioridad en cualquiera de las dimensiones que hemos mostrado.

(37) Derrida, op. cit., p. 137. "Voir et savoir, avoir et pouvoir ne se déploient que dans l'identité oppressive et lumineuse du même et restent, aux yeux de Levinas, les catégories fondamentales données dans la lumière parait m'être donné à moi-même par moi-même".

CAPITULO II.- LA MISMIIDAD Y LA POSIBILIDAD DE APERTURA.

Según vimos en el capítulo anterior, el mismo permanece en-sí. En el ámbito de la identidad todo es para un yo cerrado en su morada, pero también hemos venido mostrando como el sujeto no se limita a su estructura de mismo, tiene otra dimensión que lo hace ser "para-lo-otro". Dimensión que se explica desde la creación, el Bien y la idea de lo Infinito, "ser-para-lo-otro", que es deseo que desborda la medida del sujeto (38).

Deseo que nos ayudará a explicar la posibilidad de apertura del sujeto; apertura que fenomenológicamente se da al cuestionar la pregunta del ser que se pregunta por el ser, en el lenguaje y en la sensibilidad, y todo ello como ese ámbito del sujeto donde se descubre la significación.

1.- La interrogación.

Una de las formas en que la subjetividad muestra una apertura es la pregunta originaria sobre qué es el ser? Siguiendo a Heidegger, nuestro autor sitúa una vez más la pregunta por el ser, sin embargo, mientras el autor de El ser y el tiempo parte del ser que se pregunta por el ser, Levinas se pregunta sobre el por qué de esta pregunta, es decir

(38) Supra, p. 57.

formula una pregunta sobre la pregunta.

Pero dejemos que el sea el que nos plantee tal cuestión:

"El filósofo busca y expresa la verdad. La verdad, antes de caracterizar un enunciado o un juicio, consiste en la exhibición del ser. Pero, ¿qué es eso que se muestra bajo el nombre de ser, en la verdad? Y, ¿quién ve?" (39).

En la pregunta ¿qué se muestra?, va implícito el quien mira eso que se muestra antes de que éste que mira haga la diferencia entre el ser y el ente, es decir, que entre lo que se muestra y a quien se muestra no hay distinción, ya que el ¿qué es eso? envuelve al ¿quién ve eso? Donde la pregunta misma se da en términos de ser y exige una respuesta en esos mismos términos. El ente que se pregunta por el ser se descubre en el ser; entonces la cuestión qué es correlativa de eso que ella quiere descubrir; en otros términos: en la pregunta misma se lleva el recurso ontológico de la respuesta, por tanto la cuestión qué, en su adherencia al ser, se encuentra el en origen de todo pensamiento; de donde toda búsqueda filosófica se remonta a la ontología, a la intelección del ser del ente. El ser no sería, entonces, lo más problemático,

 (39) Id., A.E., p. 29. "Le philosophe cherche et exprime la vérité. La vérité, avant de caractériser un énoncé ou un jugement, consiste en l'exhibition de l'être. Mais qu'est-ce qui se montre, sous le nom d'être, dans la vérité? Et qui regarde?".

sino también lo más inteligible (40).

En la pregunta que va la exhibición del ser, su inteligibilidad y, sin embargo: "..., esta inteligibilidad se cuestiona. Que la inteligibilidad se cuestione -asombra. He aquí un problema, preliminar a la pregunta quién y qué. ¿Por qué hay pregunta en la exhibición?" (41).

Se podría contestar: que hay pregunta porque el aparecer del ser es también la posibilidad de su aparición y que dicha aparición disimula al ser en su develamiento, descubriéndose el uno en el otro; en el aparecer se conoce progresivamente el ser.

Pero la interrogación de la interrogación es más radical: ¿por qué la búsqueda se hace pregunta? ¿Cómo es que el que ya sumergido en el ser para abrirlo más, se hace pregunta y rezo, lenguaje especial insertado en la 'comunicación' de lo dado, un llamado al auxilio, a la ayuda dirigida al otro? (42).

¿Por qué en el fondo de todo pensamiento se encuentra finalmente una pregunta? La razón de ello es que la

(40) Cfr. Ibid., p. 30.

(41) Ibid., "..., cette intelligibilité se fait question. Que l'intelligibilité se fasse -étonne. Voilà un problème, préliminaire à la question qui? et quoi? Pourquoi il y a question dans l'exhibition?".

(42) Ibid., p. 31. "Pourquoi la recherche se fait-elle question? Comment se fait-il que le quoi? déjà plongé dans l'être pour l'ouvrir davantage, se fait demande et prière, langage spécial insérant dans la 'communication' du donné, un appel au secours, à l'aide adressé à autrui?".

estructura misma de la interrogación es ya una invocación, se dirige a alguien.

Dirigirse a alguien es reconocer en el sujeto ese pasado absolutamente irreversible de la creación: la intriga de lo-uno-para-lo-otro, que en la interrogación de la interrogación se manifiesta como "quis-nité" (43): "El otro al que dirige la demanda de la pregunta, no pertenece a la esfera inteligible a explorar. El se mantiene en la proximidad. Es aquí donde la quis-nité del quién se excluye de la quiddidad ontológica del qué buscado y orientando la búsqueda" (44).

Hay entonces un "a quién" se dirige la pregunta anterior e irrepresentable al "qué" de lo que se muestra. "Quis-nité" que es ya reconocimiento de un otro que escapa al "qué".

Esta "quis-nité" originada desde la diacronía es: "... responsabilidad del Mismo para el Otro, como respuesta a su proximidad antes de toda pregunta, pero donde se dejará sorprender el nacimiento latente de la conciencia -percepción

 (43) La "quis-nité" es un término introducido por Levinas para hacer la diferencia entre quiddidad que se refiere al "qué" y "quis-nité" que se refiere al "quién". Nosotros hemos preferido conservar la palabra según el texto francés.

(44) Ibid. "Autrui à qui s'adresse la demande de la question, n'appartient pas à la sphère intelligible à explorer. Il se tient dans la proximité. C'est là que la quis-nité du qui s'excepte de la quiddité ontologique du quoi recherché et orientant la recherche".

o escucha del ser- y el diálogo a partir del cuestionamiento" (45).

Si la búsqueda del "qué" está precedida por un "a quién" se dirige la pregunta, podemos entonces decir que en la subjetividad hay una inquietud originaria por el otro, pues de lo contrario ¿por qué esa búsqueda se da como pregunta?

Es ya reconocer en el "quién" un decir anterior a un dicho, un lenguaje como interlocución y no como retórica.

2.- El lenguaje.

El lenguaje es otra forma de mostrar la tendencia de la subjetividad hacia el otro, ahí donde el deseo se muestra en su exceso. Lenguaje no como lo dicho, sino como decir. El decir que es la sinceridad misma que me abre al otro.

Antes de abordar el lenguaje como decir (46), conviene

 (45) Ibid., p. 32. "... responsabilité du Même pour l'Autre, comme réponse à sa proximité d'avant toute question, mais se laissera surprendre la naissance latente de la conscience elle-même -perception ou écoute de l'être- et le dialogue à partir du questionnement".

(46) La diferencia entre el decir y lo dicho: el decir es originario, vivo, se dirige a un interlocutor; lo dicho es el lenguaje como retórica, como tematización. El uno es con quien se habla y el otro es de lo que se habla. Lo dicho, que sería la cultura, la historia, en general cualquier creación humana, tiene un valor para Levinas, pero en la medida en que está habitado desde el decir. Tal valor sería lo dicho como consagración, como donación al otro y siempre con la posibilidad de ser recreada por el otro. Lo dicho, "en tanto orientación absoluta hacia lo otro -en tanto sentido- la obra sólo es posible en la paciencia, la que, llevada hasta sus últimas consecuencias, significa, para el Agente: renunciar a

recordar que el sujeto viene a un mundo ya habitado por los otros y que esos otros le son próximos sin que él los haya elegido. La proximidad (47) es ese caso concreto donde se produce la realidad de un pasado irreversible y que, como tal, no puede ser objeto del goce; realidad de absolutos nunca reducida al mismo, es decir, obsesión por el otro nunca elegida, obsesión como inquietud por el otro, inquietud real que se da como decir: "La proximidad, relación antes del conocimiento, antes de la intencionalidad y de la tematización, condiciona a éstas, es una relación con alguien y una relación que significa por sí misma; no es una relación de simple estar-al-lado-de, sino una relación que significa" (48).

ser contemporáneo de la conclusión, actuar sin entrar en la Tierra Prometida" (Id., H.D.H., p. 51; V. Ibid., pp. 48-54). Al respecto Derrida, interpretando a Levinas, establece la primacía del decir sobre lo dicho en los siguientes términos: "La dimensión dativa o vocativa abriendo la dirección originaria del lenguaje, no sabría sin violencia dejarse comprender y modificar en la dimensión acusativa o atributiva del objeto. El lenguaje no puede entonces totalizar su propia posibilidad y comprender en sí su propio origen o su propio fin". (Derrida, op. cit., p. 141. "La dimension active ou vocative ouvrant la direction originaire du langage, elle ne saurait sans violence se laisser comprendre et modifier dans la dimension accusative ou attributive de l'objet. Le langage ne peut donc totaliser sa propre possibilité et comprendre en soi sa propre origine ou sa propre fin").

(47) Cfr. Supra. pp. 59-70.

(48) Vasey, "Le problème de l'intentionnalité...", p. 232. "La proximité, relation avant la connaissance, avant l'intentionnalité et la thématization, conditionne celles-ci, elle est une relation avec quelqu'un et une relation qui signifie par elle-même; ce n'est par une relation de simple être-à-côté-de, mais une relation qui signifie".

Proximidad como decir, como donación, sinceridad y exposición al otro. El lenguaje es el medio por el cual: "... un ser existe para el otro, es su única posibilidad de existir una existencia que es más que su existencia interior" (49). Por el lenguaje, el mismo descubre un ir hacia el otro; es abandonar la vida interior para dirigirse a alguien absolutamente distinto.

El lenguaje no es pues expresión o signo sin más de un pensamiento, sino que es el acto mismo de significar, de hacer humano el mundo y de hacerlo no desde una interioridad que se basta a sí misma, sino de una subjetividad que en el acto de nombrar lo hace para un otro. En este sentido, el lenguaje es entendido como intersubjetividad, es decir, como al "quién" se dirige la expresión; así, lo que interesa a Levinas es destacar la interlocución que el habla lleva consigo. Para eso, sitúa el problema en la relación entre lenguaje y objetividad.

La palabra no es la forma que contiene un significado, sino que ella misma significa, hace sentido (50); es decir, por el lenguaje se instauro la objetividad, por él: "... mi gozo llega a ser tema con una significación" (51).

(49) Levinas, T.I., p. 200.

(50) Aquí Levinas sigue las reflexiones sobre el lenguaje que Merleau-Ponty desarrolla: el lenguaje es la culminación del pensamiento, y se demuestra la exterioridad del pensamiento. (V. Fenomenología de la percepción).

(51) Levinas, op. cit., p.222.

Tema que sólo puede ser tal porque el yo habita en un mundo donde hay otros; no tendría sentido volver tematizable la posesión si en el mundo no hubiera alteridad: "Al designar una cosa, la designo para el otro. El acto de designar modifica mi relación de goce y posesión de las cosas, coloca las cosas en perspectiva del otro. Utilizar un signo no se limita pues al hecho de substituir la relación directa con una cosa, con una relación indirecta, sino que permite convertir las cosas en ofrendables, desprenderlas de mi uso, alienarlas; volverlas exteriores. La palabra que designa las cosas atestigua su participación entre el yo y los otros" (52).

Así, la objetividad del objeto no consiste en el uso que se le puede dar desde el goce, sino del lenguaje que, al hacer ofrendables las cosas pone en duda la posesión. Mientras que en el goce las cosas las poseo sin más, por el lenguaje me desprendo de ellas, desprendimiento que: "es la entrada de las cosas en la esfera del otro. La cosa llega a ser tema. Tematizar, es ofrecer el mundo a Otro por la palabra" (53). Por tanto, en el lenguaje no se transmite el objetivo, sino que el objetivo llega a ser tal por la comunicación; sería origen de objetividad entendida como interlocución.

 (52) Ibid.

(53) Ibid., pp. 222-223.

La condición del pensamiento es entonces el lenguaje como comunicación, es decir, más allá de la palabra entendida en términos cognoscitivos, mostrando ésta una intriga entre el yo y lo otro. Intriga de la subjetividad como "para-lo-otro": decir originario, apertura por la creación y lo Infinito: "Decir que se abre a lo otro, antes de decir un dicho, antes que lo dicho de esta sinceridad forme una pantalla entre yo y el otro" (54). Decir que demuestra una "pasividad hiperbólica del dar", donde la subjetividad es donación originaria que testimonia una responsabilidad por lo diferente.

En el lenguaje como decir, el yo se da a la proximidad por la proximidad misma; es: "Signo dado del uno al otro [...] signo dado de No-Lugar a No-Lugar ..." (55). Exposición originaria en la que por el lenguaje se reconoce la inviolabilidad ética del otro: "Responsabilidad que se dejará reconocer como substitución en un análisis que parta de la proximidad, irreductible a la conciencia de..., y se describa, en lo posible, como inversión de su intencionalidad" (56). Así, para Levinas, el hecho de

(54) Id., *COMMECE*, p. 123. "Dire qui m'ouvre à autrui, avant de dire un dit, avant que le dit de cette sincérité ne fasse écran entre moi et l'autre".

(55) Id., D.E.H., p. 231. "Signe donné de l'un à l'autre [...] signe donné de Non-Lieu à Non-Lieu..."

(56) Id., A.E., p. 60. "Responsabilité que se laissera reconnaître comme substitution dans un analyse partant de la proximité, irréductible à la conscience de... et se décrivant, si possible, comme inversion de son intentionnalité".

expresar conlleva la responsabilidad por el otro, en la que la palabra, antes de ser conocimiento es moral (57). Hablar es ya reconocer al prójimo como algo que no puedo poseer, es significación como exceso del sujeto.

Este exceso del sujeto es precisamente la "prestación de sentido", pero prestación anterior a la representación. Es comunicación en cuanto condición de toda otra comunicación, es fundamentalmente exposición del sujeto; ahí donde el sujeto: "... se aproxima al prójimo ex-presándose, en el sentido literal del término expulsándose fuera de todo lugar, no habitando más, no pisando ningún suelo" (58). Es dejar la morada para darse, donde la exposición del sujeto se entiende como un decir originario: es intriga del uno que se expone al otro, pasividad del decir que se da: "... la des-nucleación del núcleo de la subjetividad..." (59), donde: "La subjetividad del sujeto, es la vulnerabilidad, exposición a la afección, sensibilidad, pasividad más pasiva que toda pasividad, tiempo irrecuperable, dia-cronía inconvocable de la paciencia, exposición siempre a exponer, exposición a expresar y, así, a Decir, y así a Dar" (60).

(57) Cfr. Id., T.I., p. 214.

(58) Id., A.E., p. 62. "...s'approche du prochain en s'exprimant, au sens littéral du terme en s'expulsant hors tout lieu, n'habitant plus, ne foulant aucun sol".

(59) Vasey, op. cit., p. 239. "... la dénucleation du noyau de la subjectivité..."

(60) Levinas, op. cit., p. 64. "La subjectivité du sujet, c'est la vulnérabilité, exposition à l'affection, sensibilité, passivité plus passive que toute passivité, temps

Por el lenguaje, el sujeto es donación originaria de el mismo, donación que no es un acto de libertad, sino paciencia originada desde la diacronía irrecuperable de su creaturalidad. En el decir se descubre el uno que habla al otro, que se dirige, se expone. Exposición originaria que el lenguaje deja ver en la subjetividad como una intriga entre el yo y el otro, un ir hacia..., un "heme aquí" que al pronunciarse se da como algo que no espera retorno, como consagración donde el lenguaje se convierte en responsabilidad moral por el otro (61), en reconocimiento de su rostro, al cual habla el sujeto, pues escapa a su dominio. Al hablar, se reconoce un interlocutor que escapa a los poderes del yo, la palabra es entonces significación como donación absoluta, donde el yo es para el otro, palabra viva, sentido como dirección a..., significación lingüística como exterioridad del sujeto hablante. Así, el lenguaje es uno de los medios por el cual el sujeto deja de ser para-sí, para volcarse como "para-lo-otro".

 irrecuperable, dia-chronie inassemblable de la patiente, exposition toujours à exposer, exposition à exprimer et, ainsi à Dire, et ainsi à Donner".

(61) "Ser más acá, el más acá del ser: es Decir, siempre descubrirse, exponerse, poner la mejilla que es la expiación de la violencia experimentada por la falta del otro y donde el presente de esta violencia ya se refiere, de este modo, a lo pre-original. Pero este Decir de la responsabilidad lleva en su extravagancia -su trascendencia- la posibilidad y la necesidad del peso, del pensar, de la justicia". (Id., H.O.H., p. 99, n. 10).

3.- La sensibilidad.

El lenguaje en su dimensión pre-originaria (como decir) permanece ajeno a toda mediación y solamente puede concretarse en la proximidad, que, como ya se ha visto, es relación inmediata entre dos absolutos. Dicha proximidad es contacto (sin ser fusión) entre seres encarnados y, como tal, supone una dimensión sensible. De suerte que la sensibilidad viene a dar toda la gravedad, todo su peso, a esta relación en la que seres independientes se comunican, impidiendo que se lleve a cabo únicamente a nivel formal.

Además, el decir como exposición, como dar, adquiere toda su fuerza cuando implica un darse a sí, un arrancarse a su complacencia, a su goce y esto sólo se lleva a cabo entre seres corporales (62).

Pueden distinguirse dos concepciones de sensibilidad a lo largo de la evolución del pensamiento de nuestro autor, y cada una de ellas está claramente expuesta en las obras que consideramos pilares de su pensamiento: *Totalidad e Infinito* y *Autocentrismo qu'écrit ou au-delà de l'essence*.

En la primera de estas obras, la sensibilidad es tratada en el apartado que corresponde al goce: "Se trata de la sensibilidad que es la modalidad del gozo" (63). Afirmación que nos lleva a situarla en la inmediatez, en un

(62) Cfr. Supra pp. 90 ss.

(63) Id., T.I., p. 154.

movimiento espontáneo, ingenuo, anterior a toda reflexión, en el "vivir de..." (64).

Se define bien su ámbito: "La sensibilidad que describimos a partir del gozo del elemento, no pertenece al orden del pensamiento, sino al del sentimiento, es decir, al de la afectividad en la que se agita el egoísmo del yo. No se conocen, se viven las cualidades sensibles: el verde de estas hojas, el rojo de este poniente" (65). Ajena al orden del conocimiento, la sensibilidad se goza, se contenta en un mundo que resulta insuficiente para la razón. No elabora representaciones, no es conciencia de..., es simplemente el estar contento de la existencia, sin preocuparse aún de la inconsistencia del ambiente en que vive inmersa.

Ya que no se describe como un momento de la representación, la sensibilidad no puede ser considerada como inferior con respecto al pensamiento. Por ser facultades que actúan a diferentes niveles, que son independientes y que no están separadas por una simple diferencia de grado, se vuelve incorrecto el compararlas y el considerar a una como más exacta y clara que la otra.

La sensibilidad debe ubicarse en un momento originario, en el que el yo se encuentra en un mundo del cual goza, sin representárselo. Se mantiene en él sin tomar una postura ante

 (64) Cfr. Supra pp. 20-23.

(65) Ibid.

él: " Sin relación con el ser, ni con el ente, ni aún negación del mundo, sino su posibilidad de acceso en el gozo. Sensibilidad, estrechez misma de la vida, ingenuidad del yo irreflexivo, más allá del instinto, más acá de la razón" (66). Anterior a la razón, la sensibilidad no busca relacionarse, ni tener un panorama de la totalidad de su mundo; su horizonte es lo inmediato y en él se complace.

Dentro de un primer momento de la subjetividad, la sensibilidad es un movimiento ingenuo que no se describe como resguardado ante el mundo, no como adquisición: "La posesión de las cosas que se producen gracias al trabajo desde la casa, se distingue de la relación inmediata con el no-yo del gozo y de la posesión sin adquisición de la que goza la sensibilidad que se baña en el elemento, que 'posee' sin tomar" (67). Así vemos como la sensibilidad es anterior a la esfera de la economía en la que el yo se identifica.

Analizando ahora el concepto de sensibilidad en el segundo libro mencionado, veremos que se lleva a cabo un giro notorio.

La sensibilidad sigue siendo tomada en su dimensión de inmediatez, pero deja de ser modalidad del goce, y es éste el que se convierte en: "un momento ineluctable de la sensibilidad" (68), y es a partir de esta evolución de su

(66) Ibid., p. 157.

(67) Ibid., pp. 175-176.

(68) Id., A.E., p. 91. "un moment ineluctable de la sensibilité".

pensamiento, que Levinas relacionará más estrechamente la sensibilidad y el decir.

La sensibilidad se presenta en dos sentidos: predominantemente como proximidad y, secundariamente, como intuición sensible. Abordaremos primero esta última para después detenernos en la otra.

La intuición sensible hace referencia a una significación ontológica y gnoseológica de la sensibilidad que la sitúan como medio para llegar a la verdad, a la esencia del ser. La sensibilidad viene a ser un elemento de la conciencia y definirse en términos de luz y visión, quedando colocada en un grado inferior al entendimiento: "...ella comportaría un elemento opaco resistente a la luminosidad de lo inteligible..." (69). Así, la sensibilidad sólo es tomada en su contenido representativo, dejando a un lado su contenido afectivo.

Pero la sensibilidad no puede quedar reducida a la visión (como mirada que abarca la totalidad del horizonte), a la intuición, a la sincronía de elementos tematizados: "Una sensación térmica, gustativa u olfativa, no es primordialmente conocimiento de un dolor, de un sabor, de un perfume. Puede incontestablemente tomar esta significación de descubrimiento perdiendo su sentido propio, haciéndose

 (69) Ibid., p. 80. "... elle comporterait un élément opaque résistant à la luminosité de l'intelligible..."

experiencia de..., conciencia de... 'colocándose' delante del ser expuesto en su tema, discurso donde todo comienzo comienza" (70). Introducir la sensibilidad como elemento de la conciencia implica sellarla con un movimiento intencional y de descubrimiento a partir de sí, donación de sentido.

Trascendiendo esta intencionalidad, esta sincronía, no se descubre lo otro, se lo recibe. En la relación diacrónica con el otro, la sensibilidad no se reduce a esta o aquella significación, sino que se abre a la significancia misma de la significación, es pasividad y vulnerabilidad y ya no actividad cognoscitiva.

En su significación dominante, la sensibilidad escapa al movimiento del conocimiento, no busca reflejar al ser, situándose así en un más allá de la esencia, viniendo a ser ruptura de la identidad, substitución, susceptibilidad, vulnerabilidad (71). Substitución que es "lo-otro-en-lo-mismo", que revela a la subjetividad en su sentido de "para-lo-otro".

La subjetividad que se identificaba en sí misma, que gozaba del mundo y aseguraba su mañana con plena libertad es

(70) Ibid., p. 81. "Une sensation thermique, gustative ou olfactive, n'est pas primordialement connaissance d'une douleur, d'une saveur, d'un parfum. Elle peut incontestablement prendre cette signification de découverte en perdant de son sens propre, en se faisant expérience de..., conscience de... en se 'placant' devant l'être exposé dans son thème, discours où tout commencement commence".

(71) Cfr. Ibid., p. 17.

cuestionada por el prójimo y acusada desde deudas que nunca contrajo, desde un pasado que no recuerda, a partir de una responsabilidad que le fue impuesta cuando no tenía aún posibilidad de elegir. Es desde este contacto sensible con el prójimo donde se revela su sentido, donde se descubre única, vulnerable, pasivo (72): "En ella [paciencia de la vulnerabilidad] la sensibilidad es sentido: por lo otro y para lo otro: para el otro" (73). Es aquí donde la subjetividad sale de sí sin retornar a sí donde se rompe la mismidad y se posibilita la trascendencia.

Esta exposición a lo otro significa proximidad como obsesión por el prójimo, es un "a pesar de sí" que causa sufrimiento y dolor, es la interrupción del goce y la posesión: "La sensibilidad es exposición a lo otro. No pasividad de inercia, [...]. La exposición como sensibilidad es más pasiva todavía: como una inversión del conato del esse, un haber-sido-ofrecido-sin-moderación, no encontrando protección en una consistencia cualquiera o identidad de estado. Haber-sido-ofrecido-sin-moderación y no generosidad de ofrecerse que sería acto y que supone ya el padecer ilimitado de la sensibilidad" (74). Pasividad total anterior

(72) Cfr. Supra pp. 59-64.

(73) Ibid., p. 81. "En elle la sensibilité est sens: par l'autre et pour l'autre; pour autrui".

(74) Ibid., p. 94. "La sensibilité est exposition à l'autre, [...]. La exposition en tant que sensibilité est plus passive encore: comme une inversion du conatus de l'esse, un avoir-été-offert-sans-retenue, ne trouvant pas de protection dans

a toda elección, no iniciativa fundada en un pasado inmemorial, total carencia de protección: vulnerabilidad absoluta más allá de su función de receptividad ténica, la sensibilidad se vuelve: "...de la actividad del cazador de imágenes a la pasividad de la presa, de la mira a la herida, del acto intelectual de la aprehensión a la aprehensión como obsesión por un otro que no se manifiesta" (75). Ya no es la sensibilidad de un yo, idéntico a sí, que busca conocer su mundo (a partir de sí), que se dirige a él dotándolo de sentido, sino la sensibilidad de un sujeto perseguido, obsesionado por un otro ante el cual es responsable y en el cual encuentra su sentido.

La interpretación de la sensibilidad por la conciencia de... no da cuenta de ésta como significación, ni revela la estructura última de la subjetividad como "para-lo-otro", siendo que es precisamente en la sensibilidad donde se caracteriza y adquiere toda su fuerza esta estructura: "Ébilo un sujeto que como puede ser para-lo-otro o significar. La significación -lo-uno-para-lo-otro, tiene sentido entre seres

 une quelconque consistance ou identité d'état. Avoir-été-offert-sans-retenue et non point générosité de s'offrir qui serait acte et qui suppose déjà la pâtir illimité de la sensibilité".

(75) Ibid., p. 95. "..., de l'activité du chasseur d'images à la passivité de la proie, de la visée à la blessure, de l'acte intellectuel de l'appréhension à l'appréhension en tant qu'obsession par un autre qui se se manifeste pas".

de carne y sangre" (76). Así, la sensibilidad en Autrement qu'entre... se reinterpreta como exposición del yo al otro, con un sentido de responsabilidad a pesar de sí, con un darse dejando atrás su propio goce, cediendo hasta el mismo pan que lo alimenta. Y es desde la sensibilidad interpretada, no como saber, sino como proximidad, que se describe la subjetividad como irreductible a la conciencia y a la tematización, que la relación con el otro no se resuelve en imágenes sino en responsabilidad.

4.- La significación.

Mediante los apartados de la interrogación, el lenguaje y la sensibilidad se ha ido dando un bosquejo de la subjetividad que se interroga, que se comunica, que siente; diferente de aquella subjetividad cerrada sobre sí misma, que se concebía a partir del goce.

A través de estos fenómenos se introduce una significación que ya no se concibe a partir de la interioridad, se deja ver un nuevo orden en el cual se revela la significancia misma de la significación.

Por la pregunta de la pregunta, por el cuestionamiento de la pregunta sobre el ser, nos remontamos a un pasado

 (76) Ibid., p. 93. "Seul un sujet qui mange peut être pour-
 l'autre ou signifier. La signification -l'un-pour-l'autre, n'a
 de sens qu'entre êtres de chair et de sang".

anterior a todo pasado, a un orden anterior al presente donde la manifestación del ser tiene primacía, a un no-lugar donde se funda la intriga diacrónica entre el mismo y lo otro: "El 'nacimiento' del ser en el cuestionamiento donde se contiene el sujeto cognoscente, remitiría así a un antes del cuestionamiento a la an-arquia y a la responsabilidad y como más acá de todo nacimiento" (77). An-arquia donde el sujeto significa más acá de la manifestación del ser y se revela su sentido como "para-lo-otro".

Pasado inmemorial que tiene expresión en el decir que: "...anterior a los sistemas lingüísticos, [...] es proximidad del uno a lo otro, [...] significancia misma de la significación" (78); y que adquiere toda su gravedad del uno-para-lo-otro de la sensibilidad, de la obsesión del yo por el otro que me inquieta en la proximidad y que me reclama: "Significación como testimonio o martirio -inteligibilidad anterior a la luz, anterior al presente de la iniciativa por la cual la significación del logos en su presente- en su sincronía -significa el ser" (79).

(77) Ibid., p. 33. "La 'naissance' de l'être dans le questionnement où se tient le sujet connaissant, renverrait ainsi vers un avant le questionnement, vers l'an-archie de la responsabilité et comme en deça de tout naissance".

(78) Ibid., p. 6. "... antérieur aux systèmes linguistiques [...] il est proximité de l'un à l'autre, [...] la signifiante même de la signification".

(79) Ibid., p. 98. "Signification comme témoignage ou martyre -intelligibilité d'avant la lumière, d'avant le présent de l'initiative par laquelle la signification du logos dans son présent- dans sa synchronie -signifie l'être".

He aquí como la pregunta de la pregunta, el decir y la sensibilidad como vulnerabilidad, nos conducen a lo anterior de un presente donde reina la conciencia, donde la esencia es lo primero y la significación es dada. Pero más allá de la esencia, más acá de todo comienzo se revela la significación que no es: "...remisión de un término a otro -tal como aparece tematizado en lo Dicho- sino substitución como subjetividad misma del sujeto, interrupción de la identidad irreversible de la esencia..." (B0). Son estos fenómenos los que descubren al yo una dimensión ajena a sí, en la cual él se convierte en el perseguido; él ya no será más el centro.

Mientras el ámbito de la esencia, de lo dicho, de tematización, es el ámbito de la subjetividad que se identifica en sí, del mismo; el más allá de la esencia nos descubre la subjetividad como lo-otro-en-lo-mismo, el mismo inquietado por el otro; es el yo que encuentra su identidad fuera de sí: "La identidad del mismo en el 'yo' le viene a pesar de sí de fuera, como una elección o como la inspiración, a manera de la unicidad de asignado. El sujeto es para-lo-otro; su ser se va por lo otro; su ser se muere en significación" (B1). El sujeto sólo es él mismo para un otro, su identidad

 (B0) Ibid., p. 16. "...renvoi d'un terme à un autre -tel qu'il apparaît thématisé dans le Dit- mais substitution comme subjectivité même du sujet, interruption de l'identité irréversible de l'essence..."

(B1) Ibid., p. 67. "L'identité du même dans le 'je' lui vient malgré soi du dehors, comme une élection ou comme l'inspiration, en guise de l'unicité d'assigné. Le sujet est

está dada por lo otro. En este sentido, el sujeto no se describe a partir de la intencionalidad y de su movimiento centripeto, sino a partir de la exposición a lo otro.

En el fondo, la subjetividad significa un vasallaje del mismo a lo otro, anterior a toda conciencia, que acabará traduciéndose en responsabilidad por lo otro: "Vasallaje que se describirá como responsabilidad del Mismo por lo Otro, como respuesta a su proximidad anterior a toda pregunta, pero donde se dejará sorprender el nacimiento latente de la conciencia misma -percepción o escucha del ser- y el diálogo a partir del cuestionamiento" (82). Vasallaje que es afección por lo otro que aún no se reconoce, y que obliga a estar atento a él y a responder por él. En la estructura misma de la subjetividad se encuentra ese "para-lo-otro" de la responsabilidad, en el cual el "para", fuera de toda finalidad es pura gratuidad, es "para" de la fraternidad humana, y fuera de todo sistema preestablecido es sentido.

La subjetividad que se descubre a partir del más allá de la esencia, ya no puede ser vista como ontología, interpretación en la que se desconoce su diacronía y se lee

pour l'autre; son être s'en va pour l'autre; son être se meurt en signification".

(82) Ibid., p. 32. "Allégeance qui se décrit comme responsabilité de Même pour l'Autre, comme réponse à sa proximité d'avant tout question, mais où se laissera surprendre la naissance latente de la conscience elle même - perception ou écoute de l'être- et le dialogue à partir du questionnement".

su unicidad en términos de esencia: "El sujeto [...] se abre sobre una vía totalmente diferente de aquélla que deja ver al sujeto como ontología o inteligencia del ser" (83). La esencia, en su universalidad, deja escapar lo propio de la subjetividad. Es en términos de unicidad, exposición, pasividad, que la subjetividad más fielmente se describe.

A partir de la interrogación, el lenguaje y la sensibilidad que posibilitan la apertura del mismo y lo hacen descubrirse en su estructura de "para-lo-otro", viene a aclararse lo que es la significación: "La significación, es el-uno-para-lo-otro de una identidad no coincidiendo con ella misma -lo que equivale a toda la gravedad de un cuerpo animado, es decir ofrecido al otro, expresándose o explayándose!" (84). La significación no tiene sentido en la inmanencia del mismo, y es, por excelencia la 'presencia' de la exterioridad.

Sentido, dirección salida del yo hacia la alteridad, aspiración de lo otro: "El Deseo del Otro [...] es el movimiento fundamental, la pura transportación, la orientación absoluta, el sentido" (85). Deseo que nos indica

(83) Ibid., p. 32. "Le sujet [...] s'y ouvre sur un voie toute différente de celle qui laisse voir le sujet comme ontologie ou intelligence de l'être".

(84) Ibid., p. 89. "La signification, c'est l'un-pour-l'autre d'une identité ne coïncidant pas avec elle-même -ce qui equivaut à toute la gravité d'un corps animé, c'est-à-dire offert à autrui, s'exprimant ou s'épanchant!".

(85) Id., H.O.H., p. 56.

claramente que el sentido no procede de la necesidad (la cual se abre sobre un mundo que es para el yo, que retorna a él) y, por tanto, no un sentido que busque satisfacerse: "Sentido que no es una finalidad" (86). Lo otro no es punto de llegada, no es término; la alteridad que se funda desde el no-lugar de un pasado anárquico no es simultánea al yo, por lo que no puede ser fin de una dirección lineal trazada y abarcable por la visión de éste.

Lo otro, a lo que aspira el deseo, se concretiza en el prójimo. Es, precisamente, la proximidad como total inmediatez la que sostiene los fenómenos de la interrogación, el lenguaje y la sensibilidad, y es la condición misma de la significación como exposición. Designa la relación con aquél que precede y excede toda capacidad de comprensión por parte del yo, con aquél que permanece absolutamente extranjero pero viene a inquietar su aislamiento:

"La significación propia de la subjetividad es la proximidad, pero la proximidad es la significancia misma de la significación, la instauración misma del uno-para-lo-otro, la instauración del sentido que toda significación tematizada refleja en el ser" (87). Es la proximidad que en su diacronía

(86) Ibid., p. 83.

(87) Id., A.E., p. 107. "La signification propre de la subjectivité est la proximité, mais la proximité est la signification même de la signification, l'instauration même de l'un-pour-l'autre, l'instauration du sens que toute signification thématisée reflète dans l'être".

nos remonta a lo anterior de la manifestación del ser, ahí donde el significado se significa y no es abarcado por el signo.

No se trata de una experiencia como acontecimiento objetivable: "Se trata más bien del cuestionamiento de la Experiencia como fuente de sentido, del fin de la sincronía y de sus términos irreversibles; se trata de la no-prioridad del Mismo y, a través de todas sus limitaciones, del fin de la actualidad, como si lo intempestivo viniera a desarreglar las concordancias de la representación" (88). Proximidad, término que designa la ruptura de toda sincronía entre el mismo y el otro, la exposición del mismo al otro, el no-lugar, la inquietud, el acontecimiento gracias al cual se verifica la significación y se instaure un sentido.

En su proximidad al yo, el otro es desnudez, rostro, que significa como huella, huella del más allá de donde él viene. Más allá que impide la correlación, la relación lineal entre el yo y el otro: "El rostro es precisamente la única apertura en la que la significancia de lo tras-cendente no anula la trascendencia para hacerla entrar en un orden inmanente [...]. La relación entre significado y significación es, en la huella, no correlación, sino la irrectitud misma" (89). Así, el otro escapa de la totalidad y no significa a partir de

(88) Id., H.O.H., p. 13.

(89) Ibid., p. 75.

ella, su significancia es independiente de la recibida por el mundo ya que se trata de una "presencia" que lo trasciende; el rostro no es signo de nada, es él quien instaura el sentido.

Que el rostro signifique: "...se debe a la coincidencia esencial del ente y de lo significativo. La significación no se agrega al ente. Significar no equivale a presentarse como signo, sino a expresar, es decir, presentarse como persona" (90). Es en su expresión donde el rostro significa, expresión que si fuera interpretada por el yo sería deformada al ser tomada por éste como signo de quien se expresa; siendo en realidad que el rostro, su significancia y su expresión coinciden absolutamente.

Si el sujeto ya no es primordialmente conciencia, y viene a mostrarse desde un más allá de la esencia; si su sentido no es un develamiento racional, sino una revelación en el rostro del otro; ¿bajo qué dimensión se cobijará esta comunicación de sentido para permanecer irreductible?, ¿desde dónde se rescatará el pluralismo que yace en la proximidad?

(90) Id., T.I., p. 272.

CAPITULO III.- SUBSTITUCION Y SIGNIFICACION.

1.- Multiplicidad como significación y substitución: la eticidad.

Una de las preocupaciones primordiales de Levinas es el rescate de la multiplicidad, a partir de la cual, el sentido puede ser tal, entendido como un ir hacia..... Cuando la actividad del yo se despliega arbitrariamente, sin detenerse ante la alteridad; cuando el movimiento de la conciencia se traduce en la reducción de toda distancia; cuando todo es función del yo (primacía del para-sí); la existencia positiva del otro es negada, y el yo se condena a vivir en soledad, en el no-sentido. Reconocer la multiplicidad, no como apariencia, sino como realidad inenglobable, exige el cuestionamiento de la misinidad desde la epifanía de un otro; otro que no renueva el orden establecido, sino que introduce un nuevo orden, que altera el movimiento de la misinidad desde su absoluta exterioridad.

¿Desde qué dimensión se lleva a cabo este reconocimiento? ¿En qué ámbito desaparece la soledad para dar entrada a la relación con el otro como responsabilidad? Esto se produce bajo la forma original de la multiplicidad; la ética: "Llamamos ética a una relación entre dos términos donde lo uno y lo otro no están unidos por una síntesis del

entendimiento ni por la relación de sujeto a objeto y donde, sin embargo, lo uno pesa o importa o es significativo a lo otro, donde están ligados por una intriga que el saber no sabría agotar ni desenredar" (91). Significación que funda su sentido en un orden anunciado un más allá del ser que no es objeto de nuestro entendimiento, que escapa a la ontología y sólo es posible como metafísica.

Para adentrarnos en esta relación, en la cual la subjetividad descubre el sentido último de su ser, es necesario distinguir los dos niveles de la experiencia ética: "el primero corresponde a aquél donde el Yo toma decisiones morales en la plena luz de su pensamiento y en la plena autonomía de su voluntad. En ese nivel, escoge libremente su comportamiento con respecto al Otro. Pero ese nivel sólo es posible por un segundo, el nivel metafísico, donde la responsabilidad moral desborda la libertad y la conciencia" (92). Estamos, pues, en el ámbito de una ética metafísica que escapa a la ontología, y que funda una relación que no está

 (91) Id., D.E.H., p. 225, n. 1. "Nous appelons éthique une relation entre deux termes où l'un et l'autre ne sont unis ni par une synthèse de l'entendement ni par la relation de sujet à objet et où cependant l'un pèse ou importe ou est signifiant à l'autre, où ils sont liés par une intrigue que le savoir ne saurait ni épuiser ni démêler".

(92) Gaviria, op. cit., p. 529. "le premier correspond à celui où le Moi prend de décisions dans la pleine lumière de sa pensée et dans la pleine autonomie de sa volonté. A ce niveau, il choisit librement son comportement à l'égard d'Autrui. Mais ce niveau n'est possible que par un second, le niveau métaphysique, où la responsabilité morale déborde la liberté et la conscience".

inertada en una relación previa de conocimiento; que es fundamento de una superestructura. No se trata de una verdad superior sino de la producción de la responsabilidad irreductible a cualquier correlativo a la verdad.

Respetar la exterioridad y, con ello, la pluralidad, es desear lo otro sin pretender poseerlo, objetivarlo, tematizarlo; es existir con un sentido distinto a la perduración de la totalidad. Se produce la presencia de la exterioridad no como afirmación, en sentido formal, sino como bondad: "La exterioridad del ser es la moralidad misma" (93). La libertad que constituye al yo mantiene al mismo tiempo la relación con la exterioridad que resiste moralmente toda totalización en el ser. El movimiento metafísico trata de invertir los términos de la concepción que asienta la verdad en la libertad: "Si su movimiento [de la metafísica] conduce hacia lo trascendente como tal, la trascendencia no significa apropiación de aquello que es, sino su respeto. La verdad como respeto al ser: éste es el sentido de la verdad metafísica" (94). Y para llegar a esta verdad debe cuestionarse a la libertad en su arbitrariedad; cuestionamiento imposible en la soledad: "Sólo en la moral se cuestiona [la libertad]. La moral precide así la obra de la verdad [...]. La ética, más de la visión y la certidumbre, esboza la estructura de la

(93) Levinas, T.I., p. 306.

(94) Ibid.

exterioridad como tal. La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera" (95). La metafísica como deseo -movimiento hacia lo no aprehensible- es ética; y ella, es el ámbito de las relaciones metafísicas: coincidencia de la ética y la metafísica fuera del campo de la ontología; primacía de la ética como independiente y anterior a toda reflexión.

Como cuestionamiento de la libertad -que se lleva a cabo por la presencia del otro- la ética se presenta con una intención crítica, que la lleva más allá de la teoría y de la ontología. En este sentido: "...la Ética, no es un culto del bien y del mal o una adhesión a un sistema de valores, sino la relación a lo Otro, la significancia de toda significación" (96). Se concibe así a la ética, no como un saber sino como la crítica del saber: "y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología" (97). En el para-sí, en el movimiento de identificación en el goce, no se encuentra la significación de la subjetividad; la misividad no refleja los alcances del sujeto: "...es la ética entendida como

 (95) Ibid., p. 308.

(96) Forthomme, B., "Structure de la métaphysique levinasienne", p. 394. "... l'Éthique, elle n'est pas un culte du bien et du mal ou une adhésion à un système de valeurs, mais la relation à l'Autre, la significiance de toute signification".

(97) Levinas, op. cit., p. 67.

responsabilidad que se anuda el nudo mismo de lo subjetivo" (98). Es la ética la que llega a la estructura fundamental de la subjetividad, es en términos éticos como la subjetividad se describe más fielmente, pasando del para-sí de la conciencia al "para-lo-otro" de la responsabilidad.

La responsabilidad es en su estructura substitución, estructura de lo-otro-en-el-mismo, en la cual el punto de partida ya no será el yo, sino una exterioridad revelada en el rostro del otro. Estructura en que el para-sí se transforme en "para-lo-otro", inversión de la intencionalidad.

No debe entenderse la estructura de lo-otro-en-el-mismo, la substitución de lo uno por lo otro como: "...una transubstanciación, cambio de una substancia a otra; yo no me encierro en una identidad otra, yo no reposo en una transformación nueva. [...], no me confundo con nada..." (99). En la substitución ética hay una ruptura de la identidad, mas no un cambio de una identidad por otra. La identidad no se rompe en el recibimiento de una exterioridad, a partir de la cual adquiriría su sentido. El yo ya no sería el centro y el retorna así mismo sería imposible. La salida del yo, su trascendencia, se realizará desde su propia estructura; la

 (98) Id., E.I., p. 91. "...c'est dans l'éthique entendue comme responsabilité que se noue le nœud même du subjectif".

(99) Id., A.E., p. 17. "... une transubstantiation, me d'une substance en une autre; je ne m'enferme pas dans une identité autre, je ne me repose pas dans un avatar nouveau. [...] je ne me confonds avec rien".

multiplicidad ya no será mito de los sentidos.

"Lo-otro-en-el-mismo" no es coincidencia entre ambos, no es correlación, ni reciprocidad: "La subjetividad es -lo-Otro-en-el-Mismo, según un modo que difiere también de aquél de la presencia de interlocutores, el uno al otro, en un diálogo donde están en paz y en acuerdo con el otro. El Otro el el Mismo de la subjetividad, es la inquietud de Mismo inquietado por el Otro [...]. El nudo anudado en subjetividad [...] significa un vasallaje del Mismo al Otro..." (100). La substitución no es paz, sino inquietud; no es aprehensión, sino vasallaje. Encarnada, la substitución viene a ser expiación: es el yo que, como responsable de los otros, carga con sus culpas.

Este acto de expiación no es asumido generosamente, sino que se trata de un compromiso a pesar de sí. Es aquí donde se manifiesta con toda su fuerza la pasividad del sujeto, que éste no tuvo oportunidad de elegir, ni puede ahora superar, ya que está inscrita en su estructura, que le fue impresa cuando él aún no estaba presente, es anterior a su conciencia y a su libertad: "De manera opuesta al imperialismo de la conciencia abierta sobre el mundo, esta pasividad, esta indeclinabilidad

 (100) Ibid., p. 32. "La subjectivité c'est l'Autre-dans-le-Même, selon un mode qui diffère aussi de celui de la présence des interlocuteurs, l'un à l'autre, dans un dialogue où ils sont en paix et en accord l'un avec l'autre. L'Autre dans le Même de la subjectivité, est l'inquiétude du Même inquieté par l'Autre [...] Le nœud noué en subjectivité [...] signifie une allégeance du Même à l'Autre..."

debida a una responsabilidad indeclinable, este para-lo-otro, no sabría tratarse en términos de finitud en el sentido peyorativo del término, como una impotencia congénita y lamentable de separarse de sí y de reflexionar totalmente sobre sí" (101). Así, el "para-lo-otro", no es la pérdida de la identidad de elegido, el extrañamiento de sí, sino la posibilidad de que el yo se descubra como único.

Esta unicidad bajo la cual se descubre el yo, salva a la substitución de ser alienación de una identidad traicionada: "No alienación sin embargo -porque lo Otro en el Mismo es mi substitución por lo otro según la responsabilidad, por la cual, irremplazable, yo soy asignado" (102). La substitución viene a ser la grandeza de la subjetividad, su privilegio, ya que la coloca única e insustituible; el yo es irremplazable en su tarea de responder por los otros.

En el "para-lo-otro", que no es alienación, la intencionalidad es desplazada por la inspiración. En esta substitución donde la identidad se invierte, el sí queda absuelto de sí, queda abierto a la exterioridad: "En ésta, la

 (101) Ibid., pp.117-118. "Façon opposée à l'impérialisme de la conscience ouverte sur le monde, cette passivité, cette indéclinabilité due à une responsabilité indéclinable, ce pour-l'autre, ne saurait se traiter en termes de finitude au sens péjoratif ou tragique du terme, comme une impuissance congénitale et lamentable de se détacher de soi et de réfléchir totalement sur soi".

(102) Ibid., p. 146. "non aliénation cependant- parce que l'Autre dans le Même est ma substitution à l'autre selon la responsabilité, pour laquelle, irremplaçable, je suis assigné".

más pasiva pasividad, el sí, éticamente se libera de todo otro y de sí. [...] la proximidad del prójimo no significa sumisión al no-yo, significa una apertura donde la esencia del ser se sobre pasa en la inspiración" (103). Debe añadirse que la substitución no es un acto, es una pasividad inconvertible en acto, el más acá de la alternativa acto-pasividad.

Como fraternidad humana, el "para-lo-otro" se traduce en: "...para todos, responsabilidad por los otros, soporte del universo..." (104). El yo, el único, se substituye, se coloca "en el lugar" y, por ellos, adquiere su sentido y se trasciende.

En el transfondo de lo hasta aquí expuesto podemos señalar dos facetas de la multiplicidad: como lo-otro-en-el-mismo y como para-lo-otro; es decir, la substitución y el sentido. Así, cuando el sujeto se encuentra existiendo en otros, -ante cuya manifestación no le son indiferentes, sino por el contrario, lo persiguen, e invierten el movimiento de la identidad en responsabilidad, imprimiéndole un sentido- la multiplicidad a lo que es llamado no sobreviene a su unidad ya constituida, sino que la multiplicidad es su dinámica misma. Esto quiere decir que, en sí mismo, el yo es

(103) Ibid. "Dans cette passivité la plus passive, le soi, éthiquement se libère de tout autre et de soi [...] la proximité du prochain ne signifie pas soumission au non-moi, elle signifie une ouverture où l'essence de l'être se dépasse dans l'inspiration".

(104) Ibid., p. 148. "... pour tous, responsabilité pour les autres, support de l'univers...".

estructurado como pluralidad; lo-otro-en-el-mismo que no es una identidad cerrada, sino que acoge en sí misma al otro. La substitución es la posición misma, posición no abstracta, de la multiplicidad.

La relación del otro y el mismo no se funda en el presente, ni en la simultaneidad; es relación diacrónica en la que desde un pasado inmemorial se manifiesta lo Infinito: "El Deseo o la respuesta al Enigma o la moralidad es una intriga de tres: el Yo se aproxima a lo Infinito yendo generosamente al Tú, todavía mi contemporáneo, pero que, en la huella de la Eternidad, se presenta a partir de una profundidad del pasado..." (105). Esta intriga de tres viene a ser la relación de separaciones absolutas, pues el yo es otro por ser por otro y, por esto mismo, es para otro. La ética es así la relación concreta con el enigma, el cual aparece como lo deseable, que nunca es conocido ni aprehendido, es el campo donde se perfila la paradójica relación lo Infinito y lo finito; relación que se instaura desde un tiempo anterior a toda conciencia: desde el tiempo de la creación.

2.- Significación y creación.

La multiplicidad radical sólo es posible entenderla

 (105) Id., D.E.H., p. 213. "Le Désir ou la réponse à l'Enigme ou la moralité est une intrigue à trois: le Moi s'approche de l'Infini en allant généreusement vers le Toi, encore mon contemporain, mais qui, dans la trace de l'illégité, se présente à partir d'une profondeur du passé..."

desde la idea de creación y la diacronía que conlleva, pues es a partir de ella, que la subjetividad se entiende como para-lo-otro; responsabilidad originaria en virtud de ser creada, separada, más allá del ser.

Es decir, es el rango de creatura donde se debe situar el sentido último de la significación, pues: "El desfase absoluto, [...], no podría expresarse mejor que por el término creación, en el que, a la vez, se afirma el parentesco de los seres entre ellos, pero también su heterogeneidad radical, su exterioridad recíproca a partir de la nada" (106).

A partir de la creación ex-nihilo nace una creación que es "absolutamente otra", separada, existiendo a partir de sí; se instaure la exterioridad absoluta, que no es ni la implantación del sujeto en el otro, ni la dominación del otro por el mismo, sino que es una relación entre absolutos unidos por una ruptura.

Ruptura absoluta de la creación que ubica a los entes en una trascendencia que no se encierra en la totalidad (107), multiplicidad absoluta del ser creatura.

Ser creatura de la subjetividad es a partir de donde debemos entender la relación entre significación y creación, ubicarnos en la "búsqueda del tiempo perdido" que nos lleva hasta un momento: "... pre-originario o de una 'an-arquía'

(106) Id., T.I., p. 297.

(107) Cfr. Ibid.

condicionando la conación de la interioridad..." (10B).

Conato de la interioridad a partir del cual se deducirá la alteración que conlleva toda unicidad, es decir, mostrar como la significación se remonta a la creación pues, por ella, hay una unidad sin identidad ontológica; subjetividad que hace signo por ser "uno- para-el-otro" y, esto sólo en virtud de la separación absoluta de las creaturas.

Así, la creación nos muestra la separación en la intriga de la subjetividad (el otro en el mismo) y en la proximidad.

El ser separado de la subjetividad, según vimos, es obsesión del yo para-lo-otro y, dicha obsesión, lo coloca como único e irremplazable, unicidad anterior a la conciencia, pues proviene de un pasado absolutamente inmemorial, de un pasado anterior a todo pasado desde el cual se explica la intriga entre el yo y el otro; donde el sujeto es en sí mismo para-lo-otro, lleva en su estructura la significación; la responsabilidad por lo diferente que: "...no es el accidente que llega a un Sujeto, sino que precede en él la Esencia, no ha aguardado la libertad donde habría sido comprometido para el otro. Yo no he hecho nada y he sido siempre acusado; perseguido. La ipseidad, en su pasividad sin arché de la identidad; es rehén. La palabra Yo significa heme aquí,

 (10B) Libertson, "La récurrence chez Levinas", p. 216.
 "...pre-originnaire ou d'une 'an-archie' conditionnent la conation de l'interiorité..."

respondiendo de todo y de todos" (109). Es decir, responsabilidad asignada, más allá de la esencia, desde la creación, pasividad absoluta donde la significación no es desde la conciencia, sino desde la creaturalidad del sujeto, donde: "El Si es Sub-jectum" (110), es estar irreversiblemente sujeto al otro. Ser sujeto, como lo-otro-en-el-mismo, es ya reconocimiento de un sentido de la diferente en el seno de la subjetividad, es ya tener la estructura de lo múltiple por ser creado, (no reconocer lo múltiple significaría reconocer lo propio de la creación y que, según vimos (111), es la posesión misma de lo diferente).

Así, la creación como multiplicidad nos conduce a su dinámica misma, que se realiza como apertura originaria de la subjetividad y que tiene su plenitud en el rostro del otro, dos elementos fundamentales donde la significación y la creación encuentran su relación más íntima.

La apertura originaria de la subjetividad es la donación y el recibimiento del otro como vulnerabilidad y lenguaje, palabra originaria como reconocimiento anterior a cualquier acto de libertad o conciencia. Por ella, se testimonia lo

(109) Levinas, A.E., p. 145. "...n'est pas l'accident arrivant à un Sujet, mais précède en lui l'Essence, n'a pas attendu la liberté ou aurait été pris l'engagement pour autrui. Je n'ai rien fait et j'ai toujours été en cause; persécuté. L'ipséité, dans sa passivité sans arché de l'identité, est otage. Le mot Je signifie se voici, répondant de tout et de tous".

(110) Ibid., p. 147. "Le Soi est Sub-jectum".

(111) Cfr. Supra pp. 30-32.

Infinito, es decir, exceso como responsabilidad por el otro donde: "Lo Infinito no está 'delante' de mí; soy yo el que lo expresa, pero precisamente dando signo de la donación del signo, del 'para-lo-otro' ..." (112); significación como dirección al otro originada desde el pasado irreversible de la creación.

El lenguaje y la vulnerabilidad son esos elementos que nos muestran una subjetividad entendida como para-lo-otro y, donde el rostro es la plenitud de esa subjetividad; pues él es la expresión misma de lo diferente, ese caso concreto donde se da la irreversibilidad de la creación, la absoluta asimetría y diacronía de la relación humana, lugar del reconocimiento de la multiplicidad que define la creación.

Ahí, en la creación como separación absoluta del yo y el otro, es donde se produce la última fuente de significación, donde: "El signo, como Decir, es el acontecimiento extraordinario -en contra-corriente de la presencia- de exposición al otro, de la sujeción al otro, es decir, el acontecimiento de la subjetividad" (113).

Donde el hacer signo es ya la estructura misma de la

(112) Id., *COMMECE*, p. 124. "L'Infini n'est pas 'devant' moi; c'est moi qui l'exprime, mais précisément en donnant signe de la donation du signe, du 'pour l'autre'..."

(113) Id., N.P., p. 88. "Le signe, comme Dire, est l'évènement extra-ordinaire -à contre-courant de la présence- d'exposition à autrui, de la sujétion à autrui, c'est-à-dire l'évènement de la subjectivité".

subjetividad remontándose más acá de su memoria, donde su ser para la exterioridad es su ser como creatura, el no-lugar de la creación que es la fuente última de la significación. Por la creaturalidad de los entes se explica, entonces, la significación, pues, en tal situación, los entes son: "...situados en la trascendencia que no se cierra en la totalidad" (114); es decir, separación absoluta a partir de la cual el hacer signo, el significar, es dirección absoluta en virtud de esta misma separación originaria de los seres creados. Es afirmar que la significación coincide con la exterioridad donde el: "Signo hecho al Otro y ya signo de esta donación de signo, significación pura, la proximidad no es una confusión con el otro -lo que sería una manera de reposar en un avatar- sino significación incesante inquietud por lo otro..." (115). Más acá de la conciencia y la libertad, la significación es el para-lo-otro fuera de toda correlación más acá desde la gratuidad de la creación: "... en la proximidad del ser se inscribe la huella de una ausencia -o de lo Infinito- [que] hay abandono, gravedad, responsabilidad,

 (114) Id., T.I., p. 297.

(115) Id., A.E., p. 182. "Signe fait à Autrui et déjà signe de cette donation de signe, signification pure, la proximité n'est pas une confusion avec autrui -ce qui serait une façon de reposer dans un avatar- mais signification incessant -inquiétude pour l'autre..."

obsesión y Yo" (116).

Para Levinas, entonces, la significación precede la esencia, se genera desde una ruptura originaria: la separación absoluta de la creación ex-nihilo, que coloca el signo como dirección absoluta al otro, sentido como para-lo-otro; ya diferencia y multiplicidad que se realiza como responsabilidad, como eticidad fundamental del sujeto.

(116) Id., D.E.H., p. 234. "... dans la proximité de l'@tre s'inscrit la trace d'une absence -ou de l'Infini- qu'il y a délaissement, gravité, responsabilité, obsession et Moi".

CONCLUSION

El ser es exterioridad que se descubre en un análisis hermenéutico de la subjetividad; exterioridad que, sin embargo, es una estructura de ésta (la más importante), ya que también en ella hay una forma que tradicionalmente se llama "para-sí".

La conclusión de este trabajo pretende plantear ambas estructuras del sujeto, intentando jugar con la simultaneidad de conceptos que de ellas derivan, juego que estará limitado por la linealidad que de alguna manera todo discurso conlleva.

"Ser-para-sí" y "ser-para-lo-otro", dos maneras fundamentales de concebir la subjetividad que se entremezclan en la realidad concreta del hombre y de las cuales hemos destacado la segunda.

El "ser-para-sí" de la tradición filosófica, Levinas lo llama miseria acontecida por un acto de separación del "il y a" por el goce: espontaneidad ante la vida en la que el sujeto se afirma como distinto del mundo por la necesidad misma que tiene de él, alimento y satisfacción, inmediatez existencial e inseguridad ante el mañana, primera forma del goce como incertidumbre que lo conduce a resguardarse en la morada o intimidad, surgimiento de la conciencia, es decir espacio propio como perspectiva del mundo que traduce la distancia en dominio por el trabajo, identificación de la exterioridad en un traer hacia la casa, posesión de lo

distinto para asegurar el porvenir: vida económica.

Mundo girando en torno a una conciencia desde la cual éste adquiere sentido como reducción del otro al mismo; no dirección sino identificación que hemos situado en el "para-sí" de la conciencia, en la explicación del ente por el ser y en la vida íntima, tres formas de la totalidad: intencionalidad, neutralidad y soledad; ahí donde el sentido no es una trascendencia sino immanencia: imposibilidad misma de significación pues habría un olvido de la realidad originaria de la pluralidad.

Pluralidad fenomenológica que, sin embargo, se descubre en el seno de la subjetividad pues ésta se pregunta, habla y siente; son la interrogación de la interrogación, el lenguaje y la sensibilidad los que nos muestran, en el ámbito de la realidad, la estructura del "para-lo-otro" del yo.

Estructura que también se patentiza en la presencia del rostro del otro. Relación cara-a-cara que es la expresión misma de la pluralidad originaria de lo real, obsesión y deseo del yo, proximidad y epifanía del otro.

Obsesión y deseo, la primera es el reconocimiento mismo de "la mirada suplicante del Rostro del otro" que demanda sin violencia, una respuesta a su indigencia; ahí donde el mismo se ve obligado a ir más allá de sí: donación sin retorno, es ya deseo que no se entiende en términos de necesidad, sino como la expresión misma de la plenitud del sujeto. Así, la

obsesión es respuesta y el deseo es la no violencia de esta respuesta, y éstos son la expresión existente de una eticidad fundamental del sujeto.

Eticidad que encuentra su realización en el rostro como proximidad y epifanía. Ser prójimo es alteridad encarnada de cara a la cual el sujeto viene al mundo ya habitado por este prójimo, realidad fenoménica anterior al mismo que es epifanía como exigencia de una respuesta.

Si el deseo y la obsesión en yo, y la proximidad y el rostro son posibles es gracias a que de alguna manera ellos expresan la huella, el enigma y la eicidad. La huella es la presencia de lo ausente, ella es siempre la marca de un "haber estado" que se hace "presencia" desde su absoluta "ausencia", es enigma fracturando el fenómeno, es presencia más allá de la evidencia dada a la conciencia que se nombra eicidad, tercera persona escapando al ser, realidad que posibilita la absoluta separación de lo ontológico o el más allá de la esencia.

Finalmente tres sentidos que son el aparecer de lo infinito matizándose por éstos, así nos situamos en este concepto-realidad de Emmanuel Levinas, que es el que nos permite unir el "archè" con el fenómeno; el origen con lo concreto.

Puesto en el sujeto, lo infinito es la idea nunca contenida del todo, siempre mostrando un más allá, lo otro como la experiencia inabarcable o "la experiencia por

excelencia", más allá que es la bondad misma. Idea del sujeto y realidad del rostro; es decir: sujeto que desea más acá de su libertad, vasallaje no otorgado generosamente, sino otorgado a pesar de sí por el Bien que es la no violencia, ámbito de la eticidad.

Infinito y Bien: intriga originaria o "lo otro en el mismo", exterioridad a todo acto de la conciencia, pasividad mostrada en estas ideas o expresión de la creaturalidad del sujeto.

Ser creatura es entender al sujeto como único, ahí donde su razón de ser es un más allá de la razón; el pasado inmemorial de la creación en el cual se encuentra la explicación última de la multiplicidad como separación absoluta, unicidad que impide a la identidad ser la primera palabra, pues la creatura es originada desde una exterioridad que la obliga a responder a otra exterioridad: la del rostro. Estructura irrelegable por la que el yo no puede ser reemplazado: "ser-para-lo-otro".

Estructura no deducida, sino revelada en la epifanía del rostro que no invita al yo a reconocerlo, sino demanda de él la substitución como vida, es decir responsabilidad permanente por el otro.

Substitución que es la significación misma como decir o la itinerancia moral, ir hacia el otro respetando su absoluto es "Subjetividad y significación...", donde el sujeto no se

entiende por sí, ni vive para-sí, creación como origen y vida creatural: significación siempre remontándose a su principio que sobrepasa al ser, ahí donde la trascendencia es ir hacia el otro desde la unicidad de creado.

Así la significación es el sujeto siendo "para-lo-otro" en absoluta donación sin retorno, es finalmente trascendencia como el "humanismo del otro hombre".

Humanismo del otro, es entender la preocupación fundamental de Emmanuel Levinas, como el intento de fundar la relación humana más acá de la paz de la guerra, superando esta armonía ficticia basada en la homogeneidad de los términos, donde la justicia sea la primera palabra y donde la "ética no sea una farsa".

BIBLIOGRAFIA

ESCRITOS DE LEVINAS:

- 1) Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Martinus Nijhoff, La Haye, 1974, 233 pp.
- 2) Totalidad e infinito, Ediciones Sígueme, Salamanca 1977, 315 pp.
- 3) En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, J. Vrin, Paris, 1967, 236 pp.
- 4) Humanismo del otro hombre, B. XXI editores, Mexico, 1974, 136 pp.
- 5) De l'existence à l'existant, J. Vrin, 3a. ed., Paris, 1984, 174 pp.
- 6) Le temps et l'autre, Quadrige/PUF., Paris, 1983, 92 pp.
- 7) NOTES RECUEILLES, Fata Morgana, Montpellier, 1975, 153 pp.
- 8) Ethique et infini (dialogues avec Philippe Nemo), FAYARD, Paris, 1982, 121 pp.
- 9) Difficile liberté (essai sur le judaïsme), Albin Michel, 3a. ed., Paris, 1976, 412 pp.
- 10) "Dieu et la philosophie" en Le NOUVEAU CONCORD, André Dalmas, Paris, 1975, Cahier 30-31, pp. 97-128.

- 11) "La philosophie et l'idée de l'Infini" en *Revue de Métaphysique et Morale*, Paris, 1957, n.3, pp. 241-253.

OBRES DEDICADAS A LEVINAS:

- 12) Guibal, Francis, *Lesli cobies de dieux nouveaux = li Emmanuel Levinas*, Aubier Montaigne, Paris, 1980, 137 pp.
- 13) Decloux, S., "Existence de Dieu et rencontre d'Autrui. A propos d'un livre récent" en *Nouvelle Revue théologique*, Louvain, 1964, T. 86, n. 7, pp. 706-724.
- 14) Cateson, Jean, *Sur une philosophie de l'Infini*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1961, 75 pp.
- 15) Gaviria, Olmedo, "L'idée de création chez Levinas: une archéologie du sens" en *Revue philosophique de Louvain*, Louvain, 1974, v. 72, pp. 509-538.
- 16) Vasey, Craig, "Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie d'Emmanuel Levinas" en *R.M.M.*, Paris, 1980, n. 2, pp. 224-239.
- 17) Forthomme, Bernard, "Structure de la métaphysique levinasienne" en *R. P. L.*, Louvain, 1980, v. 78, pp. 385-399.
- 18) Libertson, Joseph, "La séparation chez Levinas" en *R.M.M.*, Paris, 1981, n. 4, pp. 433-451.
- 19) Id., "La récurrence chez Levinas" en *R.P.L.*, Louvain, 1981, v. 79, pp. 212-251.

- 20) Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*,
Edition du Seuil, Paris, 1967, 439 pp.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA:

- 21) Villoro, Luis, *Estudios sobre Husserl*, U.N.A.M.,
México, 1973, 179 pp.
- 22) Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, F.C.E., 2a.
reimpresión, México, 1980, 478 pp.
- 23) Blanchot, Maurice, *El diálogo inconcluso*, Monte Avila
Editores, Caracas, 1974, 664 pp.
- 24) Urdanoz, Teófilo, *Historia de la filosofía*, B.A.C.,
Madrid, 1978, T. V., 665 pp.
- 25) Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, F.C.E.,
1a. reimpresión, México, 1980, 1206 pp.
- 26) Merleau-Ponty, Maurice, *La fenomenología de la
percepción*, Ed. Península, Barcelona, 1975, 469 pp.
- 27) Husserl, Edmund, *Recherches logiques*, P.U.F., Paris,
1972, T. II, 220 pp.