

01058

2
34

**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE POSGRADO



TESIS PARA OBTENER EL GRADO
DE MAESTRO EN FILOSOFÍA

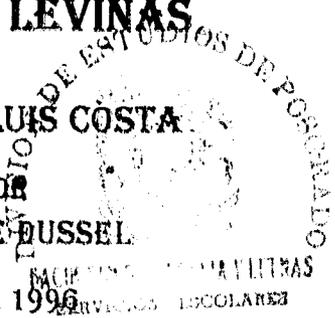
LA ÉTICA
COMO
FILOSOFÍA PRIMERA
EN
EMMANUEL LÉVINAS

LIC. MÁRCIO LUIS COSTA

ASESOR

DR. ENRIQUE RUSSEL

ENERO DE 1996



**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.



EMMANUEL LÉVINAS

Agradecimientos

Al Dr. Enrique Dussel por su eficiente y creativa asesoría en la realización del presente trabajo.

Al Dr. Mauricio Beuchot Puente y al Dr. Manuel Anaut por la generosa disposición para leer y sugerir cambios que enriquecieron la presente disertación.

A la Dra. Lizbeth Sagols, Dra. Marfa Herrera y al Dr. Guillermo Hurtado, miembros del jurado.

A la Mtra. Silvana Rabinovich y a Roberto Jiménez por la corrección del francés y del español.

A Renato, a Wanda y a los hermanos por el incondicional apoyo.

ÍNDICE

Introducción	9
--------------------	---

Capítulo I

Emmanuel Lévinas: Vida y obras

1. La infancia	25
2. La Primera Guerra Mundial y la revolución rusa	28
3. Los estudios de filosofía	29
4. La Segunda Guerra Mundial y el cautiverio	36
5. El proyecto filosófico personal	39

Capítulo II

La instrumentación fenomenológica

1. Heidegger y la ontología existencial	52
2. Husserl y la fenomenología trascendental	57
3. Contexto, crítica y arquitectónica	58
4. La fenomenología en la lectura levinasiana de Husserl	61

Capítulo III

La ontología y la relación con el otro

1. La ontología, la existencia y el tiempo.....	73
2. La salida del ser y el bien	80
3. El tiempo y la relación con el otro	93

Capítulo IV

Totalidad, exterioridad e infinito

1. Preábulos.....	105
2. La idea del infinito, lo mismo y el otro.....	119
3. La economía del ser en el mundo y la trascendencia	149
4. El rostro y la ética como filosofía primera	157

Capítulo V

De "Ser de otro modo" a "De otro modo que ser"

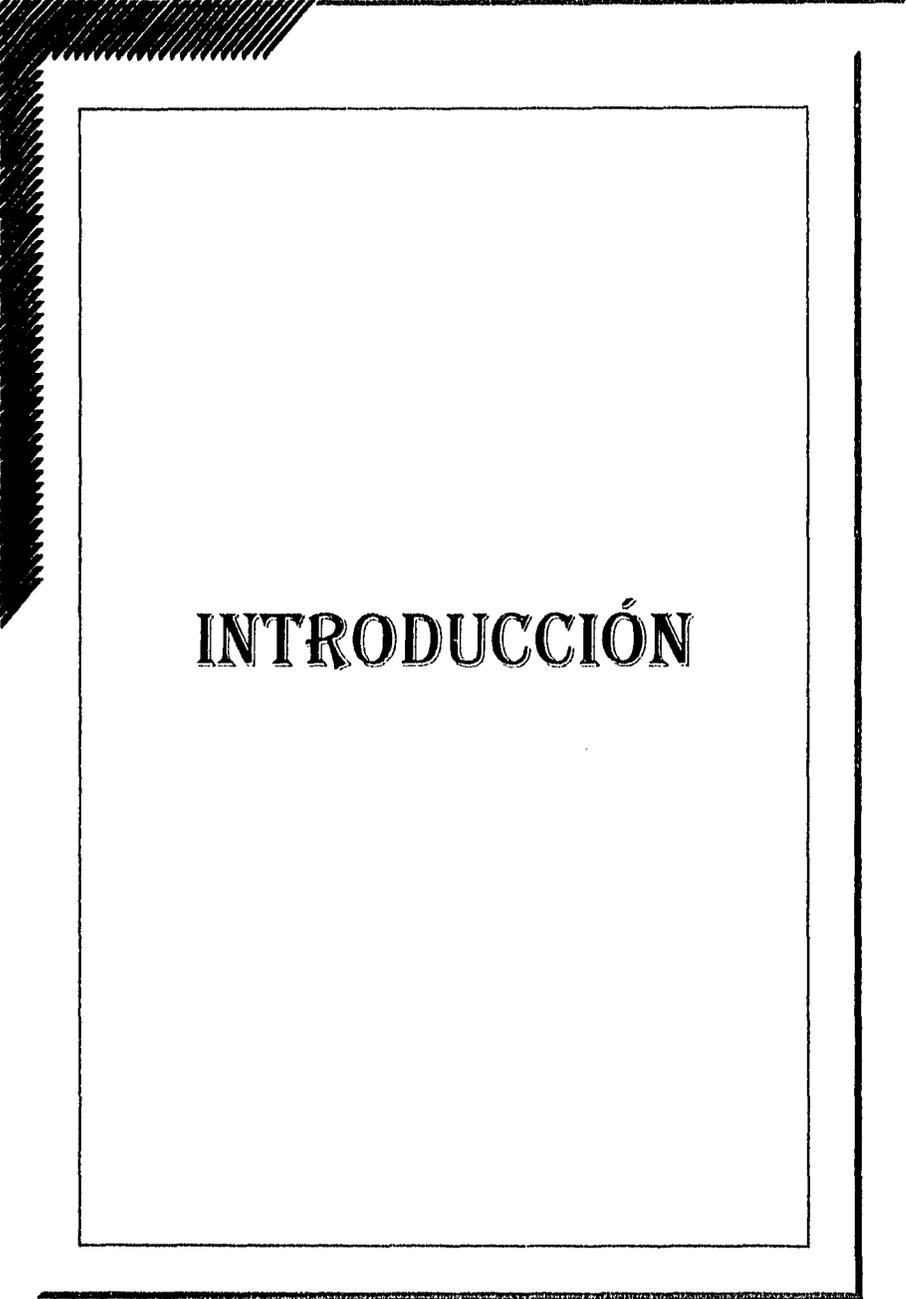
1. La esencia y el "des-inter-esse".....	169
2. El decir y lo dicho	180
3. La proximidad: subjetividad sensible y singularizada	186
4. La subjetividad y la sustitución	198
Conclusión	210

Apéndice

Cronología de la vida y de las obras de E. Lévinas	258
--	-----

Bibliografía

Bibliografía de Emmanuel Lévinas	272
Bibliografía general	278



INTRODUCCIÓN

"Ce qui caractérise le XXe siècle où nous vivons et qui s'approche de sa fin ce n'est pas seulement une richesse extraordinaire de créations dues à l'esprit humain: créations de la technologie et de la science, de l'art et de la philosophie. Depuis longtemps nous sommes conscients, nous devrions être conscients que nous vivons dans un siècle de la civilisation humaine non seulement le plus éclairé, mais aussi le plus cruel et le plus inhumain. Ce contraste véritablement effrayant entre créativité et destructivité humaines est le défi le plus sévère auquel est affrontée la philosophie. La pensée philosophique d'Emmanuel Lévinas appartient au petit nombre de tentatives sérieuses pour répondre à cette exigence." (Wiehl, 1985, p.353.)

La lectura de las obras filosóficas de Emmanuel Lévinas –empezando por su primer artículo *Sur les ideen de M. E. Husserl* (1929), pasando por obras tales como *De l'existence à l'existant* (1947), *Totalité et infini* (1961), *D'autrement qu'être* (1974) y terminando con *De dieu qui vient à l'idée* (1982)¹ me permiten sostener como tesis que en la arquitectónica de su pensamiento la ética surge progresivamente como el tema central, hasta ser definitivamente planteada como filosofía primera, anterior a toda filosofía posible.

¹ Algunas de las obras de Emmanuel Lévinas se encuentran publicadas en castellano, otras no. Para los fines de la presente tesis se han adoptado los siguientes criterios de uso bibliográfico y hemerográfico para las citas y notas al pie de página: cuando hay versión en castellano de la obra citada se entiende que la usamos (modificándola solamente en caso de necesidad), pero cuando no la hay, la traducción es nuestra. En ambos casos –por indicación del asesor de la tesis– las citas aparecerán en las dos lenguas: el texto original y la traducción. Las obras serán siempre citadas de la siguiente manera: autor, fecha de la primera publicación en el idioma original y la página, y cuando sea el caso, punto y coma y la página de la versión en castellano.

El primer momento del desarrollo del pensamiento de Lévinas (1928-1930) está caracterizado por un diálogo con Husserl y Heidegger. Todavía no aparece el tema de la ética. El diálogo con la fenomenología husserliana y con la ontología heideggeriana todavía está circunscrito a comentarios explicativos y a críticas internas a los sistemas creados por Husserl y Heidegger.

Lévinas acepta las críticas que Husserl hace a las ciencias de su época. La ciencia de la *prosperity* hace abstracción de la subjetividad humana y pierde importancia y significación para la vida como tal. Es conocido el juicio de Husserl: *meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hecho*. Pero las reflexiones de Lévinas lanzan una sospecha sobre la arquitectónica de las ontologías regionales con las cuales Husserl pretende la superación del naturalismo, del psicologismo y posiblemente de cualquier otra clase de reduccionismo. Las ontologías regionales, si bien ponen al naturalismo y al psicologismo en su lugar, plantean otros problemas. No es suficiente regionalizar al ser. Es necesario dar cuenta de la existencia propia de cada región del ser. No es lo mismo existir en una que en otra región del ser. Lévinas también asume la reducción fenomenológica trascendental, pero señala que la *epojé* más que poner al descubierto la *conciencia de...* y el *objeto de...* revela la anterioridad de un nivel ontológico insospechado para Husserl. Tal nivel devela la *separación* de la *conciencia* y la *distancia* del *objeto*. El referido nivel es la estructura ontológica existencial que subyace a la fenomenología trascendental.

En lo tocante a la ontología fundamental existencial, acepta casi integralmente a *Sein und Zeit*, sin disentir mucho con su autor, excepto por un momento cuando formula la objeción de *ontologismo* en contra de Heidegger. Argumenta que la ontología reduce a la *existencia* todo lo que es *relación* y reduce a la *temporalidad* sincrónica todo lo que es el *tiempo* y todo lo que podría ser *supratemporal*.

Por existencia, en su sentido ontológico, Lévinas entiende la inevitabilidad de habérselas con el hecho del ser, con el hecho de que hay seres, con el hecho de que *hay...* (lo que sea). Este tema lo trata bajo la categoría *hay*, en el original *il y a*. Existir es, pues, habérselas con el desnudo hecho del ser y la existencia se caracteriza por esta inevitabilidad misma. Las metáforas del insomnio, de la noche y del campo de fuerzas quieren expresar esta desnudez de la existencia. La existencia es como el insomnio: los ojos se rehusan a cerrarse; como la noche: una presencia que deja el espacio saturado de ausencia; como un campo de fuerzas: envuelve a fuerzas al existente. No hay cómo escaparse, el camino es único: enfrentarse inevitablemente con el ser. En último término no hay relaciones, sólo hay seres con los cuales hay que enfrentarse.

La temporalidad sincrónica de la ontología, siguiendo la interpretación de Lévinas, se constituye por una serie continua de instantes ininterrumpidos sobre los cuales se desliza la existencia inevitable. El instante presente es la continuidad del instante anterior y lo mismo se puede decir del instante siguiente con respecto al presente. El tiempo *dura* perpetuamente en una serie sucesiva de instantes continuos. Concebido de este modo, el tiempo es, por un lado, sincronía o un mismo tiempo y, por otro lado, tiempo de *lo Mismo* o existencia. La categoría *supratemporal* está indicando lo que supuestamente podría escapar a esta sincronía de los instantes, y la categoría *tiempo* designa lo que posteriormente se desarrollará como *temporalidad diacrónica*, un otro modo de comprender el tiempo.

Con esta objeción Lévinas parecería estar insinuando la posibilidad de relación en las afueras del ámbito de la existencia y la posibilidad de un tiempo que escape a la sincronía. Plantear relaciones en el *afuera de la existencia* significa pensar la posibilidad de evasión de la determinación ontológica de habérselas con el ser. Es la sospecha de que la ontología no es el único camino y tampoco el más originario.

Quizás haya relaciones que no se inscriban en el ámbito de la racionalidad ontológica sino en otro ámbito de racionalidad. En cierto sentido es el anuncio de que se ha descubierto otro ámbito distinto, anterior, no coincidente y no subordinado al ontológico. Si es así se concluye, por un lado, que no es posible reducir todo a la existencia y, por otro, que es posible plantear relaciones en el *afuera de la existencia*.

Escapar a la sincronía –proporcionalmente análogo a evadirse de la existencia– sugiere la posibilidad de plantear la temporalidad de modo distinto a la ontología. La temporalidad diacrónica sugerida por Lévinas es constituida por instantes discontinuos y separados por intervalos producidos por la conciencia. La metáfora de la *conciencia dormida* pretende demostrar cómo es posible crear un intervalo entre los instantes de la temporalidad. El dormir pone fin a un instante y el despertar inicia otro instante que no es continuación del instante anterior. La conciencia es capaz de producir un *apagón* y crear un intervalo entre los instantes. De este modo Lévinas pretende que el instante presente no sea la continuidad del instante anterior, y lo mismo se puede afirmar del instante siguiente con respecto al presente. La conciencia se duerme y, al despertar, el tiempo es otro tiempo, tiempo de empezar y no de continuar.

Sigue una segunda etapa de desarrollo del pensamiento de Lévinas (1932-1960) que se caracteriza por un intenso y distanciador diálogo con la ontología fundamental de Heidegger.

El problema de fondo es el *ser*, su *obra de ser*, la *salida del ser* y el esfuerzo para no dejarse atrapar por el *no-ser*. El *ser* y su *obra de ser* son los problemas de fondo en el diálogo con la ontología. El *ser* de que habla Lévinas dialogando con Heidegger es comprendido bajo dos perspectivas. Por un lado, el *ser* es el *ser del ente*, la *quiddidad del ente*, lo que el *ente es*. Por otro lado, el *ser* es lo ya siempre

precomprendido en toda comprensión: el *ente cognoscente* comprende, entiende y representa la quiddidad del *ente cognoscible* en la luz del *ser en general* ya previamente comprendido o precomprendido. El *ser* funge como un *desde donde* previo a la comprensión; como un tercer término neutral y previamente incluido; como un envolvente campo luminoso de fuerzas que no permite escapar la quiddidad del ente y que a la vez posibilita la inteligibilidad y la representación de esta quiddidad. Si es posible comprender, entender e interpretar el *ser del ente* o su quiddidad es porque el ente-humano que comprende ya se mueve en una cierta comprensión previa del ser.

La *obra de ser* del ser es permanecer en el ser y no dejar de ser. Tal obra se deja ver en la imposibilidad de romper el círculo donde el ser aparece como fenómeno en la luz del ser. La precomprensión del ser da al conocer el ser. El *ser del ente* sólo puede develarse en la luz del *ser en general*. La *obra de ser* del ser es la circularidad fenomenológica que le permite continuar siendo.

La *salida del ser* o el *salirse del ser* de que tanto habla Lévinas es un esfuerzo fenomenológico por evadirse de este círculo heliológico de un ser que se manifiesta como fenómeno develándose en su propia luz. La *salida del ser* no es planteada por Lévinas en términos de *negación del ser*. Hay que *salirse del ser sin negarlo*. La aniquilación de todos los entes por su reducción a la nada no niega el ser; en el fondo de la nada donde no hay nada subsiste *el hay* (il y a) del *no hay*. Si *hay*, entonces, *hay algo*, por lo tanto *hay ser*. La comunidad de la frontera entre el ser y el *no-ser* termina por reducir la negación a una forma negativa de atestar el desnudo hecho de que *hay, hay ser –il y a–*.

Con la destreza de un mago de la escritura, Lévinas va delineando los límites de la ontología y describiendo un ámbito *pretemático* en donde el ente humano pueda

existir fuera de la existencia y en donde la *conciencia de...* encuentre un refugio de todos sus *des*.

El ámbito *pretemático* es lo propiamente novedoso en el pensamiento de Lévinas. La descripción de este ámbito aparece muy tempranamente en su obra, justamente antes de plantear el tema de la alteridad y de la exterioridad. Empezando por *De l'évasion*, pasando por *De l'existence à l'existant*, por la segunda parte de *Totalité et infini essai sur l'extériorité* y culminando con el capítulo cuarto de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Lévinas desarrolla toda una reflexión que tiene como tónica fundamental la búsqueda del sentido más profundo de algunas de las experiencias humanas que constituyen la trivialidad de lo cotidiano. Empieza con una *analítica* de la *pereza*, del *cansancio*, del *sueño*, del *cuerpo*, del *alimento*, de la *morada*, etcétera, coronando todo este esfuerzo fenomenológico con lo mejor de su obra, a saber: la constitución de la subjetividad y de la intersubjetividad humana en un nivel denominado *pre-originario* y que pretende ser anterior a toda tematización.

Este nivel *pretemático* es para Lévinas un refugio para evadirse de la existencia y para suspender la conciencia. Sostiene que la *pereza*, el *cansancio* y el *desaliento* son experiencias humanas que ponen en duda la inevitabilidad de la existencia como habérselas con el ser. No hace una apología de la *flojera*, pero interroga si ésta no apunta justamente hacia una experiencia de vida donde se evidencia una situación de inercia y de rechazo con respecto a la inevitabilidad del enfrentarse con el desnudo hecho de que *hay -il y a-*.

Lo mismo sucedería con la *conciencia de...* Tal conciencia es inseparable de sus *des*. Los *des* de la conciencia son sus *objetos de conciencia*. Para que la conciencia quede suspendida de sí y de sus *des* es necesario que se duerma. Una conciencia dormida no está *consciente de...* y sus *objetos de...* no están atrapados en el *de*

común a ellos y a la conciencia. No es una apología del inconsciente, más bien es la sospecha de que la conciencia humana no se caracteriza fundamentalmente por un *permanecer consciente*. Ella puede ser suspendida, puede retirarse de sí misma en el sueño y liberarse de sus *des*. La conciencia que tematiza objetos deviene tematizadora desde un ámbito inconsciente en el sentido *pretemático*.

Lévinas anuncia la posibilidad de suspender la existencia que en la ontología fundamental de Heidegger aparece como inevitabilidad estructural existencial. Anuncia también la posibilidad de suspender la *conciencia de...* y el *objeto de...* que forman el núcleo central de la trascendentalidad de la subjetividad y de la objetividad del objeto en la fenomenología trascendental. El ámbito de la *conciencia*, de la *existencia* y de la *objetividad* no son los únicos ámbitos donde el ente humano puede moverse. El existente humano singular y concreto ya se mueve en un ámbito anterior al mundo como horizonte de comprensión.

La *conciencia de objeto*, el *objeto de conciencia*, el *encontrarse*, el *comprender*, el *habla*, el *mundo*, la *cura*, la *temporalidad sincrónica* son momentos segundos fundados en un recorte ontológico-fenomenológico. Hay un nivel previo al *ser* y a su *obra de ser*, encontrarlo y en él refugiarse es lo que se entiende por *salir del ser* sin recurrir a su negación.

Salir del ser es crear un *intervalo* en el ser sin negarlo. Crear tal intervalo en el ser es poner al descubierto que lo ontológico-fundamental-existencial no es *primero*, más bien, es *segundo*. Lo *primero* no es lo ontológico, no pertenece al orden del ser ni a la aventura del comprender y saber; es algo de otro orden. Por primera vez Lévinas anuncia que este orden es ético y anterior a lo ontológico.

La tercera etapa de desarrollo (1961-1973) coincide con la primera gran síntesis filosófica de la obra levinasiana –revela un Lévinas maduro–. Esta fase se caracteriza por la aparición de la ética como tema central de la reflexión y por una

explícita y textual defensa de la tesis que sostiene la anterioridad de la ética con respecto a la ontología fundamental existencial y a toda filosofía posible. La ontología existencial de Heidegger es considerada como una fuerte expresión de lo que en la modernidad occidental puede ser llamado atropello a la ética. Para evitar tal atropello es necesario situar a la ética en un nivel anterior al de la ontología. Lévinas sostiene tal anterioridad como una de sus tesis más fuertes.

El primer argumento en favor de la ética es aquel que identifica la ontología con el dogmatismo y demuestra la anterioridad de la crítica con respecto a este último. La ética es crítica y por esto antecede a la ontología que es dogmática. El dogmatismo es una actitud epistemológica gestada en el interior de la ontología por la afirmación de la libertad cognoscente del sujeto frente a la exterioridad del objeto cognoscible. Ser libre es moverse en una dialéctica involutiva de identificación consigo mismo y, por ende, aniquilar la identidad del otro. La ontología legítima (no la pone en cuestión) dogmáticamente esta libertad epistemológica.

La ética (o la metafísica) pone en cuestión esta libertad del sujeto cognoscente. Esta puesta en cuestión inviste a la metafísica de un carácter eminentemente crítico. En Lévinas la crítica no se inscribe en el orden de la racionalidad ontológica sino en el ámbito de la racionalidad ética *pre-originaria*. Ámbito donde se da el encuentro de un ente-humano frente otro ente-humano antes de empezar la tematización recíproca de las respectivas quididades.

Si la comprensión y la inteligibilidad (relación de conocimiento donde un ente-humano puede aniquilar y subsumir la exterioridad del otro por la representación de su quididad en los límites de un horizonte dado como mundo) son posteriores a la metafísica, entonces, es posible sostener que la ética como metafísica es anterior a la ontología como la inteligencia de los seres.

El *cara-a-cara* es la experiencia ética por excelencia en el pensamiento de Lévinas y funda en el aparecer del *rostro* del otro la posibilidad de universalización de la razón. Esto pone en cuestión la pretensión de universalidad de la razón ontológica que se funda en el develamiento de la estrecha quiddidad del ente a la luz del ser.

La racionalidad ontológica no sabe más que de la quiddidad del ente. La quiddidad del ente es el *ser del ente* o lo que el *ente es* cuando es inteligido a la luz del *ser en general*. Pero la quiddidad del ente no es todo el ente y el *ser del ente* no es el ente ni lo agota. El ente excede su quiddidad y su ser. El hecho de la excedencia aparece en la idea que se puede tener del infinito que es ente en comparación con la quiddidad que de él se tiene representada. El ente desborda la idea que tengo de él. Si el ente es más y mayor que la quiddidad representada por la razón, entonces, esta última no puede pretender universalidad por el hecho de moverse en un plano onto-fenomenológico constituido desde la faz heliológica del ser que reduce todo el ente a su quiddidad inteligida.

La ética, por su parte, puede pretender la universalidad ya que está constituida en el nivel de una subjetividad que es sensible a la exterioridad, a la alteridad y al infinito que excede la quiddidad del otro aprehendida y representada en mí.

Por la vía de la constitución *pre-originaria* de la subjetividad como *sensibilidad* y de la intersubjetividad como *recibimiento*, la ética o la racionalidad ética *pre-originaria* puede pretender universalidad. Lo que la inteligibilidad deja fuera en la comprensión de la quiddidad del ente es rescatado en la ética por la *sensibilidad con* y por el *recibimiento de* lo que no puede ser inteligido porque escapa infinitamente a la luminosidad de la faz heliológica del ser. Mientras que por un lado, la racionalidad ontológica comprende al ente en su quiddidad develada, por otro lado,

la racionalidad ética *pre-originaria* es sensible a la recepción del ente en su infinita exterioridad, alteridad y excedencia.

En la discusión sobre la verdad nuestro autor también argumenta en favor de la anterioridad de la ética. La verdad es el respeto al ente que se manifiesta como exterioridad excedente. Comprender al otro –operación típicamente onto-fenomenológica– es violentarlo y faltarle al respeto con la verdad. Acceder al otro sin representarlo a la luz del ser sólo es posible en la ética que critica y pone en cuestión la libertad dogmático-ontológica del *yo* que se mueve en su mundo de representaciones con sentido y significado para sí-mismo.

La ética juzga por qué ella es anterior a la visión, a la intelección, al saber, a la representación, a la dogmatización, a la *cura*, a la libertad dogmático-ontológica del *yo* que se mueve en los modos del *encontrarse*, del *comprender*, del *habla*, de la *conciencia de sí* y de la *conciencia de objetos*. La ética es *primera* y anterior porque es relación entre entes humanos concretos y no relación entre un ente-inteligente y el ser (quidad) de un otro ente-inteligible. La relación de ente humano a ente humano es anterior, más antigua y más *grave* que la comprensión, la intelección, la representación, la especulación y la sistematización de un ente-inteligente sobre el ser (quidad) de un otro ente-inteligible en la luz del *ser en general*.

En la cuarta y última etapa del desarrollo del pensamiento levinasiano (1974-1995) –el Lévinas definitivo– encontramos coronado el tema de la *ética como filosofía primera*. La temática no es tratada de modo explícito y textual, pero toda la estructura de la argumentación habla de ella.

El proceso de reflexión llevado a cabo por Lévinas se esfuerza por acceder a niveles más originarios que los señalados hasta el momento por la filosofía. La *primeridad* de la ética se plantea en términos de *pre-originariedad* y se materializa

en la escritura por dos expresiones que aparecen abundantemente, a saber: *más allá* y *más acá*. Los distintos ensayos temáticos repiten este intento de señalar lo que ha escapado a la *reducción fenomenológica* y a la *analítica existencial*.

La tematización de la *esencia*, del *inter-esse* y de la *individuación* es en verdad un intento de señalar la anterioridad de la *vida sensible*, del *des-inter-esse* y de la *singularidad* como más originarios que el ser, sus modos de ser y su obra de ser.

La *esencia* es un otro nombre para decir *ser*, el *inter-esse* (*conatus essendi*) es la *obra de ser* del *ser* y el *des-inter-esse* es la *salida del ser* o la suspensión de su *obra de ser*, conforme ya fue anteriormente señalado. La *individuación* del ente-humano es un acontecimiento interior a la ontología, es un modo de ser fundado en la libertad epistemológica que entiende y representa su propia quiddidad por la *autoconciencia* y la quiddidad de otros entes por la *conciencia de...* La *singularidad* del ente-humano se produce en el nivel *pretemático* o *pre-originario* por fuerza de la *sensibilidad*. El ente-humano antes de ser individualizado por el saber ya está singularizado por la sensibilidad.

Lo *dicho*, pronunciado en una totalidad ontológica de sentido y significado, es estirado hasta perder la consistencia y ganar la necesaria transparencia para dejar ver el *decir* más originario y anterior a todo lenguaje y a todas las lenguas. Lévinas se enfrenta al problema de los límites del lenguaje en su diálogo con la ontología. Se ve forzado a enfrentarse al hecho de que el único lenguaje disponible en el Occidente es un lenguaje eminentemente ontológico. De lo anterior surge una problemática interrogante, a saber: ¿Cómo es posible pretender enunciar la *salida del ser* en un lenguaje cuya conceptualidad elemental es ontológica? El intento de solución para el controvertido problema es tratado bajo las categorías *lo dicho* y *el decir*. Lo *dicho* juega el juego de lenguaje de su respectivo mundo y no puede más que enunciar el sentido y el significado posibles en una totalidad dada. En otras

palabras, *lo dicho* es limitado. Hay una expresa ambigüedad en la escritura levinasiana, a saber: anunciar en el enunciado de *lo dicho* más de lo que en él puede ser enunciado. Lévinas designa este *plus*, que es anunciado en el enunciado, como *el decir*. Éste es más originario y anterior a todo *dicho*. El *decir* es una expresibilidad *pre-originaria* anterior a las lenguas, al lenguaje y a sus juegos.

Las *relaciones humanas*, caprichos de la vil libertad de un *yo* solipsista y egoísta, son desplazadas a un segundo plano a fin de permitir *xentir* y dejar *ser* la *proximidad* como anterioridad anterior a toda relación posible. Lo mismo sucede con la *responsabilidad* y la *solidaridad* que también son desplazadas del lugar de *virtudes cardinales* para que así se abra paso a la *sustitución* como *virtud anterior* a toda virtud posible. En todos estos casos se pone al descubierto la intención de Lévinas por hacer ver que si el ente humano es capaz de relaciones, de responsabilidad y de solidaridad es porque previamente ya está constituido como *proximidad* y como *sustitución*.

La ética es la filosofía primera anterior a toda filosofía posible. Es anterior a la aventura del saber y a las truculencias de la tematización. Lo sabido y lo tematizado es posterior y lo develado en luz no es más que un recorte onto-fenomenológico de una verdad pre-originaria, primera, anterior, más *antigua* y más *grave*. La subjetividad no es *razón temática*, es *sensibilidad*. La intersubjetividad no es *estrategia razonada*, es *recibimiento*. Así como la *sensibilidad* y el *recibimiento* son anteriores a la *razón temática* y a la *estrategia razonada*, la ética es anterior a la fenomenología trascendental, a la ontología fundamental existencial y a toda filosofía posible.

Con la finalidad de sostener la tesis de que la ética es la filosofía primera anterior a toda filosofía posible los capítulos subsecuentes tratarán de pasar revista a las

obras filosóficas centrales que caracterizarán los momentos fuertes de la arquitectónica del pensamiento de Lévinas.

El punto de partida (capítulo I) tiene un carácter eminentemente "bio-bibliográfico" y está constituido en la forma de introducción general a la vida y a las obras del autor. Para lograrlo se hace uso de los diálogos de Lévinas con *Philippe Nemo* y con *François Poirié* y de la biografía del autor escrita por *Marie-Anne Lescourret*. Se advierte que, en cierta medida, este capítulo también cumple la función de prolegómeno a la comprensión de la vida de Emmanuel Lévinas.

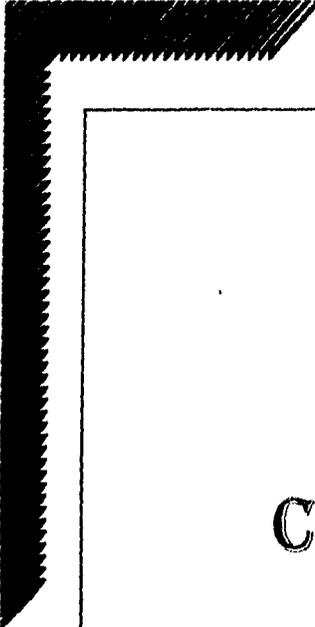
Posteriormente (capítulo II) vendrán los textos donde Lévinas desarrolla una serie de comentarios a Husserl y Heidegger. Los textos más representativos de esta época son: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*; *Martin Heidegger et l'ontologie*.

El período que corresponde al cautiverio en el campo de concentración y a los primeros años de reconstrucción de Europa en la posguerra (capítulo III) ha generado dos textos, a saber: *De l'existence à l'existant*; *Le temps et l'autre*, donde por primera vez aparece explícito el tema de la ética y de la separación de la ontología.

La madurez intelectual (capítulo IV) es alcanzada con *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*, obra maestra donde la ética es planteada de manera muy explícita y sólida, y donde ya se percibe muy claramente su anterioridad con respecto a la ontología. Son los primeros indicios sólidos de que la ética comienza a adquirir el definitivo carácter de filosofía primera.

El Lévinas definitivo (capítulo V) aparece en *Autrement qu'être ou au-delà de l'Essence*, obra igualmente maestra que replantea en un singular lenguaje, con notoria profundidad y enriquecimiento los temas ya tocados en la obra anterior. La ética gana su definitivo *status* de filosofía primera, anterior a toda filosofía posible.

Los textos posteriores a *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* no acrecientan ninguna novedad sustancial, ni al *status* de la ética, ni al contenido ético manejado anteriormente, por esta razón no serán contemplados en la presente disertación.



CAPÍTULO
I
EMMANUEL LÉVINAS:
VIDA Y OBRAS

"Discret, presque obscur jusqu'à ces dernières années, Emmanuel Lévinas est pourtant une figure centrale de la pensée contemporaine: introducteur de la phénoménologie en France, il articule les traditions philosophiques juive et grecque, les traditions religieuses juive et chrétienne; enfin, il incarne la continuité de la pensée éthique." (Lescourret, 1994, contraportada).

El esfuerzo aquí realizado por trazar a grandes rasgos el perfil intelectual de Emmanuel Lévinas en ningún momento debe ser tomado como una tentativa de tejer una biografía de este gran maestro contemporáneo. El objetivo es reunir el número necesario de informaciones históricas que serán posteriormente manejadas junto con el contenido de las obras centrales de cada período en el proceso de argumentación que busca sostener la tesis aquí presentada.

1. La infancia

La infancia de Lévinas fue poco convencional, como él mismo lo afirma y como se verá a continuación.

Nació en Kovno, República de Lituania, en el año de 1906. La pequeña y provinciana Kovno era una cabecera municipal que influenciaba a los alrededores.

Su familia, al igual que las otras familias judías de la ciudad, educaba a los jóvenes en la cultura judía y en la cultura rusa. Esto implicaba desde muy temprano el aprendizaje de la lengua hebrea y de la lengua rusa.

*"La generación de mis padres aunque había recibido esta cultura y continuaba iniciando la juventud al hebreo, veía el futuro de los jóvenes en la lengua y en la cultura rusa."*²

"La génération de mes parents, tout en ayant reçu cette culture et tout en continuant à initier la jeunesse à l'hébreu, voyait l'avenir des jeunes dans la langue et la culture russe."

Con respecto al bilingüismo originario en la formación de los jóvenes judíos lituanos de su generación, Lévinas cuenta que al recibir en su casa la visita de un judío que estaba de paso por Kovno, éste, al ver el lugar central que ocupaban las obras literarias de Pouchkine en la decoración de la casa, exclamó:

*"Se ve en seguida (...) que estamos en una casa judía."*³

"On voit tout de suite (...) qu'on est dans une maison juive."

El acceso a la literatura de autores rusos como Pouchkine, Gogol, Dostoievski, Tolstoi, Lermontov entre otros, era para Lévinas relativamente fácil, ya que su padre era el propietario de una bien surtida librería en la ciudad.

Pero los jóvenes judíos lituanos no sólo vivían de literatura. De manera general el judaísmo experimentó un elevado grado de desarrollo en la Europa Oriental y esto incluía a Lituania y naturalmente a Kovno. La pequeña ciudad tenía numerosas sinagogas y principalmente escuelas donde se enseñaba el hebreo, se leía la Thorá y se hacían los estudios talmúdicos. Tales escuelas eran consideradas de elevado

² Poirié, 1992. p. 53.

³ *Idem.*

nivel. Lévinas ingresó a los seis años de edad en una de ellas para aprender la lengua hebrea.

"(...) Cuando se pronuncia la palabra Lituania, quizás no se sepa que ella designa una de las partes de esta Europa oriental donde el judaísmo conoció su más elevado desarrollo espiritual: el nivel del estudio talmúdico era muy elevado y había toda una vida basada en este estudio y vivida como estudio."⁴

"Quand on prononce le mot Lituanie, on ne sait peut-être pas qu'il désigne une des parties de cette Europe orientale où le judaïsme connut son développement spirituel le plus haut: le niveau de l'étude talmudique était très élevé et il y avait toute une vie basée sur cette étude et vécue comme étude."

Un importante aspecto del judaísmo de Europa oriental –que ciertamente influyó en buena medida en la formación intelectual de Lévinas– es el carácter dialéctico del pensamiento rabínico, guardián de una rica tradición hermenéutica fundada en interpretaciones de interpretaciones talmúdicas.

"De ningún modo era un judaísmo místico el intelecto en alerta, al contrario él se entregaba a la dialéctica del pensamiento rabínico a través de los comentarios a los comentarios en torno al Talmud y en el Talmud."⁵

"Ce n'était pas du tout un judaïsme mystique, l'intellect sur le qui-vive, au contraire il s'attachait à la dialectique de la pensée rabbinique à travers les commentaires des commentaires qui se déroulent autour du Talmud et dans le Talmud."

El judaísmo lituano es caracterizado por Lévinas como no-místico, dotado de un dinamismo hermenéutico de índole dialéctica y constituido a partir de interpretaciones de interpretaciones y textos de textos. Este judaísmo tuvo la virtud de despertar en Lévinas un gran interés por los libros.

"La esencia de lo espiritual –y esto es muy del judaísmo lituano– residía para mí no en sus modalidades místicas, sino en una gran curiosidad por los libros."⁶

⁴ *Ibidem*, p. 52

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, p. 55.

"L'essentiel du spirituel –et cela reste très judaïsme lituanien– réside pour moi non pas dans ses modalités mystiques mais dans une très grande curiosité pour les livres."

2. La Primera Guerra y la revolución rusa

El año de 1914 hizo estremecer a Europa con el estallido de la guerra, y naturalmente Kovno no quedó inmune a sus efectos. A los ocho años de edad Lévinas hace la experiencia de su primera guerra. Dos años después toda la familia emigra para Karkhov, en Ucrania, como refugiados. Ahí, Lévinas cursa tres años en el Liceo, hasta que se presentan las condiciones favorables para el regreso de la familia a Lituania.

Durante su estancia en Ucrania, el Zar de Rusia abdica y empieza la Revolución de 1917. Lévinas afirma no haber sido indiferente a aquellos hechos, aunque no participó concretamente como militante. Lo más importante en ese momento, conforme a una antigua tradición familiar, eran los estudios.

"No me quedé indiferente a las tentaciones de la revolución leninista, al nuevo mundo que iba a venir. Pero sin compromiso de militante."⁷

"Je ne suis pas resté indifférent aux tentations de la révolution léviniste, au monde nouveau qui allait venir. Mais sans engagement de militant."

El período de estudios en el Liceo –en Lituania y en Ucrania– fue marcado por un contacto muy estrecho con la novela rusa, con una expresa preferencia por Dostoievski y Tolstoi. En el Liceo no se daban clases de filosofía pero existía lo que Lévinas denomina abundancia de inquietud metafísica. El tema del amor y de la transcendencia ocupaban un lugar central en toda esta literatura que despertó y

⁷ *Ibidem*, p. 56.

condujo a Lévinas por los senderos de la filosofía. La literatura estaba cargada de inquietudes por las cosas esenciales relativas al sentido profundo de la vida humana, tema neurálgico que desde entonces ocupa un lugar central y a la vez discreto en las meditaciones levinasianas.

“El amor-sentimiento por los libros, fue ciertamente una de mis primeras tentaciones filosóficas. En los Liceos en Lituania, según la tradición rusa, no había filosofía, no había clases de filosofía, pero si quiere, abundancia de inquietud metafísica.”⁸

“L’amour-sentiment des livres, c’est certainement là mes premières tentations philosophiques. Dans les lycées en Lituanie, selon la tradition russe, pas de philosophie, pas de classe de philosophie, mais si vous voulez, abondance d’inquiétude métaphysique.”

El regreso a Lituania significa para Lévinas el inicio de una etapa de muchas inquietudes con respecto a ciertas situaciones de vida muy suyas. Le preocupaba, por un lado, el retorno a la normalidad burguesa del Estado lituano frente a la era mesiánica anunciada por la revolución socialista en Rusia, y por otro lado, le inquietaba ubicar a la Rusia revolucionaria y stalinista en relación al Occidente. La experiencia ruso-lituana despierta el interés de Lévinas por una Europa occidental hasta ahora desconocida para él.

3. Los estudios de filosofía

Los inquietos tres años pasados en la provincia terminaron por conducir a Lévinas a Francia, y parte para Estrasburgo, la ciudad francesa más cercana a Lituania. La elección de Francia se da bajo criterios muy personales. Por un lado, sentía una cierta antipatía por Alemania, que por entonces estaba muy

⁸ *Ibidem*, p. 58.

desorganizada en todos los aspectos; por otro lado el idioma francés gozaba de prestigio y Francia era Europa.

*"¿Porque es Europa! Se eligió Francia a causa del prestigio del francés. Se escogió en Francia la ciudad más cercana a Lituania, Estrasburgo. (...) Ya debía haber algo de antipático en Alemania en esa época (...)."*⁹

"Parce que c'est l'Europe! On a choisi la France à cause du prestige du français. On a choisi en France la ville la plus rapprochée de Lituanie, Strasbourg. (...) Et il devait y avoir déjà quelque chose d'antipathique en Allemagne à cette époque-là (...)."

El objetivo del cambio a Estrasburgo era estudiar la carrera de filosofía, pero esto no fue posible al inicio. En un primer momento tuvo que dedicarse al estudio del francés –lo hizo autodidácticamente– además de hacer un año de latín. Creía que las lenguas nunca eran un obstáculo, y de hecho parecían no serlo.

*"¿Ah, las lenguas nunca son obstáculos! (...) Todavía hablo muy bien el ruso, bastante bien el alemán y el hebreo, leo en inglés, pero con frecuencia pensaba al inicio de la guerra de 1939 que se hacía la guerra para defender el francés. Esto podrá parecer una ocurrencia, pero lo pensaba seriamente: es en esta lengua que siento la savia del suelo."*¹⁰

"Ah, les langues ne sont jamais un obstacle! (...) Je parle très bien le russe encore, assez bien l'allemand et l'hébreu, je lis l'anglais, mais j'ai souvent pensé au début de la guerre de 1939 que l'on fait la guerre pour défendre le français! Cela a l'air d'une boutade, mais je le pensais sérieusement: c'est dans cette langue que je sens les sucres du sol."

En Estrasburgo Lévinas entra en contacto con importantes personalidades del mundo filosófico, pero le llama especial atención el curso de Ética y Política impartido por Maurice Pradines, donde este último tomaba la filosofía de un pensador judío de nombre Dreyfus como ejemplo de las relaciones entre la Ética y la Política. Este tema ocupará un lugar significativo en la fase definitiva del pensamiento de Lévinas.

⁹ *Ibidem*, p. 57.

¹⁰ *Ibidem*, p. 60. (Se advierte que la palabra *sol* en la lengua francesa significa *suelo*, pero también la quinta nota musical *sol*).

La estancia en Estrasburgo fue, sin duda, ocasión para muchos encuentros. El primero de ellos, ya señalado, fue con Pradines y sus preocupaciones ético-políticas.

Otro encuentro de singular importancia fue el que tuvo con Maurice Blanchot, un joven estudiante judío-francés interesado en literatura. La amistad que inicialmente surgió por la comunión de inquietudes y afinidades de ideas terminó por solidificarse en algo duradero, para toda la vida. La influencia mutua es innegable, basta constatar en sus obras las frecuentes citas que uno hace del otro.

"Él fue también para mí como la expresión misma de la excelencia francesa; no tanto a causa de sus ideas, sino a causa de una cierta posibilidad de decir las cosas, muy difícil de imitar y que aparecía con una fuerza muy elevada. Sí, es siempre en términos de altura que yo le hablo a usted de él."¹¹

"Il fut aussi pour moi comme l'expression même de l'excellence française; pas tant à cause des idées qu'à cause d'une certaine possibilité de dire les choses, très difficile à imiter et apparaissant comme une force très haute. Oui, c'est toujours en termes de hauteur que je vous parle de lui."

Los estudios de licenciatura llevaron a Lévinas al encuentro del pensamiento de Bergson, enseñado en su Universidad como la gran novedad filosófica de aquel momento.

La concepción bergsoniana del tiempo como duración y su puesta en cuestión de la noción de "ser" influyen en la formulación que hace Lévinas de algunas de las categorías fundantes de su Ética: el tiempo como "diacronía" y la "meta-física" como el "de otro modo que ser, que no-ser y que saber".

"(...) era eso la filosofía, enseñada como filosofía nueva, y yo permanecí bastante fiel a esta sensación de novedad: en la noción de duración, en la noción de invención, en la puesta en cuestión de la sustancialidad y de la solidez; en la puesta en cuestión de la noción de ser, un poco más allá del ser y de otro modo que ser, toda la maravilla de la diacronía; la manera en la cual, en el hombre de nuestra época, el tiempo ya no es simplemente una eternidad que se ha roto, o el fracaso de lo eterno, siempre refiriéndose

¹¹ *Ibid.*

a algo sólido; al contrario: el acontecimiento mismo del infinito en nosotros, la excelencia misma del bien."¹²

"(...) c'était cela la philosophie, enseignée comme philosophie nouvelle, et je suis resté assez fidèle à cette sensation de nouveauté: dans la notion de durée, dans la notion d'invention, dans toute la mise en question de la substantialité et de la solidité; la mise en question de la notion d'être, un peu au-delà de l'être et autrement qu'être, toute la merveille de la diachronie; la manière dont, dans l'homme de notre époque, le temps n'est plus simplement une éternité qui s'est brisée, ou le raté de l'éternel, toujours se référant à du solide, mais au contraire l'événement même de l'infini en nous, l'excellence même du bien."

Al final de la licenciatura Lévinas confesó a un joven maestro, que enseñaba Husserl en el Instituto de Filosofía de Estrasburgo, que se sentía indeciso con respecto a su futuro con relación a la filosofía. El maestro le recomendó la lectura de las *Logische Untersuchungen* de Husserl, texto que le abrió nuevos horizontes y nuevas posibilidades más allá de Bergson y de Estrasburgo.

*"Yo he leído Las Investigaciones Lógicas muy de cerca y tuve la impresión de haber accedido no a una construcción especulativa inédita más sino a nuevas posibilidades de pensar, a una nueva posibilidad de pasar de una idea a otra, prescindiendo de la deducción, de la inducción y de la dialéctica, a una manera nueva de desarrollar los conceptos más allá del llamado bergsoniano a la inspiración en la intuición."*¹³

"J'ai lu Les Recherches Logiques de très près et j'eus l'impression d'avoir accédé non pas à une construction spéculative inédite de plus mais à de nouvelles possibilités de penser, à une nouvelle possibilité de passer d'une idée à l'autre, à côté de la déduction, à côté de l'induction et de la dialectique, à une manière nouvelle de dérouler les concepts, par-delà l'appel bergsonien à l'inspiration dans l'intuition."

La lectura de Husserl condujo Lévinas a Fribourg en Alemania, con la intención de estudiar la fenomenología con su fundador. Pero Husserl le pareció menos interesante que Heidegger, y lo que al principio parecía ser un encuentro con la fenomenología trascendental terminó como encuentro con la descripción fenomenológica existencial del *Dasein* en *Sein und Zeit*.

¹² *Ibidem*, p. 61.

¹³ *Ibidem*, pp. 61-62.

"Husserl parecía menos convincente porque él me parecía menos imprevisible. (...) Todo parecía imprevisible con Heidegger, las maravillas de sus análisis sobre la afectividad, los nuevos accesos a lo cotidiano, la diferencia entre ser y ente, la famosa diferencia ontológica. (...) Para hablar en lenguaje de turista, tuve la impresión de haber ido a Husserl y de haber encontrado a Heidegger."¹⁴

"Husserl semblait moins convaincant parce qu'il me semblait moins inattendu (...) Tout semblait inattendu chez Heidegger, les merveilles de son analyse sur l'affectivité, les nouveaux accès au quotidien, la différence entre être et l'étant, la fameuse différence ontologique. (...) Pour parler un langage de touriste, j'ai eu l'impression que je suis allé chez Husserl et que j'ai trouvé Heidegger."

La lectura de *Sein und Zeit*, una obra que aplica con incomparable genialidad el análisis fenomenológico descubierto por la fenomenología, condujo a Lévinas a la convicción de que la filosofía de Heidegger era la prolongación y la transfiguración del pensamiento de Husserl.

"La gran cosa que encontré fue la manera cómo la senda de Husserl era prolongada y transfigurada por Heidegger."¹⁵

"La grande chose que j'ai trouvée fut la manière dont la voie de Husserl était prolongée et transfigurée par Heidegger."

La apreciación de Lévinas sitúa a *Sein und Zeit* entre las obras maestras del pensamiento occidental. La grandeza de Heidegger es comparada a la de Platón, Kant, Hegel y Bergson. La descripción fenomenológica existencial del ser del ente que tiene la forma de ser del *Dasein* es erigida como uno de los pilares de la filosofía juntamente con la ontoteología, con la filosofía trascendental, con la razón como historia y con la duración pura.

*"Pero las obras de Heidegger, la manera como practicaba la fenomenología en *Sein und Zeit*, supe en seguida que era uno de los más grandes filósofos de la historia. Como Platón, como Kant, como Hegel, como Bergson."¹⁶*

¹⁴ *Ibidem*, pp. 63-64.

¹⁵ *Ibidem*, p. 63

¹⁶ *Idem*.

"Mais les oeuvres de Heidegger, la manière dont il pratiquait la phénoménologie dans Sein und Zeit - j'ai su aussitôt que c'est l'un des plus grands philosophes de l'histoire. Comme Platon, comme Kant, comme Hegel, comme Bergson."

Las afirmaciones anteriores llevan a una pregunta inevitable sobre las relaciones entre Lévinas y Heidegger. ¿Lévinas es discípulo de Heidegger? Él responde, de forma ambigua, con un sí y un no. Afirma que no tiene intención ni derecho de pretender serlo. Pero advierte que no puede renegar de una parte de su vida que está influenciada por Heidegger, especialmente por *Sein und Zeit*.

"No pienso serlo, ni siquiera tener derecho, pero no puedo renegar de una parte de mi vida, ni el asombro que aún hoy experimento cada vez que leo un texto heideggeriano, y principalmente, cuando releo a Sein und Zeit, obra en la que me dejo llevar por la fuerza del análisis del cual le he hablado."¹⁷

"Je ne pense pas en être là, ni même y avoir droit, mais je ne peux pas renier une partie de ma vie, ni mon étonnement qui aujourd'hui encore me saisit chaque fois que je lis un texte heideggerien, et surtout, que je relis Sein und Zeit où je suis pris par la puissance d'analyse dont je vous ai parlé."

En Fribourg, a los veinticuatro años de edad, Lévinas presentó su tesis de doctorado sobre Husserl. La *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl* se caracteriza fundamentalmente por ser un acercamiento a la fenomenología trascendental desde la ontología existencial. Sostiene fundamentalmente que la fenomenología husserliana descansa sobre un sustrato ontológico más originario que Husserl no había percibido, pero que Heidegger muestra de forma analítica y descriptiva en su labor fenomenológica desarrollada en *Sein und Zeit*.

"En mi primer libro que apareció hace 50 años, en 1930, de hecho hace 57 años, me esforcé por presentar la doctrina de Husserl encontrando en ella los elementos

¹⁷ *Ibidem*, p. 69.

heideggerianos, como si la filosofía de Husserl planteara ya el problema del ser y del ente. Por otra parte, hoy, no pienso haberme equivocado completamente".¹⁸

"Dans mon premier livre qui a paru il y a 50 ans, en 1930 - cela fait même 57 ans, je me suis efforcé de présenter la doctrine de Husserl en y trouvant des éléments heideggériens, comme si la philosophie de Husserl posait déjà le problème de l'être et de l'étant. Je ne pense pas d'ailleurs aujourd'hui avoir eu tort complètement."

Terminado el doctorado, Lévinas se traslada a París, donde adopta la nacionalidad francesa, hace el servicio militar, contrae matrimonio e ingresa como funcionario administrativo pedagógico en las escuelas parisinas de la Alianza Israelita Universal, una institución fundada en el siglo pasado por los judíos franceses y que tenía la misión de emancipar culturalmente a los judíos residentes en países donde no se les reconocía como ciudadanos.

*"(...) después de mi tesis, pedí y obtuve la nacionalidad francesa; me casé, hice mi servicio militar en París (...) y entré en la administración de la obra escolar de la Alianza Israelita Universal."*¹⁹

"(...) après ma thèse, j'ai demandé et obtenu la nationalité française; me suis marié, j'ai fait mon service militaire à Paris (...) et suis entré dans l'administration de l'oeuvre scolaire de l'Alliance Israélite Universelle."

Desde que fija residencia en París hasta la fecha en que se ofrece como voluntario para luchar en la guerra, desarrolla diversas actividades y escribe varios artículos. Hizo la traducción al francés de las *Cartesianische meditationen*. Escribió sobre la temática judía y, por último, sobre Husserl, Heidegger y sobre la existencia.

De este periodo se destaca el texto *De l'évasion*, donde por primera vez Lévinas universaliza un contenido propio de la eticidad judía, pretendiendo que ésta, más allá de una condición judía, sea también una condición humana.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 69-70.

*"De l'évasion, que Jacques Rolland commenté tan bien en el pequeño libro que acaba de publicar, más allá de la condición judía significaba lo Humano."*²⁰

"De l'évasion -que Jacques Rolland a si bien commenté dans le petit livre qu'il vient de publier- par-delà la condition juive signifiait l'Humain."

4. La Segunda Guerra Mundial y el cautivero

Como ciudadano francés militarmente habilitado se ofreció para actuar en la guerra como intérprete de alemán y ruso. No tardó mucho en caer prisionero de los alemanes junto con otros soldados en Rennes, durante la ocupación de Francia. Después de algún tiempo fué trasladado a Hanover, Alemania, donde permaneció cautivo en el campo de concentración de Stammlager como prisionero de guerra.

En el cautivero fue declarado judío, separado de los demás franceses y colocado junto con otros judíos. Aún despojado del uniforme de la armada francesa y vestido con el traje de los deportados estaba protegido por la convención de Ginebra sobre los prisioneros militares de guerra. Su familia, todavía residente en Lituania, no tuvo la misma suerte, pues fue apresada y casi toda masacrada en la ocupación nazi.

*"Hecho prisionero en Rennes junto con la 10ª Armada que retrocedía, después de dos meses de cautiverio en Francia, transportado a Alemania. Me encontré sometido de entrada a una condición especial: declarado como judío, pero protegido por el uniforme del destino de los deportados, reagrupado con otros judíos en un comando especial."*²¹

"Fait prisonnier à Rennes avec la 10^e Armée qui reculait, j'ai été, après un internement de quelques mois en France, transporté en Allemagne. Me voici d'emblée restreint à une condition spéciale: déclaré comme Juif, mais épargné par l'uniforme du sort des déportés, regroupé avec d'autres Juifs dans un command spécial."

²⁰ *Ibidem*, p. 72.

²¹ *Idem*.

Los cinco años de cautiverio en Stammlager, según Lévinas, no fueron del todo tiempo perdido desde el punto de vista intelectual. Se cumplía una rutina diaria de trabajo en la agricultura; anecdóticamente, con el tiempo, un pequeño perrito tomó parte en esta rutina diaria de idas y venidas entre el campo de concentración y el lugar de trabajo.

Lévinas expresa narrativamente por medio de este perro una experiencia muy suya y muy judía; con otras palabras y con más detalles afirma que los habitantes del pueblo cercano al campo de concentración los miraban como judíos contaminados y potencialmente contaminantes, mientras que el perrito los miraba como seres humanos.

*"En este rincón de Alemania donde, atravesando el pueblo, éramos mirados por los habitantes como Judíos, este perrito nos tomaba evidentemente por humanos."*²²

"Dans ce coin d'Allemagne où, en traversant le village, nous étions regardés par les habitants comme Juifs, ce chien nous prenait évidemment pour des hommes."

El tiempo libre lo ocupaba en abundantes lecturas y aprovechó para ponerse al tanto de una serie de obras filosóficas que no había leído antes. En este maratón de lecturas filosóficas pudo leer a Hegel, Proust, Diderot, Rousseau y a otros autores de distintas procedencias.

*"Leí a Hegel, desde luego. Pero también muchos otros textos filosóficos de distintas proveniencias. Muchas cosas que no había podido leer anteriormente: más que nunca de Proust, los autores del siglo XVIII, Diderot, Rousseau y después los autores que no se encuentran en ningún programa."*²³

"Je lisais Hegel, bien entendu. Mais beaucoup de textes philosophiques de toutes provenances. Bien des choses que je n'avais pas eu le temps de lire autrefois: plus de Proust que jamais, les auteurs du XVIII^e siècle, Diderot, Rousseau et puis les auteurs qui ne sont dans aucun programme."

²² *Ibidem*, p. 74.

²³ *Idem*.

La estancia en Stammlager es sentida por Lévinas como algo semejante a una paradoja. Por un lado, el hecho de que estaban aislados de todo el conflicto en un rincón tranquilo de la floresta. Pero, por otro lado, las escasas noticias de los parientes y familiares que no respondían más a sus cartas y los rumores sobre los campos de exterminio.

La tranquilidad bucólica de Stammlager ocultaba una infernal conciencia gestada a base de una expectativa de vida o de muerte con respecto al destino de los judíos allí cautivos.

"Todo lo que nuestras familias habían vivido no era conocido. Todos los horrores de los campos, inimaginables. En la conciencia razonada de un destino, sin piedad ni excepción, conciencia sin ilusión, el cotidiano provisional y olvido en los libros o irrisoria lucidez con o sin embrutecimiento".²⁴

"Tout ce que nos familles avaient vécu n'était pas connu. Toutes les horreurs des camps, inimaginables. Dans la conscience raisonnée d'un destin, sans pitié ni exception, conscience sans illusion - le quotidien provisoire et oublié dans les livres ou dérisoire lucidité avec ou sans abrutissement."

El cautiverio, además de haber sido un tiempo intenso de lecturas y meditaciones, fue también tiempo en el que Lévinas inició la escritura de una de las obras centrales en el conjunto de su pensamiento.

El pequeño y genial texto *De l'existence à l'existant* está conformado por una serie de diálogos temáticos con un cierto número de categorías filosóficas consideradas como los pilares del modo de ser y pensar del Occidente moderno, como por ejemplo: el problema de la existencia, del mundo y del tiempo; el problema de la metáfora heliológica dominada por la luz; el problema de la intencionalidad y el problema de la conciencia.

²⁴ *Ibidem*, p. 75.

El autor concluye que el Occidente ha sido atrapado por el *il y a* (el hay), metáfora de la impersonalidad pura y absoluta engendrada por el *ser* en la tierra de su ocaso.

El descubrimiento y la descripción fenomenológica del *il y a* permite a Lévinas señalar la necesidad de pensar en una salida ética y heterológica a lo que él denomina el egoísmo ontológico que precipitó al Occidente en el ocaso de la guerra.

5. El proyecto filosófico personal

Terminada la guerra, y con ella el cautiverio, Lévinas regresó a París para reencontrar a su esposa, que había pasado la guerra oculta en un monasterio vicentino, y empezar a reconstruir la vida en medio de una Europa agonizante.

La posguerra de una Europa que hacía poco era la fina flor de la razón ilustrada, científica y tecnológica, parecía haber afectado de algún modo a Lévinas. Sin duda el proyecto europeo estaba en tela de juicio por el sencillo hecho de las dos guerras continentales acontecidas en un intervalo de veinticinco años. Se suma a esto el hecho de Auschwitz que, aún considerando lo polémico que es el tema del holocausto, no fue una mera ficción gramatical, semántica, pragmática o hermenéutica en la narrativa judía.

El regreso a París significó también el regreso a sus actividades pedagógicas como Director de la Escuela Normal Israelita Oriental, ocupación en la que permanecerá hasta su nombramiento como profesor en la Universidad de Poitiers.

La escena intelectual francesa parisina de la posguerra estaba ocupada por nombres como Sartre, Merleau-Ponty, Camus, Marcel y otros. Hacía mucho ruido

una obra teatral de Sartre sobre la ocupación nazi, titulada *A puerta cerrada*. Lévinas pensaba que esta obra reflejaba algo muy apreciable en la vida de su autor, a saber: su capacidad de olvidarse de sí despedazándose por los otros, su capacidad de darse como la medida misma de lo humano.

*"Él no temía el escándalo. Y lo que me habían contado recientemente de su desatención a las condiciones pecuniarias de su vida, la manera como él gastaba, con los otros, de la manera de dar. Es la medida de lo Humano."*²⁵

"Il ne craignait pas le scandale. Et ce qu'on m'a raconté récemment de son inattention aux conditions pécuniaires de sa vie, de la manière dont il dépensait, pour les autres, de la manière de donner. C'est la mesure de l'Humain."

Esta temática de la extroversión de sí ya había sido anteriormente tratada en *De l'évasion*. La evasión, el evadirse, la fuga, apuntan hacia una misma dirección, a saber: a la salida de sí, a la dislocación del eje y a la desnucleación destotalizadora.

La fatiga de Europa es la fatiga del ser y de la ontología. El esfuerzo reconstructivo y el sentimiento común de la posguerra inicia una historia que tiende a evadirse hacia un "de otro modo" que la guerra y que el horror.

*"Tal vez esta fatiga de ser de la que he hablado hace un momento, en esta historia De l'évasion, tuve el sentimiento de ser torturado por algo único que todavía me tortura."*²⁶

"Dans cette fatigue d'être dont je vous ai parlé tout à l'heure, dans cette histoire De l'évasion, j'ai en peut-être le sentiment d'être tourmenté par quelque chose d'unique et qui me tourmente encore."

El mismo tema, pero con otros matices, vuelve en *De l'existence à l'existant*. La tematización alcanza un nivel especulativo en un diálogo con la ontología. El Occidente en su ocaso es la tierra del ser y este último es el impersonal *il y a* (el hay) que se realiza en un proceso anónimo, sin portador, sin sujeto, sin cesar, sin salida,

²⁵ *Ibidem*, p. 77

²⁶ *Idem*.

indiferente y sin sentido. La metáfora del insomnio y del ruido del silencio lo expresan de manera privilegiada.

*"(...) el hay es insuportable en su indiferencia, nada de angustia sino horror a un sin cesar, a una monotonía desprovista de sentido. Horrible insomnio."*²⁷

"(...) l' il y a est insupportable dans son indifférence, pas d'angoisse mais horreur d'un sans-cesse, d'une monotonie dépourvue de sens. Horrible insomnie."

El esfuerzo de *De l'existence à l'existant* es encontrar una experiencia que pueda propiciar una salida de éste sin salida que es el *il y a*. Es muy importante señalar que Lévinas está en búsqueda de una experiencia como salida. La experiencia como salida –y no una teología negativa, por ejemplo– tiene aquí un significado importante para el conjunto de su pensamiento. Ante el ser no plantea un no-ser y ante el saber no plantea un nihilismo. Está más bien insinuando lo que posteriormente será planteado como el “de otro modo” que ser, que no-ser y que saber.

*"Mi esfuerzo consistía en De l'existence à l'existant en buscar la experiencia de una salida de este sin-sentido anónimo."*²⁸

"Mon effort consistait dans De l'existence à l'existant à rechercher l'expérience d'une issue de ce non-sens anonyme."

Pero, ¿salir del sin salida hacia dónde?, ya que para Lévinas no se trata de salir por salir. La salida del *il y a* anónimo del ser es salida hacia el *de otro modo que ser*, salida de la existencia anónima hacia el existente que porta un nombre. Es el anuncio de una salida ética de la ontología.

"En primer lugar, en De l'existence à l'existant, el hay se desprende de una fenomenología de la fatiga, de la pereza; en seguida la búsqueda del ente, de la

²⁷ *Ibidem*, p. 79

²⁸ *Idem*.

hipóstasis. Sin embargo, al final del libro, la idea esencial que el verdadero portador del ser -la verdadera salida del hay, está en la obligación- en el para el otro que introduce un sentido en el no-sentido del hay.”²⁹

“D’abord dans De l’existence à l’existant, le il y a découle par une phénoménologie de la fatigue, de la paresse; ensuite recherche de l’étant, de l’hypostase. Cependant à la fin du livre, l’idée essentielle que le véritable porteur d’être -la véritable sortie de l’ il y a, est dans l’obligation- dans le pour l’autre qui introduit un sens dans le non-sens de l’ il y a.”

Lévinas aclara que el *il y a* no es la angustia de la nada, como Heidegger lo plantea en *Sein und Zeit*. No es angustia, es horror. El *il y a* de la existencia vacía de un *Dasein* no es angustioso, es horroroso. No se trata de miedo a la muerte ni de una náusea frente a la existencia. Se trata, más bien, de un saturarse y de un cansarse de sí mismo horrorosamente desgastantes.

“No es la angustia de la nada, es el horror del il y a de la existencia; no es el miedo a la muerte, es el de más de sí mismo. (...) el horror del il y a está cerca del asco de sí, del cansancio de sí.”³⁰

“Ce n’est pas l’angoisse du néant, c’est l’horreur de l’il y a de l’existence, ce n’est pas la peur de la mort, c’est le de trop de soi-même. (...) l’horreur de l’il y a est proche du dégoût de soi, de la lassitude de soi.”

La salida de sí es la responsabilidad por el “otro”; es ocuparse del “otro”; es pensar en el “otro”, en su vida y en su muerte, antes de preocuparse por sí mismo. La responsabilidad por el otro es el bien, contenido ético por excelencia, y lo filosóficamente primero, anterior a toda anterioridad.

“Salir de sí es ocuparse del otro, de su sufrimiento y de su muerte, antes de ocuparse de su propia muerte. (...) Pienso que es el descubrimiento del fondo de nuestra humanidad, el descubrimiento mismo del bien en el encuentro con el otro, no tengo miedo de la palabra bien; la responsabilidad por el otro es el bien. No es agradable, es bien.”³¹

“Sortir de soi, c’est s’occuper de l’autre, et de sa souffrance et de sa mort, avant de s’occuper de sa propre mort. (...) Je pense que c’est la découverte du fond de notre

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Ibidem*, p. 80.

³¹ *Idem.*

humanité, la découverte même du bien dans la rencontre d'autrui - je n'ai pas peur du mot bien; la responsabilité pour l'autre est le bien. Ce n'est pas agréable, c'est bien "

El tema de la ética con el contenido propuesto por Lévinas no procede de Husserl ni de Heidegger, que son sus más fuertes interlocutores en el Occidente. Es un tema que aparece por vez primera en *De l'évasion* escrito en 1935 y posteriormente es profundizado en *De l'existence à l'existant* cuya escritura fue iniciada en 1940. La procedencia de la temática ética en Lévinas deberá ser ubicada en el estrecho periodo que va de su regreso a París (procedente de Fribourg) hasta fines de la Segunda Guerra.

La obra *De l'existence à l'existant* tiene otra característica de suma importancia. Es necesario considerar que este texto se esfuerza para entrar en un diálogo crítico con el Occidente ontológico proponiendo en lengua francesa –fina flor de la ilustración– una salida ética para las atormentadas inquietudes existenciales que caracterizaban el ocaso de la posguerra.

Dadas estas circunstancias, se podrían hacer dos preguntas. La primera indagaría por el origen del contenido ético propuesto en *De l'existence à l'existant*, y la segunda interrogaría por las pretensiones de Lévinas con respecto al Occidente.

Con respecto a los orígenes de los contenidos éticos del pensamiento levinasiano habrá que considerar inicialmente el hecho de que Lévinas admite ser un pensador judío, esto es, un judío que hace filosofía sin renegar de su formación ni de sus experiencias prefilosóficas originarias.

Pero que conste que Lévinas crea una cierta polémica alrededor del calificativo “pensador judío”. Se considera como tal, pero en un sentido muy preciso que él mismo da a la expresión:

"Considerarme como un pensador judío es una cosa que en sí no me choca, soy judío y, ciertamente, tengo las lecturas, los contactos y las tradiciones específicamente judías que

*no reniego. Pero protesto contra esta fórmula cuando por ella se entiende alguien que tenga la osadía de hacer acercamientos de conceptos basados únicamente en la tradición y en los textos religiosos sin hacer el esfuerzo de pasar por la crítica filosófica.*³²

"Me considérer comme un penseur juif est une chose qui ne me choque nullement en soi, je suis Juif et, certainement, j'ai des lectures, des contacts et des traditions spécifiquement juives que je ne renie pas. Mais je proteste contre cette formule quand on entend par là quelqu'un qui ose des rapprochements entre concepts basés uniquement sur la tradition et les textes religieux sans se donner la peine de passer par la critique philosophique."

La polémica relativa al calificativo "pensador judío" está centrada en las incursiones que hace Lévinas en los textos de la Thorá, del Talmud y de la tradición rabínica, textos originariamente religiosos a los cuales Lévinas se refiere con la expresión "versículo" (texto religioso). Para él existen dos maneras de leer un versículo.

La primera sería aquella que hace uso de él como premisa no justificada, no traducida, del contexto de la tradición y no universalizada con validez, para obtener conclusiones pretendidamente válidas. Manera en la cual Lévinas no se inscribe.

La segunda, que es la suya, sería aquella que no rechaza el versículo con el fácil argumento de que se trata de teología, al contrario, se esfuerza en traducir y aceptar las sugerencias de un pensamiento temáticamente no filosófico que puede justificarse racionalmente en la medida en que el versículo permita la investigación fenomenológica de su razón originaria.

*"Hay dos maneras de leer un versículo. Hay aquella que consiste en hacer un llamado a la tradición, concediéndole valor de premisa en sus conclusiones, sin desconfiar y aun sin darse cuenta de los presupuestos de esta tradición y sin transponer sus maneras de expresarse con todos los particularismos que pueden ser producidos en este lenguaje. Y hay la segunda lectura que consiste en, del punto de vista filosófico, de ningún modo discutir de golpe, pero en traducir y aceptar las sugerencias de un pensamiento que, traducido, puede justificarse por lo que se manifiesta."*³³

³² *Ibidem*, p. 98.

³³ *Ibidem*, pp. 98-99.

"Il y a deux manières de lire un verset. Il y a celle qui consiste à faire appel à la tradition, en lui prêtant la valeur de prémisse dans ses conclusions, sans se méfier et sans même se rendre compte des présupposés de cette tradition et sans même transposer ses façons de s'exprimer avec tous les particularismes qui peuvent se produire dans ce langage. Et il y a la deuxième lecture qui consiste à, non pas du tout à contester d'emblée, du point de vue philosophique, mais à traduire et à accepter les suggestions d'une pensée qui traduite peut se justifier par ce qui se manifeste."

El acercamiento que hace Lévinas al versículo no es el momento filosófico de su pensamiento, es más bien el momento religioso y prefilosófico. Pero él considera que el creyente que adopta una determinada razón religiosa puede investigar una razón más originaria que la religiosa y comunicarla filosóficamente.

"El fiel puede buscar atrás de la inteligibilidad adoptada una inteligibilidad objetivamente comunicable. Una verdad filosófica no puede basarse en la autoridad del versículo. Es necesario que el versículo sea fenomenológicamente justificado. Pero el versículo puede permitir la investigación de una razón."³⁴

"Le fidèle peut chercher derrière l'intelligibilité adoptée une intelligibilité objectivement communicable. Une vérité philosophique ne peut pas se baser sur l'autorité du verset. Il faut que le verset soit phénoménologiquement justifié. Mais le verset peut permettre la recherche d'une raison."

Él se acerca al versículo para investigar la antigua sabiduría y para ilustrar lo fenomenológicamente investigado y puesto al descubierto. En ningún momento pretende usarlo para probar algo con él.

"He aquí en qué sentido la frase usted es filósofo judío me conviene. Ella me irrita cuando se insinúa que pruebo por medio del versículo, mientras que algunas veces busco por la sabiduría antigua e ilustro con el versículo, sí, pero no pruebo por medio del versículo."³⁵

"Voilà dans quel sens le mot vous êtes philosophe juif m'agrée. Il m'irrite quand on insinue que je prouve par le verset, alors que parfois je cherche par la sagesse ancienne et j'illustre par le verset, oui, mais je ne prouve pas par le verset."

³⁴ *Ibidem*, p. 99.

³⁵ *Ibidem*.

La expresa identidad filosófica judía de Lévinas, aun en el sentido levinasiano del calificativo, parece ser suficiente para sostener, por ahora, que el contenido ético propuesto en sus obras es proveniente del "ethos" cultural judío. Una tradición antigua que conservó su sabiduría en la escritura literaria del versículo de la Thorá, de los comentarios inscritos en el Talmud y de los comentarios a los comentarios de la tradición rabínica. Antigua sabiduría que muy tempranamente se ha constituido en la experiencia originaria y prefilosófica de Lévinas.

Otra cuestión que deberá ser aclarada es aquella relacionada con las pretensiones de Lévinas con respecto al Occidente. Ciertamente no será demasiado recordar que Lévinas hace una opción clara por la lengua francesa en la arquitectónica de su pensamiento confesional y filosófico. Llega a afirmar que por medio de ella se puede sentir la savia del suelo; quizás se refiera al suelo francés ilustrado, su nueva patria.

El francés sería considerado por él como algo semejante a la fina flor europea del Occidente ilustrado. El hecho de poder pensar, hablar y escribir en francés abre las puertas para un diálogo religioso y filosófico con una Europa griega y cristiana, protagonista del Occidente.

El diálogo religioso implica necesariamente el tema de la fracasada cristianización de Europa. El fracaso se estampa en el evento de las dos guerras en un intervalo de un cuarto de siglo y principalmente en la última guerra marcadamente genocida. El diálogo con la Europa pretendidamente cristianizada por un cristianismo griego de múnadas bautizadas, pretendería hacer ver la necesidad del regreso del cristianismo europeo, no a Grecia, pero sí a sus fuentes bíblicas originarias.

"Europa tiene muchas cosas que le pueden ser reprochadas, su historia fue una historia de sangre y de guerra también, pero era también el lugar donde esta sangre y esta

guerra fueron Horridos y constituyen una mala conciencia, una mala conciencia de Europa, que es el retorno de Europa, no hacia Grecia, sino hacia la Biblia."³⁶

"Europe a beaucoup de choses à reprocher, son histoire a été une histoire de sang et de guerre aussi, mais c'était aussi le lieu où ce sang et cette guerre ont été regrettés et constituent une mauvaise conscience, une mauvaise conscience de l'Europe qui est le retour de l'Europe, non vers la Grèce, mais vers la Bible."

Por otro lado, él pretende también entablar un diálogo filosófico con el Occidente. El Occidente es, por supuesto, griego. Pero el sentido del ser griego es muy peculiar e involucra necesariamente a Europa como centro de irradiación de esta helenización en el vacío modo de la universalización.

*"Llamo griego, más allá del vocabulario, de la gramática y de la sabiduría que la habían instaurado en la Hélade, la manera como se expresa o se esfuerza en expresarse, en todas las regiones de la tierra, la universalidad del Occidente, superando los particularismos locales, de lo pintoresco, folklórico, poético o religioso."*³⁷

"J'appelle grec, par-delà le vocabulaire et la grammaire et la sagesse que l'avaient instauré en Hellade, la manière dont s'exprime ou s'efforce de s'exprimer, dans toutes les contrées de la terre, l'universalité de l'Occident, surmontant les particularismes locaux du pittoresque ou folklorique ou poétique ou religieux."

El pretendido diálogo con el Occidente griego se concreta en la forma de diálogo con la ontología en un lenguaje gestado y enriquecido en una tradición filosófica que se encuentra anclada en el horizonte de la búsqueda del sentido del ser. Diálogo que progresivamente revela, por un lado, un reconocimiento de la tradición filosófica occidental y de su lenguaje, mientras que por otro lado, una cierta sospecha de que este lenguaje no es el portador del sentido más originario de los seres y quizás de la vida humana y de lo humano.

"En ningún momento la tradición filosófica occidental perdería, a mis ojos, su derecho a decir la última palabra; todo, en efecto, debe ser expresado en su lengua; pero quizás no

³⁶ *Ibidem*, p. 103.

³⁷ *Ibidem*, p. 156.

es ella el lugar del primer sentido de lo seres, el lugar donde lo cargado de sentido comienza."³⁸

"A aucun moment la tradition philosophique occidentale en perdrait à mes yeux son droit au dernier mot; tout doit, en effet, être exprimé dans sa langue; mais peut-être n'est-elle pas le lieu du premier sens des êtres, le lieu où le sensé commence."

Al reconocimiento y a la sospecha sigue un esfuerzo por separarse de la ontología. Ella es concebida como una manera de acercarse al ser y constituir desde él el horizonte fenomenológico de inteligibilidad de los entes, incluso del ente humano en su constitución subjetiva e intersubjetiva.

*"Todo mi esfuerzo consiste en separarme, si es posible decirlo así, de la ontología donde la significación del inteligible está unida al acontecimiento de ser, porque sería en sí como la presencia, rematándose en su reposo y su perseverancia en sí, basándose a sí mismo, perfección que, para Espinoza, es su divinidad."*³⁹

"Tout mon effort consiste à me séparer, si l'on peut dire, de l'ontologie où la signification de l'intelligible est attachée à l'événement d'être, parce qu'il serait en soi comme la présence, s'achevant dans son repos et sa persévérance en soi, se suffisant - perfection qui, pour Spinoza, est sa divinité."

Separarse de la ontología y del ser como horizontes fenomenológicos de comprensión y de constitución de los entes es pretender salir de la ontología y del ser con una lengua ontológicamente constituida.

Pero es principalmente pretender salir de la subjetividad inteligida y constituida como mónada solipsista y de la intersubjetividad inteligida y constituida como espejismo existencial y concretada en la forma de egoísmo monádico y alérgico.

Separarse de la ontología y de su modo propio de inteligir y de constituir el mundo no es destruirla, es más bien presevarla como puerta de entrada para la posibilidad del señalamiento de sus límites y de los límites a las pretensiones de fundamentación fáctica y de universalización de la razón onto-fenomenológica.

³⁸ Nemo, 1982, pp. 19-20; pp. 26-27.

³⁹ Lévinas, 1988, p. 209.

Esta separación implica una reconstitución ética de la subjetividad y de la intersubjetividad como "ser para el otro".

El "ser para el otro" constitutivo de la subjetividad y de la intersubjetividad es el contenido ético por excelencia y lo filosóficamente primero, anterioridad anterior a toda anterioridad, propuesta al Occidente por la vía del diálogo y con una pretensión universal de validez que alcanza la esfera de lo humano.

En torno a estas temáticas girarán las obras de Lévinas. Los matices variarán en la medida que el tema vaya aclarándose y profundizándose por el autor. De las intuiciones originarias de los años treinta hasta el planteamiento maduro y definitivo de la ética como filosofía primera en los años setenta se van dando una serie de rupturas y continuidades que conformarán la globalidad de su pensamiento a lo largo de estos cuarenta años.



CAPÍTULO
II
LA INSTRUMENTACIÓN
FENOMENOLÓGICA

"Il s'agit donc d'une puissante volonté d'explication avec l'histoire de la parole grecque. Puissante parce que si cette tentative n'est pas la première de son type, elle atteint dans le dialogue à une altitude et à une pénétration où les Grecs -et d'abord ces deux Grecs que sont encore Husserl et Heidegger- sont sommés de répondre." (Derrida, 1979, p. 123.)

La tarea que se pretende desarrollar en el presente capítulo consiste en un bosquejo del acercamiento que hace Lévinas a Heidegger y Husserl.

El acercamiento a la fenomenología trascendental y a la ontología existencialista –en especial a esta última, llevada a cabo en *Sein und Zeit* como Analítica y descripción fenomenológica existencialista del Ser del ente que tiene la forma de Ser del *Dasein*– apuntaría hacia un probable momento de instrumentación fenomenológica en los inicios del trato levinasiano con la Filosofía en Alemania.

Los textos de Lévinas donde mejor se reflejan tal acercamiento son: *Martin Heidegger et l'ontologie* y *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*.

Estos textos, según lo atestigua Lévinas por lo menos en dos ocasiones,⁴⁰ tienen el objetivo de dar a conocer el pensamiento de Heidegger y Husserl en Francia. Se caracterizan por pretender de forma muy general la fenomenología trascendental y la ontología existencialista. No se trata de ensayos exhaustivos y agotadores y,

⁴⁰ Lévinas, 1932, p. 53, nota 1. Cfr. Poirié, 1992, p. 78.

además, Lévinas no está dispuesto a permitir que la globalidad de la obra de Heidegger y Husserl sea puesta en tela de juicio a partir de la lectura de los referidos textos.

1. Heidegger y la ontología existencial

El primer paso hacia un acercamiento a Heidegger es la contextualización del proyecto filosófico de este último frente a una tentativa de mapeamiento, a largos trazos, de los temas de la constitución del sujeto y de la fundamentación de la verdad en la filosofía moderna occidental.

Antes de llegar a la tejedura que enreda los dos temas anteriormente indicados hay un segundo paso –quizás en otro momento y lugar habrá que interrogar por su pertinencia–, trátase de un recurso a Platón como antiguo paradigma de la tarea desarrollada por Heidegger.

Por último, Lévinas hace una larga descripción de la tarea fenomenológica desarrollada en *Sein und Zeit*. Tal descripción, en los aspectos relativos a la arquitectónica de la ontología existencial, no será objeto de estudio en esta disertación.

Lévinas empieza por afirmar que la filosofía moderna occidental se caracteriza fundamentalmente por la noción de sujeto y sus consecuentes implicaciones, tales como la centralidad del problema del conocimiento, la problemática relación sujeto-objeto y la problemática constitución del sujeto y del mundo.

*"La noción de sujeto –la oposición del sujeto al objeto y su relación con él, la especificidad de esta relación, irreductible a las relaciones como similitud, igualdad, acción, pasión, causalidad– caracterizan a la filosofía moderna."*⁴¹

"La notion de sujet, –l'opposition du sujet à l'objet et son rapport avec lui, la spécificité de ce rapport, irréductible aux relations comme ressemblance, égalité, action, passion, causalité– caractérise la philosophie moderne."

En el momento de discurrir sobre esta problemática en la filosofía moderna occidental, Lévinas hace una reducción y la ubica en relación a la filosofía trascendental donde piensa encontrar un sujeto constituido en su existencia misma fuera del tiempo y fuera del ser, absolutamente distinto del objeto. Para superarlo no basta con afirmar simplemente que el sujeto es un ser de una dignidad superior. Piensa que por esto no puede haber una ontología del sujeto idealista.

*"La destrucción del tiempo por los idealistas permite así remarcar el carácter sui generis del sujeto, el hecho paradójico de que él es algo que no es. El sujeto no está distinguido de la cosa por tal o tal otra propiedad (...) La diferencia es concerniente a la existencia, a la manera de ser aquí, si es que se puede hablar aquí de existencia. El sujeto se encuentra anterior al ser, fuera del ser. Y es por esto que no puede haber una ontología del sujeto idealista."*⁴²

"La destruction du temps par les idéalistes permet ainsi de souligner le caractère sui generis du sujet, le fait paradoxal qu'il est quelque chose qui n'est pas. Le sujet n'est pas distingué de la chose par telle ou telle autre propriété (...) La différence concerne l'existence, la manière même d'être là, si toutefois on peut encore parler ici d'existence. Le sujet se trouve derrière l'être, en dehors de l'être. Et c'est cela qu'il ne peut pas y avoir d'ontologie du sujet idéaliste."

Todavía comentando la filosofía moderna, Lévinas piensa que existe una cierta indiferencia con respecto al tiempo en la relación gnoseológica sujeto-objeto, como si la filosofía trascendental pretendiera purificar al sujeto de toda referencia temporal.

En contraposición a la constitución puramente epistemológica del sujeto y del objeto del conocimiento, propia de los modernos, él hace un llamamiento a la

⁴¹ *Idem.*

⁴² *Idem.*

filosofía antigua, en especial a la de Platón, pretendiendo mostrar que en este prominente griego se inicia una tradición que aún manteniendo la noción de sujeto, la constituye con la ayuda de nociones ontológicas.

*"Sin embargo, la noción de sujeto no está ausente de esta filosofía. Sólo que, contrariamente a la filosofía moderna, la estructura del sujeto es determinada con la ayuda de nociones ontológicas."*⁴³

"La notion de sujet n'est cependant pas absente de cette philosophie. Seulement, contrairement à la philosophie moderne, la structure du sujet est déterminée à l'aide de notions ontologiques."

Para la filosofía platónica la vida no se hace subjetividad en la medida en que uno sale de sí hacia su objeto de conocimiento, como en los modernos. Para ser subjetividad la vida debe pertenecer a un ser finito perdido y encadenado en la caverna.

La historia del alma decaída en la finitud empírica de la corporalidad material finita es quien da a esta alma el carácter subjetivo de existente, sujeto a errores y dolores.

*"La subjetividad se define por un modo de existencia inferior, por el hecho de estar inscrita en el devenir, por la imperfección. Pero esta imperfección no explica –y ni tiene la pretensión de explicar– el aspecto de la subjetividad que sostiene la filosofía moderna, la irrealidad y la especificidad de la relación sujeto-objeto."*⁴⁴

"La subjectivité se définit par un mode d'existence inférieur, par le fait d'être engagée dans le devenir, par l'imperfection. Mais cette imperfection n'explique pas –et n'a pas la prétention d'expliquer– l'aspect de la subjectivité qu'a relevé la philosophie moderne, l'irréalité et la spécificité du rapport sujet-objet."

El siguiente paso dado por Lévinas consiste en el establecimiento de una conexión entre Platón y Heidegger, en el sentido de que este último persigue de alguna forma lo que buscaba anteriormente el filósofo de la Academia, a saber: el

⁴³ *Ibidem*, p. 54.

⁴⁴ *Idem*.

fundamento ontológico de la verdad y de la subjetividad. Pero se advierte que Heidegger está atento al hecho de que después de Descartes el sujeto tiene un lugar de relevante importancia en la economía del ser.

El proyecto de Heidegger, advierte Lévinas, es la búsqueda del fundamento ontológico del conocimiento y no de la fundamentación lógica del ser, conforme acontece en la filosofía trascendental.

"Su esfuerzo es diametralmente opuesto al de la filosofía dialéctica quien, lejos de investigar el fundamento ontológico del conocimiento, se preocupa de los fundamentos lógicos del ser. (...) La puesta de nuevo en cuestión de la noción de ser y de su relación con el tiempo que habíamos indicado anteriormente, es el problema fundamental de la filosofía heideggeriana, el problema de la ontología."⁴⁵

"Son effort est diamétralement opposé à celui de la philosophie dialectique qui, loin de chercher le fondement ontologique de la connaissance, se préoccupe des fondements logiques de l'être. (...) La remise en question de la notion d'être et de son rapport avec le temps que nous avons indiquée plus haut, est le problème fondamental de la philosophie heideggerienne - le problème ontologique."

Anticipando algunos de los elementos centrales y rectores del análisis heideggeriano en *Sein und Zeit*, Lévinas empieza a hacer una serie de precisiones con respecto al peculiar manejo categorial que caracteriza la arquitectónica de la analítica existencial del ser del ente que tiene la forma de ser del *Dasein*. Advierte que, para Heidegger, el ser es ser del ente, y esto quiere decir que el ente "es". El ser del ente es el objeto de la ontología o, de otro modo, la ontología es una forma de acercarse al ser del ente. Los entes pertenecen al ámbito de investigación de las ciencias ónticas; la comprensión del ser es la característica y el hecho fundamental de la existencia humana; las diferencias entre conocimientos no coincidentes no son ya cuestión de mayor o menor claridad sino que conciernen al ser mismo del hombre; el interés por la ontología deviene del hecho que el hombre comprende el ser; el estudio del hombre descubre el horizonte al interior del cual se plantea el

⁴⁵ *Ibidem*, p. 55.

problema del ser y donde se da su comprensión; el tiempo no es un marco de la existencia humana, es el evento mismo de la comprensión del ser; el hombre no es un sustantivo, es inicialmente verbo, es el revelarse mismo del ser; el estudio de la comprensión del ser es el estudio del modo de ser del hombre, y tal estudio es una ontología.

"En resumen, el problema del ser que Heidegger pone nos lleva al hombre, porque el hombre es un ente que comprende el ser. Mas por otra parte, esta comprensión del ser es ella misma el ser; ella no es un atributo, sino el modo de existencia del hombre. No es una extensión puramente convencional de la palabra ser a una facultad humana -en este caso, a la comprensión del ser-, sino la puesta en relieve de la especificidad del hombre donde los actos y las propiedades son equivalentes a modos de ser. Es el abandono de la noción tradicional de la conciencia como punta de partida, con la decisión de buscar, en el acontecimiento fundamental de ser -de la existencia del Dasein- la base de la conciencia misma."⁴⁶

"En résumé, le problème de l'être que Heidegger pose nous ramène à l'homme, car l'homme est un être qui comprend l'être. Mais d'autre part, cette compréhension de l'être est elle-même l'être; elle n'est pas un attribut, mais le mode d'existence de l'homme. Ce n'est pas là une extension purement conventionnelle du mot être à une faculté humaine -en l'occurrence, à la compréhension de l'être-, mais la mise en relief de la spécificité de l'homme dont les actes et les propriétés sont autant de modes d'être. C'est l'abandon de la notion traditionnelle de la conscience comme point de départ, avec la décision de chercher, dans l'événement fondamental de l'être -de l'existence du Dasein- la base de la conscience elle-même."

Lévinas sigue explicando la estructura ontológica existencial del *Dasein* siguiendo la analítica fenomenológica existencial de *Sein und Zeit*, y se podría decir que sin disentir con Heidegger, si no es por un momento donde hay un cierto cambio de tónica, algo semejante a un intento de crítica. Tal momento aparece al final de toda una vasta caracterización de lo que sería para Heidegger el "ser en el mundo", las "posibilidades", el "ser-yecto" y la "temporalización". Lévinas concluye que la analítica heideggeriana reduce a la existencia todo lo que se podría llamar en otros términos "relaciones" y reduce a la temporalidad todo lo que se

⁴⁶ *Ibidem*, p. 59.

podría nombrar como "supratemporal". Esta reducción lo lleva a calificar el pensamiento de Heidegger de ontologismo.

"Es importante subrayar esta reducción al tiempo, de todo lo que estaríamos tentados de nombrar como supratemporal, la reducción a la existencia de todo lo que se querría llamar relación. Es el ontologismo fundamental de Heidegger que nos importa poner en relieve en este trabajo."⁴⁷

"Il est important de souligner cette réduction au temps, de tout ce qu'on serait tenté de nommer supratemporel, la réduction à l'existence de tout ce qu'on voudrait appeler rapport. C'est là l'ontologisme fondamental de Heidegger qu'il nous importe de mettre en relief dans ce travail."

2. Husserl y la fenomenología trascendental

La fenomenología trascendental de Husserl fue sin duda profundamente conocida por Lévinas ya desde su primer año de estudios en Alemania, donde tuvo la oportunidad de tomar dos seminarios con el fundador de esta escuela.

Para caracterizar el contexto del surgimiento de la fenomenología y su aportación crítica recurriremos a dos textos del propio Husserl titulados *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* y *Las meditaciones cartesianas*.

Para conocer la lectura levinasiana de Husserl se tomará su tesis doctoral titulada *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, texto que recoge todo el esfuerzo husserliano de construir la fenomenología trascendental, aunque esta labor levinasiana ya se hace con una tímida perspectiva crítica situada desde la ontología de Heidegger.

Para realizar lo inicialmente propuesto se procederá en dos momentos, a saber: el primero tratará de describir de forma muy general el contexto de la aparición de la

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 70-71.

labor crítica y arquitectónica del pensamiento husserliano; el segundo, se ocupará propiamente de la lectura levinasiana de la referida labor.

3. Contexto, crítica y arquitectónica

La caracterización de contexto que se propone hacer es muy breve y general, con la advertencia de que Husserl, su contexto y su Fenomenología no son el tema, son más bien el punto de arranque de una parte del mismo.

Para evitar una abrupta entrada en los textos de Husserl se abordará inicialmente el temario husserliano de la crisis de las ciencias europeas en los finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX por una vía secundaria, más precisamente, por medio de uno de sus comentadores hispánicos, que en una obra introductoria al pensamiento del maestro, titulada *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* y elaborada a la manera fenomenológica, hace un bosquejo de lo que sería el contexto de nacimiento y desarrollo de la fenomenología.

Al final del siglo XIX e inicio del XX, habría por lo menos dos marcos de contextualización que, a juicio del autor, podrían haber influenciado el pensamiento de Husserl.

El primero y más amplio, el sociopolítico, se configuraba, de un lado, por una Alemania internamente estable en lo político y en lo económico, estabilidad que se supone disfrutó Husserl; por otro lado, dicho marco se configuró, también, por el estallido de la guerra de 1914.

El segundo, el sociocultural, estaba conformado por un cientificismo que cultuaba a los hechos, así como por un psicologismo que pretendía ser el basamento teórico de todas las ciencias y por la negación de la filosofía.

El impactante hecho fratricida de la guerra de 1914 enjuició toda aquella cultura psicologista y científicista. El conflicto se constituyó en el lucero del fracaso de un proyecto de convivencia pacífica entre las naciones por la vía de la prosperidad tecnológica y colocó en entredicho a toda la cultura europea de una época.

“La guerra suponía, ante todo, la prueba más patente del fracaso de un proyecto de convivencia y el fracaso de la cultura europea. La razón humana aplicada al desarrollo tecnológico sólo había servido para esa deshumanización terrible, de la que habla Husserl por aquellos años.”⁴⁸

El primer momento de la crítica de Husserl a las ciencias es marcado por una postura de condescendencia y de reconocimiento de la científicidad rigurosa, de la fecundidad, de la evidencia de los resultados teóricos y de los éxitos duraderamente irrefutables de la investigación científica.

El rigor del carácter científico de todas estas disciplinas, la evidencia de sus resultados teóricos y de sus éxitos duraderamente irrefutables, están fuera de discusión.⁴⁹

La científicidad, el rigor metodológico, los resultados exitosos fueron colocados por el propio Husserl fuera de discusión. La mencionada crítica deberá, entonces, conducirse por otras vías y propugnar por otros móviles.

La condescendencia es inmediatamente seguida por dos fuertes y decisivas críticas a la ciencia de su época. La primera, acusa a la ciencia de haberse reducido a meras ciencias de hechos, y, la segunda, quizás la más grave en la perspectiva husserliana, acusa a la ciencia de haber perdido su importancia y su significación para la vida humana.

“La exclusividad, con la que en la segunda mitad del siglo XIX se dejó determinar la visión entera del mundo del hombre moderno por las ciencias positivas y se dejó

⁴⁸ San Martín, 1987, p. 31.

⁴⁹ Husserl, 1954, 1991, p. 4.

destlumar por la prosperity hecha posible por ellas, significó paralelamente un desvío indiferente respecto de las cuestiones realmente decisivas para una humanidad auténtica."⁵⁰

El juicio de Husserl es categórico y no deja dudas sobre lo que él pensaba de aquella generación de científicos de la *prosperity* que hicieron abstracción de todo lo subjetivo, de todo lo humano. Una generación que no tenía nada que decir a propósito de la indigencia vital del hombre común y del sentido o sinsentido de la existencia humana. Una generación demasiado corta para ir más allá de la mediocridad de los hechos.

*"Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos."*⁵¹

La obra de Husserl de ningún modo se queda estancada en el mero nivel de la crítica de una época. Su labor filosófica es crítico-propositiva, por lo que, a la fuerte crítica, sigue el igualmente fuerte y largo proceso arquitectónico de construcción de la fenomenología.

Los momentos iniciales de la arquitectónica de la fenomenología se hallan en las *Meditaciones cartesianas*, de 1929, donde retorna la crítica a la ciencia y a la filosofía. Una ciencia y una filosofía que deberían ilustrar la nueva fe que vino a sustituir el anacrónico convencionalismo religioso desde los inicios de los tiempos modernos.

*"Al comienzo de la Edad Moderna, cuando la fe religiosa fue enajenándose cada vez más en una convención carente de vida propia, la humanidad intelectual se elevó hacia la nueva gran fe: la fe en una filosofía y ciencia autónomas. La cultura entera de la humanidad había de ser guiada y esclarecida por intelecciones científicas y, en virtud de ello, reformada en una nueva cultura autónoma."*⁵²

⁵⁰ *Ibidem.*, pp. 5-6.

⁵¹ *Ibidem.*, p. 6.

⁵² Husserl, 1929, p. 8.

Tal ilustración, con el tiempo, también empezó a sufrir un proceso de atrofiamiento y progresivamente fue cediendo lugar a una filosofía sin unidad, carente de sentido, sin coherencia y poco seria, y a una ciencia pretendidamente fundada en la psicología, cuyas características son ya conocidas.

La pérdida del potencial ilustrativo, del sentido, de la autenticidad y del interés por la existencia humana, entre otras cosas, por parte de la filosofía y de la ciencia, hace que Husserl se proponga, siguiendo a Descartes, la labor filosófica de empezar de nuevo. Las meditaciones de Husserl buscan y bosquejan una fundamentación filosófica para la ciencia que sea capaz de cumplir los requisitos de radicalidad, irrebasabilidad, autenticidad y universalidad.

"La idea directriz de nuestras meditaciones será, como para Descartes, la de una ciencia que hay que fundamentar con radical autenticidad y, en última instancia, la de una ciencia universal."⁵³

Se advierte una vez más que la arquitectónica de la fenomenología no será tratada aquí como tal, se abordará más bien el modo como Lévinas va tocando y asimilando, por un lado, el momento de la crítica a la ciencia y al psicologismo y por otro lado el momento propositivo del pensamiento husserliano.

4. La fenomenología en la lectura levinasiana de Husserl

La apreciación que inicialmente hace Lévinas con respecto a la fenomenología trascendental es que lo designado bajo esta categoría está constituido como método o, más bien, como manera de filosofar.

⁵³ *Ibidem*, p. 11.

Pero advierte en seguida que un método no es un puro instrumento de uso. Para él hay “algo más” en el método que un conjunto de instrumentos aptos para investigar una determinada región de lo real.

“Este método, o más precisamente, esta manera de filosofar, es el alma del movimiento fenomenológico. (...) Pero un método no es solamente un simple instrumento fabricado para explorar cualquier dominio de lo real.”⁵⁴

“Cette méthode, ou plutôt cette manière de philosopher, est l'âme du mouvement phénoménologique. (...) Mais une méthode n'est jamais un simple instrument fabriqué pour explorer n'importe quel domaine du réel.”

La interrogante por el “algo más” –que posteriormente se convertirá tímidamente en un “algo anterior” y en un “algo originario”– servirá de clave de lectura para que Lévinas se acerque a la fenomenología trascendental y al psicologismo tan criticado por Husserl.

Lévinas comprende, siguiendo a Husserl, que las pretensiones del psicologismo sólo se justifican en la medida en que se considera que éste está fundado en un nivel más radical y originario. Tal nivel es el naturalismo concebido como una peculiar y quizás distorsionada forma de acercamiento al ser –a los entes, al ser de los entes, etcétera– u ontología naturalista general.

El psicologismo, al pretender elaborar las últimas estructuras constitutivas y explicativas del conocimiento humano tomando como base la pretendida relación gnoseológica entre sujeto y objeto, lo que en verdad logra es poner al descubierto que tal pretensión no se sostiene porque tal relación no es fundante del conocimiento humano, sino que está fundada en un nivel más originario que constituye al sujeto, al objeto y a la relación como realidades pretendidamente naturales.

⁵⁴ Lévinas, 1930, p.11.

Sólo desde el naturalismo como teoría general del ser es posible al psicologismo, por un lado, hablar de sujeto, objeto y relación epistémica y, por otro lado, hablar de estructuras psicológicas últimas fundantes de la realidad así constituida.

"La razón profunda por la cual Husserl se dirige contra el psicologismo, razón que explica todas las otras, es que el psicologismo presupone una teoría del ser. Sin saberlo, quizás, el mismo psicologismo está fundado sobre una filosofía más general, sobre una filosofía que interpreta de una manera determinada la estructura del ser, de manera sucinta, está fundado sobre una ontología, y esta ontología es el naturalismo."⁵⁵

"La raison profonde pour laquelle Husserl se dirige contre le psychologisme, raison qui explique toutes les autres, c'est que le psychologisme présuppose une théorie de l'être. À son insu peut-être, le psychologisme est lui-même fondé sur une philosophie plus générale, sur une philosophie qui interprète d'une façon déterminée la structure de l'être, bref, il est fondé sur une ontologie, et cette ontologie c'est le naturalisme."

No es suficiente señalar el hecho de que el psicologismo como teoría del conocimiento se funda en el naturalismo como teoría del ser que conoce, del ser que es conocido y del ser de la relación de conocimiento: hay todavía que poner al naturalismo en cuestión. Para hacerlo es necesario, siguiendo a Husserl, ubicar las ciencias de la naturaleza en el ámbito de las ontologías regionales y subrayar muy intensamente que tales ontologías –ni separadas, ni en su conjunto– agotan el estudio del ser.

"Pero el estudio del ser no está agotado, para Husserl, por las ciencias de la naturaleza y las ontologías regionales."⁵⁶

"Mais l'étude de l'être n'est pas épuisée chez Husserl par les sciences de la nature et les ontologies régionales."

Tampoco es suficiente ubicar a las ciencias de la naturaleza como ciencias entre ciencias en la ontología regional, ya que el problema husserliano no es con las

⁵⁵ *Ibidem.*, p. 18.

⁵⁶ *Ibidem.*, p. 21.

ciencias de la naturaleza, es más bien con el naturalismo, un tipo de distorsión del sentido de las ciencias de la naturaleza que habrá que precisar.

El naturalismo es enjuiciado como una inadecuada interpretación del sentido de las ciencias de la naturaleza. Pero ¿dónde está lo inadecuado del naturalismo? o quizás habría que empezar interrogando: ¿cuál es la interpretación de sentido de las ciencias de la naturaleza desde donde se puede afirmar que el naturalismo es una inadecuada interpretación? La correcta interpretación –si es que se puede hablar en estos términos– sería aquella que da a las ciencias de la naturaleza un puesto regionalizado en la economía del ser. En otras palabras, las ciencias de la naturaleza sólo tienen sentido como ontología regional.

El siguiente paso parece previsible. Desde lo anterior se puede enjuiciar el naturalismo por pretender hacer de las ciencias de la naturaleza una ontología general sobre el ser en tanto que ser. Si así lo fuera, el ser de cada cosa y de todas las cosas sería reducido a un entrecruzamiento de series de causas, conforme lo conciben en su dominio propio las ciencias de la naturaleza.

"El naturalismo parece no ser más que una mala interpretación del sentido de las ciencias de la naturaleza. En efecto, hablamos visto anteriormente que, en el mundo que la ciencia construye, la sustancia de la cosa es reducida a un entrecruzamiento de series causales."⁵⁷

"Le naturalisme semble n'être qu'une mauvaise interprétation du sens de la science de la nature. En effet, nous avons vu plus haut que, dans le monde que la science construit, la substance de la chose est réduite à un entrecroisement de séries causales."

Siguiendo a Husserl, el naturalismo no puede ser más que un modo de acercarse a una de las regiones del ser y no al ser en tanto que ser. Dicho de otro modo, el naturalismo es una ontología regional y no una ontología general.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 28.

Inicialmente, Lévinas hizo referencias a la fenomenología trascendental designándola como método o manera de filosofar. Ahora, agrega que este modo de filosofar es intuitivo, y llega, incluso, a referirse explícitamente a un intuicionismo en el pensamiento de Husserl. Por intuición se debe entender el modo de la conciencia intencional por medio del cual se entra en contacto con el ser. En textos posteriores la designará como sensibilidad convirtiéndose en idea.

"El modo de la conciencia o de la representación, por el cual entramos en contacto con el ser, es un acto de una estructura determinada y --dígámoslo en seguida-- es la intuición".⁵⁸

"Le mode de la conscience ou de la représentation, par lequel nous entrons en contact avec l'être, est un acte d'une structure déterminée et, --disons-le tout de suite-- c'est l'intuition."

El objetivo de Lévinas en su tesis doctoral era poner de manifiesto este intuitivismo en el pensamiento de Husserl. Pero su logro más importante fue haber concluido la imposibilidad de elaborar una teoría de la intuición separada de la ontología. La teoría de la intuición como método filosófico sólo tiene sentido en la medida en que esté fundada sobre un nivel más originario, en la ontología, entendida como modo de acercamiento y de concebir al ser. Es importante subrayar que, en la comprensión levinasiana, Husserl maneja la fenomenología sobre un transfondo ontológico.

"Proponiéndonos estudiar aquí el intuitivismo en la fenomenología de Husserl, no podemos, por consiguiente, separar en nuestra exposición la teoría de la intuición como método filosófico de lo que se podría llamar la ontología de Husserl. Queremos, al contrario, mostrar cómo la intuición que él propone como modo de filosofar, proviene de su concepción misma del ser."⁵⁹

"En nous proposant d'étudier ici l'intuitivisme dans la phénoménologie de Husserl, nous ne pouvons par conséquent pas séparer, dans notre exposé, la théorie de l'intuition, comme méthode philosophique, de ce qu'on pourrait appeler l'ontologie de Husserl. Nous

⁵⁸ *Ibidem*, p. 101.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 12-13.

voulons, bien au contraire, montrer comment l'intuition qu'il propose comme mode de philosopher, découle de sa conception même de l'être."

En la ontología husserliana hay algo de peculiar que le interesa mucho a Lévinas. Trátase del hecho de que al tomarse como cierta la diversidad de regiones del ser con sus respectivas ontologías regionales, conforme lo plantea Husserl, se llega a concluir la imposibilidad de pensar estas diversidades regionales con las mismas categorías de contenido.

Y aún en el caso de que se tengan categorías formales y vacías que puedan ser aplicadas indistintamente a todas las distintas regiones del ser para formular una ontología formal general de la esencia del ser, queda el hecho de que ser en una determinada región del ser no es algo vacío y, además, es distinto ser en una región que en otra. Cada región del ser implica la esencia del ser y de ser en esta región, y también un peculiar modo de existir ahí.

"(...) las regiones del ser difieren entre ellas no solamente en sus esencias y en las categorías que delimitan sus esencias, sino también en su existencia. El hecho mismo de ser, de encontrarse aquí, no es una característica vacía y uniforme que se sobreañadirá a las esencias quienes solas tendrían el privilegio de poder diferenciar entre ellas. Existir no significa en todas partes lo mismo."⁶⁰

"(...) les régions de l'être diffèrent entre elles, non seulement dans leurs essences et dans les catégories qui délimitent leurs essences, mais encore dans leur existence. Le fait même d'être, de se trouver là, n'est pas une caractéristique vide et uniforme se surajoutant aux essences qui seules auraient le privilège de pouvoir différer entre elles. Exister ne signifie pas partout la même chose."

El hecho de que el ser exista de distintas maneras en distintas regiones lleva a plantearse la necesidad de una ontología que se interrogue por la existencia del ser, por la significación del hecho de que el objeto sea y por el modo de existir de las diferentes regiones del ser.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 22-23.

"No podemos más que mencionar aquí este nuevo problema de la ontología que consiste en tomar como objeto de investigación no solamente la esencia del ser, sino también su existencia, y a preguntarse qué significa que el objeto sea. ¿Cuál es el modo de existir de las diferentes regiones del ser?"⁶¹

"Nous ne pouvons que mentionner ici ce nouveau problème de l'ontologie qui consiste à prendre, pour objet de recherche, non seulement l'essence de l'être, mais encore son existence, et à se demander ce que signifie que l'objet soit. Quel est le mode d'exister des différentes régions de l'être?"

La teoría del ser insinuada por Lévinas –influenciado por Heidegger en *Sein und Zeit*–⁶² es aquella que tratará de estudiar el ser en tanto que ser, su sentido y la estructura categorial que condiciona su existencia.

"La teoría del ser podría, pues, ubicarse en un punto de vista a partir del cual ella estudiaría, de alguna forma, el ser en tanto que ser, considerando las categorías que son la condición de su existencia misma. La teoría del ser devendría ontología."⁶³

"La théorie de l'être pourrait donc se placer à un point de vue d'où elle étudierait, en quelque façon, l'être en tant qu'être, en considérant les catégories qui sont la condition de son existence même. La théorie de l'être deviendrait ontologie."

Pero al final parecería que Lévinas da otro giro, en cierto sentido, contra una posible ontología existencialista formalista que en textos muy posteriores aparecerá atribuida a Heidegger. Tal giro se concreta en la medida en que Lévinas empieza a defender la necesidad de recuperar en la ontología el hecho de que en la fenomenología se pone al descubierto (aunque de forma no completamente explícita) "el consciente" de la conciencia y "el existente" de la existencia. En ambos casos –existencia y conciencia– trátase de un ser humano vivo, existente y consciente. Se llega así a una comprensión del ser muy cercana a lo vivido.

⁶¹ *Ibidem*, p. 22.

⁶² *Ibidem*, p. 14. "Conformément à notre but, nous ne craignons pas de tenir compte aussi des problèmes que se posent les philosophes disciples de notre auteur, et, en particulier, M. Martin Heidegger, dont se reconnaît souvent l'influence sur ce livre. En accentuant certaines apories, en soulevant certains problèmes, en précisant certaines vues et en s'opposant à d'autres, la vie philosophique intense qu'anime la philosophie de M. Heidegger permet parfois de préciser les contours de la philosophie de Husserl."

⁶³ *Ibidem*, p. 20.

*"Llegamos a una noción de ser estrechamente ligada a la noción de vivido. Lo vivido se presenta, a su turno, de una parte, como ser absoluto portando siempre la garantía de su propia existencia, como lugar donde todo ser se constituye, y, de otra parte, como esencialmente intencional."*⁶⁴

"Nous sommes arrivés à une notion de l'être étroitement liée à la notion du vécu. Le vécu s'est présenté, à son tour, d'une part, comme être absolu portant toujours la garantie de sa propre existence, comme lieu où tout être se constitue, et, d'autre part, comme essentiellement intentionnel."

Dicho de otro modo –en términos de giros– se podría concebir que Lévinas gira la ontología regional de Husserl contra la ontología general naturalista. Al darse cuenta de que en las distintas regiones del ser está en juego no solamente la esencia del ser sino también el modo de existir del ser en cada región, Lévinas enfrenta la ontología existencialista contra las ontologías regionales.

El último giro está fundado en la reducción fenomenológica. Tal reducción pone al descubierto el hombre existiendo concretamente y moviéndose en su mundo. Poder reducir transcendentemente supone una mirada previa todavía no reducida y, por esto, abarcadora de la vida humana como tal en toda su complejidad.

*"La reducción es un acto por el cual el filósofo reflexiona sobre sí mismo y neutraliza en él, por así decir, al hombre viviendo en un mundo, al hombre poniendo este mundo como existente, al hombre tomando su partido en este mundo. La reducción consiste en mirarse vivir."*⁶⁵

"La réduction est un acte par lequel le philosophe réfléchit sur lui-même et neutralise, pour ainsi dire, en lui, l'homme vivant dans un monde, l'homme posant ce monde comme existant, l'homme prenant son parti dans ce monde. La réduction consiste à se regarder vivre."

Este último giro se caracteriza por plantear, desde la fenomenología, que una ontología que pretenda dar cuenta de los modos de existencia del ser en sus distintas regiones no puede ser puramente vacía y formal. Ella deberá, también, dar

⁶⁴ *Ibidem*, p. 216.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 221.

cuenta de lo humanamente vivido como condición de posibilidad de la existencia, de la conciencia, de la reducción, etcétera. Esta fue originariamente la intención de Husserl: buscar en la vida concreta el lugar del ser.⁶⁶ Heidegger, con la descripción fenomenológica de la estructura ontológica existencial del *Dasein*, también se inscribirá en esta tradición, aunque en textos posteriores Lévinas parece cambiar su juicio con respecto a esta ontología existencial. De una o de otra forma, en este momento arquitectónico de su pensamiento, Lévinas se siente autorizado a inspirarse en las intuiciones fundantes de la fenomenología trascendental y de la ontología existencial.

*"Lo que hemos subrayado como una consecuencia de la filosofía de Husserl, la identificación entre la existencia del ser, por una parte, y, por otra parte, su modo de encontrar la vida, el rol que juega en ésta, y que se hace visible en la constitución del objeto, es una consecuencia que Heidegger parece también haber notado y que parece haberlo influenciado.(...) y nos creemos autorizados a inspirarnos en él."*⁶⁷

"Ce que nous avons souligné comme une conséquence de la philosophie de Husserl, l'identification entre l'existence de l'être, d'une part, et, d'autre part, son mode de rencontrer la vie, le rôle qu'il y joue, et qui devient visible dans la constitution de l'objet, est une conséquence que M. Heidegger semble aussi avoir remarquée, et qui paraît l'avoir influencé. (...) et nous nous croyons autorisés à nous inspirer de lui."

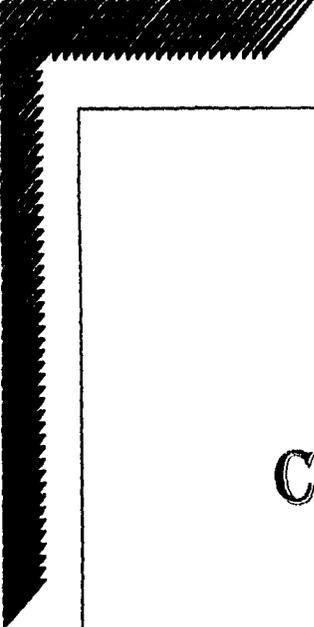
Para los objetivos propuestos en esta disertación existen suficientes elementos para concluir que Lévinas en esta etapa del desarrollo de su filosofía, todavía se mueve –aunque con un cierto tono crítico– en el ámbito de la ontología, sin tocar explícitamente, en ningún momento, el tema de la ética como tal.

Parece factible afirmar que se observa a lo largo de la construcción de los textos sobre Husserl y Heidegger un franqueado uso del modo fenomenológico de analizar y describir. Al final, Lévinas adopta el *factum* del vivido, como punto de partida de su último giro contra una posible ontología existencial formal y vacía.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 223. "Mais, tout en affirmant le primat de la théorie chez Husserl, nous avons, en même temps, souligné que sa thèse essentielle consiste à chercher dans la vie concrète la place de l'être."

⁶⁷ *Ibidem*, p. 218.

De una concepción del ser muy cercano a lo vivido hace arrancar una cierta clase de analítica fenomenológica existencial que impondría exigencias ontológicas para más allá de lo formal de la esencia y de la existencia. En esto se acerca a los momentos más originarios de la hermenéutica fenomenológica de Husserl y Heidegger, una facticidad dada desde donde se torna posible la reducción fenomenológica trascendental y la descripción existencial de la estructura ontológica.



CAPÍTULO
III
LA ONTOLOGÍA
Y
LA RELACIÓN CON
EL OTRO

"—Ya lo sé: es la vida sin corte. (...) —Eso se llamaba parpadeo. Un pequeño relámpago negro, una cortina que cae y se levanta: el corte ya está. El ojo se humedece, el mundo se aniquila. (...) —¿Dónde está el interruptor?(...) —No hay. —¿Y entonces no se puede apagar la luz? (...) —Muy bien. Entonces hay que vivir con los ojos abiertos... —Vivir..." (Sartre, J-P, 1992, p. 11.)

Sintetizando lo ganado hasta ahora, es posible sostener con buen margen de seguridad, que el tema de la ética no ha aparecido más que en la forma de ligeras insinuaciones con respecto a los límites de la ontología.

El período que sucedió a la serie de artículos sobre la temática judía en general coincide con la partida de Lévinas para luchar en la guerra de 1939-1945. Es apresado y llevado prisionero a Alemania, donde escribe la obra *De l'existence à l'existant*. Inmediatamente después de la guerra, y una vez liberado, imparte en París una serie de conferencias que posteriormente se publicarán bajo el título de *Le temps et l'autre*.

Partiendo de estos dos textos intentaremos desarrollar el presente capítulo que seguirá la siguiente división temática: La ontología, la existencia y el tiempo; la salida del ser y el bien; el tiempo y la relación con *el Otro*.

1. La ontología, la existencia y el tiempo

El punto de arranque de Lévinas en ambas obras es todavía la ontología, y en especial aquella de Martin Heidegger que hace su aparición en el interior de la filosofía contemporánea con afanes renovadores en relación con los modernos, empiristas, racionalistas e idealistas.

La ontología es relevante en la medida en que permite descubrir la existencia como experiencia desnuda del ser. No se trata de una posición epistemológica realista o idealista con respecto al sujeto y al objeto. Se trata de la existencia misma comprendida como relación con el hecho mismo de que "hay ser". Es importante resaltar en el presente capítulo que los términos *existir*, *existente* y *existencia* serán siempre manejados en el sentido anteriormente indicado.

"(...) el hecho esencial de la espiritualidad humana no reside en nuestra relación con las cosas que componen el mundo, pero es determinada por una relación que, por nuestra existencia, nosotros mantenemos desde ahora con el hecho mismo que hay el ser, con la desnudez de este simple hecho."⁶⁸

"(...) le fait essentiel de la spiritualité humaine ne réside pas dans notre relation avec les choses qui composent le monde, mais est déterminée par une relation qui, de par notre existence, nous entretenons d'ores et déjà avec le fait même qu'il y a de l'être, avec la nudité de ce simple fait."

De esto se comprende la afirmación de Lévinas, anticipando algunas conclusiones, según la cual, para alcanzar el horizonte de lo ético, es necesario hacer hincapié en la ontología y en el ser, de tal forma que es mejor ser que no-ser. Esto también deja entrever que el modo de acercarse al ser propuesto por Lévinas no se hará por la vía dialéctica de la oposición entre ser y no-ser.

⁶⁸ Lévinas, 1947a, pp. 18-19.

*"Pero la ex-cedencia y la felicidad tienen se apoyan en en el ser y es por eso que, ser es mejor que no-ser."*⁶⁹

"Mais l'ex-cédance et le Bonheur ont nécessairement pied dans l'être et c'est pourquoi, être vaut mieux que ne pas être."

Cuando se habla de ser no se trata de una referencia a los entes, a las cosas o a las personas. Ser significa que "se es" y que "hay"..., advierte Lévinas.

*"Porque el ser al cual la desaparición del mundo nos hace vigilantes no es una persona, ni una cosa, ni la totalidad de las personas y de las cosas. Es el hecho de que se es, el hecho de que hay."*⁷⁰

"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."

Ya quedó establecido que el trasfondo ontológico está conformado por el ser que se da como hecho desnudo en la existencia del existente. Lo que sigue no puede ser otra cosa que la descripción fenomenológica de la existencia y de la vía por la cual se pasa de ella al existente.

La existencia es inicialmente concebida bajo el modo de la anterioridad con respecto a todo lo que se puede designar por mundo y con respecto a todo lo que se puede llamar relación con el mundo. La existencia no coincide con el mundo, ella es anterior al mundo y a la relación. La existencia es fáctica y óptica, el mundo es ontológico. Esta anterioridad es la relación originaria con el ser: existir es fácticamente habérselas con el hecho de que "se es" y de que las "cosas son", con el hecho de que "hay". Tal anterioridad se pone al descubierto en la peculiar situación del fin del mundo. Al finalizar el mundo, queda la existencia o el habérselas con el desnudo hecho del ser.

⁶⁹ *Ibidem.*, p. 9.

⁷⁰ *Ibidem.*, p. 26.

*"La relación con un mundo no es sinónimo de existencia. Ésta es anterior al mundo. En la situación del fin del mundo se pone la relación primera que nos ata al ser."*⁷¹

"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."

El hecho mismo de la existencia permite vislumbrar el existente ahí necesariamente implicado. El existente no es descubierto por una operación de tipo gnoseológico, trascendental, volitivo, decisionista, etcétera. Es la existencia como hecho desnudo que hace aparecer al existente moviéndose en su existencia, ya que no hay otra forma de habérselas con la existencia sino existiéndola y, por supuesto, como existente.

*"Aquél que es o aquello que es no entra en comunicación con su existencia en virtud de una decisión tomada anteriormente al drama, antes de levantar el telón. Él asume precisamente esta existencia existiendo ya."*⁷²

"Celui qui est ou ce qui est n'entre pas en communication avec son existence en vertu d'une décision prise antérieurement au drame, avant le lever du rideau. Il assume précisément cette existence en existant déjà."

Lévinas reconoce que hablar de existencia y de existente suena como una dualidad paradójica, una tautología. Por un lado, la "existencia" inmediatamente se da en el "existiendo" de un "existente" y, por otro lado, el "existente" aparece en el "existiendo" de su "existencia". Piensa que sería demasiado plantear una separación entre la existencia y el existente. Pero aprovecha esta aparente inconsistencia del tema para suscitar una sospecha: en ciertos momentos de la vida humana parecería que ésta, tan evidente codeterminación óptica entre la existencia

71 *Idem.*

72 *Idem.*

y el existente, se convierte en separación. En otras palabras, tratándose del ser humano, el existente podría darse separado de la existencia.

"No nos dejamos engañar por la dualidad verbal de la repetición. La dualidad de la existencia y del existente es ciertamente paradójica, porque lo que existe no puede conquistar nada si no existe ya. Pero la verdad de esta dualidad, el cumplimiento de esta conquista son atestiguadas por algunos momentos de la existencia humana donde la adherencia de la existencia al existente aparece como una separación."⁷³

"Nous ne sommes pas dupes de la dualité verbale de la répétition. La dualité de l'existence et de l'existant est certes paradoxale - puisque ce qui existe ne peut rien conquérir s'il n'existe pas déjà. Mais la vérité de cette dualité, l'accomplissement de cette conquête sont attestées par certains moments de l'existence humaine où l'adhérence de l'existence à l'existant apparaît comme un clivage."

La existencia es el inmediato y originario habérselas con el desnudo "hecho del ser". La existencia apunta hacia el existente que "existe-existiendo-ya". El existente aparece como un "hay" adherido al "hay", como un "es" adherido al "es", como un existente adherido a la existencia.

Para el existente humano la existencia también es el impacto de la inteligibilidad de que "se es" y de que los otros y las cosas "son". Es la inteligibilidad impactante y casi paralizante de que "he", "hay" y "han": "hemos".

La existencia y el existente están dados originariamente en los modos de la "adherencia" y de la "codeterminación".

El caso de la existencia humana parece ser distinto. El existente humano se mueve en el modo de la inteligibilidad de su existencia como habérselas con el desnudo hecho del "ser", "sí es" y "hay". Pero él no se queda atrapado y paralizado por el impacto de la inteligibilidad originaria.

La existencia del existente humano tiene la peculiar forma de "existir-existiendo-vivo". La lucha por la vida lo hace proyectar y actuar -consciente y

⁷³ *Ibidem*, p. 27.

reflexivamente- hacia un más allá del momento originario y de la inteligibilidad impactante de que “se es” y “hay”.

“Desde ahora la vida aparece como el prototipo de la relación entre existente y existencia.”⁷⁴

“Désormais la vie apparaît comme le prototype de la relation entre existant et existence.”

Pero Lévinas está buscando escudriñar el fenómeno de la relación entre el existente y la existencia humana en niveles más profundos. Piensa que la vida y la lucha por la existencia, aunque tomados bajo sus más variados aspectos: económico, temporal, afectivo, etcétera, son insuficientes para alcanzar esta profundidad.

“Pero la lucha por la existencia no permite aprehender la relación del existente con su existencia con la profundidad que a nosotros interesa.”⁷⁵

“Mais la lutte pour l'existence ne permet pas de saisir la relation de l'existant avec son existence à la profondeur qui nous intéresse.”

Para lograr alcanzar el evento del nacimiento de la existencia y del existente humano, Lévinas propone investigar dos fenómenos que se dan en el orden de la realidad y que son anteriores a la reflexión. Sorprendentemente tales fenómenos son: el cansancio y la pereza.

Él los toma como “posición” de un existente con respecto al cumplimiento mismo de su existencia y cree que también son contenidos de conciencia como lo son el pensamiento, el sentimiento, la voluntad, etcétera.

“Trátase de aprehender este suceso de nacimiento en los fenómenos anteriores a la reflexión. El cansancio y la pereza a los cuales un análisis de filosofía pura, exterior a

⁷⁴ *Ibidem*, p. 29.

⁷⁵ *Idem*.

toda preocupación moral nunca ha acometido, son posiciones con respecto a la existencia por su realización."⁷⁶

"Il s'agit de saisir cet événement de naissance dans des phénomènes antérieurs à la réflexion. La fatigue et la paresse auxquelles une analyse de philosophie pure, étrangère à toute préoccupation morale ne s'est jamais attaquée, sont des positions à l'égard de l'existence par leur accomplissement."

El cansancio y la pereza como "contenidos de conciencia" y como "posición" de un existente también son vistos como "eventos" de nuestra historia. Tales eventos no revelan un hacer, un quehacer, un actuar o un recibir, al contrario, revelan un "no-hacer", un "no-recibir", una impotencia, un rechazo y un retroceder ante la existencia. Todo este juego metafórico parece querer asentar una plataforma de inercia desde donde se puede observar el evento del nacimiento de la existencia y del existente.

*"El cansancio y la pereza, en tanto que contenidos, no revelan lo que ellos cumplen, o, en este caso, aquello de lo cual ellos son el fin impotente de la inadmisibilidad. Toda su realidad está hecha de este rechazo."*⁷⁷

"La fatigue et la paresse, en tant que contenus, ne révèlent pas ce qu'elles accomplissent, ou, en l'espèce, ce dont elles sont la fin de non-recevoir impuissante. Toute leur réalité est faite de ce refus."

Lévinas sugiere que este "rechazo a" y este "retroceder ante" la existencia, que esta inercia que también toma la forma de pensamiento de rechazo e intención de rechazo, propios del existente en la posición del cansancio y de la pereza, puede conducir a una noción de rechazo teórico. Con esto parece querer insinuar que el evento del rechazo en el orden de la realidad existencial de un existente cansado y perezoso sugiere la posibilidad de la teorización de un alejamiento de la existencia y de un escape del ser.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 30.

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 30-31.

El cansancio es hastío de todo, de todos, de sí y de la existencia. Es una experiencia existencial límite de un existente inerte que se ve forzado a existir por una invitación de la existencia misma. La existencia arrastra el existente inerte a existir. La existencia, vista desde la metáfora del rechazo al existir, es un llamamiento al existente a asumir la existencia en su propia existencia. La existencia exige, pero el existente resiste. De un lado la insistencia y del otro la resistencia.

"(...) la existencia en el cansancio es como un llamamiento a comprometerse con el existir, con toda seriedad, con toda la dureza de un contrato irrevocable. Hay que hacer algo, hay que emprender y aspirar."⁷⁸

"(...) l'existence dans la lassitude est comme un rappel d'un engagement à exister, de tout le sérieux, de toute la dureté d'un contrat irrésiliable. Il faut faire quelque chose, il faut entreprendre et aspirer."

El cansancio hace que el existente rechace y se evada de su propia existencia. Evadirse sin un "hacia dónde", sin dirección, sin destino y sin "término". Es aquí a donde Lévinas pretende llegar, en el orden de la experiencia, el existente se cansa y se desalienta y revela por ende el "rechazo a" y la "evasión de" la existencia. Esta experiencia manifiesta la existencia como insistencia e inevitabilidad en existir. El existente humano, aun contra la persistencia de la existencia, puede abdicar de ella, puede evadirse de tener que habérselas con el hecho desnudo del ser, de que "se es" y de que "hay". El existente humano puede despegarse de su existencia y de su ser.⁷⁹

La ontología, anteriormente puesta como punto de arranque hacia la Ética, puede ser superada y dejada de lado como modo de acercamiento al ser. El existente no necesariamente está condenado a existir; en otras palabras: no necesariamente está atrapado en el modo ontológico de habérselas con el desnudo hecho del ser, de que

⁷⁸ *Ibidem*, p. 31.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 32.

“se es” y de que “hay”. La ontología –el ser– es la puerta de entrada, pero en ella hay que abrir en la ontología una puerta de salida hacia un más allá ético que todavía habrá de ser precisado.

2. La salida del ser y el bien

Hay, también, en Lévinas una preocupación por demostrar que la existencia fáctica de un existente humano quizás no corresponda necesariamente a los lineamientos estructurales establecidos por la ontología de Heidegger en la forma de descripción fenomenológica existencial del ente que tiene la forma de ser del *Dasein*. Éste aparece en el mundo bajo muchas formas de ser, pero sobre todo, de manera fundamental y originaria, bajo la forma de una inevitable existencia de la cual no se puede escapar y que sólo cesa con la muerte. Tal ente, mientras exista, está condenado y dominado por la existencia.

El *Dasein* es el existente que está sujeto por la existencia anónima que Lévinas designa bajo la peculiar categoría de *il y a*: “hay”. Del análisis de esta categoría se desprenderán las nociones de “posición”, “conciencia” y “yo”.

El manejo de las nociones anteriormente mencionadas demostrará cómo el existente puede suspender su existencia, liberarse de ella y dominarla. Este procedimiento del existente frente a su existencia es designado como “hipóstasis” o el modo por el cual de un verbo en infinitivo (existir) se hace surgir un sustantivo (existente) que se hace éticamente cargo de su ser al salir de sí-mismo hacia *el Otro-que-sí-mismo*.

Anticipando conclusiones nuevamente, se podría afirmar que existir en sentido ontológico es hacerse cargo de sí-mismo, “curándose” de todo lo que no es este sí-

mismo. Para Lévinas (como ya fue visto en otra parte) esto es el mal. El bien es salir de sí-mismo hacia *el Otro* que sí-mismo, hacia lo distinto de sí-mismo.

Pero salir de sí-mismo implica cambiar el modo de acercamiento al ser, de tal manera que la existencia no sea más el inevitable habérselas con el hecho desnudo del ser y del necesario hacerse cargo de su ser como ser suyo. La primera tentación sería oponer la nada al ser, destruyéndolo y liberando la existencia y el existente de la pesadilla ontológica.

Según Lévinas, aunque pudiéramos imaginar la aniquilación de todos los entes y su reducción a la nada, todavía sobraría un resquicio de ser resonante en el fondo de la nada. Una impersonalidad que se designaría por el “se”, por el “hay”, por una tercera persona impersonal, presencia anónima. La experiencia del “hay” es semejante a la experiencia de la noche, donde todos los objetos pierden su forma, pero la noche está ahí, sin forma, como presencia que se impone ante la ausencia de las formas consumidas por la oscuridad.

“Ella designa (la indeterminación) como el pronombre de la tercera persona en la forma impersonal del verbo, no a un autor mal conocido de la acción, sino el carácter de esta acción misma que, en algún aspecto, no tiene autor, es anónimo. Esta consumación impersonal, anónima, pero inextinguible del ser, aquella que murmura en el fondo de la nada misma, la fijamos por el término hay.”⁸⁰

“Elle désigne, comme le pronom de la troisième personne dans la forme impersonnelle du verbe, non point un auteur mal connu de l'action, mais le caractère de cette action elle-même qui, en quelque matière, n'a pas d'auteur, qui est anonyme. Cette consommation impersonnelle, anonyme, mais inextinguible de l'être, celle qui murmure au fond du néant lui-même, nous la fixons par le terme d' il y a.”

El “hay” –il y a– es el ser en general, última meta de las investigaciones ontológicas de Heidegger en *ser y tiempo*. A este “hay” o ser en general que permanece siempre, aun cuando se reduzcan todos los entes a la nada; a esta permanencia absoluta que sobrevive a toda ausencia de entes, de mundo, de

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 93-94.

espacio y de tiempo; a esta absoluta indeterminación, receptáculo de toda determinación posible; nada ni nadie puede escapar.

*"El hay en su rechazo por tomar una forma personal, es el ser en general. (...) No hay más esto o aquello; no hay algo. Pero esta universal ausencia es, a su turno, una presencia, una presencia absolutamente inevitable. (...) Hay en general, sin que importe lo que hay, sin que se pueda agregar un sustantivo a este término. Hay forma impersonal, como llueve o hace calor."*⁸¹

"L' il ya, dans son refus de prendre une forme personnelle, est l' être en général. (...) Il n'y a plus ceci ni cela; il n'y a pas quelque chose. Mais cette universelle absence est, à son tour, une présence, une présence absolument inévitable. (...) Il y a en général, sans qu'importe ce qu'il y a, sans qu'on puisse accoler un substantif à ce terme. Il y a, forme impersonnelle, comme il pleut ou il fait chaud."

La experiencia existencial del *il y a* es trágica y horrorosa. Existir es habérselas con el desnudo hecho del ser, de que *il y a*, "hay". No es angustia ante la muerte, es horror ante lo que sobrevive a la muerte y ante una existencia que es universal hasta en su desaparición. La presencia retorna siempre en la negación. No hay salida para el existente, hay sólo la trágica fatalidad del ser y del habérselas con él.

*"Este retorno de la presencia en la negación, esta imposibilidad de evadirse de una existencia anónima e incorruptible constituye lo más profundo de lo trágico shakespeariano. La fatalidad de la tragedia antigua se convierte en la fatalidad del ser irremisible. (...) el ser perfilándose en la nada."*⁸²

"Ce retour de la présence dans la négation, cette impossibilité de s'évader d'une existence anonyme et incorruptible constitue le plus profond du tragique shakespearien. La fatalité de la tragédie antique devient la fatalité de l'être irrémisible. (...) l'être se profilant dans le néant."

El ser tomado como presencia absoluta que es capaz de regresar en toda ausencia como afirmación absoluta que regresa en toda negación; como anónimo, impersonal y mudo que tiene la última palabra; como receptáculo lleno de vaciedad; como un campo de fuerza, no tiene puerta de salida, no puede ser negado y está más allá de toda contradicción, síntesis y superación.

⁸¹ *Ibidem*, pp. 94-95.

⁸² *Ibidem*, pp. 100-101.

*"Es como una densidad del vacío, como un murmullo del silencio. No hay nada, pero hay el ser, como un campo de fuerzas. (...) es el ser en tanto que campo impersonal, un campo sin propietario y sin dueño, donde la negación y la aniquilación y la nada son acontecimientos como la afirmación y la creación y la subsistencia, pero acontecimientos impersonales. Presencia de la ausencia, el hay está por encima de la contradicción; él abarca y domina su contradictorio. En este sentido el ser no tiene puerta de salida."*⁸³

"C'est comme une densité du vide, comme un murmure du silence. Il n'y a rien, mais il y a de l'être, comme un champ de forces, (...) c'est l'être en tant que champ impersonnel, un champ sans propriétaire et sans maître, où la négation et l'anéantissement et le néant sont des événements comme l'affirmation et la création et la subsistance, mais événements impersonnels. Présence de l'absence. L' il y a est au-dessus de la contradiction; il embrasse et domine sa contradictoire. Dans ce sens, l'être n'a pas de porte de sortie."

Tomando las cosas de este modo, la existencia es una brutal condena a habérselas permanentemente con lo inevitable. No hay escape, no hay forma de suspenderla, no hay reposo ni inercia, todo es permanencia en el habérselas con el hecho desnudo del ser.

Pero Lévinas no está absolutamente convencido de que no hay una puerta de salida en el ser y de que no hay forma de evadirse de la existencia concebida como un inevitable habérselas ontológico con el ser.

Lo que ya se sabe es que tal puerta no puede ser la nada como negación del ser. Todo recurso a la nada como negación del ser termina por reafirmarlo. Piensa Lévinas que si la nada no puede funcionar como negación del ser, quizás funcione como "intervalo" en el ser. Tal "intervalo" podrá ser producido por la conciencia en su capacidad de sueño, de suspensión, de epojé y en una posición de inercia.

*"Precisamente hay que interrogarse, si impensable como límite o negación del ser, la nada no es posible en tanto que intervalo e interrupción, si la conciencia con su poder de sueño, de suspensión, de epojé, no es el lugar de esta nada-intervalo."*⁸⁴

"Il faut précisément se demander, si impensable comme limite ou négation de l'être, le néant n'est pas possible en tant qu'intervalle et interruption, si la conscience avec son pouvoir de sommeil, de suspension, d'époché, n'est pas le lieu de ce néant-intervalle."

⁸³ *Ibidem*, pp. 104-105.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 105.

Para entrar en el tema de la nada como intervalo producido por la conciencia en el ser, Lévinas empieza por establecer un paralelo entre el insomnio y la presencia insistente del ser – *il y a*-, “hay”. Compara la presencia del ser –*il y a*, “hay”– con el peculiar estado de un sujeto que, en la noche, no logra dormir, aun no habiendo razón ni necesidad para estar despierto.

“La imposibilidad de rasgar con lo invasor, lo inevitable y el anónimo ruido de la existencia se manifiesta particularmente en ciertos momentos en los cuales el sueño se sustrae a nuestro llamado. Se vela cuando ya no hay nada más a velar y a pesar de toda ausencia de razón para velar. El hecho desnudo de la presencia oprime: se está sujeto al ser, sujeto a ser.”⁸⁵

“L'impossibilité de déchirer l'envahissant, l'inévitable et l'anonyme bruissement de l'existence se manifeste en particulier à travers certains moments où le sommeil se dérobe à nos appels. On veille quand il n'y a plus rien à veiller et malgré l'absence de toute raison de veiller. Le fait nu de la présence opprime: on est tenu à l'être, tenu à être.”

Velar no tiene objeto ni sujeto; no hay intencionalidad ni libertad; no hay intención ni atención dirigida a un objeto; sólo hay el hecho de que el sueño se niega a atender al llamado del sujeto cansado. La metáfora resalta la inevitabilidad, el sin sentido y sin salida del fenómeno del insomnio.

“El yo es arrebatado por la fatalidad del ser. (...) La vigilancia está absolutamente vacía de objetos. (...) La atención supone la libertad del yo que la dirige; la vigilancia del insomnio que mantiene abiertos nuestros ojos no tiene sujeto.”⁸⁶

“Le moi est emporté par la fatalité de l'être. (...) La vigilance est absolument vide d'objets. (...) L'attention suppose la liberté du moi qui la dirige; la vigilance de l'insomnie qui tient ouverts nos yeux n'a pas de sujet.”

La metáfora del insomnio es aplicada como recurso ilustrativo de una existencia inevitable en la forma del habérselas con el ser. Existir es estar en un estado de

⁸⁵ *Ibidem*, p. 109.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 110.

permanente vigilancia. Este vigilar es anterior a toda iniciativa u operación de la conciencia; anterior al sujeto y al objeto. El ser –il y a, “hay”– abarca todo sujeto y todo objeto como un campo de fuerza, como una fatalidad. No hay escapatoria ni descanso ni relajamiento. La obra de ser del ser es inevitable, continua, ininterrumpida.

“Es el retorno mismo de la presencia en el vacío dejado por la ausencia –no retorno de algo, sino de una presencia; es el despertar del hay en el interior de la negación– es una infalibilidad del ser en la cual no se cesa jamás la obra de ser; es su insomnio mismo.”⁸⁷

“C’est le retour même de la présence dans le vide laissé par l’absence –non pas retour de quelque chose, mais d’une présence; c’est le réveil de l’il y a au sein de la négation–, c’est une infailibilité de l’être où ne se relâche jamais l’oeuvre d’être; c’est son insomnie même.”

La puerta de salida del ser, de su fatalidad y de la continuidad de su obra está en la conciencia y en su poder de evanescencia, de sueño y de inconsciencia. La conciencia puede romper con la inevitable presencia del ser y dar a la existencia un nuevo sentido más allá del sentido ontológico de habérselas con el desnudo hecho del ser.

“La conciencia del sujeto pensante –con su poder de evanescencia, de sueño y de inconsciente– es precisamente la ruptura del insomnio del ser anónimo, la posibilidad de suspender, de escapar a este deber de coribante, de tener un refugio en sí para retirarse del ser; (...) La conciencia parece contrastarse con el hay por su posibilidad de olvidarlo y de suspenderlo, por su posibilidad de dormir. Ella es un modo de ser, pero, asumiendo el ser, ella es su vacilación misma.”⁸⁸

“La conscience du sujet pensant –avec son pouvoir d’évanescence, de sommeil et d’inconscient– est précisément la rupture de l’insomnie de l’être anonyme, la possibilité de suspendre, d’échapper à ce devoir de corybanthe, d’avoir un refuge en soi pour s’y retirer de l’être; (...) La conscience a paru trancher sur l’il y a par sa possibilité de l’oublier et de le suspendre - par sa possibilité de dormir. Elle est un mode d’être, mais, assumant l’être, elle est son hésitation même.”

⁸⁷ *Idem.*

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 110-115.

Lévinas se propone definir la conciencia por el inconsciente. Sostiene que la conciencia y el inconsciente no se confunden; que este último no es solamente el contrario de la conciencia; que la conciencia no se constituye por su contrario y que la relación de vecindad entre la conciencia y el inconsciente es lo que más le interesa.

El inconsciente, vecino de la conciencia, es un recurso de la conciencia para dejarse e interrumpirse a sí misma, es recurso en contra de sí misma. De esta forma la conciencia no puede ser comprendida como sin salida. La conciencia puede suspenderse y salirse de sí.

"La paradoja consiste en definir la conciencia por el inconsciente. Ambos no se confunden. Pero el acontecimiento de la conciencia no se refiere a la inconsciencia solamente como a su contrario. La conciencia, en su oposición al inconsciente no está hecha de esta oposición, sino de esta vecindad, de esta comunicación con su contrario: en su impulso mismo, la conciencia se cansa y se interrumpe, tiene un recurso contra ella misma. (...) Ella no es jamás sin salida."⁸⁹

"Le paradoxe consiste à définir la conscience par l'inconscient. Ils ne se confondent pas. Mais l'événement de la conscience ne se réfère pas à l'inconscience seulement comme à son contraire. La conscience, dans son opposition à l'inconscient n'est pas faite de cette opposition, mais de ce voisinage, de cette communication avec son contraire: dans son élan même, la conscience se lasse et s'intrompt, a un recours contre elle même (...). Elle n'est jamais au pied du mur."

La conciencia, el pensamiento y el "cogito" están siempre en un "aquí". El idealismo ubicó la conciencia y el racionalismo ubicó al "cogito". El pensamiento, la conciencia y el "cogito" tienen un punto de partida, tienen dónde hacer hincapié, tienen un desde dónde, tienen su "aquí". Este "aquí" es la cabeza, lugar donde el ser *-il y a*, "hay"- y su obra de ser pueden transformarse en un sencillo pensamiento y ahí mismo empezar a iluminarse o a apagarse, a finalizar y a desaparecer. Para que suceda lo anterior, es suficiente que la cabeza se recline en el hombro y se duerma.

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 115-116.

*"La conciencia es precisamente el hecho de que la impersonal e ininterrumpida afirmación de verdades eternas puede hacerse simplemente un pensamiento, es decir, puede, a pesar de su eternidad sin sueño, comenzar a acabar en una cabeza, encenderse o apagarse, escaparse de ella misma: la cabeza se reclina sobre los hombros, dormimos."*⁹⁰

"La conscience est précisément le fait que l'impersonnelle et ininterrompue affirmation de vérités éternelles peut devenir simplement une pensée, c'est-à-dire peut, malgré son éternité sans sommeil, commencer ou finir dans une tête, s'allumer ou s'éteindre, s'échappe d'elle-même: la tête retombe sur les épaules - on dort."

Se habló demasiado de esta metáfora de sueño relativo. Pero ¿qué es dormir? Dormir es suspender temporalmente las actividades mentales y físicas. Pero no sólo esto. Es también acostar de alguna forma el cuerpo en algún lugar como base. Sobre la base no descansa solamente el cuerpo. En el lugar-base la existencia se queda como abandonada en una posición de refugio, pero también de arranque.

*"Acostarse es precisamente limitar la existencia al lugar, a la posición. (...) El sueño restablece la relación con el lugar como base."*⁹¹

"Se coucher, c'est précisément borner l'existence au lieu, à la position. (...) Le sommeil rétablit la relation avec le lieu comme base."

Este abandono del pensamiento, del saber y de la conciencia a la base; este refugiarse en el "aquí" del sueño; este relajamiento en la existencia como habérselas con el ser; esta ruptura temporaria de la obra del ser en la existencia es la forma por la cual el ser queda suspendido, pero sin ser negado o destruido. Esto es la nada como intervalo en el ser.

*"Este abandono a la base y que al mismo tiempo ofrece un refugio constituye el sueño por el cual el ser, sin destruirse, queda suspendido."*⁹²

"Cet abandon à la base qui offre en même temps un refuge constitue le sommeil par lequel l'être, sans se détruire, demeure suspendu."

⁹⁰ *Ibidem*, p. 118.

⁹¹ *Ibidem*, p. 119.

⁹² *Ibidem*, p. 120.

El sueño es la inercia de la conciencia. Esta posición inerte es la base donde la conciencia surge de la inconciencia. La conciencia adviene en el tránsito entre una situación de no asumir el ser hacia otra situación donde se le asume. La conciencia es devenir consciente desde una base-lugar-refugio; es el asumir desde el no-asumir del sueño. En la inconciencia, la conciencia se evade del ser en sí-misma. Devenir consciente es asumir el ser, pero con plenas posibilidades de evadirse de él. Hay otra posibilidad que existir, hay la posibilidad de evadirse del ser y suspender la existencia, produciendo un intervalo en el ser y en su obra de habérselas con él.

*"Es a partir del reposo, a partir de la posición, a partir de esta relación única con el lugar, que viene la conciencia. (...) Ella es un comprometerse en el ser que consiste en mantenerse precisamente en el no-comprometerse del sueño."*⁹³

"C'est à partir du repos, à partir de la position, à partir de cette relation unique avec le lieu, que vient la conscience. (...) Elle est un engagement dans l'être qui consiste à se tenir précisément dans le non-engagement du sommeil."

Desde la perspectiva del lugar, de la base y del estar apoyado, el problema del sujeto es planteado de una forma bastante distinta. El sujeto no se define ante un objeto de conocimiento. No es el conocimiento como relación con un sujeto que constituye al sujeto, este último se pone como sujeto por el hecho de estar apoyado sobre una base.

*"(...) es por el hecho de apoyarse sobre la base que el sujeto se pone como sujeto."*⁹⁴

"(...) c'est par le fait de s'appuyer sur la base que le sujet se pose comme sujet."

Del mismo modo se va a plantear distintamente el problema de la antítesis del sujeto en posición. Esclarece Lévinas que lo contrario a tal sujeto no es un sujeto

⁹³ *Idem.*

⁹⁴ *Idem.*

sin posición, volando en el aire –que no sería un sujeto, ya que es la posición constituye al sujeto–. Lo contrario sería, más bien, la destrucción del sujeto y su pérdida en el anonimato de una existencia incógnita, universal, sin sentido o sin salida. Un sujeto no posicionado es un no-sujeto.

"La antítesis de la posición no es la libertad de un sujeto suspendido en el aire, sino la destrucción del sujeto, la desintegración de la hipóstasis."⁹⁵

"L'antithèse de la position n'est pas la liberté d'un sujet suspendu en l'air, mais la destruction du sujet, la désintégration de l'hypostase."

Otra importante advertencia está relacionada con el "aquí" donde se posiciona el sujeto y la conciencia. El referido "aquí" no debe ser confundido con el mundo ontológico de Heidegger en *ser y tiempo*. Lévinas sostiene que el "aquí" de donde se pretende partir es anterior a toda comprensión, a todo horizonte de comprensión, a todo tiempo y a todo mundo. La posición es el hecho mismo por el cual deviene la conciencia a sí-mismo, deviene el sujeto y deviene el existente.

"El aquí de donde partimos, el aquí de la posición, precede toda comprensión, todo horizonte y todo tiempo. Es el hecho mismo por el cual la conciencia es origen, que ella parte de ella misma, que ella es existente."⁹⁶

"L'ici dont nous partons, l'ici de la position, précède toute compréhension, tout horizon et tout temps. Il est le fait même que la conscience est origine, qu'elle part d'elle-même, qu'elle est existant."

Progresivamente, Lévinas va acercándose a una formulación más clara que las anteriores con respecto al ser y a su inagotable obra de habérselas con él en la existencia anónima. Según él, el sujeto saturado por el ser puede recogerse poniéndose sobre la base que lo sostiene como sujeto y como existente sin

⁹⁵ *Ibidem*, p. 121.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 122.

necesitar habérselas con el ser. Desde la base como refugio del ser y punto de partida hacia el ser, el sujeto existente se hace señor del ser que antes lo saturaba.

"Poniéndose sobre una base, el sujeto estorbado por el ser se recoge, se yergue y se hace el señor de todo que la estorba; (...)"⁹⁷

"En se posant sur une base, le sujet encombré par l'être se ramasse, se dresse et devient le maître de tout ce qui l'encombre; (...)"

El cuerpo, que en el idealismo y en el racionalismo tenía un "lugar", en esta compleja fenomenología levinasiana se le asigna el puesto de acontecimiento mismo de la conciencia. El cuerpo no es cosa ni sustantivo, es acontecimiento; tampoco es lugar, es erupción. El lugar es una base desde donde el acontecimiento no cosificado del cuerpo hace irrumpir en el ser anónimo el hecho de la localización. La conciencia, el sujeto, el existente, el acontecimiento corporal posicionada y localizado en el lugar-base estallan la inevitabilidad del ser y de su obra existencial de habérselas con él.

"De ahí que, el cuerpo es el advenimiento mismo de la conciencia. De ninguna forma él es cosa. No solamente porque un alma lo habita, sino porque su ser es del orden del acontecimiento y no del sustantivo. Él no se pone, él es la posición. Él no se sitúa en un espacio dado previamente, él es la irrupción en el ser anónimo del hecho mismo de la localización."⁹⁸

"Par là, le corps est l'avènement même de la conscience. En aucune façon, il n'est chose. Non seulement parce qu'une âme l'habite, mais parce que son être est de l'ordre de l'événement et non pas du substantif. Il ne se pose pas, il est la position, il ne se situe pas dans un espace donné au préalable - il est l'irruption dans l'être anonyme du fait même de la localisation."

La fenomenología de la "posición" también da otro tinte a la concepción del tiempo y, en especial, a la concepción del presente. Modernamente, el presente o el

⁹⁷ *Idem.*

⁹⁸ *Idem.*

instante ha sido siempre concebido como una ilusión o una abstracción entre dos tiempos: pasado y futuro.

*"La filosofía moderna profesa un desprecio por el instante donde ella ve únicamente la ilusión del tiempo científico, desprovisto de todo dinamismo, de todo devenir. El instante no le parece existir más que en el límite de dos tiempos, pura abstracción."*⁹⁹

"La philosophie moderne professe un mépris pour l'instant où elle voit uniquement l'illusion du temps scientifique, dépourvue de tout dynamisme, de tout devenir. L'instant ne lui semble exister qu'à la limite de deux temps, pure abstraction."

La fenomenología levinasiana da otro *status* al presente o instante. La conciencia, el sujeto, el existente, en su posición da la pauta para una nueva comprensión del instante. La posición es comprendida como el acontecimiento mismo del instante como presente.

*"Pero la posición es el acontecimiento mismo del instante como presente."*¹⁰⁰

"Mais la position est l'événement même de l'instant comme présent."

El presente a la luz de la tradición ya se da como viejo, como decadencia del ser en la forma de "ha sido". Lévinas sospecha que en esta evanescencia del ser en el presente reside la posibilidad de la aparición en el ser anónimo, evanescente y "futura", de un sujeto posicionado, recogido y en posición de arranque en su base, que también es susceptible a la temporalidad. El presente es la aparición de un ente que tiene lugar, base y nombre en el interior del ser anónimo. El presente es el instante del señorío del sujeto sobre el ser anónimo que lo saturaba en su inevitable obra de existir como habérselas con él. En el instante del presente el ser y su obra tienen que habérselas con el sujeto posicionado en su base. El ser no es más que

⁹⁹ *Ibidem*, p. 126.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 124.

una herencia inevitable, anónima, sin sentido y sin salida que configura totalizadamente la existencia del existente humano.

"El presente es entonces una situación en el ser donde no hay solamente ser en general, sino donde hay un ser, un sujeto."¹⁰¹

"Le présent est donc une situation dans l'être où il n'y a pas seulement de l'être en général, mais où il y a un être, un sujet."

Para concluir, es posible sostener que la relación entre el existente humano y su respectiva existencia fue replanteada por Lévinas de tal modo y a tal punto que ha logrado liberar al existente del trágico destino de existir-existiendo-su-existencia como un necesario e inevitable habérselas con el desnudo y heredado hecho del ser, de que "se-es" y de que "hay". Ser anónimo y universal capaz de sobrevivir a su propia negación, capaz de hacerse presencia en su propia ausencia y que persiste insistentemente en el cumplimiento de su obra de ser.

La nueva relación, planteada desde una analítica fenomenológica del "lugar", de la "posición", de la "base" y del "instante", está constituida, por un lado, de la posibilidad de suspender el ser y su obra de ser en el modo recogido y refugiado de la conciencia, y, por otro lado, del señorío del existente sobre su existencia, pero sin olvidarse de que esto implica el peso de la existencia sobre el existente.

El avance más sustancial que aporta la descripción analítica fenomenológica de la obra *De l'existence à l'existant* es la apertura de una puerta en el ser y la imposición de una suspensión en su obra de ser, hasta ahora considerados sin salida e inevitables. Esta salida en el ser para salir de él y suspender su obra de ser, en textos más tardíos será considerada por Lévinas como el bien, mientras que el ser sin salida y la inevitable permanencia de su obra será considerada como el mal.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 125.

3. El tiempo y la relación con el Otro

Los temas de la “alteridad” y de la “temporalidad” empiezan a recibir la atención de Lévinas al final de la obra *De l'existence à l'existant*. Pero es en otra obra, titulada *Le temps et l'autre*, donde los desarrolla más detenida y ampliamente.

Al final de *De l'existence à l'existant* aparece fijado el punto de arranque para un primer planteamiento del tema de la “alteridad”. Trátase de una especie de dualidad sin escisión en el interior del sujeto en los modos del “SÍ” (*Soi*, impersonal) y del “Yo” (*Moi*, personal) y el papel jugado por tal dualidad en la solitaria economía del ser.

La fenomenología de la “posición” y del “instante” ha logrado hacer surgir del “sí-es” impersonal de la existencia anónima una conciencia subjetiva y existente, sujeto del verbo ser en la forma del “yo-soy”. Hipostáticamente, dando cumplimiento a las intenciones de Lévinas, el sustantivo (conciencia, sujeto, existente, yo-soy) emerge del verbo existir (ser, hay, sí-es).

Resuelto el problema de la vaciedad de la existencia anónima llenándola con un sujeto (yo) capaz de refugiarse del ser anónimo (sí) y a la vez capaz de dominarlo personalizadamente (yo-soy), queda por resolver otro hecho igualmente desnudo, a saber: el “yo” que “es” en el modo del “soy” está solo y lo más que logra hacer es estar referido a su propio “sí”.

El “yo” que “es” en la forma del “soy” y que por esto no deja de ser un “sí mismo” que, además, se mueve en la inmediata relación existencial consigo mismo, está acosado por la soledad.

La hipóstasis que propició el avance del “se es” impersonal hasta el “yo-soy” personal es todavía una modificación en el ser que de ninguna manera implica un recurso a la nada.

3. El tiempo y la relación con el Otro

Los temas de la "alteridad" y de la "temporalidad" empiezan a recibir la atención de Lévinas al final de la obra *De l'existence à l'existant*. Pero es en otra obra, titulada *Le temps et l'autre*, donde los desarrolla más detenida y ampliamente.

Al final de *De l'existence à l'existant* aparece fijado el punto de arranque para un primer planteamiento del tema de la "alteridad". Trátase de una especie de dualidad sin escisión en el interior del sujeto en los modos del "Sí" (*Sai*, impersonal) y del "Yo" (*Moi*, personal) y el papel jugado por tal dualidad en la solitaria economía del ser.

La fenomenología de la "posición" y del "instante" ha logrado hacer surgir del "sí-es" impersonal de la existencia anónima una conciencia subjetiva y existente, sujeto del verbo ser en la forma del "yo-soy". Hipostáticamente, dando cumplimiento a las intenciones de Lévinas, el sustantivo (conciencia, sujeto, existente, yo-soy) emerge del verbo existir (ser, hay, sí-es).

Resuelto el problema de la vaciedad de la existencia anónima llenándola con un sujeto (yo) capaz de refugiarse del ser anónimo (sí) y a la vez capaz de dominarlo personalizadamente (yo-soy), queda por resolver otro hecho igualmente desnudo, a saber: el "yo" que "es" en el modo del "soy" está solo y lo más que logra hacer es estar referido a su propio "sí".

El "yo" que "es" en la forma del "soy" y que por esto no deja de ser un "sí-mismo" que, además, se mueve en la inmediata relación existencial consigo mismo, está acosado por la soledad.

La hipóstasis que propició el avance del "se es" impersonal hasta el "yo-soy" personal es todavía una modificación en el ser que de ninguna manera implica un recurso a la nada.

*"El sueño es una modalidad del ser cuando el ser se retira de él mismo y cuando se libera de su propio dominio sobre sí mismo."*¹⁰²

"Le sommeil est une modalité de l'être quand l'être se retire de lui-même et quand il se libère de sa propre emprise sur lui-même."

El "yo-soy" saca al existente de la existencia comprendida como un habérselas impersonal con el desnudo hecho del ser, de que "se-es" y de que "hay", y posteriormente lo reintroduce en esta misma existencia sólo que ahora comprendida como un habérselas personal con el hecho (ya no tan desnudo) de que "yo-soy", aunque todavía referido a un "sí-mismo".

*"La hipóstasis, participando del hay, se reencuentra como soledad, como lo definitivo del encadenamiento de un yo a su sí. (...) El yo tiene siempre un pie puesto en su propia existencia. Exterior respecto a todo, él es interior con respecto a él-mismo, ligado a sí mismo. (...) Esta imposibilidad para el yo de no ser sí, marca lo entrañablemente trágico del yo, el hecho de que él está anclado en su ser."*¹⁰³

"L'hypostase, en participant à l'il y a, se retrouve comme solitude, comme le définitif de l'enchaînement d'un moi à son soi. (...) 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. (...) Cette impossibilité pour le moi de ne pas être soi, marque le tragique foudroyant du moi, le fait qu'il est rivé à son être."

La temática de la temporalidad habrá que ser problematizada en la misma dirección que aquella de la alteridad.

La fenomenología de la "posición" y del "instante" aclaró que la conciencia saturada de ser puede ponerse al abrigo de éste en el sueño, en una posición-base y que desde la base puede despertar y dominar lo que antes le saturaba. Este momento del despertar y de adueñarse del ser es el instante, el presente y el yo, supuestamente liberados de toda la herencia del ser por el sueño y por un nuevo despertar.

¹⁰² *Ibidem*, p. 142.

¹⁰³ *Ibidem*, pp. 142-143.

Pero este esfuerzo de adueñarse del ser en el despertar; esta tentativa de una originalidad total en lo que se hace después del despertar; este aparente olvido del ser y de su saturadora obra de ser –que constituyen el presente y el “yo” en la inmediatez del despertar– en la realidad no logran trascender el horizonte del ser y de su obra. Del mismo modo que el “yo” con respecto a su sí-mismo, también el presente termina por regresar a su “sí-mismo”.

“La presencia del presente se debe a su irremisibilidad, a su retorno inevitable a ella misma, a su imposibilidad de desprenderse de ella. No es definir el presente por el presente, sino percibir en el presente una relación con él mismo. No se refiere más que a sí; pero la referencia que habría debido deslumbrarlo de libertad lo encarcela en una identificación. El presente, libre con respecto al pasado, pero cautivo de él mismo, respira la gravedad del ser con el que se compromete.”¹⁰⁴

“La présence du présent tient à son irrémissibilité, à son retour inévitable à elle-même, à son impossibilité de s'en détacher. Ce n'est pas définir le présent par le présent, mais apercevoir dans le présent une relation avec lui-même. Il ne se réfère qu'à soi; mais la référence qui aurait dû l'éblouir de liberté l'emprisonne dans une identification. Le présent, libre à l'égard du passé, mais captif de lui-même, respire la gravité de l'être où il s'engage.”

El “yo” cautivo de “sí-mismo”, el presente cautivo de una sincronía consigo mismo y ambos cautivos del ser y de su obra de ser, parecen significar el regreso al punto de partida, a saber: *il y a*, “hay”.

Pero hay suficientes indicaciones de que Lévinas piensa de modo distinto. Parecería que el “yo” y el “presente” no están inevitablemente atrapados en el ser, quizás haya posibilidad de abrir una puerta de salida. Esta puerta de salida para la liberación del “yo” está condicionada, por un lado, por el reto de alcanzar al “otro” que el “yo” o la “alteridad”, y por otro lado, por la exigencia de redimensionar el “presente” o el “tiempo”.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. 134-135.

*"El tiempo y el Otro son necesarios a su liberación."*¹⁰⁵

"Le temps et Autrui sont nécessaires à sa libération."

El tema de "alcanzar el otro" todavía está planteado de forma muy elemental y en grado de problematización muy inferior a los encontrados en obras posteriores, sin embargo el tema ya está claramente anunciado.

La primera advertencia sobre este "alcanzar el otro" está referida al "sí-mismo", quien es el que debe alcanzar el "otro". El movimiento del sí-mismo hacia el otro no está justificado en el sí-mismo de un "yo" hartado y agotado de sí-mismo. El "otro" indicado por Lévinas no está ubicado en el nivel de una interrelación donde dos o más mónadas cerradas en sí-mismas se encuentran para "pasar un buen rato juntas". Este "hacia el otro" tiene otra naturaleza todavía no delimitada de forma positiva y originaria.

*"Alcanzar el otro no se justifica por sí-mismo. Esto no es sacudirme de mí hastío."*¹⁰⁶

"Atteindre autrui ne se justifie pas par soi-même. Ce n'est pas secouer mon ennui."

Lévinas empieza por relacionar una serie de modalidades que no son aquellas de la relación con el otro, a saber: no es encadenamiento a otro "yo"; no es la comprensión del otro; no es comunión con el otro; y esto porque todas esas modalidades destruirían la alteridad del otro y lo reducirían a un *alter-ego* subsumido en el sí-mismo.

*"La relación con el otro no podría ser pensada como un encadenamiento a un otro yo, ni como la comprensión del otro del que hace desaparecer la alteridad, ni como comunión con él alrededor de algún tercer término."*¹⁰⁷

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 171.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 144.

¹⁰⁷ *Idem*.

"La relation avec autrui ne saurait être pensée comme un enchaînement à un autre moi: ni comme la compréhension d'autrui qui en fait disparaître l'altérité, ni comme la communion avec lui autour de quelque troisième terme."

Señala, también, que la relación originaria con el "otro" significa el estallar de la cuadratura de la modalidad ontológica, monádica y solipsista de constitución de la subjetividad y de la modalidad vecinal de constitución de la intersubjetividad y de la sociabilidad; implica, además, la ruptura radical con la noción autorreferente de "yo" y la comprensión de la existencia como algo definitivo, permanente y unitario en el ser y en su obra de ser.

"Es ontológicamente el acontecimiento de la ruptura la más radical de las categorías mismas del yo, pues es para mí estar en otra parte que en sí, es ser perdonado, es no ser una existencia definitiva."¹⁰⁸

"C'est ontologiquement l'événement de la rupture la plus radicale des catégories mêmes du moi, car c'est pour moi être ailleurs qu'en soi, c'est être pardonné, c'est ne pas être une existence définitive."

En una tentativa de concretar positivamente lo negativo y abstracto hasta ahora mangleado en la explicitación de la constitución del "otro", Lévinas pone la figura de la mujer o de lo femenino como el "otro por excelencia" y la figura del hijo como la garantía de la preservación de la alteridad en la relación triádica de la familia donde cada uno se constituye fecundamente como "ser-para-el-otro".

"Digamos anticipando, que el plan del eros permite entrever, lo que el otro por excelencia, es lo femenino por el cual un mundo previo prolonga el mundo."¹⁰⁹

"Disons en anticipant que le plan de l'eros permet de l'entrevoir, que l'autre par excellence, c'est le féminin par lequel un arrière-monde prolonge le monde."

108 *Ibidem*.

109 *Ibidem*, p. 145.

Es necesario aclarar que en obras posteriores Lévinas reconocerá insuficiente poner lo femenino como el "otro" por excelencia, pues piensa que es necesario ubicar la relación con el otro en niveles más profundos y originarios a fin de que lo planteado desde tal relación como ética pueda pretender una validez para todo el ámbito de "lo humano".

La temática de la temporalidad –al contrario de la alteridad– ya está problematizada y desarrollada casi en su forma definitiva. En textos posteriores no se van a encontrar más que variaciones aplicativas de lo que se ya comprende como "tiempo diacrónico".

Desde la perspectiva del ser y de su obra de ser el tiempo venía siendo concebido como "instante" o como "presente". Es en el "instante" que el existente cautivo de una existencia impersonal recibe una "soga" más larga, se afirma como "yo", domina el ser en la forma de "yo-soy" y se da cuenta de que –aun con "soga larga"– está cautivo de su sí-mismo. El instante no libera al "yo" de su condición primera y originaria de estar referido a sí-mismo.

*"En tanto que referencia a sí en un presente, el sujeto idéntico es ciertamente libre con respecto al pasado y al futuro, pero permanece tributario de él mismo."*¹¹⁰

"En tant que référence à soi dans un présent, le sujet identique est certes libre à l'égard du passé et de l'avenir, mais reste tributaire de lui-même."

El tiempo concebido como sucesivos "instantes" sincronizados y separados entre sí y recorridos por un "yo" en movimiento infinito que va de "un instante" al "instante siguiente", pero donde en cada instante el "yo" se reencuentra consigo mismo, es un tiempo sincrónico, es un mismo tiempo o tiempo del mismo, tiempo que no libera al "yo" de su sí-mismo. Lévinas busca un modo distinto de plantear la

110 *Ibidem*, p. 150.

cuestión de la temporalidad, de tal forma que ella pueda ser constituida en “salida-de-sf” hacia el “de-otro-modo-que-sf”.

Tanto en *De l'existence à l'existant* como en *Le temps et l'autre* existe una preocupación por presentar el tiempo no ya como horizonte ontológico del ser del ente ni como degradación de la eternidad ni como sincronía de instantes sucesivos y tampoco como hecho del sujeto aislado y solo. Más bien hay un esfuerzo concentrado para presentarlo como modo del “más allá del ser”, como relación del sujeto con el otro y como diacronía.

“Le Temps et l'Autre presenta el tiempo no como horizonte ontológico del ser del ente, sino como modo del más allá del ser. (...) El tiempo, al contrario, significaría, en su diacronía, una relación que no compromete la alteridad del otro. (...) La finalidad de estas conferencias consiste en mostrar que el tiempo no es el hecho de un sujeto aislado y solo, sino que es la relación misma del sujeto con el otro.”¹¹¹

“Le Temps et l'Autre présente le temps non pas comme horizon ontologique de l'être de l'étant, mais comme mode de l'au-delà de l'être. (...) Le temps, par contre, signifierait, dans sa dia-chronie, une relation qui ne compromet pas l'altérité de l'autre. (...) Le but de ces conférences consiste à montrer que le temps n'est pas le fait d'un sujet isolé et seul, mais qu'il est la relation même du sujet avec autrui.”

La reubicación del tema de la temporalidad se funda en una consideración del tiempo como “instantes” matizados en “dos tiempos”, a saber: instante presente e instante siguiente.

Ordinariamente se concibe que los instantes se suceden sincrónicamente en las afueras del sujeto y que éste se desliza sobre los instantes en los modos del presente, futuro y pasado. El tiempo se concibe como una sucesión que garantiza la continuidad en la existencia del sujeto, una continuidad sin intervalos y sin posibilidad de una excepción en el flujo temporal y existencial.

Lévinas estaría planteando una concepción distinta del tiempo de modo que entre el “instante presente” y el “instante siguiente” haya un intervalo de la

¹¹¹ Lévinas, 1947b, pp. 8, 9, 17; pp. 68, 69, 77.

“nada” –en el “ser” y en su “obra de ser”– producido por la conciencia que se duerme. El despertar de la conciencia es el renacimiento en el “instante siguiente” –después del intervalo de la “nada en sueño”– donde el tiempo no es “tiempo de continuidad” sino “tiempo de empezar de nuevo”.

“Pensamos que en el instante siguiente, el yo no entra idéntico e incólumne –simple avatar– para hacer una nueva experiencia cuya novedad no lo libera de su encadenamiento a sí; sino que su muerte en el intervalo vacio habrá sido la condición de un nuevo nacimiento y que el de otra parte que se abre a él no será solamente un extrañamiento sino un en otra parte que en sí, sin que él se abisme, por lo tanto, en lo impersonal o en lo eterno.”¹¹²

“Nous pensons que dans l’instant suivant, le je n’entre pas identique et impardonné –simple avatar– pour faire une nouvelle expérience dont la nouveauté ne le débarrasse pas de son enchaînement à soi; mais que sa mort dans l’intervalle vide aura été la condition d’une nouvelle naissance et que l’ailleurs qui s’ouvre à lui ne sera pas seulement un dépaysement mais un ailleurs qu’en soi, sans qu’il s’abîme, pour autant, dans l’impersonnel ou l’éternel.”

El tiempo comprendido como tiempo oportuno para empezar de nuevo, después del intervalo de la inconsciencia, en un nuevo instante no sincronizado con lo anterior, pero diacronizado –por tratarse de un otro tiempo o tiempo nuevo– termina por conducir al sujeto a las puertas de lo no-definitivo. Cada nuevo instante es un nuevo despertar; un nuevo acreamiento y adueñamiento del ser y de su obra de ser en la forma del “yo-soy-de-nuevo”: una nueva hipóstasis; un nuevo presente; un nuevo “yo” que recomienza como un “otro-yo” y un nuevo tiempo que recomienza como un “otro-tiempo”.

“El yo no es el ser que, residuo de un instante pasado, intenta un instante nuevo. Él es esta exigencia del no-definitivo. La personalidad del ser es su necesidad misma del tiempo como una fecundidad milagrosa en el instante mismo por el cual él recomienza como otro.”¹¹³

“Le je n’est pas l’être qui, résidu d’un instant passé, tente un instant nouveau. Il est cette exigence du non-définitif. La personnalité de l’être est son besoin même du temps comme

¹¹² Lévinas, 1947a, p. 157.

¹¹³ *Ibidem*, p. 159.

d'une fécondité miraculeuse dans l'instant lui-même par lequel il recommence comme autre."

Según Lévinas, la alteridad absoluta del otro instante, situado más allá del intervalo de la inconsciencia, constituye el tiempo como relación con el "otro". Pero tal alteridad no es dada al "yo" por él mismo, es una alteridad exterior al instante del "yo", exterior al "yo" mismo y a su capacidad de contemplación.

"Si el tiempo está constituido por mi relación con el otro, él es exterior a mi instante, pero él es también algo distinto de un objeto dado a la contemplación."¹¹⁴

"Si le temps est constitué par ma relation avec autrui, il est extérieur à mon instant, mais il est aussi autre chose qu'un objet donné à la contemplation."

El sujeto, que siempre estará retado por un nuevo instante discontinuo con relación a su presente, no es un sujeto aislado; él se mueve en la intersubjetividad frente a otros, distintos de él. Empezar de nuevo y en otro tiempo está conectado con el empezar frente a "un otro", que no es un *alter-ego* constituido y reconocido por el "yo" en la modalidad del espejismo. El "otro" que el "yo" es el "otro distinto", desconocido, no-familiar. No se trata de un otro puesto simétricamente al "yo", la intersubjetividad a que se refiere Lévinas es originariamente asimétrica.

"El otro, en tanto que otro, no es solamente un alter-ego. Él es lo que yo no soy: es el débil mientras que yo soy el fuerte; es el pobre, es la viuda y el huérfano. (...) O bien es el extranjero, el enemigo, el poderoso. (...) El espacio intersubjetivo es inicialmente asimétrico."¹¹⁵

"Autrui, en tant qu'autrui, n'est pas seulement un alter ego. Il est ce moi que je ne suis pas: il est le faible alors que moi je suis le fort; il est le pauvre, il est la veuve et l'orphelin. (...) Ou bien il est l'étranger, l'ennemi, le puissant. (...) L'espace intersubjectif est initialement asymétrique."

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 160.

¹¹⁵ *Ibidem*, pp. 162-163.

La relación con el otro es *cara-a-cara*, anterior a toda anterioridad y desprovista de toda mediación, de todo intercambio y de toda reciprocidad. En textos posteriores Lévinas va a referirse al *cara-a-cara* como lo ético por excelencia y como lo originariamente humano.

*"Ella es el cara a cara temible de una relación sin intermediario, sin mediación."*¹¹⁶

"Elle est le face-à-face redoutable d'une relation sans intermédiaire, sans médiation."

La alteridad del tiempo presente viene de otro tiempo diacrónicamente ubicado más allá de un intervalo de inconsciencia y la alteridad del "yo", viene de otro rostro asimétricamente situado más allá de toda identidad por similitud, vecindad, conocimiento, etcétera. En los dos casos se abren –al tiempo presente y al "yo"– un "más allá de" y un "de otro modo que". El "más allá" y el "de otro modo" son las puertas de salida por donde el "yo" encerrado en su sí-mismo y atrapado en un eterno presente puede salir-de-sí y estar referido a otro distinto de sí, despertando para el amanecer de un nuevo tiempo, distinto del anterior, donde la existencia podrá ser distinta: un yo-distinto *cara-a-cara* con *el Otro*-distinto.

Como ya se había advertido anteriormente, Lévinas, por esta época, está muy convencido de que *el Otro* por excelencia es lo femenino y que la relación intersubjetiva más típica y originaria es la familiar, donde se encuentran tres distintas caras en la relación del *cara-a-cara*, a saber: el padre, la madre y el hijo.

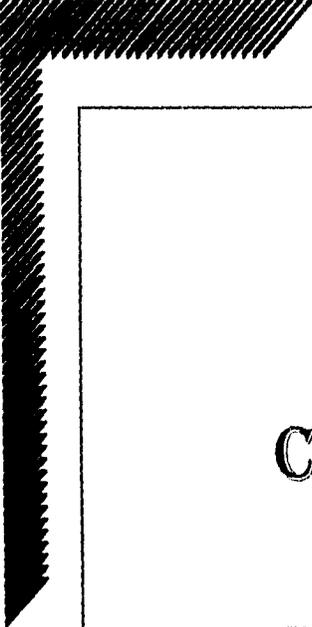
*"La intersubjetividad asimétrica es el lugar de una trascendencia donde el sujeto, conservando su estructura de sujeto, tiene la posibilidad de no retornar fatalmente a él mismo, de ser fecundo y, diciéndolo anticipadamente: de tener un hijo."*¹¹⁷

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 162.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 165.

"L'intersubjectivité assymétrique est le lieu d'une transcendance où le sujet, tout en conservant sa structure de sujet, à la possibilité de ne pas retourner fatalement à lui-même, d'être fécond et, disons le mot en anticipant - d'avoir un fils."

Ya es posible entrever y sostener que, en las obras publicadas a finales de la guerra y en los inicios de la posguerra, se empieza a sentir muy fuertemente en las reflexiones levinasianas un alejamiento sistemático de los planteamientos ontológicos y una sistemática preocupación por liberar la subjetividad humana de un solipsismo monádico, poniendo las raíces de su constitución en un nivel intersubjetivo, asimétrico y diacrónico que pretende ser originario y anterior a la ontología. Todavía este nivel no es calificado explícitamente de "ético por excelencia", pero ya es evidente su anterioridad y primacía con respecto a las elaboraciones fenomenológicas y ontológicas.



CAPÍTULO
IV
TOTALIDAD,
EXTERIORIDAD
E
INFINITO

"Il se déroule avec l'insistance infinie des eaux contre une plage: retour et répétition, toujours, de la même vague contre la même rive, où pourtant chaque fois se résumant, tout infiniment se renouvelle et s'enrichit. Par tous ces défis au commentateur et au critique, Totalité et Infini est une œuvre et non un traité." (Derrida, 1979, p. 124, nota 1.).

1. Preámbulo

El presente capítulo estará basado enteramente en la obra *Totalité et infini: essai sur l'exteriorité*, publicada en 1961 y considerada la primera gran síntesis filosófica del pensamiento levinasiano.

Las obras inmediatamente anteriores a esta gran síntesis tratarán básicamente de mantener un fuerte, intenso y permanente diálogo con la ontología.

El objetivo del referido diálogo –ya conocido de páginas anteriores– no era otro que proponer una “salida del ser y de su obra de ser” para plantear temas como existencia, existente, conciencia, yo, sujeto, tiempo, desde una perspectiva transontológica o desde el más allá del ser y del no-ser.

Queda la advertencia de que hasta entonces todo este esfuerzo de buscar una salida del ser y de su obra de ser hacia “el más allá del ser” o hacia el “de otro modo que ser”, en ningún momento es explícitamente designado como ética.

En esta primera síntesis, llevada a cabo en la obra *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, el enfoque temático cambia sustancialmente. El tema de la ética aparece explícitamente bajo la forma de una sospecha que recae sobre la moral. Lévinas se pregunta si la moral no es una farsa y desde esta interrogante lanza su reflexión hacia la construcción de uno de sus más magníficos textos.

"Acceptaremas fácilmente que es cuestión de gran importancia saber si la moral no es una farsa."¹¹⁸

"On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas dupe de la morale."

Inmediatamente después de anunciar la duda con respecto a la moral Lévinas nuevamente entra en la temática ontológica. Se perfilan como temas: la ontología, la violencia, la guerra, la política y la moral.

La ontología –el ser y su obra de ser– se caracteriza como violencia y movilización. El ser se revela al pensamiento de forma violenta. No hay otro horizonte de comprensión sino aquello que se devela en el mundo a la luz del ser. La verdad del ente se devela en su-ser, en el mundo y a la luz del ser.

"No es necesario probar por oscuros fragmentos de Heráclito que el ser se revela como guerra al pensamiento filosófico; que la guerra no sólo lo afecta como el hecho más patente, sino como la patencia misma –o la verdad– de lo real."¹¹⁹

"On n'a pas besoin de prouver par d'obscurs fragments d'Héraclite que l'être se révèle comme guerre, à la pensée philosophique; que la guerre ne l'affecte pas seulement comme le fait le plus patent, mais comme la patence même –ou la vérité– du réel."

El ser moviliza a los entes y los encierra en el mundo en un orden objetivo –son objetos– “a la mano” y “ante los ojos”. Una totalidad ontológica los domina y les da sentido y significado para un ente cuyo ser tiene una especial forma de ser y

¹¹⁸ Lévinas, 1961a, pp. 5, 47.

¹¹⁹ *Idem.*

que, aun siendo especial, tiene la forma de ser de la inevitable existencia como un necesario e incesante “habérselas-consciente” con el ser y con su obra de ser.

La movilización y totalización de los entes consiste en que el *Dasein*, lo “a la mano” y lo “ante los ojos”, son custodiados por una “presencia pura” e iluminados por una “oscura claridad” que fija horizontes, posibilidades, relaciones y modos constitutivos y estructurales de ser. La ontología no es un inocente tratado teórico sobre los entes. Es la verbalidad pura y neutral por medio de la cual el ser puro constituye y gobierna al mundo como horizonte de la lúcida comprensión de los entes y sus modos de ser, en la luz del ser y en su obra de ser.

“(...) la guerra se presenta como la experiencia pura del ser puro, en el momento mismo de su fulgor en el que se queman los decorados de la ilusión. El acontecimiento ontológico que se perfila en esta negra claridad es movilización de los seres, anclados hasta aquí en su identidad, movilización de absolutos, llevada a cabo por un orden objetivo al que no se pueden sustraer.”¹²⁰

“(...) la guerre se produit comme l'expérience pure de l'être pur, à l'instant même de sa fulgurance où brûlent les draperies de l'illusion. L'événement ontologique qui se dessine dans cette noire clarté, est une mise en mouvement des êtres, jusqu'alors ancrés dans leur identité, une mobilisation des absolus, par un ordre objectif auquel on ne peut se soustraire.”

La violencia ontológica es la guerra de la cual nada y nadie queda fuera. La guerra destruye la identidad y la posibilidad de la alteridad de todos los que en ella están involucrados. En la guerra aparece la “violenta faz ontológica del ser” y es esta faz que se decanta como totalidad en la filosofía occidental. La totalidad dirige a las personas, les infunde un sentido y significado, las hace actuar y desempeñar papeles que no son los suyos. Les traza un destino, un porvenir, un sentido y un significado últimos que coinciden, en su último horizonte, con la epopeya del ser.

“Como en la guerra moderna, toda guerra se sirve de armas que se vuelven contra quien las sostiene. Es imposible alejarse del orden que ella instaure. Nada queda fuera. La

¹²⁰ *Ibidem*, pp. 5-6, 47.

guerra no muestra la exterioridad ni lo otro en tanto que otro; destruye la identidad del Mismo. La faz del ser que aparece en la guerra se fija en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental."¹²¹

"Comme la guerre moderne, toute guerre se sert déjà d'armes qui se retournent contre celui que les tient. Elle instaure un ordre à l'égard duquel personne ne peut prendre distance. Rien n'est dès lors extérieur. La guerre ne manifeste pas l'extériorité et l'autre comme autre; elle détruit l'identité du Même. La face de l'être qui se montre dans la guerre, se fixe dans le concept de totalité qui domine la philosophie occidentale."

La política es el arte de ganar la guerra. Si la guerra y la totalidad son el decantar de la violenta faz ontológica del ser, la política es el "logos estratégico" violento, guerrero y totalizador de esta misma faz. La política suspende la moral en virtud del hecho de que donde impera la estrategia para ganar la guerra no hay moral, y si eventualmente la hay, es una farsa.

*"El estado de guerra suspende la moral; despoja a las instituciones y obligaciones eternas de su eternidad y, por lo tanto, anula, en lo provisorio los imperativos incondicionales. Proyecta su sombra por anticipado sobre los actos de los hombres. La guerra no se sitúa solamente como la más grande entre las pruebas de la moral. La convierte en irrisoria."*¹²²

"L'état de guerre suspend la morale; il dépouille les institutions et les obligations éternelles de leur éternité et, dès lors, annule, dans le provisoire, les inconditionnels impératifs. Il projette d'avance son ombre sur les actes des hommes. La guerre ne se range pas seulement -comme la plus grande- parmi les épreuves dont vit la morale. Elle la rend dérisoire."

Pero el terrorífico destino de una política sin moral puede ser suspendido por una relación distinta con el ser. Quizás el ser tenga muchas facetas además de aquella que aparece en la guerra, y quizás la ontología no sea la única manera de acercarse al ser.

La esperanza de Lévinas es que un acercamiento original y originario al ser, distinto del acercamiento ontológico, pueda poner al descubierto una faz del ser

¹²¹ *Ibidem*, pp. 6, 48.

¹²² *Ibidem*, pp. 5, 47.

“no-violenta” y que se decante en algo distinto de la totalidad, de la guerra y de la estrategia política, pero también distinto de la negación del ser.

“La conciencia moral sólo puede soportar la burlona mirada del político si la certeza de la paz acalla la evidencia de la guerra. Esta certeza no se obtiene por el simple juego de autólisis. La paz de los imperios salidos de la guerra se funda en la guerra. No devuelve a los seres alienados su identidad perdida. Para ello es necesario una relación original y originaria con el ser.”¹²³

“La conscience morale ne peut supporter le regard railleur du politique que si la certitude de la paix domine l’évidence de la guerre. Une telle certitude ne s’obtient pas par simple jeu d’autolyses. La paix des empires sortis de la guerre repose sur la guerre. Elle ne rend pas aux êtres aliénés leur identité perdue. Il y faut une relation originelle et originale avec l’être.”

Con excepcional fuerza metafórica Lévinas evoca la “escatología de la paz mesiánica” para sobreponerla a la ontología de la guerra, condición para que la moral se oponga a la política. Escatología y mesianismo son categorías utilizadas en el sentido de anuncio de algo en otro tiempo y lugar. Anuncio de que más allá de la totalidad originada en la faz violenta del ser, está el ser “dia-cronizado” y “dia-espacializado” con respecto a su reducida faz ontologista.

La totalidad no agota el ser, intenta reducirlo en la forma de un ontologismo. Lo que excede al ser totalizado ontologísticamente es el infinito o el ser mismo trascendiendo la totalidad que lo caricaturiza.

“La escatología pone en relación con el ser, más allá de la totalidad y de la historia y no con el ser más allá del pasado y del presente. (...) Ella es la relación con una excedencia siempre exterior a la totalidad, como si la totalidad objetiva no completara la verdadera medida del ser, como si otro concepto –el concepto de infinito– debiera expresar esta trascendencia con relación a la totalidad, no englobable en una totalidad y tan original como ella.”¹²⁴

“L’eschatologie met en relation avec l’être, par-delà la totalité ou l’histoire, et non pas avec l’être par-delà le passé et le présent. (...) Elle est relation avec un surplus toujours extérieur à la totalité, comme si la totalité objective ne remplissait pas la vraie mesure de l’être, comme si un autre concept –le concept de l’infini– devait exprimer cette

¹²³ *Ibidem*, pp. 6, 48.

¹²⁴ *Ibidem*, pp. 7, 49.

transcendance par rapport à la totalité, non-englobable dans une totalité et aussi originelle que la totalité."

El más allá de la totalidad, de la historia y del tiempo sincronizado de una epopeya ontológica de "cartas marcadas" no es la negación de la totalidad, ni de la historia, ni del tiempo y ni del ser. No se trata de una superación dialéctica. Trátase de una excedencia que no puede ser absorbida por la totalidad.

No se trata de una rebelión de los entes en el interior de la totalidad. El infinito hace una llamada de atención que resuena en el interior de la totalidad y de la historia misma, indicando que la responsabilidad de cada ente humano excede el mero y anónimo hacerse cargo (Sorge) de su mundo por el bajo ejercicio político de ganar estratégicamente la guerra.

"Ese más allá de la totalidad y la experiencia objetiva no se describe sin embargo de una manera puramente negativa. Se refleja en el interior de la totalidad de la historia, en el interior de la experiencia. Lo escatológica, en tanto que el más allá de la historia arranca los seres a la jurisdicción de la historia y del porvenir, los suscita en su plena responsabilidad y a ella los convoca."¹²⁵

"Cet au-delà de la totalité et de l'expérience objective, ne se décrit pas cependant d'une façon purement négative. Il se reflète à l'intérieur de la totalité et de l'histoire, à l'intérieur de l'expérience. L'eschatologique, en tant que l'au-delà de l'histoire arrache les êtres à la juridiction de l'histoire et de l'avenir - il les suscite dans leur pleine responsabilité et les appelle."

El ser de cada ente humano no es para la muerte, entendida como el instante final y como el último "habérselas con el ser". Con la muerte del ente humano se finaliza su tiempo y se disuelve su mundo y su ser. Al finalizarse, el ente humano ha cumplido en su muerte la totalidad de su ser.

El ser del ente humano "es para cada nuevo instante", mientras haya tiempo y no llegue el instante final. No se trata de "ser-con para la muerte", trátase más bien en

¹²⁵*Idem.*

“ser en relación en cada nuevo instante”, cada uno a partir de sí y no a partir de su “ser total”. El ser del ente humano es intotalizable y sufre de una incompletud originaria, por esto, como pretendida “totalidad ontológico-existencial”, está sujeto a su propia excedencia.

“No es el juicio final el que importa, sino el juicio de todos los momentos en el tiempo en que se juzga a los vivos. La idea escatológica de juicio (...) implica que los seres tienen una identidad antes de la eternidad, antes de la consumación de la historia, antes de que los tiempos sean cumplidos, mientras que aún hay tiempo, implica que los seres existen en relación, pero a partir de sí y no a partir de la totalidad.”¹²⁶

“Ce n'est pas le jugement dernier qui importe, mais le jugement de tous les instants dans le temps où l'on juge les vivants. L'idée eschatologique du jugement (...) implique que les êtres ont une identité avant l'éternité, avant l'achèvement de l'histoire, avant que les temps soient révolus, pendant qu'il en est encore temps, que les êtres existent en relation certes, mais à partir de soi et non pas à partir de la totalité.”

Considerando la historia y el tiempo de la totalidad ontológica como ámbitos de objetos dirigidos por fuerzas a sus espaldas, se hace necesario interrogarse acerca del ámbito de los entes personales. Para Lévinas tal ámbito surge en la medida que se maneja la idea del ser que desborda la totalidad. En la medida en que el ente humano sale de la comprensión del fin de la historia en la totalidad y se pone en relación con lo infinito del ser que deja atrás de sí la totalidad, él se personaliza y se compromete con el ser. El ser personalizado y comprometido con la excedencia de la totalidad y de la historia permite al ente humano pronunciar una palabra suya (profética, escatológica y mesiánica, o, en otras palabras, crítica, denunciadora, utópica, etcétera) y no más prestarse a repetir las palabras anónimas de la totalidad, de la historia (destino épico) y de la autojustificación retórica, apologética y hegemónica.

La paz proviene de la aptitud para la excedencia y se produce en la aptitud para la palabra que habla de la excedencia y cancela la pretensión universal de validez

¹²⁶ *Ibidem*, pp.8, 49.

de una totalidad ontologista fundada en una reducida y caricaturizada faz neutral y violenta del ser.

"La idea del ser que desborda la historia hace posible entes a la vez comprometidos en el ser y personales, convocados a responder por su proceso y, en consecuencia, ya adultos, pero, por esto, entes que puedan hablar, en lugar de prestar sus labios a una palabra anónima de la historia. La paz se produce como esta aptitud para la palabra. La visión escatológica rompe la totalidad de las guerras y de los imperios en los que no se habla. No apunta al fin de la historia en el ser comprendido como totalidad, sino que pone en relación con lo infinito del ser, que deja atrás la totalidad."¹²⁷

"L'idée de l'être débordant l'histoire rend possible des étants à la fois engagés dans l'être et personnels, appelés à répondre à leur procès et, par conséquent, déjà adultes, mais, par là même, des étants qui peuvent parler, au lieu de prêter leurs lèvres à une parole anonyme de l'histoire. La paix se produit comme cette aptitude à la parole. La vision eschatologique rompt la totalité des guerres et des empires où l'on ne parle pas. Elle ne vise pas la fin de l'histoire dans l'être compris comme totalité - mais met en relation avec l'infini de l'être, qui dépasse la totalité."

La escatología es entendida por Lévinas como la aspiración que aspira por lo escatológico, esto es, por el más allá de la totalidad de sentido contextualizada en el mundo. La ruptura de la totalidad por la palabra que excede la caricatura del ser es la apertura de la posibilidad de una significación sin contexto (sin mundo).

La mirada sobre la manipulación de objetos y la vecindad con otro ente humano en el mundo, confiere significación y sentido a lo "ante los ojos", a lo "a la mano" y al "ser con". La significación y el sentido sólo son posibles en el horizonte del mundo donde se realiza el ejercicio del "habla" como manejo totalitario de un "plexo de referencias".

Significar sin contexto es mirar fuera del mundo, pero con una mirada y una intencionalidad incapaces de objetivar y de totalizar. Esta visión sin imagen y fuera de la totalidad del plexo de referencias intramundanas es la ética.

La ética es la óptica capaz de ver más allá de "lo visto" sinópticamente. Haciendo eco a la "dia-cronía" se podría decir que esta óptica es "dia-óptica".

¹²⁷ *Idem.*

"La primera visión de la escatología (...) aspira a la posibilidad misma de la escatología, es decir, a la ruptura de la totalidad, a la posibilidad de una significación sin contexto. La experiencia de la moral no resulta de esta visión; consume esta visión; la ética es una óptica. Pero visión sin imagen, desprovista de las virtudes objetivantes sinópticas y totalizantes de la visión, relación o intencionalidad de tipo totalmente distinto y que este trabajo procura precisamente describir."¹²⁸

"La première vision de l'eschatologie (...) atteint la possibilité même de l'eschatologie c'est-à-dire la rupture de la totalité, la possibilité d'une signification sans contexte. L'expérience de la morale ne découle pas de cette vision - elle consomme cette vision, l'éthique est une optique. Mais vision sans image, dépourvue des vertus objectivantes synoptiques et totalisantes de la vision, relation ou intentionnalité d'un tout autre type et que ce travail essaie précisément de décrire."

Para Lévinas es definitivo que la relación con el ser no se produce solamente en la representación y en la violenta y patente evidencia de lo real. Cabe resaltar que "lo real" es lo patente, evidente y representable con sentido y significado en el horizonte del mundo.

Otro dato importante es que él precisa que la objetividad no aporta la única y la más original forma por la cual el ser –el desnudo hecho de que hay – se impone a la conciencia. La patente objetividad de lo real violenta la conciencia con su sentido y su significado en el horizonte del mundo.

Por último hace una sutil distinción entre aprehensión y verdad. Parecería que aprehender la evidencia de la patencia de la objetividad de lo real en su sentido y en su significado en el horizonte del mundo no equivale necesariamente a contraer lazos con la verdad.

"¿La relación con el ser sólo se produce en la representación, lugar natural de la evidencia? ¿La objetividad, cuya dureza y poder universal revela la guerra, aporta acaso la forma única y original por la que el ser se impone a la conciencia, cuando éste se distingue de la imagen, del sueño, de la abstracción subjetiva? ¿La aprehensión de objeto equivale a la trama misma en la que se tejen los lazos con la verdad? La presente obra responde a estas preguntas por la negativa."¹²⁹

¹²⁸ *Ibidem*, pp. 8, 49-50.

¹²⁹ *Ibidem*, pp. 8-9, 50.

"La relation avec l'Être ne se produit-elle que dans la représentation, place naturelle de l'évidence? L'objectivité dont la guerre révèle la dureté et l'universelle puissance, apporte-t-elle la forme unique et la forme originelle sous laquelle l'Être s'impose à la conscience, quand il se distingue de l'image, du rêve, de l'abstraction subjective? L'appréhension d'un objet, équivaut-elle à la trame même où se tissent les liens avec la vérité? A ces questions, le présent ouvrage répond par la négative."

No obstante la explícita consideración de la excedencia ética o metafísica más allá de la faz ontológica del ser; excedencia profética y escatológica que personaliza, responsabiliza y permite la emisión de un "acto de habla" que supera la pura verbalidad impersonal del ser; palabra que hace estallar la cuadratura ontológica de la totalidad, de la legitimidad, de la violencia y de la guerra; palabra que instauro la paz del infinito –que no es Dios– comprendido como "meta-horizonte ético" fuera del mundo y fuera de la significación y del sentido contextualizados; no obstante la abertura hacia el "más allá" y hacia un "de otro modo que" la faz ontológica, neutral y violenta del ser decantada en la totalidad, Lévinas reconoce que en la dura realidad (mundo) la guerra (faz del ser y su obra) niega la escatología (excedencia) en la irrefutable evidencia de la guerra.

*"¿Pero acaso la experiencia de la guerra no niega la escatología como niega la moral?
¿No hemos comenzado por reconocer la irrefutable evidencia de la totalidad?"¹³⁰*

"Mais l'expérience de la guerre ne réfute-t-elle pas l'eschatologie, comme elle réfute la morale? N'avons-nous pas commencé par reconnaître l'irréfutable évidence de la totalité?"

La irrefutable evidencia de la totalidad violenta, como la más patente realidad de lo real (mundo), no permite más que hablar de la paz en términos de escatología. La paz todavía no acontece en este tiempo "sin-crónico" (historia) ni en esta totalidad intramundana, es planteada como un "modelo de imposibilidad y utopía" que despierta para el anhelo (deseo) de hacerla posible y factible como fin de la guerra

¹³⁰ *Ibidem*, pp. 9, 50.

(fin de la obra de la faz ontológica, neutral y violenta del ser) y como fin de la historia (fin de la epopeya de la faz ontológica, neutral y violenta del ser).

"De la paz, sólo puede haber escatología. Pero esto no quiere decir que, afirmado objetivamente, ella es creída de fe en lugar de ser salida de saber. Esto quiere decir, ante todo, que no viene a tomar lugar, en la historia objetiva que descubre la guerra, como fin de la guerra o como fin de la historia."¹³¹

"De la paix, il ne peut y avoir qu'eschatologie. Mais cela ne veut pas dire que, affirmé objectivement, elle est crue de foi au lieu d'être sue de savoir. Cela veut dire, avant tout, qu'elle ne vient pas prendre place, dans l'histoire objective que découvre la guerre, comme fin de cette guerre ou comme fin de l'histoire."

Mientras no se tiene de la paz más que escatología, hay que encarar lo que Lévinas llama de la verdad sobre la civilización occidental: la hipocresía. Una civilización simultáneamente apegada al hecho de que "hay-guerra" y a la vez deseosa de la paz. Una sociedad de filósofos de la experiencia y de la evidencia a secas (categorías de la totalidad), pero también de profetas que señalan hacia el más allá (o hacia el más acá) de la evidencia, de la experiencia y de la sequedad de la totalidad de sentido y significado.

"En verdad, desde que la escatología ha opuesto la paz a la guerra, la evidencia de la guerra se mantiene en una civilización esencialmente hipócrita, es decir, apegada a la vez a lo Verdadero y a lo Bueno, de aquí en adelante antagonistas. Tal vez sea tiempo de reconocer en la hipocresía, no sólo un despreciable defecto contingente del hombre, sino el desgarramiento profundo de un mundo ligado a la vez a los filósofos y a los profetas."¹³²

"A vrai dire, depuis que l'eschatologie a opposé la paix à la guerre, l'évidence de la guerre se maintient dans une civilisation essentiellement hypocrite, c'est-à-dire attachée à la fois au Vrai et au Bien, désormais antagonistes. Il est peut-être temps de reconnaître dans l'hypocrisie, non seulement un vilain défaut contingent de l'homme, mais le déchirement profond d'un monde attaché à la fois aux philosophes et aux prophètes."

Lo que pretende Lévinas no es sustituir la filosofía por la escatología ni tampoco manejar filosóficamente verdades escatológicas. En la escatología de las religiones

¹³¹ *Idem.*

¹³² *Ibidem.*, pp. 9, 50.

aparece la sutil posibilidad de pensar una excedencia que escapa a la evidencia. De esto, la sospecha levinasiana de que analógicamente la filosofía quizás pueda pensar lo que excede a la evidencia objetiva del mundo y describir tal excedencia con otras categorías distintas de aquellas circunscritas en el plexo de sentido y significado manejados en la totalidad del mundo como habla. De la experiencia de la totalidad se pasaría a la situación de excedencia y quiebra de la totalidad.

*"Sin substituir la filosofía por la escatología, sin demostrar filosóficamente las verdades escatológicas: se puede ascender a partir de la experiencia de la totalidad a una situación en la que la totalidad se quiebra, cuando esta situación condiciona la totalidad misma."*¹³³

"Sans substituer l'eschatologie à la philosophie, sans démontrer philosophiquement les vérités eschatologiques - on peut remonter à partir de l'expérience de la totalité à une situation où la totalité se brise, alors que cette situation conditionne la totalité elle-même."

La totalidad es una experiencia, y lo es también la evidencia objetiva de la patencia de lo real (mundo). Es igualmente experiencia la descripción totalitaria –con significado y sentido ontológicos– de la totalidad y de su patencia. La quiebra de la totalidad por aquello que la excede y la descripción filosófica no-totalitaria de tal excedencia constituyen, para Lévinas, una experiencia posible solamente como experiencia de la exterioridad trascendente en el "rostro del otro". Trascendencia, exterioridad y rostro, que por exceder a la totalidad, a la interioridad y a la pretenciosa mirada sinóptica del "yo sí mismo", toman la forma conceptual filosófica de "infinito".

*"Tal situación es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro. El concepto de esta trascendencia, rigurosamente desarrollado, se expresa con el término infinito."*¹³⁴

¹³³ *Ibidem*, pp. 9, 50-51.

¹³⁴ *Ibidem*, pp. 9-10, 51.

"Une telle situation est l'éclat de l'extériorité ou de la transcendance dans le visage d'autrui. Le concept de cette transcendance, rigoureusement développé, s'exprime par le terme d'infini."

No se trata de reeditar el argumento trascendental anselmiano. Trátase de un esfuerzo en mantenerse más acá de la evidencia y de la certeza objetiva. La certeza versa sobre lo evidentemente objetivado con sentido y significado en el mundo. Lo que todavía no fue objetivado excede a la objetivación, a la evidencia, al mundo, al contexto, al sentido y al significado. Esta excedencia es la nada de objetos, pero no la nada de ser en su sentido negativo radical y a secas.

Pensar el infinito, pensar la excedencia, pensar la exterioridad y pensar la alteridad no es la prueba de que existan. Quien los piensa no hace la experiencia de crear el argumento trascendental de sus respectivas existencias.

Pensar el infinito no significa otra cosa que hacer la experiencia –en la totalidad objetiva del mundo– de pensar la idea de algo que excede el plexo de referencias de la totalidad de sentido y significado, produciendo la “finición” –la experiencia de la finitud– de la totalidad del mundo hasta ahora comprendido como único horizonte posible de comprensión y principalmente de constitución de la subjetividad y de la intersubjetividad humanas, pero también por esta misma vía se produce la “infinición” misma del infinito en el “yo-sí-mismo” que lo piensa. Pienso una idea cuyo contenido la excede, luego ¿tal contenido existe?, ¡no!, luego la idea es excedida por su contenido.

"Porque la manera de acceder y de mantenerse más acá de la certeza objetiva que se acaba de describir, se aproxima a lo que se ha convenido en llamar de método trascendental, sin que sea necesario incluir en esta noción los procedimientos técnicos del idealismo trascendental. (...) En la idea de lo infinito se piensa lo que permanece siempre exterior al pensamiento. (...) En este desbordamiento se produce precisamente su infinidad misma, (...) Pero si experiencia significa precisamente relación con lo

absolutamente otro –es decir, con lo que siempre desborda al pensamiento- la relación con lo infinito lleva a cabo la experiencia por excelencia.”¹³⁵

“Car la façon de remonter et de se tenir en deçà de la certitude objective que l'on vient de décrire, se rapproche de ce qu'on est convenu d'appeler méthode transcendante, sans qu'il faille comprendre dans cette notion jusqu'aux procédés techniques de l'idéalisme transcendantal. (...) Dans l'idée de l'infini se pense ce qui reste toujours extérieur à la pensée. (...) Dans ce débordement, se produit précisément son intinution même, (...) Mais si expérience signifie précisément relation avec l'absolument autre - c'est-à-dire avec ce qui toujours déborde la pensée- la relation avec l'infini accomplit l'expérience par excellence.”

La objetividad de los objetos contextualizados en la totalidad del plexo de referencias con sentido y significado en el mundo sufre de un atroz subjetivismo. En última instancia estaría un ente (cuyo ser tiene una especial forma de ser) subjetivamente constituido (decantado) con una forma de ser tal que le confiere la posibilidad de dar sentido, significado y objetivación a lo “a la mano” (en sus manos) y a lo “ante los ojos” (ante sus ojos), además de conferir vecindad al “ser con” (consigo mismo).

La feroz subjetividad del sujeto (yo-sí-mismo) y la dura objetividad del objeto constituidos por la deformada “faz-violenta-ontológica-neutral-del-ser-en-el-mundo-con-lo-a-la-mano-y-ante-los-ojos-curándose-de-yecto-para-la-muerte”, se estalla con-tra el infinito del ser que excede su caricatura ontológica.

“Contra lo infinito –más objetivo que la objetividad- se quiebra la dura ley de la guerra y no contra un subjetivismo impotente y desligado del ser.”¹³⁶

“C'est contre l'infini –plus objectif que l'objectivité- que se brise la dure loi de la guerre et non pas contre un subjectivisme impuissant et coupé de l'être.”

Se siente muy claramente la búsqueda que hace Lévinas de superar la subjetividad, la objetividad y la moralidad constituidas ontológicamente y el

¹³⁵ *Ibidem*, pp. 10, 51.

¹³⁶ *Ibidem*, pp. 11, 51-52.

esfuerzo de apuntar hacia el infinito, la trascendencia, la exterioridad y la alteridad como un nuevo “desde donde” se podrá replantear el tema de la reconstitución de la objetividad como “realidad originaria meta-ontológica”; de la reconstitución de la subjetividad e intersubjetividad humanas como “realidad originaria meta-antropológica” y la reconstitución de la moral como “realidad originaria meta-ética”, introduciendo en el debate filosófico occidental el contenido “meta-ontológico”, “meta-antropológico” y “meta-ético” del “ser-para-el-otro” como ideal de vida buena.

“Este libro se presenta entonces como una defensa de la subjetividad, pero no la tomaré al nivel de su protesta puramente egoísta contra la totalidad, ni en su angustia ante la muerte, sino como fundada en la idea de lo infinito.”¹³⁷

“Ce livre se présente donc comme une défense de la subjectivité, mais il ne la saisira pas au niveau de sa protestation purement égoïste contre la totalité, ni dans son angoisse devant la mort, mais comme fondée dans l'idée de l'infini.”

Para lograr una más amplia y profunda comprensión de los pasos que da Lévinas desde la ontología –pasando por una constitución general ontológica del mundo como totalidad de significado y sentido– hasta culminar con la ética ya planteada como filosofía primera, se dividirá el presente capítulo en los siguientes puntos temáticos: La idea del infinito, lo mismo y el otro; La economía del ser-en-el-mundo y la trascendencia; El rostro y la ética como filosofía primera.

2. La idea del infinito, lo mismo y el Otro

Claro está, por lo anteriormente visto, que *Totalité et infini: essai sur l'extériorité* hace una defensa de la subjetividad fundada en la idea del infinito.

¹³⁷ *Ibidem*, pp. 11, 52.

Pero el texto avanza afirmando la necesidad de hacer un deslinde entre la idea de totalidad y la idea de infinito, dando un primado filosófico a esta última.

Esta intención de Lévinas ya apunta hacia lo que es el tema central de la presente disertación: la ética como filosofía primera.

“Procederá distinguiendo entre la idea de totalidad y la idea de infinito y afirmando el primado filosófico de la idea del infinito.”¹³⁸

“Il procédera en distinguant entre l'idée de totalité et l'idée d'infini et en affirmant le primat philosophique de l'idée de l'infini.”

En anteriores reflexiones ya había quedado claro que la idea del infinito se da en el interior de la totalidad, produciendo la finición (limitación) de la totalidad y la infinición (excedencia) del infinito. Pero concretamente esta idea se da en la relación de “lo mismo” (yo-sí-mismo) con “el otro” (alteridad, exterioridad), por supuesto que “lo mismo” está totalizado en su mundo y “el otro” se presenta como la infinita excedencia de este mundo totalizado.

“Habrá que referir cómo lo infinito se produce en la relación de lo Mismo con el Otro y cómo, insuperable, lo particular y lo personal magnetizan en cierto modo el campo mismo en el que esta producción del infinito tiene lugar.”¹³⁹

“Il va raconter comment l'infini se produit dans la relation du Même avec l'Autre et comment, indépassable, le particulier et le personnel magnétisent en quelque façon le champ même où cette production de l'infini se joue.”

Para discurrir sobre la forma como el infinito se da al “yo-sí-mismo-personal” y particular, Lévinas usa el verbo producir –que en francés es ambiguo, significa “producir” y a la vez “presentar”– como operación simultánea de gestación y revelación del ser de un ente: el ente infinito. De esto ya se puede afirmar algo muy significativo en todo este discurso, se trata del hecho de que la trascendencia, el

¹³⁸ *Idem.*

¹³⁹ *Idem.*

infinito, etcétera, es un ente, es una entidad, y no es un ser flotante y neutral en la forma de un tercer término mediador e iluminador entre el primer y segundo término de una relación, esto en los términos de Lévinas. El infinito es el ente del cual se puede tener una idea cuyo contenido la desborda.

"La ambigüedad de este verbo traduce la ambigüedad esencial de la operación por la cual a la vez, se afana el ser de una entidad y por la cual se revela."¹⁴⁰

"L'ambigüité de ce verbe traduit l'ambigüité essentielle de l'opération par laquelle, à la fois, s'évertue l'être d'une entité et par laquelle il se révèle."

Lo que Lévinas designa bajo la categoría de infinición no es –como ya se dijo– una reedición mejorada del argumento trascendental anselmiano, en el cual la subjetividad trascendental "piensa/crea" un ente fuera de sí-misma, ente que es infinito por no experimentar límites fuera de sí-mismo ni en su ideación.

Lo que pretende Lévinas es apuntar hacia otro procedimiento. El infinito como ente es anterior a la idea del infinito y su infinición reside en el hecho de que él no cabe en la idea que se tiene de él. El infinito es infinito no por el hecho de que una subjetividad trascendental lo piensa como tal. Es infinito en virtud del hecho de que la idea que se tiene de él piensa más de lo que puede pensar, piensa un ente que no cabe en ella, que la excede. La infinición está en la desproporción entre la idea del ente y el ente ideado.

De esto se sostiene que toda idea es desproporcionada a su respectivo ente. El ente excede a la idea que se tiene de él. El saber –en tanto que saber de una "conciencia de..." intencionada– es, por excelencia, inadecuado a su "de...".

"Todo saber en tanto que intencionalidad supone ya la idea del infinito, la inadecuación por excelencia."¹⁴¹

¹⁴⁰ *Idem.*

¹⁴¹ *Ibidem*, pp. 12, 53.

"Tout savoir en tant qu'intentionnalité suppose déjà l'idée de l'infini, l'inadéquation par excellence."

Aplicando esto al tema levinasiano de la constitución de la subjetividad desde una idea ontológica (estructura existencial) de la subjetividad, se podría llegar a concluir que la idea de la subjetividad humana como "ser-sí-mismo", como "yo-auto-rreferente", etcétera, es excedida por "lo de suyo" de la subjetividad misma del ente humano.

La subjetividad y la intersubjetividad humanas son más de lo que está señalado en la estructura existencial del ente cuyo ser tiene la forma ontológica de ser del *Dasein*, esto es, "Sorge" y "Mit-Sein". El ente humano es más de lo que se sabe de él, y además, hay la sospecha levinasiana de que, lo que se sabe sobre el ente humano desde la ontología, no es lo más originario y tampoco es lo más humano.

"La producción de la entidad infinita no puede separarse de la idea del infinito, porque es precisamente en la desproporción entre la idea de infinito y lo infinito del cual es idea donde se produce esta superación de los límites."¹⁴²

"La production de l'entité infinie ne peut être séparée de l'idée de l'infini, car c'est précisément dans la disproportion entre l'idée de l'infini et l'infini dont elle est idée - que se produit ce dépassement des limites."

La idea del infinito hace estallar la cuadratura ontológica de la totalidad de sentido y significado del mundo. Hay significado para más allá del mundo de sentidos. Aunque el sentido necesite del contexto del mundo para surgir en el horizonte de comprensión del ente en su modo de ser, parecería que el significado

¹⁴² *Ibidem*, pp. 12, 52. *L'idée de l'infini n'est pas une notion que se forge, incidemment, [dans] une subjectivité pour refléter une entité ne rencontrant hors d'elle rien qui la limite, débordant toute limite et, par là, infini. (...) L'idée de l'infini est le mode d'être - l'infinition de l'infini. L'infini n'est pas d'abord pour se révéler ensuite. Son infinition se produit comme révélation, comme mise en moi de son idée. Elle se produit dans le fait invraisemblable où un être séparé fixé dans son identité, le Même, le Moi contient cependant en soi - ce qu'il ne peut ni contenir, ni recevoir par la seule vertu de son identité. La subjectivité réalise ces exigences impossibles: le fait étonnant de contenir plus qu'il n'est possible de contenir.*

no necesariamente depende de un contexto intramundano para darse en el acercamiento con lo "trans-ontológico", con lo "trans-intra-mundano", con lo "metá-físico", como lo diría Lévinas.

El mundo, hasta entonces ilimitado, pasa a conocer límites. Ya no se trata más de un "yo-sí-mismo" como "ser-en-el-mundo". Trátase ahora de un "yo-sí-mismo-para-el-otro" como "ser-en-su-restricto-mundo-saliéndose-de-sí-hacia-el-otro".

Este estallar y este desenmascarar las injustificadas pretensiones universales de validez de la totalidad ontológica en la constitución del ente humano y de su *modus* de sociabilidad es, para Lévinas, la violencia originaria y esencial de la idea del infinito.

*"Lo que irrumpe como violencia esencial en el acto es la excedencia del ser con respecto al pensamiento que pretende contenerlo, la maravilla de la idea del infinito."*¹⁴³

"Ce qui dans l'acte éclate comme essentielle violence, c'est le surplus de l'être sur la pensée qui prétend le contenir, la merveille de l'idée de l'infini."

Para terminar esta caracterización general de la idea del infinito, Lévinas agrega dos ideas muy importantes. La primera sostiene que la idea del infinito no es una representación del infinito. La representación sólo es posible en el horizonte ontológico de comprensión y significado a la luz del ser (tercer término neutral) en el mundo. Admitir la representación sería dar un paso atrás y reducir el infinito a diferencia interna en la totalidad ontológica.

La segunda idea sostiene que la idea del infinito se constituye como la nueva fuente de la actividad y de la teoría. Es nueva en comparación con las fuentes anteriores: "Sorge" y "Mit-Sein", estructuras ontológico-existenciaras que determinan en el mundo ontológico todos los movimientos y todos los pensamientos del único ente cuyo ser tiene la forma de ser del *Dasein*: el ente

¹⁴³ *Ibidem*, pp. 13, 53.

humano, el que se mueve delante del “a la mano”, del “ante los ojos” y del otro *Dasein* y el que piensa conforme el plexo de sentido y significado que se da como habla en la totalidad del mundo.

“La idea del infinito que no es a su vez una representación del infinito, es la fuente común de la actividad y de la teoría.”¹⁴⁴

“L'idée de l'infini qui n'est pas à son tour une représentation de l'infini est la source commune de l'activité et de la théorie.”

Reconstituir la subjetividad y la intersubjetividad humanas desde la idea del infinito es fundar una nueva teoría (metafísica de la alteridad, antropología de la alteridad, ética de la alteridad) y una nueva acción (política de la alteridad: justicia). La subjetividad éticamente constituida desde el infinito como “ser para el otro” funda la intersubjetividad y la socialidad capaces de hacer justicia al ente que tiene el modo de ser de un genuino ser-humano, modo de ser y ente hasta ahora caricaturizados en la ontología por la faz violenta del ser que se decanta en la totalidad.

Una vez, entrando en contacto con la idea del infinito hay que descender a niveles de mayores complejidades que permitan la comprensión del llamado proceso de infinidad.

La infinidad del infinito por la puesta de su idea en el “yo-sí-mismo” se da en la relación entre “lo mismo” y “el otro”. Explorar tal relación no es algo sencillo, el camino es arduo y el “parto” es difícil. Se siente a lo largo de todo el apartado destinado a estas reflexiones un esfuerzo fenomenológico, no sólo por describir lo que es tal relación sino también lo que no lo es.

El punto de arranque de las reflexiones de Lévinas tiene un doble vector, apunta hacia el hecho de que “somos en el mundo” y de que no hay otra posibilidad sino

¹⁴⁴ *Idem.*

ésta. Pero también apunta hacia el hecho de que en el mundo “donde somos” la “verdadera vida está ausente”.

Si por un lado no hay más remedio que ser en el mundo, por otro lado no tiene sentido quedarse ahí donde la verdadera vida está ausente. Con este reconocimiento de la fatalidad del mundo y del sin sentido de la vida en el mundo surge la metafísica como movimiento hacia afuera, como camino hacia otra parte, hacia otro modo.

El “yo sí mismo” de la totalidad de sentido y de significado del mundo es el ente-aislado cuyo ser tiene la forma de ser del ser-separado y desde esta separación, desde su mundo familiar, desde su “en lo de sí”, harto de su vida, harta de un sentido y de un significado que inevitablemente se da en la forma de mismo-sentido y de mismo-significado, parte hacia un a-fuera-de-sí, hacia un más allá del mundo, hacia un más allá de la totalidad de sentido y significado, hacia un más allá de la ausencia de la verdadera vida: parte hacia el otro.

“La verdadera vida está ausente. Pero estamos en el mundo. La metafísica surge y se mantiene en esta excusa. Está dirigida hacia la otra parte, y el otro modo, y el otro. En la forma más general que ha revestido en la historia del pensamiento, aparece, en efecto, como un movimiento que parte de un mundo que nos es familiar –no importa cuáles sean las tierras aún desconocidas que lo bordean o que esconde–, de un en lo de sí que habitamos, hacia un fuera de sí extranjero, hacia un allá lejos.”¹⁴⁵

“La vraie vie est absente. Mais nous sommes au monde. La métaphysique surgit et se maintient dans cet alibi. Elle est tournée vers l'ailleurs, et l'autrement, et l'autre. Sous la forme la plus générale qu'elle a revêtu dans l'histoire de la pensée, elle apparaît, en effet, comme un mouvement partant d'un monde qui nous est familier –quelles que soient les terres encore inconnues qui le bordent ou qu'il cache– d'un chez soi que nous habitons, vers un hors-de-soi étranger, vers un là-bas.”

El otro que es término del movimiento que nace de la partida de “lo mismo” hacia..., es otro en un sentido especial. De ningún modo puede ser absorbido,

¹⁴⁵ *Ibidem*, pp.21, 57.

reducido, totalizado, interiorizado, apropiado, representado, etcétera, por “lo mismo”, es una exterioridad siempre exterior y es una alteridad siempre otra.

“El término de este movimiento –la otra parte o lo otro– es llamado otro en un sentido eminente.”¹⁴⁶

“Le terme de ce mouvement –l'ailleurs ou l'autre– est dit autre dans un sens éminent.”

La relación con “el otro” es deseo. “Lo mismo” parte y se mueve hacia el otro por causa del deseo metafísico. El deseo metafísico no es deseo de saciarse de algo que le falte, no es satisfacción de alguna necesidad. Lo que caracteriza “lo mismo” del “yo-sf” es que está harto de la saciedad del mundo. Es un deseo de otro orden y de otro “quilate”.

“El Deseo es deseo de lo absolutamente Otro. Fuera del hambre que se satisface, de la sed que se calma y de los sentidos que se aplacan, la metafísica desea el Otro más allá de las satisfacciones, sin que sea posible realizar con el cuerpo algún gesto para disminuir la aspiración, sin que sea posible esbozar alguna caricia conocida, ni inventar alguna nueva caricia. Deseo sin satisfacción que, precisamente, tiende hacia el alejamiento, la alteridad y la exterioridad del Otro. Para el Deseo, esta alteridad, inadecuada a la idea, tiene un sentido.”¹⁴⁷

“Le Désir est désir de l'absolument Autre. En dehors de la faim qu'on satisfait, de la soif qu'on étanche et des sens qu'on apaise, la métaphysique désire l'Autre par-delà les satisfactions, sans que, par le corps aucun geste soit possible pour diminuer l'aspiration, sans qu'il soit possible d'esquisser aucune caresse connue, ni inventer aucune caresse nouvelle. Désir sans satisfaction qui, précisément, entend l'éloignement, l'altérité et l'extériorité de l'Autre. Pour le Désir, cette altérité, inadéquate à l'idée, a un sens.”

El “yo-sf-mismo” que entra en la relación de “deseo metafísico” con “el otro metafísico” es la expresión más depurada de la identidad, de la identificación y de la absoluta autorreferencia. Por ser “en la absoluta no relación a otros”, carece de individuación. Es idéntico a sí-mismo, esto es, tiene la identidad como contenido.

¹⁴⁶ *Idem.*

¹⁴⁷ *Ibidem*, pp. 23, 58-59.

*"Ser yo es, fuera de toda individuación a partir de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido. El yo no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación. El Yo es idéntico hasta en sus alteraciones."*¹⁴⁸

"Être moi, c'est, par-delà toute individuation qu'on peut tenir d'un système de références, avoir l'identité comme contenu. Le moi, ce n'est pas un être qui reste toujours le même, mais l'être dont l'exister consiste à s'identifier, à retrouver son identité à travers tout ce qui lui arrive. Il est l'identité par excellence, l'oeuvre originelle de l'identification. Le Moi est identique jusque dans ses altérations."

Lo que pretende Lévinas no es destruir el tal "yo-sí-mismo". En verdad pretende potenciarlo, esto es, llevarlo a hartarse de su plenipotenciaria identidad hasta lograr estallar la cuadratura de su "mismidad".

Hacerlo estallar no es destruirlo, es más bien pensarlo como punto de partida, como puerta de entrada, como acceso a su exterioridad, como una identidad tan concentrada que crea un "fuera de sí", una excedencia y un más allá que escapa a su obra de identificación.

La imposibilidad de incluir la exterioridad en la obra de identificación abre las puertas para la obra de la relación. El "yo-sí-mismo" puede relacionarse con la exterioridad que excede su identidad y su obra de identificación. Se advierte que, para Lévinas, relación no es sinónimo de oposición y ni de negación. La relación por el deseo metafísico no es dialéctica, es de otro orden.

*"La alteridad, la heterogenidad radical del Otro, sólo es posible si el Otro es otro con relación a un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, servir de entrada a la relación, ser lo Mismo no relativamente, sino absolutamente. Un término sólo puede permanecer absolutamente en punto de partida de relación en tanto que Yo."*¹⁴⁹

"L'altérité, l'hétérogénéité radicale de l'Autre, n'est possible que si l'Autre est autre par rapport à un terme dont l'essence est de demeurer au point de départ, de servir d'entrée dans la relation, d'être le Même non pas relativement, mais absolument. Un terme ne peut demeurer absolument au point de départ de la relation que comme Moi."

¹⁴⁸ *Ibidem*, pp.25, 60.

¹⁴⁹ *Idem*.

Lévinas hace una distinción entre la "modalidad de lo mismo" y la "modalidad del otro", sosteniendo que la modalidad del otro es más originaria y original que la modalidad de lo mismo.

Anticipando conclusiones, esta anterioridad del "otro metafísico" con respecto a "lo mismo ontológico" apunta hacia la anterioridad de la metafísica o ética con respecto a la ontología. Aunque de paso, es importante resaltar que tal anterioridad es una de las tesis más fuertes de *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*, además de ser el tema central de la presente disertación.

Para demarcar las mencionadas modalidades del otro y de "lo mismo", Lévinas parte del análisis de la relación concreta de un yo con un mundo.

El mundo es el lugar, el "en-lo-de-sí", el "allí" donde el "yo" hace su estancia, mora, puede, aprehende y comprende. Es el lugar que ofrece medios ambientales que son poseídos y que por esta posesión neutraliza y lanza en el olvido la alteridad originaria de lo "de suyo de lo real" antes de ser convertido en mundo.

"El lugar, medio ambiente, ofrece medios. Todo está aquí, todo me pertenece; todo de antemano es aprehendido con aprehensión original del lugar, todo es comprendido. 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 lo Mismo."¹⁵⁰

"Le lieu, milieu, offre des moyens. Tout est ici, tout m'appartient; tout à l'avance est pris avec la prise originelle du lieu, tout est com-pris. La possibilité de posséder, c'est-à-dire de suspendre l'altérité même de ce qui n'est autre que de prime abord et autre par rapport à moi - est la manière du Même."

El cuerpo, la casa, el trabajo, la propiedad, la economía, la sociedad, la política son las articulaciones intramundanas de la estructura "en-sí-mismada" del "yo-sí-mismo" en su obra de referir la totalidad de sentido y de significado del mundo a sí-mismo. La modalidad de "lo mismo" consiste en tomar la alteridad originaria y

¹⁵⁰ *Ibidem*, pp. 27, 61.

original de lo "real" (lo de suyo) y referirlo a sí-mismo convirtiéndolo en mundo y en su "en lo de sí" donde se mueve el "mi" autorreferente del "yo-sí-mismo".

"Es necesaria tomar en serio esta modificación de la alteridad del mundo en la identificación del sí. Los momentos de esta identificación –el cuerpo, la casa, el trabajo, la posesión, la economía– no deben figurar como datos empíricos y contingentes, pegados sobre una osamenta formal de lo Mismo. Son las articulaciones de esta estructura. La identificación del Mismo no es el vacío de una tautología, ni una oposición dialéctica a lo Otro, sino lo concreto del egoísmo."¹⁵¹

"Il faut prendre au sérieux ce revirement de l'altérité du monde en identification de soi. Les moments de cette identification –le corps, la maison, le travail, la possession, l'économie– ne doivent pas figurer comme données empiriques et contingentes, plaquées sur une ossature formelle du Même. Ce sont les articulations de cette structure. L'identification du Même n'est pas le vide d'une tautologie, ni une opposition dialectique à l'Autre, mais le concret de l'égoïsme."

La modalidad de "lo Mismo" es la faz violenta de una clase de subjetividad humana constituida como totalidad solipsista decantada de la faz ontológica, neutral y violenta del ser.

La posibilidad de la metafísica o modalidad del otro tiene que ver con la estructura ontológica subyacente a la totalidad del ser en el mundo. El mundo como horizonte de comprensión y a la vez como lo comprendido por un ente que se mueve en los modos del "encontrarse", del "comprender" y del "habla", es un constructo que conforma un ámbito con pretensiones totalitarias de universalidad, pero que en la "realidad" no tiene derecho a pretenderla.

Lo originario y anterior a la mundanización del ámbito donde se mueve el "yo-sí-mismo" se niega a esta clase de totalización y se evade, por la distancia, de esta universalización. Lo originario no es el mundo, ni el sentido, ni el significado, ni el "yo" (con su "sí", con su "mi" y con su "mismo"). Lo originario es la alteridad, en términos zubirianos es el "lo de suyo de lo real" –antes de ser mundo–, y el "lo de suyo" de la subjetividad, antes de ser "yo".

¹⁵¹ *Ibidem*, pp. 27, 62.

*"El otro metafísico es otro con una alteridad que no es formal, con una alteridad que no es un simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia a lo Mismo, sino con una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo de lo Mismo. Otro con una alteridad que constituye el contenido mismo del Otro. Otro de una alteridad que no limita a lo Mismo, porque al limitar a lo Mismo, el Otro no sería rigurosamente Otro: por la comunidad de la frontera, sería, en el interior del sistema, todavía lo Mismo."*¹⁵²

"L'Autre métaphysique est autre d'une altérité qui n'est pas formelle, d'une altérité faite de résistance au Même, mais d'une altérité antérieure à toute initiative, à tout impérialisme du Même. Autre d'une altérité constituant le contenu même de l'Autre. Autre d'une altérité qui ne limite pas le Même, l'Autre ne serait pas rigoureusement Autre: par la communauté de la frontière, il serait, à l'intérieur du système, encore le Même."

La ontología, el mundo, el "yo", el sentido, el significado, etcétera, son una reducción, una disminución, un "encogimiento" de la experiencia originaria y original. Pero es este "estado de resumido" del "yo" en su mundo que hace posible hacer estallar la cuadratura de la totalidad de su "sí mismo" y potencializar su "salida de sí" hacia el otro que lo reta a recorrer la distancia entre lo familiar y lo desconocido.

Levinas sostiene que la relación de "lo mismo" con el otro es lenguaje, relación en la cual "lo mismo" se ve forzado a salir de sí y el otro no corre el riesgo de perder su alteridad como diferencia interna en la totalidad.

*"La relación de lo Mismo y de el Otro -o metafísica- funciona originalmente como discurso, en el que lo Mismo, resumido en su ipseidad de yo -de ente particular único y autóctono- sale de sí."*¹⁵³

"La relation du Même et de l'Autre -ou métaphysique- se joue originellement comme discours, où le Même, ramassé dans son ipséité de je -d'étant particulier unique et autochtone- sort de soi."

La relación que pretende Lévinas no deberá formar una totalidad con los términos que la integran (lo mismo y el otro) y tampoco deberá contar con un tercer término neutral (el ser universal sin ente) que les constituya un ámbito heliológico

¹⁵² *Idem.*

¹⁵³ *Ibidem*, pp. 29, 63.

de encuentro. Para que esto ocurra es necesario pensar un “otro modo” de acercamiento al ser que descubra en él la posibilidad del paso del yo al otro. Este otro modo de acercamiento debe ser distinto del modo ontológico que pone la “clara-evidencia” y decanta la faz violenta del ser. El ser también deberá ser pensado de otro modo que la luz (metáfora heliológica), que la manifestación (fenómeno), que la existencia (Sorge), que la totalidad del plexo de sentido y de significado (habla), el ser deberá ser pensado también con una alteridad, con una excedencia, con una exterioridad. Para lograr tal tarea es necesario un yo solipsista harto de sí que se acerque al ser y lo piense de este otro modo. Este otro modo de acercarse y de pensar el ser es la metafísica o ética.

“Una relación cuyos términos no forman una totalidad, sólo puede producirse, pues, en la economía general del ser como tránsito del Yo al Otro, como cara-a-cara, como perfilando una distancia en profundidad –la del discurso, de la bondad, del Deseo-irreductible a aquello que la actividad sintética del entendimiento establece entre los términos diversos –mutuamente– que se ofrecen a su operación sinóptica. (...) Para que la alteridad se produzca en el ser hace falta un pensamiento y un Yo. (...) La alteridad sólo es posible a partir del Yo.”¹⁵⁴

“Une relation dont les termes ne forment pas une totalité, ne peut donc se produire dans l'économie générale de l'être que comme allant de Moi à l'Autre, comme face à face, comme dessinant une distance en profondeur –celle du discours, de la bonté, du Désir-irréductible à celle que l'activité synthétique de l'entendement établit entre les termes divers –autres les uns par rapport aux autres– qui s'offrent à son opération synoptique. (...) C'est pour que l'altérité se produise dans l'être qu'il faut une pensée et qu'il faut un Moi. (...) L'altérité n'est possible qu'à partir de moi.”

Este modo metafísico de acercarse y de pensar el ser no es negatividad con respecto al ser, es más bien un “de otro modo” que la faz violenta y neutral del ser como tercer término que se decanta en la totalidad. La negación, la antítesis, constituiría la totalidad como tesis y absorbería en la mirada sinóptica de la síntesis a “lo mismo” y al “el otro” en una nueva totalidad. La relación se daría en el marco de una dialéctica involutiva (de la identidad a la identidad) interior a la totalidad

¹⁵⁴ *Idem.*

suprimiendo de este modo la exterioridad, la alteridad y la excedencia. Sería como reeditar con otro color ontológico (ser de otro modo y no otro modo que ser) la faz violenta y neutral del ser como tercer término que se ha decantado en la totalidad.

*"La negatividad es incapaz de trascendencia. Esta designa una relación con una realidad infinitamente distante de la mía, sin que esa distancia destruya sin embargo esta relación y sin que esta relación destruya esta distancia, como se produciría en las relaciones interiores a lo Mismo; sin que esta relación llegue a ser una implantación en el Otro y confusión con él, sin que la relación perjudique a la identidad misma de lo Mismo, a su ipseidad, sin que acalle a la apología, sin que esta relación llegue a ser apostasía y éxtasis."*¹⁵⁵

"La négativité est incapable de transcendance. Celle-ci désigne une relation avec une réalité infiniment distante de la mienne, sans que cette distance détruise pour autant cette relation et sans que cette relation détruise cette distance, comme cela se produirait pour les relations intérieures au Même; sans que cette relation devienne une implantation dans l'Autre et confusion avec lui, sans que la relation porte atteinte à l'identité même du Même, à son ipséité, sans qu'elle fasse taire l'apologie, sans que cette relation devienne apostasie et extase."

Ya se había afirmado anteriormente que una de las tesis más fuertes de *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité* es que la metafísica (en el sentido levinasiano) es anterior a la ontología.

La defensa de la referida tesis parte de una doble consideración de la noción de teoría.

Por un lado parece sostener una concepción originaria de teoría entendida como relación donde el "ser que conoce" se manifiesta (discurso) al "ser conocido", respetando su alteridad y no infligiendo a él la marca cognoscitiva de la inteligibilidad como una determinación en su ser.

*"El saber o la teoría significa primeramente una relación tal con el ser, que el ser cognoscente deja manifestarse al ser conocido respetando su alteridad y sin marcarlo en modo alguno con esta relación de conocimiento."*¹⁵⁶

¹⁵⁵ *Ibidem*, pp. 31-32, 65-66.

¹⁵⁶ *Ibidem*, pp. 32, 66.

"Le savoir ou la théorie signifie d'abord une relation avec l'être telle, que l'être connaissant laisse l'être connu se manifester en respectant son altérité et sans le marquer, en quoi que ce soit, par cette relation de connaissance."

Por otro lado hace ver que la teoría –quizas ya no más originariamente sino ontológicamente– significa también el lógos, la inteligencia y la inteligibilidad del ser conocido.

La inteligibilidad pone el "ser conocido" en una relación tal con el "ser que conoce" que la alteridad del primero se desvanece y es absorbida en el plexo de sentido y significado que constituye la totalidad del mundo del "ser que conoce" como "yo-sí-mismo".

Lévinas parece insinuar una sutil distinción entre el "ser que conoce" y el "yo-sí-mismo" que entiende. Parece sospechar que la inteligibilidad y la representación no pasan de reducidas y reductoras modalidades de conocimiento. El conocimiento parece tener más un carácter de relación y la intelección un carácter de constitución.

El "ser que conoce" (distinto del yo que entiende) todavía tiene la posibilidad de no determinar el "ser conocido" (distinto del objeto entendido), respetar su alteridad y manifestarse (discurso) a él. Pero el "yo-sí-mismo" que hace la intelección no puede más que sujetar el "ser conocido", constituirlo, espacializarlo y temporalizarlo como "objeto sujetado e entendido" con sentido y significado en la reducida y reductora totalidad de su mundo.

"Pero teoría significa también inteligencia –logos del ser– es decir un modo tal de abordar el ser conocido que su alteridad con respecto al ser cognoscente se desvanece."¹⁵⁷

"Mais théorie signifie aussi intelligence –logos de l'être– c'est-à-dire une façon telle d'aborder l'être connu que son altérité par rapport à l'être connaissant s'évanouit."

¹⁵⁷ *Idem.*

La ontología es la teoría de la inteligencia de los seres. Una analítica y descripción hermenéutica-fenomenológica de estructuras que hacen posible constituir un mundo y constituir seres en el mundo con distintos modos de ser. Estructuras ontológicas originarias que terminan por constituir un "yo-sí-mismo" que sujeta y objetiva en su mundo la totalidad de los entes en las modalidades autorreferentes del "ser ante sus ojos", del "ser en sus manos" y del "ser a su lado". Es la obra misma de la identificación consigo mismo, donde el sí-mismo confiere sentido y significado, reduciendo el otro a "lo mismo".

*"A la teoría, como inteligencia de los seres, conviene el título general de ontología. La ontología que retorna el Otro a lo Mismo, promueve la libertad que es la identificación de lo Mismo, que se deja alienar por el Otro. Aquí, la teoría se compromete en un camino que renuncia al Deseo metafísico, a la maravilla de la exterioridad, de cual vive este Deseo."*¹⁵⁸

"A la théorie, comme intelligence des êtres, convient le titre général d'ontologie. L'ontologie qui ramène l'Autre au Même, promeut la liberté qui est l'identification du Même, qui ne se laisse pas aliéner par l'Autre. Ici, la théorie s'engage dans une voie qui renonce au Désir métaphysique, à la merveille de l'extériorité, dont vit ce Désir."

Esta operación de inteligir los entes sólo es posible desde la "ideación" de un tercer término neutral ubicado entre el "ser que conoce" y el "ser conocido". Este tercer término es el ser universal y "desentificado". Un ser que no es ser de un ente, pero que es la neutra generalidad mental de la facticidad óptica de que cada ente "es". Este ser, como principio de universalización, es la "cara fea" del ser que Lévinas denomina "violencia" y que se decanta en la totalidad.

Violencia significa atrapar a todos los entes, distintos entre sí, en una generalización que los condiciona y los condena a "no poder dejar de ser", a "no poder ser otro" y a "no poder ser distinto". La única vía es "hacerse cargo de su

¹⁵⁸ *Idem.*

ser como ser suyo” que en cada caso está en juego y en riesgo. Es “curarse de...” (sorge), es cuidarse a sí-mismo de otros, pero nunca cuidar a otros de sí-mismo.

“Este modo de privar el ser conocido de su alteridad, sólo puede llevarse a cabo si es señalado a través de un tercer término –el término neutro– el cual, por su parte, no es un ser. En él vendría a amortiguarse el choque del encuentro entre el Mismo y lo Otro. Este tercer término puede aparecer como concepto pensado. El individuo que existe abdica entonces en favor del pensamiento general.(...) Ser, sin el espesor del ente, es la luz en la que los entes llegan a ser inteligibles.”¹⁵⁹

“Cette façon de priver l'être connu de son altérité, ne peut s'accomplir que s'il est visé à travers un troisième terme –terme neutre– qui lui-même n'est pas un être. En lui, viendrait s'amortir le choc de la rencontre entre le Même et l'Autre. Ce troisième terme peut apparaître comme concept pensé. L'individu qui existe abdique alors dans le général pensé. (...) Être, sans l'épaisseur de l'étant, il est la lumière où les étants deviennent intelligibles.”

El proceso de inteligibilidad, de sujeción y de objetivación del objeto inteligido por el “yo-sí-mismo” coincide con la libertad misma de este último. Ser libre significa poder reducir el otro a “lo mismo”. La libertad es “hacerse cargo de sí” ante todo y todos, es sujetarlos y objetivarlos por una intelección que les da sentido y significado en el contexto mundanal donde se mueve el “yo-sí-mismo”. Todo lo que está “ante” y “con” el “yo sí mismo” debe ser afectado en su ser por la “cura” de tal modo que estén “para” él.

“El proceso del conocimiento se confunde en este estadio con la libertad del ser cognoscente, no encontrando nada que, otro que él, pueda limitarlo.”¹⁶⁰

“Le processus de la connaissance se confond à ce stade avec la liberté de l'être connaissant, ne rencontrant rien qui, autre par rapport à lui, puisse le limiter.”

La teoría vista en su modo supuestamente originario y todavía no distorsionada como ontología –inteligencia de los entes desde la faz violenta del ser– se llama metafísica o ética. Teorizar los entes metafísicamente significa asumir una actitud

¹⁵⁹ *Ibidem*, pp. 32-33, 66.

¹⁶⁰ *Ibidem*, pp. 32, 66.

crítica con respecto al reduccionismo heliológico de la ontología. Significa también rescatar de los entes lo que no aparece como fenómeno en la luz del ser y restablecer la alteridad perdida, subsumida, reducida a "lo mismo" por la inteligibilidad libremente ejercida por el "yo-sí-mismo".

La metafísica como teoría crítica de los entes descubre el dogmatismo fenomenológico de un ser sin ente que ilumina y que a la vez es quien se manifiesta en su propia luz. Descubre el círculo hermenéutico que parte del ser y concluye por el ser; que parte de la identidad y concluye por la identidad y que parte de "lo mismo" y concluye por "lo mismo". Descubre la espontaneidad de un "yo-sí-mismo" sujetador, objetivador y contextualizador de sentido y significado como autorreferencia a sí mismo. Descubre también un ente humano constituido subjetivamente como "mónada solipsista" y como egoísmo hecho carne. Descubre una intersubjetividad constituida por convenciones que amenizan la "alergia" (guerra) que se produce en el encuentro institucional (política) de identidades constituidas en la forma de la absoluta no relación a otros. Pero la metafísica cuestiona tal libertad, tal espontaneidad, tal ingenuidad, tal arbitrariedad y tal dogmatismo propios del ejercicio ontológico.

*"Pero la teoría, como respeto a la exterioridad, esboza otra estructura esencial de la metafísica. Tiene la preocupación crítica en su inteligencia del ser u ontología. Descubre el dogmatismo y la arbitraria ingenuidad de su espontaneidad y cuestiona la libertad del ejercicio ontológico."*¹⁶¹

"Mais la théorie comme respect de l'extériorité, dessine une autre structure essentielle de la métaphysique. Elle a le souci de critique dans son intelligence de l'être - ou ontologie. Elle découvre le dogmatisme et l'arbitraire naïf de sa spontanéité et met en question la liberté de l'exercice ontologique."

La intención crítica de la metafísica la ubica más allá (excedencia) o más acá (originalidad) de la ontología y de la inteligibilidad como "logos" violentadores.

¹⁶¹ *Ibidem*, pp. 33, 66-67.

El otro que excede y que es anterior al "sí-mismo" es quien hace la crítica de la espontaneidad y de la libertad como moverse "curándose de..." en un mundo con sentido y significado "para sí".

La crítica que caracteriza la metafísica de la alteridad o de la exterioridad antecede y excede al dogmatismo de la ontología de la interioridad y de la mismidad. Por fuerza de la originalidad de la metafísica, ésta antecede a la ontología. La metafísica o ética es la filosofía primera anterior a la ontología.

*"De modo que su intención crítica lo lleva más allá de la teoría y de la ontología: la crítica no reduce el Otro a lo Mismo como la ontología, sino que cuestiona el ejercicio de lo Mismo. Un cuestionamiento de lo Mismo --que no puede hacerse en la espontaneidad de lo Mismo-- se efectuará por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética. El extrañamiento del Otro --su irreductibilidad al Yo-- a mis pensamientos y a mis posesiones, se lleva a cabo precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética. La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por lo Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento de lo Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber. Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología."*¹⁶²

"De sorte que son intention critique l'amène au-delà de la théorie et de l'ontologie: la critique ne réduit pas l'Autre au Même comme l'ontologie, mais met l'exercice du Même en question. Une mise en question du Même --qui ne peut se faire dans la spontanéité égoïste du Même-- se fait par l'Autre. On appelle cette mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui, éthique. L'étrangeté d'Autrui --son irréductibilité à Moi-- à mes pensées et à mes possessions, s'accomplit précisément comme une mise en question de ma spontanéité, comme éthique. La métaphysique, la transcendance, l'accueil de l'Autre par le Même, d'Autrui par Moi se produit concrètement comme la mise en question du Même par l'Autre, c'est-à-dire comme l'éthique qui accomplit l'essence critique du savoir. Et comme la critique précède le dogmatisme, la métaphysique précède l'ontologie."

No obstante ya haber anunciado la precedencia de la ética con respecto a la ontología, falta todavía unir algunas "puntas sueltas" de la trama del discurso levinasiano. Es necesario hacer confluir en una especie de síntesis orgánica nociones como: trascendencia, idea del infinito, deseo, otro y rostro.

La trascendencia empieza a radicarse en el hecho mismo de la relación de conocimiento como referencia, que aún no sienda una relación originaria en sentido

¹⁶² *Ibidem*, pp. 33. 67.

levinasiano, está más cercano a esta originalidad que la representación y la inteligibilidad como formas de conocimientos reducidas a la autorreferencia.

La relación de conocimiento como referencia deja ver la “separación” y la “distancia” como modos en los cuales se puede encontrar el “ser que conoce” y el “ser conocido”. El “ser que conoce” se encuentra en el modo de la “separación” con respecto al “ser conocido”. Él es un “ser separado”. Por su parte, el “ser conocido” se encuentra en el modo de la “distancia” con respecto al “ser que conoce”. Él es un “ser distante”. Lévinas advierte que “separación” y “distancia” no impiden la relación, sino que más bien son constitutivos de ella.

Separación y distancia indican que entre los dos términos de la relación no existe una coincidencia, una unidad, una comunión o alguna clase misteriosa de “simbiosis”. Apunta hacia una heterología en el conocimiento cuya pertinencia, en otra oportunidad, habrá que demostrar.

En el conocimiento como relación, referencia, separación y distancia el “yo” y el “otro” permanecen cada uno en su propio puesto –sin un puesto común– separados y distantes.

La separación y la distancia no son contingentes y provisionales, más bien son –juntamente con el “yo” y el “otro”– parte del constructo mismo de la relación de conocimiento. De otro modo se volvería a caer en la inteligibilidad que representa reductivamente en el *forum* común de la ontología el “ser conocido” como objeto en el mundo del “yo que conoce”. Esto conllevaría a la pérdida de la identidad de “lo mismo” y de la exterioridad del “otro”.

El “yo que conoce” en la ordinaria inmediatez de la relación de conocimiento tiene una representación inteligida del “ser conocido” pero dado a la separación y a la distancia, se percata que el “ser conocido” en su distancia excede a toda representación posible. También se da cuenta de que él –como “ser que conoce” y

como “ser separado”– reduce violentamente el “ser conocido” en el limitado acto de la intelección.

Este darse cuenta –por un lado, de la excedencia del “otro” y, por otro lado, de la limitación de “lo mismo”– abre paso para que el “yo” tenga en sí-mismo la “idea del infinito” que es el ente del cual él tiene una limitada y reductora representación inteligida.

“Esta relación de lo Mismo con el Otro, sin que la trascendencia de la relación corte las ligaduras que implica una relación, pero sin que estas ligaduras unan en un Todo lo Mismo y el Otro, está decantada, en efecto, en la situación descrita por Descartes, en la que el yo pienso mantiene con el Infinito, que no puede de ningún modo contener y del cual está separado, una relación llamada idea del Infinito.”¹⁶³

“Cette relation du Même avec l'Autre, sans que la transcendance de la relation coupe les liens qu'implique une relation, mais sans que ces liens unissent en un Tout le Même et l'Autre, est fixée, en effet, dans la situation décrite par Descartes où le je pense entretient avec l'Infini qu'il ne peut aucunement contenir et dont il est séparé, une relation appelée idée de l'infini.”

La idea del infinito o la idea de cuanto el ente excede su limitada representación tiene como característica fundamental el hecho de pensar más de lo que puede pensar o de pensar un contenido que excede el pensamiento. Lo pensado permanece exterior al pensamiento y no puede ser agotado ni encapsulado por él. El contenido, además de desbordar la idea que lo piensa, está alejado de su idea, es exterior e infinitamente otro que su idea.

“La distancia que separa ideatum e idea constituye aquí el contenido del ideatum mismo. Lo infinito es lo propio de un ser trascendente en tanto que trascendente, el infinito es lo absolutamente otro. Lo trascendente es el único ideatum del cual no puede haber más de una idea en nosotros; está infinitamente alejado de su idea –es decir exterior– porque es infinito. (...) La noción cartesiana de la idea del infinito designa una relación con un ser que conserva su exterioridad total con respecto a aquel que lo piensa. Designa el contacto de lo intangible, contacto que no compromete más que la integridad de lo que es tocado.”¹⁶⁴

¹⁶³ *Ibidem*, pp.40, 72.

¹⁶⁴ *Ibidem*, pp. 41-42, 73-74.

"La distance qui sépare ideatum et idée, constitue ici le contenu de l'ideatum même. L'infini est le propre d'un être transcendant en tant que transcendant, l'infini est l'absolument autre. Le transcendant est le seul ideatum dont il ne peut y avoir qu'une idée en nous: il est infiniment éloigné de son idée -c'est-à-dire extérieur- parce qu'il est infini. (...) La notion cartésienne de l'idée de l'Infini désigne une relation avec un être qui conserve son extériorité totale par rapport à celui qui le pense. Elle désigne le contact de l'intangible, contact qui ne compromet que l'intégrité de ce qui est touché."

La relación y el contacto entre el "yo que conoce" y el "ser conocido" –relación que no es conocimiento inteligido y representado y contacto que no es desintegración de lo tocado– se produce como Deseo. Deseo es el infinito en lo finito, es "el más" en "lo menos". Deseo es inquietud con respecto a lo que se va por entre los dedos cuando lo "a la mano" está en la mano y a lo que escapa a la mirada sinóptica y heliológica cuando el "ante los ojos" está ante los ojos. Pero Deseo también es inquietud con respecto a la ausencia del "rostro que hace frente delante de" cuando el "ser con" está "a un lado de...".

*"El infinita en lo finito, el más en lo menos que se realiza por la idea del Infinito, se produce como Deseo."*¹⁶⁵

"L'infini dans le fini, le plus dans le moins qui s'accomplit par l'idée de l'Infini, se produit comme Désir."

La relación, de la cual ya se han hecho muchas menciones, puede darse como relación con cualquier "otro" que no sea el "yo". Pero hay una relación privilegiada con una clase especial de "otro", se trata del "otro ser humano".

La relación con esta clase de "otro" permite tener una idea de cuán infinito es el "otro ser humano" en proporción a la idea que lo representa como conocimiento inteligido. Desear al "otro ser humano" es sacarlo de la posición de "ser-con a un lado-de" y ponerle en frente como un "ser delante-de", distinto, distante e incaparable por el toque de las manos o por la mirada sinóptica.

¹⁶⁵ *Ibidem*, pp. 42, 74.

El “rostro del otro ser humano” es su forma de “presentarse” –no de ser representado– ante el “yo” que lo mira y lo toca pero sin objetivarlo ni “a la mano”, ni “ante los ojos” ni “a un lado de”. El “rostro” en la relación *cara-a-cara* supera la idea que el “yo” tiene del “otro”. El *cara-a-cara* supera en originalidad y radicalidad las representaciones inteligidas y la idea que se puede tener del infinito del “ser humano” inteligido.

“El modo por el cual se presenta el Otro, que supera la idea del Otro en mí, lo llamamos, en efecto, rostro. Este modo no consiste en figurar como tema ante mi mirada, en exponerse como un conjunto de cualidades formando una imagen. El rostro del Otro destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su ideatum, la idea adecuada.”¹⁶⁶

“La manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi, nous l'appelons, en effet, visage. Cette façon ne consiste pas à figurer comme thème sous mon regard, à s'étaler comme un ensemble de qualités formant une image. Le visage d'Autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma mesure et à la mesure de son ideatum - l'idée adéquate.”

La recepción de la idea del infinito que es “el otro” y el rostro del otro en el cara a cara significa también enseñanza o ser enseñado. Es recibir una lección sobre un contenido que viene desde afuera y que trae más de lo que el “yo” contiene.

“Es pues, recibir del Otro más allá de la capacidad del Yo; lo que significa exactamente: tener la idea del infinito. Pero eso significa también ser enseñado. La relación con el Otro o el Discurso, es una relación no-alérgica. Pero la enseñanza no se convierte en la mayéutica, viene del exterior y me trae más de lo que contengo.”¹⁶⁷

“C'est donc recevoir d'Autrui au-delà de la capacité du Moi; ce qui signifie exactement: avoir l'idée de l'infini. Mais cela signifie aussi être enseigné. Le rapport avec Autrui ou le Discours, est un rapport non-allergique, un rapport éthique, mais ce discours accueilli est un enseignement. Mais l'enseignement ne revient pas à la maïeutique. Il vient de l'extérieur et m'apporte plus que je ne contiens.”

Lo que viene del otro como excedencia, como exterioridad, como idea del infinito, como rostro y como enseñanza pone en crisis, cuestiona y acusa la libertad

¹⁶⁶ *Ibidem*, pp. 43, 74.

¹⁶⁷ *Ibidem*, pp.43, 75.

individual, ingenua y solipsista del “yo” en su espontáneo moverse en la totalidad de sentido y significado de su mundo de objetos inteligidos y representados.

Por lo que se ha visto hasta aquí es posible sostener que Lévinas busca una forma alternativa o quizás todavía complementaria de constituir o reconstituir la subjetividad del hombre occidental moderno. Pretende superar el subjetivismo y abrir nuevos horizontes de constitución de una intersubjetividad decantable en la política, en la sociedad, en la economía, etcétera.

“Finalmente, lo infinito que desborda la idea del infinito, acusa la libertad espontánea en nosotros. La dirige, la juzga y la trae a su verdad. El análisis de la idea del infinito a la cual sólo se accede a partir de un Yo, se terminará con la superación de lo subjetivo.”¹⁶⁸

“Enfin, l’infini débordant l’idée de l’infini, met en cause la liberté spontanée en nous. Il la commande et la juge et l’amène à sa vérité. L’analyse de l’infini à laquelle on n’accède qu’à partir d’un Moi, se terminera par le dépassement du subjectif.”

Para finalizar esta sección preparatoria y la más importante de toda la obra *Totalité et Infini: essai sur l’extériorité* donde se concentran los senderos medulares del pensamiento de su autor, es todavía necesario mencionar cinco categorías que, articuladas, proporcionan una visión un poco más integral de la dinámica interior de la propuesta ética levinasiana en este intenso diálogo filosófico con el occidente moderno. Las referidas categorías son: separación e interioridad; verdad, lenguaje y justicia.

Las categorías “separación” e “interioridad” aparecen profundamente conectadas entre sí y con una noción psicológica de “vida interior”. La separación es vida subjetiva interior. El “yo” o el “sujeto”, tiene un contenido subjetivo interior que no se confunde con otros contenidos y formalidades exteriores a él.

¹⁶⁸ *Ibidem*, pp. 44, 75.

Este psiquismo es un acontecimiento en el ser en la medida en que ocurre en un ser que es lo que es, no puede dejar serlo y no puede ser otro. Pero también es una modalidad del ser cuando resiste a la totalización, esto es, cuando no acepta ser representado por una idea que le impone un “encogimiento” en su ser y en la comprensión de su subjetividad.

“La separación del Mismo se produce como modalidad de una vida interior, de un psiquismo. El psiquismo constituye un acontecimiento en el ser. (...) El papel original del psiquismo no consiste en efecto, en reflejar solamente el ser. Es ya una modalidad del ser, la resistencia a la totalidad.”¹⁶⁹

“La séparation du Même se produit sous l'espèce d'une vie intérieure, d'un psychisme. Le psychisme constitue un événement dans l'être, (...) Le rôle original du psychisme ne consiste pas, en effet, à refléter seulement l'être. Il est déjà une manière d'être, la résistance à la totalité.”

Este psiquismo, subjetividad, “yo” o sujeto separado y reactivo a la totalización coincide con la interioridad que es gozo de sí y que piensa. La interioridad del que piensa es la excedencia con respecto a una totalidad que pretende concebirlo y representarlo en una mirada sinóptica e integrarlo en un todo de sentido y significado llamado “mundo”, “tiempo” e “historia”.

“El ser que piensa parece en primer lugar ofrecerse a una mirada que lo concibe, como integrado en un todo. (...) La vida le deja una reserva, una licencia, un aplazamiento que es precisamente la interioridad.”¹⁷⁰

“L'être qui pense semble d'abord s'offrir à un regard qui le conçoit, comme intégré dans un tout. (...) La vie lui laisse un quant-à-soi, un congé, un ajournement qui est précisément l'intériorité.”

Separación e interioridad son las notas constitutivas del “yo” que es la puerta de la relación con “el otro”. Estar separado y poseer una interioridad es condición para que “lo mismo” –aun atrapado en la totalidad de sentido y de significado de

¹⁶⁹ *Ibidem*, pp. 46, 77.

¹⁷⁰ *Ibidem*, pp. 47-48, 78.

su mundo- pueda recibir la "idea del infinito" como la trascendencia a la representación, como el infinito del ente del cual se tiene la idea, como exterioridad, como alteridad.

La "verdad" –otra categoría a examinar– es consecuencia de la separación. Sólo el "yo separado" puede reunirse con "el otro" que trasciende su representación en él. La relación puede ser de dos tipos: o "lo mismo" reposa sobre "el otro" y se queda en la "seguridad" de una representación inteligida en una "unión" con él, o se "reúne" con "el otro" en la "inseguridad" de la búsqueda de la verdad.

"En efecto, lo Mismo sólo puede reunirse con el Otro en el aleas y los riesgos de la búsqueda de la verdad en lugar de reposar en él con toda seguridad. Sin separación, no habría habido verdad, sólo habría habido el ser."¹⁷¹

"En effet, le Même ne peut rejoindre l'Autre que dans les aleas et les risques de la recherche de la vérité au lieu de reposer sur lui en toute sécurité. Sans séparation, il n'y aurait pas eu de vérité, il n'y aurait eu que de l'être."

La búsqueda de la verdad no se confunde con la búsqueda de "algo" que está faltando. El "yo separado" en su mundo está saciado y de cierto modo existencialmente harto de la totalidad de sentido y significado que maneja como plexo de referencias y de relaciones. Buscar la verdad en "el otro" es una "reunión" –no unión– movida por el deseo metafísico por la excedencia, por el infinito, por el otro. No es satisfacción de necesidad, ya que las necesidades están satisfechas. La reunión de la interioridad separada con el otro o la búsqueda de la verdad es un "lujo", es un superarse, es batir su propio récord: se agota el "curarse de" y el "procurar por" en un extremo egoísmo y "lo mismo" se sobrepasa "preocupándose" por "el otro".

"La verdad supone un ser autónomo en la separación, la búsqueda de la verdad es precisamente una relación que no reposa en la privación de la necesidad. Buscar y

¹⁷¹ *Ibidem*, pp. 54, 84.

*obtenir la vérité es ser en relación a, no porque se defina como otra cosa que sí mismo, sino porque, en cierto sentido, no le falta nada.*¹⁷²

"La vérité suppose un être autonome dans la séparation - la recherche d'une vérité est précisément une relation qui ne repose pas sur la privation du besoin. Chercher et obtenir la vérité, c'est être en rapport, non pas parce qu'on se définit par autre chose que soi, mais parce que, dans un certain sens, on ne manque de rien."

La "reunión" del "yo separado, interiorizado y harto" con "el otro distante", además de ser "verdad", también es "discurso".

Pero discurso no es hablar del otro para que un tercer interlocutor lo oiga y le conteste, haciendo girar un plexo de referencias y relaciones con sentido y significado compartidos por los dos como totalidad que engloba "el otro" en "lo mismo", más bien es hablar con él y escucharlo. Discurso es "expresión" y "revelación".

Por el conocimiento, "lo mismo" entiende "el otro" como fenómeno que se devela en la luz del ser –tercer término impersonal de la relación– y lo representa como idea adecuada al que aparece en la claridad ontológica. Tal intelección y representación heliológica reduce "el otro" al horizonte de comprensión de "lo mismo" y lo constituye como objeto en el mundo. Por esta operación "el otro" desaparece como trascendencia, como excedencia, como exterioridad y como alteridad, pasando a figurar como diferencia interna en la totalidad de sentido y significado.

El discurso no es conocimiento, ni intelección, ni representación. La "expresión" que caracteriza el "discurso" no es heliológica, esto es, el ser en la luz del ser o el fenómeno en la claridad del fuego. La "expresión" del discurso es "fonológica", esto es, "el otro" se expresa a sus propias expensas –sin intervención de un tercer término neutral que lo ilumine constitutivamente en su ser manifiesto a la mirada– y

¹⁷² *Ibidem*, pp. 55, 84.

tampoco el "yo" dispone de un tercer término desde donde mirar o desde donde escuchar –algo como una sonoridad universal y neutral en cuyas ondas se hace perceptible "el otro" en una frecuencia inteligible y representable–. El "yo" habla con "el otro" y no puede más que hablar y esperar. Por su parte "el otro" podrá contestar o no hacerlo, el "yo" está en la dependencia del "otro" quien dispondrá cuándo, dónde y en qué medidas su ser será dado a conocer al "yo".

*"La manifestación kath'auto consiste para el ser en decirse a nosotros, independientemente de toda posición que hayamos tomado frente a él, en expresarse. Aquí, contrariamente a todas las condiciones de la visibilidad de los objetos, el ser no se coloca en la luz de otro, sino que se presenta él mismo en la manifestación que debe sólo anunciarlo, está presente como el que dirige esa manifestación, presente ante la manifestación que solamente lo manifiesta."*¹⁷³

"La manifestation kath'auto consiste pour l'être à se dire à nous, indépendamment de toute position que nous aurions prise à son égard, à s'exprimer. Là, contrairement à toutes les conditions de la visibilité d'objets, l'être ne se place pas dans la lumière d'un autre mais se présente lui-même dans la manifestation qui doit seulement l'annoncer, il est présent comme dirigeant cette manifestation même - présent avant la manifestation qui seulement le manifeste."

La manifestación o expresión por excelencia es "el rostro". Él es la expresión viva que habla por su presencia. El rostro estalla la formalidad de la representación inteligida. Tener una idea del otro es distinto de estar en frente del rostro del otro a quien su idea es inadecuada. Discurso es desistir de pensar "el otro" para hablarle y escucharle.

"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. La forma que traiciona incesantemente su manifestación, perfilándose en forma plástica, porque adecuada al Mismo, aliena la exterioridad del Otro. El rostro es una presencia viva, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, se disimula por ella misma. El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso. El que se manifiesta, según la palabra de Platón, se socorre a sí mismo. Deshace en todo momento la forma que ofrece. (...) Esta manera de deshacer la forma adecuada al Mismo

¹⁷³ *Ibidem*, pp. 60-61, 89.

para presentarse como Otro, es significar o tener un sentido. Presentarse al significar, es hablar."¹⁷⁴

"L'expérience absolue n'est pas dévoilement mais révélation: coïncidence de l'exprimé et de celui qui exprime, manifestation, par là même privilégiée d'Autrui, manifestation d'un visage par-delà la forme. La forme trahissant incessamment sa manifestation - se figeant en forme plastique, puisque adéquate au Même, aliène l'extériorité de l'Autre. Le visage est une présence vivante, il est expression. La vie de l'expression consiste à défaire la forme où l'étant, s'exposant comme thème, se dissimule par là même. Le visage parle. La manifestation du visage est déjà discours. Celui qui se manifeste porte, selon le mot de Platon, secours à lui-même. Il défait à tout instant la forme qu'il offre. (...) Cette façon de défaire la forme adéquate au Même pour se présenter comme Autre, c'est signifier ou avoir un sens. Se présenter en signifiant, c'est parler."

Pero advierte Lévinas que no todo discurso es relación con "el otro". Hace una referencia explícita a la retórica como modalidad del discurso que no aborda "el otro" de frente sino oblicuamente, con argumentos estratégicos que tienden a suprimir la exterioridad del otro y objetivarlo en el mundo desde donde se habla seductoramente. La retórica especula con "el otro", no le habla ni lo escucha. La retórica habla del otro.

*"Pero la naturaleza específica de la retórica (de la propaganda, de la adulación, de la diplomacia etc.) consiste en corromper esta libertad. Por esto es violencia por excelencia, es decir, injusticia."*¹⁷⁵

"Mais la nature spécifique de la rhétorique (de la propagande, de la flatterie, de la diplomatie etc.) consiste à corrompre cette liberté. C'est pour cela qu'elle est violence par excellence, c'est-à-dire injustice."

El tema de la justicia aparece conectado con el tema de libertad cuestionada. El "yo-sí-mismo" es libre y disfruta con gozo de esta libertad en la interioridad de su mundo.

La "idea del otro" pensada por el "yo" es el primer cuestionamiento a esta libertad. Por vez primera él hace la experiencia de no tener "a la mano", ni "ante los ojos" ni "junto a sí" el ente pensado: la idea es inadecuada y no sirve a los

¹⁷⁴ *Ibidem*, pp.61, 89.

¹⁷⁵ *Ibidem*, pp.67, 93.

propósitos del “curarse de” o del “procurar por”. La idea que se tiene no representa adecuadamente para ubicar “el otro” con sentido y significado en la totalidad del mundo. El “yo” se descubre limitado y separado del “otro” que está distante y permanece exterior.

“Es necesario tener la idea del infinito, la idea de lo perfecto, como diría Descartes, para conocer su propia imperfección. La idea de lo perfecto no es idea, sino deseo. Es el recibimiento del Otro, el comienzo de la conciencia moral, que cuestiona mi libertad. Esta manera de medirse en la perfección del infinito, no es una consideración teórica.”¹⁷⁶

“Il faut avoir l'idée de l'infini, l'idée du parfait, comme dirait Descartes, pour connaître sa propre imperfection. L'idée du parfait n'est pas idée, mais désir. C'est l'accueil d'Autrui, le commencement de la conscience morale, qui met en question ma liberté. Cette façon de se mesurer à la perfection de l'infini, n'est donc pas une considération théorique.”

Pero “el rostro” del otro en la “reunión cara a cara” es la más radical y originaria crítica a la libertad del “yo” en su mundo.

“La conjunción entre lo Mismo y el Otro en la que se sostiene, su veracidad verbal, es el recibimiento de frente y de cara del Otro por mí. Conjunción irreductible a la totalidad, porque la posición de frente a frente no es una modificación del junto a.... Aun cuando me encuentre unido al Otro por la conjunción y, el Otro continúa haciéndome frente, revelándose en su rostro.”¹⁷⁷

“La conjoncture entre le Même et l'Autre où leur voisinage verbal déjà se tient, est l'accueil de front et de face de l'Autre par moi. Conjoncture irréductible à la totalité, car la position de vis-à-vis n'est pas une modification de l' à-côté de.... Même quand j'aurai relié Autrui à moi par la conjonction et, Autrui continue à me faire face, à se révéler son visage.”

La crítica a la libertad del “yo” que se mueve en el interior de su mundo conlleva la exigencia ética de justificar su libertad. Justificar no significa dar argumentos probatorios, más bien, significa hacer que sea justa con “el otro” y esto sólo es posible por la vía de la superación de la inteligibilidad y de la representación y del tránsito a la “reunión” que es la “idea del infinito del otro en mí”, es el “deseo

¹⁷⁶ *Ibidem*, pp. 82, 106.

¹⁷⁷ *Ibidem*, pp. 79, 104.

metafísico por el otro" y es el "cara a cara con el otro". La justicia es un "habérselas" con "el otro" de quien no se puede "curar". En cierto sentido hay que, por un lado, "dejarse curar" por el otro y, por otro lado, "curar al otro" de sí mismo.

*"Esta crítica de sí puede comprenderse, ya como un descubrimiento de su debilidad, ya como un descubrimiento de su indignidad: es decir, como una conciencia de fracaso, o bien como una conciencia de culpabilidad. En el último caso, justificar la libertad no es probarla, sino hacerla justa."*¹⁷⁸

"Cette critique de soi peut se comprendre, soit comme une découverte de sa faiblesse, soit comme une découverte de son indignité: c'est-à-dire, soit comme une conscience de l'échec, soit comme une conscience de la culpabilité. Dans le dernier cas, justifier la liberté, ce n'est pas la prouver, mais la rendre juste."

3. La economía del ser-en-el-mundo y la trascendencia

La segunda parte de la obra *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité* busca demostrar cómo los conceptos de "yo", "interioridad", "separación", "representación" y "expresión" no son puras formalidades o nociones vacías pero son contenidos de la vida humana a los cuales se puede acercarse, analizar y describir.

Esta analítica y esta descripción fenomenológica va a demostrar, por un lado, cómo en cada uno de estos contenidos vivenciales ocurre la totalización en "lo mismo", y por otro lado, cómo es que en ellos se abre el camino –intervalo y separación– hacia la trascendencia.

Sintética y sumariamente se emprenderá el esfuerzo de pasar revista cada a una de estas situaciones vivenciales que se ocultan bajo categorías como: vida, dependencia, gozo, felicidad, independencia, justicia, morada y mundo.

¹⁷⁸ *Ibidem*, pp. 81, 105.

El punto de partida –ya señalado– es lo que Lévinas nombra de “interioridad”, de “vida interior” o “psiquismo”. Lo que se agrega de novedoso es que tal interioridad aparece como presencia viva y ubicada en el “en lo de sí”. La vida interior habita y se mueve gozosamente en el hábitat del cual vive, constituyendo un plexo habitacional y económico de referencias y de relaciones con sentido y significado.

"Pero esta interioridad aparecerá, a su vez, como una presencia en lo de sí, lo que quiere decir habitación y economía."¹⁷⁹

"Mais cette intériorité apparaît, à son tour, comme une présence chez soi, ce qui veut dire habitation et économie."

Entrando nuevamente a la temática por vía ontológica, es importante resaltar que la analítica existencial describe fenomenológicamente la originalidad del *Dasein* como moverse en el mundo en los modos del “encontrarse”, del “comprender” y del “habla”.

Lévinas parece no contentarse con este nivel de profundidad y pretende buscar más a fondo y radicalmente la originalidad en la vida como “vivir de...”.

Hay que clarificar que “vivir de...” no significa “vivir por medio de...”. “Vivir de...” apunta hacia el hecho de que la vida que se vive tiene un contenido del cual se vive y que el “acto” mismo de “gozar” estos contenidos es igualmente contenido de la vida.

Originariamente la vida es contenido y gozo. En este nivel el contenido todavía no es instrumento y la vida no es acto con arreglo a fines mediatizados por instrumentos. Si posteriormente llegan a serlo es porque originariamente son contenido y gozo.

¹⁷⁹ *Ibidem*, pp. 112, 129.

El hecho de vivir de un contenido apunta hacia una dependencia del ser humano viviente con respecto al contenido del cual se vive. Pero el hecho de gozar el contenido que se vive promueve la independencia y la separación entre el viviente y el contenido del cual se vive.

El viviente que goza el contenido de vida como “vivir de...”, es un ente separado e independiente. El “vivir de...con gozo”, en el paso por la dependencia, funda la independencia y la separación. Éstas, a su turno, fundan la posibilidad de la relación de conocimiento y referencia; de la conciencia y la autoconciencia; del sentido y del significado; del encontrarse, del comprenderse y del habla; del “curarse de...” y del “procurar por...”; y por último, es la condición de posibilidad de la trascendencia, de la “idea en mí del infinito que es el otro” y del “cara a cara”.

“Hemos dicho que vivir de algo, no equivale a extraer una parte de la energía vital. La vida no consiste en buscar y consumir los combustibles provistos por la respiración y la alimentación, sino, si se puede decir, en consumir alimentos terrestres y celestes. Si depende así de lo que no es ella, esta dependencia no se da sin contrapartida, contrapartida que, a fin de cuentas, anula la dependencia. Esto de lo que vivimos no nos esclaviza, lo gozamos. (...) El ser humano se complace de sus necesidades, es feliz de sus necesidades. La paradoja del vivir de algo o, como diría Platón, la locura de esos placeres, está precisamente en una complacencia frente a aquello de lo que depende la vida. (...) Vivir de..., es la dependencia que se convierte en soberanía, en felicidad esencialmente egoísta.”¹⁸⁰

“Nous avons dit que vivre de quelque chose, ne revient pas à puiser de l'énergie vitale quelque part. La vie ne consiste pas à rechercher et à consommer les carburants fournis par la respiration et la nourriture, mais, si l'on peut dire, à consommer des nourritures terrestres et célestes. Si elle dépend ainsi de ce qui n'est pas elle, cette dépendance n'est sans contre-partie qui, en fin de compte, l'annule. Ce dont nous vivons ne nous asservit pas, nous en jouissons. (...) L'être humain se plaît dans ses besoins, il est heureux de ses besoins. Le paradoxe du vivre de quelque chose ou comme dirait Platon, la folie de ces plaisirs, est précisément, dans une complaisance à l'égard de ce dont la vie dépend. (...) Vivre de... c'est la dépendance qui vire en souveraineté, en bonheur essentiellement égoïste.”

¹⁸⁰ *Ibidem*, pp. 118, 133.

La "separación" en el "gozo" funda la subjetividad misma del ente humano que "vive de...". La subjetividad es la soberanía del ejercicio del acto de gozar de un contenido pero separado de él. Es egoísmo.

*"La subjetividad se origina en la independencia y en la soberanía del gozo."*¹⁸¹

"La subjectivité prend son origine dans l'indépendance et dans la souveraineté de la jouissance."

El "vivir de...gozosamente como subjetividad egótica" engloba también algo de "realización" y de "felicidad". La búsqueda da una feliz realización en el gozo del contenido de la vida; no es algo accidental, pertenece a situación originaria que es la vida como "vivir de...".

*"La felicidad es realización: está en un alma satisfecha y no en un alma que ha extirpado sus necesidades, alma castrada. Y porque la vida es felicidad, es personal. La personalidad de la persona, ipseidad del yo, más que la particularidad del átomo y del individuo, es la particularidad de la felicidad del gozo."*¹⁸²

"Le bonheur est accomplissement: il est dans une âme satisfaite et non pas dans une âme ayant extirpé ses besoins, âme châtrée. Et parce que la vie est bonheur, elle est personnelle. La personnalité de la personne, l'ipséité du moi, plus que la particularité de l'atome et de l'individu, est la particularité du bonheur de la jouissance."

El contenido gozado es siempre "lo otro"¹⁸³ con respecto a la subjetividad gozosa y como diferencia interna en la totalidad de la vida como "vivir de...". De este modo, "vivir de.." o "gozarlo" no es desconocimiento con respecto a "lo otro", más bien, es explotación: por un lado, ingestión y asimilación, y por otro lado, un intento de comprensión y representación unívoca del otro y de su alteridad trascendente en "lo mismo" del "yo separado".

¹⁸¹ *Ibidem*, pp. 117, 132.

¹⁸² *Ibidem*, pp. 119, 134.

¹⁸³ La categoría "lo otro" designa un otro cualquiera como diferencia interna en la interioridad de una totalidad. Pero la categoría "el otro" designa la alteridad como trascendencia y como exterioridad de una totalidad dada.

*"Si el gozo es la agitación de lo Mismo, no es ignorancia del otro, sino su explotación."*¹⁸⁴

"Si la jouissance est le remous même du Même, elle n'est pas ignorance de l'autre, mais son exploitation."

La unidad del "yo" radica en la "separación", en la "soledad", en el "aislamiento" y en el "gozo" (felicidad o infelicidad). Su contenido es la "interioridad" y su ámbito es el "en lo de sí". El "yo" no es un "individuo" recortado y separado de la generalidad, él es identidad sin género y sin concepto, su vida es la obra misma de la identificación.

*"La unidad del Yo no consiste sólo en encontrarse en un ejemplar único, sino en existir sin tener género, sin ser individuación de un concepto. La ipseidad del Yo consiste en quedar fuera de la distinción de lo individual y de lo general."*¹⁸⁵

"L'unicité du moi ne consiste pas seulement à se trouver en un exemplaire unique, mais à exister sans avoir de genre, sans être individuation d'un concept. L'ipséité du moi consiste à rester en dehors de la distinction de l'individuel et du général."

La identidad del "yo" es gozo solipsista, soledad por excelencia y felicidad o infelicidad egótica. Él es "para sí" en un movimiento en espiral involutivo de retirada gozosa a sí mismo. Ser "yo" es gozar con la explotación de "lo otro" y hacer la retórica apologfa alegadora de su egoísmo. Ser "yo" todavía no es ser el sujeto que conoce, entiende y representa. El "yo" es anterior a la totalidad de sentido y de significado, es anterior al plexo de referencias y es anterior al *Dasein*.

Si hay un *Dasein* que puede ser descubierto y descrito fenomenológicamente en los modos del "encontrarse", del "comprender", del "habla", del "ser en el mundo", del "curarse de...", del "procurar por...", del "para la muerte", etcétera, es

¹⁸⁴ Lévinas, 1961a, pp. 119, 135.

¹⁸⁵ *Ibidem*, pp. 122, 137.

porque originariamente hay un "yo separado y vivo" que se encuentra en el originario modo del "vivir de...con gozo".

Si hay un ente que igualmente puede ser descubierto y descrito fenomenológicamente en los modos de "lo a la mano" y de "lo ante los ojos" de los cuales el *Dasein* puede y debe "curarse de...", es porque se puede hacer la inferencia de un "de suyo" originario en lo que se considera el contenido de la vida del "yo" que, recogido en el "en lo de sí" de su morada, vive y goza, como "yo", de este contenido explotado. Pero extendiéndose como *Dasein*, entiende y representa con sentido y significado, constituyendo el mundo objetivo en el cual se mueve. En ambos casos –el "yo que vive de...gozando, explotando y recogido en su morada" y el "yo" extendido como "*Dasein* moviendo en el mundo"–, lo "de suyo" del contenido de la vida es reducido a "lo otro que sí mismo" en el interior de "lo mismo" de la totalidad de sentido y significado que constituye el mundo donde se mueve el "yo" en las modalidades del "desplazarse" y del "recogerse".

El "yo que vive de...con gozo recogido en su morada" o que se desplaza como *Dasein* constituyendo su mundo objetivo es la condición de posibilidad del surgimiento de la trascendencia, del otro como exterioridad, de la alteridad que hace la crítica del egoísmo como gozo, de la libertad como "cura" y de la totalidad como mundo con sentido y significado perceptibles y representables y de la subjetividad como egoísmo gozoso. El mencionado "de suyo" inferido en el contenido de la vida del "yo" y en el objeto de la existencia del *Dasein* reaparece como trascendencia (idea en mí del infinito que es el otro, cara a cara con el otro) que excede la explotación que hace el "viviente" y excede también a la inteligibilidad y a la representación que realiza el existente.

*"El yo es así el modo según el cual se lleva a cabo concretamente la ruptura de totalidad, que determina la presencia de lo absolutamente otro."*¹⁸⁶

"Le moi est ainsi la façon selon laquelle concrètement, s'accomplit la rupture de la totalité, qui détermine la présence de l'absolument autre."

En cierto sentido en contra de los modos de ser del "encontrarse", del "comprender" y del "habla", Lévinas viene a sostener que la originalidad del "ente humano" se radica en niveles más profundos o en modos de ser más originales que los descritos por la ontología existencial del *Dasein*.

El primero de estos modos de ser más originarios ya se ha visto como "vivir de...en gozo", el que sigue es la "morada". El ente que "vive de...en gozo", originariamente también "mora".

La "morada" se concreta en la casa como habitación, pero su sentido último refleja el "recogimiento" y el refugio. El ente que "mora" habitando una casa se "recoge" y se refugia del mundo objetivo pero a la vez se "inquieta" con respecto a un futuro despliegue suyo en este mismo mundo.

La "morada" sitúa al mundo. Éste se abre desde la posibilidad de desplegarse desde el recogimiento en la morada hacia el mundo. La "morada" es el "en lo de sí" desde donde el "ente humano" se desplaza hacia el mundo y para donde él se retira del mundo. El mundo es posterior a la morada.

*"El hombre está en el mundo como habiendo venido desde un dominio privado, desde un en lo de sí, al que puede retirarse en todo momento. (...) Simultáneamente fuera y dentro, él va hacia fuera desde la intimidad. Por otra parte, esta intimidad se abre en una casa, situada en este fuera. (...) Concretamente, la morada no se sitúa en el mundo objetivo, sino que el mundo objetivo se sitúa con relación a mi morada."*¹⁸⁷

"L'homme se tient dans le monde comme venu vers lui à partir d'un domaine privé, d'un chez soi, où il peut, à tout moment se retirer. (...) Simultanément dehors et dedans, il va au-dehors à partir d'une intimité. D'autre part cette intimité s'ouvre dans une maison."

¹⁸⁶*Idem.*

¹⁸⁷ *Ibidem*, pp. 162-163, 170.

laquelle se situe dans ce dehors. (...) Concrètement, la demeure ne se situe pas dans le monde objectif, mais le monde objectif se situe par rapport à ma demeure."

El ente humano originariamente "vive de...con gozo en el dominio privado de la morada" y desde ahí se desplaza y constituye el mundo objetivo en el cual se mueve y en el cual se sitúa la casa donde se realiza, por un lado, la vida, el gozo, la privacidad y la morada, y por otro lado, desde donde se desplaza al salir y se recoge al entrar. Moviéndose en su mundo se recoge al abrigo de la morada y deja el mundo, pero este "dejar el mundo" implica posteriormente un nuevo desplazamiento y un nuevo recogimiento.

De esta especie de tensión entre el desplazamiento hacia el mundo y el recogimiento en la morada, Lévinas tratará temas como: la corporalidad, la conciencia, la posesión, el trabajo, el fenómeno, la representación, entre otros. Tales temas son tratados bajo las categorías de "habitación" y "economía". Pero siempre reforzando la tesis de que "el modo de la habitación" es anterior y más originario que el constructo de la economía comprendida como un constituir y moverse en el mundo.

En otra oportunidad, cuando sea tiempo de entrar en el mérito del contenido y de la arquitectónica de la ética de Lévinas, será necesario analizar con detalle cada uno de estos temas. Por ahora es suficiente resaltar que Lévinas considera que hay niveles más profundos de constitución del ente humano que todavía son anteriores a aquellos contemplados en la estructura existencial del *Dasein* como "ser en el mundo."

4. El rostro y la ética como filosofía primera

La economía del “ser en el mundo” consiste, por un lado, en que hay un “yo” separado, retirado, recogido en su morada y que originariamente “vive de...con gozo”, y por otro lado, que este “yo” se desplaza y constituye el mundo donde se mueve y donde se ubica su morada. En el orden de la ubicación la morada está situada en el mundo, pero en el orden de la constitución el mundo se constituye desde la originalidad de la morada.

Pero no hay un solo “yo”, hay muchos “yoes” que se mueven en el mundo y lo comparten. Moverse en el mundo es poseerlo como “mi mundo”. Poseer un mundo es la concreción misma del originario modo de ser del “vivir de...con gozo”.

La posesión constituye el “objeto” como un ente que ha perdido su ser. Poseer es neutralizar el ser del ente poseído. Esta es la obra ontológica más originaria y ordinariamente más común.

“La posesión neutraliza este ser: la cosa en tanto que tener es un ente que ha perdido su ser. (...) La ontología que aprehende el ser del ente –la ontología, relación con las cosas que manifiesta las cosas– es una obra espontánea y pre-teórica de todo habitante de la tierra.”¹⁸⁸

“La possession neutralise cet être: la chose, en tant qu’avoir, est un étant ayant perdu son être. (...) L’ontologie qui saisit l’être de l’étant –l’ontologie, relation avec les choses et qui manifeste les choses– est une oeuvre spontanée et préthéorique de tout habitant de la terre.”

El “yo”, que se mueve poseyendo y constituyendo un mundo suyo, es un ser humano que se encuentra separado y liberado de la condición animal y vegetal. Tal ser humano, que originariamente “vive de... con gozo”, se apropia de los entes para satisfacer sus necesidades de “ser separado”: le es indispensable ingerir y asimilar alimentos para mantenerse vivo.

¹⁸⁸ *Ibidem*, pp. 170, 176.

Pero el hecho de "ser separado-necesitado" conlleva el riesgo de la pobreza: no lograr poseer objetivamente lo suficiente para mantener y reproducir la vida.

"La pobreza es uno de los peligros que corre la liberación del hombre al romper la condición animal y vegetal."¹⁸⁹

"La pauvreté est l'un des dangers que court la libération de l'homme rompant la condition animale et végétale."

La objetivación y la posesión de los entes lleva a la satisfacción de las necesidades y al cumplimiento de las exigencias del originario "vivir de...con gozo". Esta compleja operación de conocimiento, constitución de un mundo, de objetivación, de posesión y de explotación, se llama ontología: pre-teórica en un primer momento y sólo posteriormente teoría analítica y descriptiva de estructuras existenciales.

Pero el desplegarse de la morada hacia la constitución del mundo no garantiza, *a priori*, el acceso a los entes que cumplen la función objetiva de mantener la vida. La constitución de un abundante mundo por parte de un determinado "ente humano" puede significar la pobreza de "otro ente humano" que no logra acceder objetivamente a lo necesario para la permanencia y reproducción de su vida.

Para Lévinas la ética se inscribe preferencialmente en estas situaciones de asimetría con respecto a situaciones de vida muy cercanas a la originalidad constitutiva del mundo y de las relaciones de los "yoes" en el mundo.

La relación entre los entes humanos no es ontológica (constitución, posesión, objetivación, explotación, etcétera), más bien, es ética. La ética, más que relación, es experiencia: experimentar en la transcendencia la vergüenza y la culpabilidad de una ingenua libertad individual y egoísta que a todo pretende atrapar, objetivar y hacer suyo para explotar; experimentar "en mí la idea del infinito que es el otro"

¹⁸⁹ *Ibidem*, pp. 120, 135.

como límite del “yo puedo poder” y como primer acercamiento al otro: experimentar el deseo metafísico por el otro a quien todavía no se ha accedido: experimentar el encuentro sin mediaciones con el rostro del otro estando *cara-a-cara* con él; experimentar en “lo dicho” –hablado y oído– la inagotabilidad del “decir” fulgurante en el rostro del otro; experimentar la bondad del “recibimiento del otro en mí”, otro que “viene a mí” asimétricamente desde la orilla y con las manos vacías.

“La palabra no se instaure en un medio homogéneo o abstracto, sino en un mundo en el que es necesario socorrer y dar. Supone un yo, existencia separada en su gozo y que no recibe el rostro y su voz que viene de la otra orilla, con las manos vacías. La multiplicidad en el ser que se niega a la totalización, pero que se perfila como fraternidad y discurso, se sitúa en un espacio esencialmente asimétrico.”¹⁹⁰

“La parole ne s’instaure pas dans un milieu homogène ou abstrait, mais dans un monde où il faut secourir et donner. Elle suppose un moi, existence séparée dans sa jouissance et que n’accueille pas le visage et sa voix venant d’une autre rive, les mains vides. La multiplicité dans l’être qui se refuse à la totalisation, mais se dessine comme fraternité et discours, se situe dans un espace essentiellement asymétrique.”

La relación ética con el otro es lenguaje, es rostro, es *cara-a-cara*, en suma, no es tematizar al otro en “mi mundo”, pero en el egoísmo “de lo mío, comunicarme”, compartir “mi mundo” con el otro. Lenguaje es donación y donación es el primer gesto ético.

“La relación con el otro no se produce fuera del mundo, pero pone en cuestión el mundo poseído. La relación con el otro, la trascendencia, consiste en decir el mundo al otro. Pero el lenguaje cumple la puesta en común original, la que se refiere a la posesión y supone la economía. (...) La generalidad de la palabra instaure un mundo común. El acontecimiento ético, situado en la base de la generalización, es la intención profunda del lenguaje. (...) La trascendencia no es una visión del Otro, sino una donación original. (...) El lenguaje no exterioriza una representación preexistente en mí: pone en común un mundo hasta ahora mío. (...) La visión del rostro no se separa de este ofrecimiento que es el lenguaje. Ver el rostro es hablar del mundo. La trascendencia no es una óptica, sino el primer gesto ético.”¹⁹¹

¹⁹⁰ *Ibidem*, pp. 238, 229.

¹⁹¹ *Ibidem*, pp. 189-190, 191-192.

"La relation avec autrui ne se produit pas en dehors du monde, mais met le monde possédé en question. La relation avec autrui, la transcendance, consiste à dire le monde à Autrui. Mais le langage accomplit la mise en commun originelle - laquelle se réfère à la possession et suppose l'économie. (...) La généralité du moi instaure un monde commun. L'événement éthique situé à la base de la généralisation, est l'intention profonde du langage. (...) La transcendance n'est pas une vision d'Autrui - mais une donation originelle. (...) Le langage n'extériorise pas une représentation préexistante en moi - il met en commun un monde jusqu'alors mien. (...) La vision du visage ne se sépare pas de cette offre qu'est le langage. Voir le visage, c'est parler du monde. La transcendance n'est pas une optique, mais le premier geste éthique."

El rostro del otro recuerda las obligaciones del "yo". En los ojos del otro el "yo" ve reflejado el juicio autocondenatorio de su arbitraria e ingenua libertad, de su moverse en el mundo, de su apropiarse de los entes para explotarlos, etcétera. El rostro pone en cuestión la libertad y despierta para la vergüenza y la culpabilidad.

"(...) porque el rostro me recuerda mis obligaciones y me juzga. (...) Mi libertad arbitraria lee su vergüenza en los ojos que me miran."¹⁹²

"(...) car le visage me rappelle à mes obligations et me juge. (...) Ma liberté arbitraire lit sa honte dans les yeux qui me regardent."

El ser no es la unidad general de lo que "es". El ser es la exterioridad. Exterioridad es excedencia a la representación, a la objetivación y a la posesión. La faz violenta del ser que aparece en la ontología es una caricatura de lo que excede a toda representación. El ser (como exterioridad) es la resistencia misma a la totalización, a la unicidad, a la reflexión total y al pensamiento abarcador. La exterioridad hace "falsable" la pretensión universal de validez de la ontología.

Parecería que la objeción a Husserl desde Heidegger se repite, pero ahora, desde la ética, a Heidegger: la ontología que debería dar cuenta de la existencia del ente humano, en toda su complejidad y extensión, resultó ser también una ontología regional. La ontología no es la estructura primordial.

¹⁹² *Ibidem*, pp. 237-282, 228-263.

*"El ser es exterioridad. Esta fórmula no viene sólo a denunciar las ilusiones de lo subjetivo y a pretender que sólo las formas objetivas, opuestas a las arenas en las que se atasca y se pierde el pensamiento arbitrario, merecen el nombre de ser. (...) El ser es exterioridad: el ejercicio mismo de su ser consiste en la exterioridad, y ningún pensamiento podrá obedecer mejor al ser que dejándose dominar por esta exterioridad. (...) La exterioridad, como esencia del ser, significa la resistencia de la multiplicidad social a la lógica que totaliza lo múltiple."*¹⁹³

"L'être est extériorité. Cette formule ne revient pas seulement à dénoncer les illusions du subjectif et à prétendre que seules les formes objectives, opposées aux sables où s'embourbe et se perd la pensée arbitraire, méritent le nom d'être. (...) L'être est extériorité: l'exercice même de son être consiste en l'extériorité, et aucune pensée ne saurait mieux obéir à l'être qu'en se laissant dominer par cette extériorité. (...) L'extériorité, comme essence de l'être, signifie la résistance de la multiplicité sociale à la logique qui totalise le multiple."

La exterioridad y la trascendencia es, para Lévinas, lo que no puede ser englobado y que resiste a la síntesis. Hay, según él, que sustituir la noción de totalidad por la de separación.

La separación posibilita el *cara-a-cara* del discurso que no puede ser interiorizado ni totalizado en "lo mismo". Los seres o los entes, exteriores a la inteligibilidad y a la representación, resisten a la totalización y a la conciliación en "lo mismo".

El ser exterior que se presenta más allá de su "representación en mí" y de su función en "mi mundo" como "objeto mío", es designado como rostro. La relación con el rostro es lenguaje y donación, bondad y justicia, deseo y dejar-ser. El *cara-a-cara* es la experiencia originaria por excelencia y por esto es ética.

*"Esta presentación del ser exterior que no encuentra en nuestro mundo ninguna referencia la hemos llamado rostro. Y hemos descrito esta relación con el rostro que se presenta en la palabra, como deseo, bondad y justicia."*¹⁹⁴

"Nous avons appelé cette présentation de l'être extérieur ne se trouvant dans notre monde aucune référence - visage. Et nous avons décrit la relation avec le visage qui se présente dans la parole, comme désir - bonté et justice."

¹⁹³ *Ibidem*, pp. 322-324, 294-296.

¹⁹⁴ *Ibidem*, pp. 330, 300.

La pauta para plantear el tema de la ética como filosofía primera en *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*, es dada por la ontología.

En la ontología acontece el primado del ser con respecto al ente. La relación con un ente es posterior y está subordinada a la relación con el ser del ente. Esta impersonalidad del ser que precede el ente en la inteligibilidad permite reducir, representar, objetivar y poseer el ente en "mi mundo" por el dominio de su ser. Esta operación ontológica constituye la libertad de "lo mismo" (obra de la identificación) y aliena "el otro" (obra de la totalización).

*"Afirmar la prioridad del ser con respecto al ente, es ya pronunciarse sobre al esencia de la filosofía, subordinar la relación con alguno que es ente (relación ética) a una relación con el ser del ente que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente (en una relación de saber) subordina la justicia a la libertad."*¹⁹⁵

"Affirmer la priorité de l'être par rapport à l'étant, c'est déjà se prononcer sur l'essence de la philosophie, subordonner la relation avec quelqu'un qui est un étant (la relation éthique) à une relation avec l'être de l'étant qui, impersonnel, permet la saisie, la domination de l'étant (à une relation de savoir), subordonne la justice à la liberté."

La ontología, en su concepción pre-teórica, es considerada por Lévinas como una obra espontánea de todo habitante de la tierra en la medida en que se considera propio del ente humano las relaciones con las cosas hechas objetos en el proceso de constitución implícito en el modo de moverse en el mundo.

*"La ontología que aprehende el ser del ente -la ontología, relación con las cosas que manifiesta las cosas- es una obra espontánea y pre-teórica de todo habitante de la tierra."*¹⁹⁶

"L'ontologie qui saisit l'être de l'étant -l'ontologie, relation avec les choses et qui manifeste les choses- est une oeuvre spontanée et préthéorique de tout habitant de la terre."

¹⁹⁵ *Ibidem*, pp. 36, 69.

¹⁹⁶ *Ibidem*, pp. 170, 176.

Pero, teóricamente hablando, la ontología ha caracterizado la filosofía occidental y se ha decantado en la sociedad y en la política como totalidad institucionalizada y carente de justicia.

*"La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción del Otro a lo Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser."*¹⁹⁷

"La philosophie occidentale a été le plus souvent une ontologie: une réduction de l'Autre au Même, par l'entremise d'un terme moyen et neutre qui assure l'intelligence de l'être."

Por lo que se puede leer entre líneas, parece que Lévinas considera a la ontología existenciaria de Heidegger como una expresión teórica bastante representativa de la modernidad occidental como atropello a la ética.

*"La ontología heideggeriana que subordina a la relación con el ser toda relación con el ente, afirma el primado de la libertad con respecto a la ética."*¹⁹⁸

"L'ontologie heideggerienne subordonnant à la relation avec l'être, toute relation avec l'étant - affirme le primat de la liberté par rapport à l'éthique."

El primado de la ética con respecto a la ontología aparece explícitamente cuando Lévinas identifica la ontología con el dogmatismo y la ética con la crítica. Argumentando que la crítica antecede al dogmatismo, pretende sostener que la ética es anterior a la ontología.

*"La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por lo Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento de lo Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber. Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología."*¹⁹⁹

"La métaphysique, la transcendance, l'accueil de l'Autre par le Même, d'Autrui par Moi se produit concrètement comme la mise en question du Même par l'Autre, c'est-à-dire comme l'éthique qui accomplit l'essence critique du savoir. Et comme la critique précède le dogmatisme, la métaphysique précède l'ontologie."

¹⁹⁷ *Ibidem*, pp. 33-34, 67.

¹⁹⁸ *Ibidem*, pp. 36, 69.

¹⁹⁹ *Ibidem*, pp. 33, 67.

El tema del primado de la ética aparece también cuando Lévinas propone textualmente que en el interior del plan de realización de su obra está la intención de establecer la precedencia de lo ético sobre lo ontológico.

*"El establecimiento de este primado de lo ético, es decir, de la relación de hombre a hombre (...) es una de las metas de la presente obra."*²⁰⁰

"L'établissement de ce primat de l'éthique, c'est-à-dire de la relation d'homme à homme (...) est l'un des buts du présent ouvrage."

Al disertar sobre el tema del "rostro y la ética", sosteniendo que el rostro que se expresa desde fuera en el discurso es quien funda la verdadera universalidad de la razón, Lévinas pone en cuestión la razón ontológica que se funda en el develamiento del ser en general como base heliológica del conocimiento y del sentido y significado de cada ente en su ser.

*"Al develamiento del ser en general, como base del conocimiento, como sentido del ser, le antecede la relación con el ente que se expresa; el plano ético precede al plano de la ontología."*²⁰¹

"Au dévoilement de l'être en général, comme base de la connaissance et comme sens de l'être, préexiste la relation avec l'étant qui s'exprime; au plan de l'ontologie, le plan éthique."

En el marco de la discusión sobre la verdad y la exterioridad, Lévinas sostiene que la verdad es respeto al ente entendido como exterioridad. Conocer el ente en la luz del ser es violentarlo y faltarle con la verdad. Acceder al otro sin representarlo a luz del ser sólo es posible en la ética que crítica y cuestiona la libertad del "yo" que se mueve en su mundo de representaciones con sentido y significado para sí-mismo.

²⁰⁰ *Ibidem*, pp. 77, 102.

²⁰¹ *Ibidem*, pp. 220, 214.

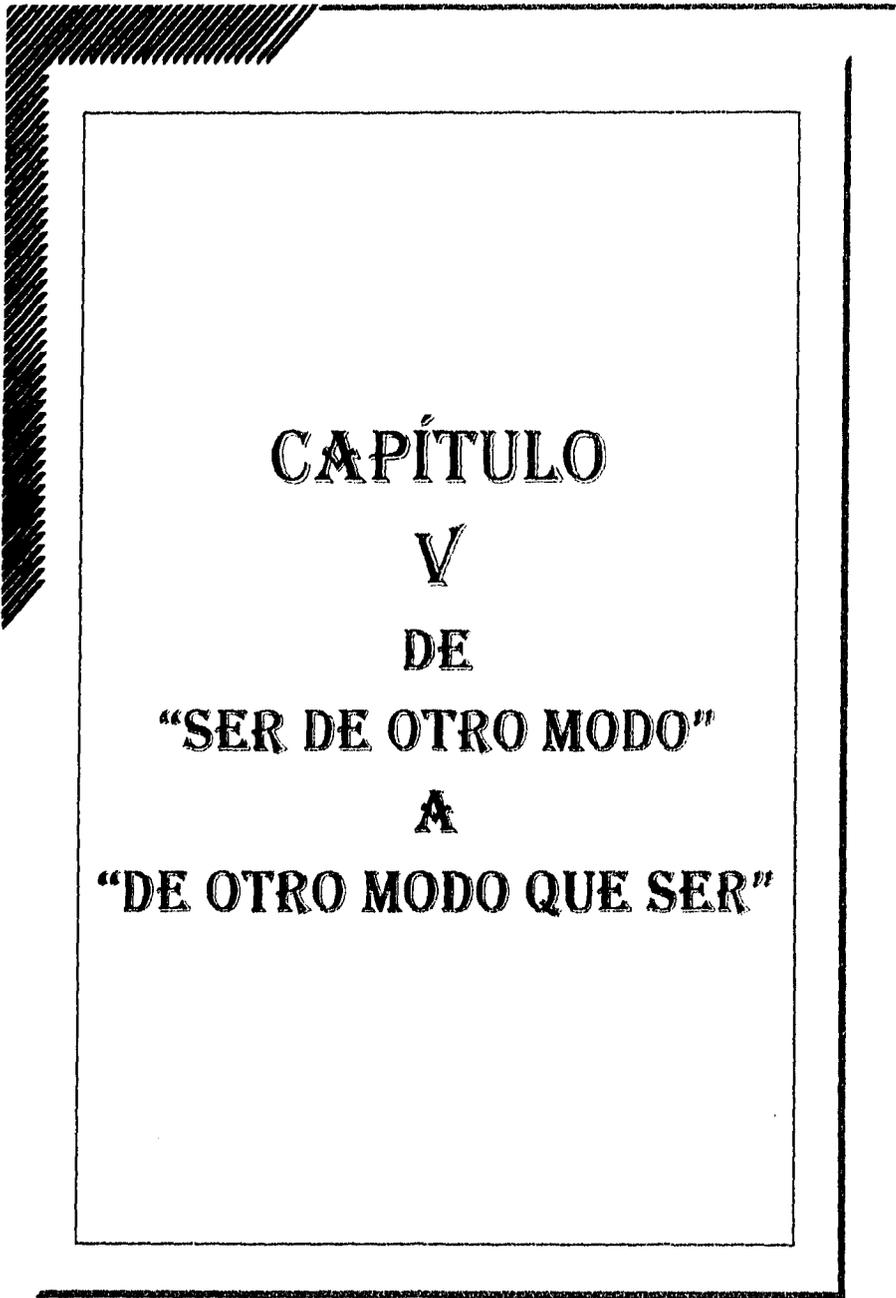
La ética juzga porque es exterior a la visión, a la intelección, al saber, a la representación, etcétera. Pero además de ser exterior es “primera”, es anterior y más original, esto porque la ética es relación entre entes humanos concretos y no relación entre un ente y el ser del otro ente. La relación ente-ente es anterior a la especulación de un ente sobre el ser del otro ente en la luz del ser.

"La ética, más allá de la visión y de la certidumbre, esboza la estructura de la exterioridad como tal. La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera."²⁰²

"L'éthique, par-delà la vision et la certitude, dessine la structure de l'extériorité comme telle. La morale n'est pas une branche de la philosophie, mais la philosophie première."

Para las pocas pretensiones de la presente disertación, parece quedarse claro que Emmanuel Lévinas, en la obra *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*, entre muchas cosas, también pretende que la Ética sea la filosofía primera anterior a toda filosofía posible.

²⁰² *Ibidem*, pp. 342, 308.



CAPÍTULO

V

DE

“SER DE OTRO MODO”

A

“DE OTRO MODO QUE SER”

"El esse humano no es conatus, sino desinterés y adiós (...) rehén, rehén de los demás." (Lévinas, 1993, pp. 25-33.).

El intrigante título *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* –más alusivo que enunciativo, según Pintor-Ramos en la introducción a la edición castellana²⁰³– oculta tras de sí la forma más elaborada del pensamiento de Lévinas.

En la introducción a la edición alemana de *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*, publicada en *Entre Nous*, Lévinas advierte que en *Autrement qu'être...* se evitará el lenguaje ontológico o eidético a fin de que sus esfuerzos por analizar y poner en cuestión el *conatus essendi* del ser no sean interpretados como fundados en el empirismo de una psicología.²⁰⁴

Si la intención es evitar el lenguaje eidético, entonces, ¿qué tipo de lenguaje se usará? Anticipando conclusiones, se observará a lo largo de toda la obra el recurso a un lenguaje metafórico que anuncia siempre más de lo que enuncia. Lévinas se revela como un mago de la "escritura": anuncia, enunciando en un *langage de*

²⁰³ Lévinas, 1974. En el prefacio a la versión en castellano de esta obra Lévinas hace una referencia a este título en términos de "expresión bárbara".

²⁰⁴ Lévinas, 1991, pp. 231-232; p. 265.

*l'inaudible, langage de l'inouï, langage du non-dit*²⁰⁵. Escritura del desastre, en el igualmente intrigante título de la obra de Maurice Blanchot.²⁰⁶

Pero todavía se hacen oír las objeciones de Derrida en *Violence et métaphysique*, al sostener que: *philosophie excédée ne peut pas ne pas être concernée*.²⁰⁷ En otros términos, el anuncio que excede el enunciado no puede no estar concernido en el enunciado.

Anunciando en el enunciado y excediendo lo concernido, Lévinas se lanza en la escritura de una monumental obra que en distintos *ámbitos atmosféricos*, trata de mostrar la irreductibilidad del "otro" y buscar categorías adecuadas para pensarla con un pensamiento que se pretende distinto de lo griego.

La primera preocupación de Lévinas es, de un lado, delimitar la comprensión del término "esencia" y de otro, ofrecer al lector una síntesis de lo que se propone en la obra.

La "esencia" –en el manejo que hace Lévinas del término– es el "ser" distinto del "ente" (Sein –Seiendes, Esse– Ens), es la quiddidad, es el "que es", en el sentido heideggeriano.²⁰⁸

Las pretensiones que tiene Lévinas al escribir *Autrement qu'être*...están muy bien enunciadas en cuatro proposiciones que, en lo esencial, sostienen lo siguiente: a) la subjetividad es la vía de escape de la ontología; b) la identidad del sujeto abre espacio para la sustitución del uno-por-el-otro; c) el sujeto está siempre susceptible y expuesto al traumatismo de la sustitución como pasividad originaria; d) habrá que fundar la praxis y el saber interior al mundo en esta susceptibilidad.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 233; p. 266. [lenguaje de lo inaudible, lenguaje de lo inaudito, lenguaje de lo no-dicho.]

²⁰⁶ Blanchot, 1983.

²⁰⁷ Derrida, 1964, pp. 123-124. [filosofía excedida no puede no estar concernida.]

²⁰⁸ Heidegger, 1927, § 9.

*"Reconocer en la subjetividad una excepción que echa por tierra la conjunción de la esencia, del ente y de la diferencia; percibir en la sustancialidad del sujeto, en el duro nudo del único en mí, en mi identidad sin par la sustitución del otro; pensar esta abnegación, antes que quererla, como una exposición sin agradecimiento al traumatismo de la trascendencia conforme a una susceptión más pasiva –a de otra manera– que la receptividad, la pasión y la finitud; hacer derivar de esta susceptibilidad la praxis y el saber interno al mundo: tales son las proposiciones de este libro que evoca el más allá de la esencia."*²⁰⁹

"Reconnaître dans la subjectivité une exception dérégulant la conjonction de l'essence, de l'étant et de la différence; apercevoir dans la substantialité du sujet, dans le dur noyau de l'unique en moi, dans mon identité dépareillée, la substitution à autrui; penser cette abnégation, d'avant le vouloir, comme une exposition, sans merci, au traumatisme de la transcendance selon une susceptión plus –et autrement– passive que la réceptivité, la passion et la finitude; faire dériver de cette susceptibilité inassumable la praxis et le savoir intérieurs au monde - voilà les propositions de ce livre qui nomme l'au delà de l'essence."

Para alcanzar un grado de comprensión lo más profundo posible del contenido de estos enunciados y para perseguir con la mínima y necesaria eficiencia el tema de la ética como filosofía primera, se dividirá el presente capítulo en cuatro puntos temáticos, conforme sigue: La esencia y el "Des-inter-esse"; el decir y lo dicho; la proximidad: subjetividad sensible y singularizada; la subjetividad y la sustitución.

1. La esencia y el "des-inter-esse"

El acontecimiento del ser (esse, esencia) presidirá los planteamientos de Lévinas sobre la trascendencia comprendida como el pasaje a "el otro" que el ser. Pero tal pasaje no significa pasar de uno a otro modo de ser, permaneciendo, al fin, en el ser. Tampoco significa pasar del ser al no-ser, haciendo irrumpir una dialéctica que terminaría por hacer la remisión del no-ser al ser. La trascendencia no es otra modalidad del ser ni es tampoco su negación, ella es un "de otro modo que ser".

"Si la trascendencia tiene un sentido, no puede significar otra cosa, por lo que respecta al acontecimiento del ser –al esse, a la esencia– que el hecho de pasar al otro que el ser."

²⁰⁹ Lévinas, 1974, pp. 10, 42.

*(...) El enunciada de el otra que el ser -del de otro modo que ser- pretende enunciar una diferencia más allá de la que separa al ser y la nada: precisamente la diferencia de lo más allá, la diferencia de la trascendencia."*²¹⁰

"Si la transcendance a un sens, elle ne peut signifier que le fait, pour l'événement d'être -pour l'esse-, pour l'essence, de passer à l'autre de l'être. (...) L'énoncé de l'autre de l'être -de l'autrement qu'être- prétend énoncer une différence au-delà de celle qui sépare l'être du néant: précisément la différence de l'au-delà, la différence de la transcendance."

El ser o la esencia se ejercita insistentemente en la permanencia en el ser. El ser, para permanecer siendo, se ejercita en ser.

Este insistente ejercicio en permanecer es denominado como "interés" que, aún manifestándose sintomáticamente en la concreta resistencia a la muerte, en la teórica apología del ser y en el rechazo del no-ser, tiene sus raíces asentadas en niveles más profundos que la de estos tres síntomas.

El "interés" es "inter- esse". Es afectamento de los entes por el ser. Es la unidad establecida por un "conatus" (pegajosidad) que une a los distintos entes en una comunidad donde todo "es", donde el ser refleja la "común-idad" (común dinamismo en el "es") que produce la unidad de la multiplicidad: comunidad de conjunción y de destino, son "ser" (cada uno "es") y lo serán siempre.

*"La esencia se ejercita de este modo como una invencible persistencia en la esencia, colmando todo intervalo de la nada que vendría a interrumpir su ejercicio. Esse est interesse. La esencia es interés. Interés que se presenta sólo al Espíritu sorprendido por la relatividad de su negación y al hombre resignado a la insignificancia de su muerte; interés que no se reduce tan sólo a esta refutación de la negatividad. Positivamente, se confirma como conatus de los entes."*²¹¹

"L'essence s'exerce ainsi comme une invincible persistance dans l'essence, comblant tout intervalle de néant qui viendrait interrompre son exercice. Esse est interesse. L'essence est intéressement. Intéressement qui n'apparaît pas seulement à l'Esprit surpris par la relativité de sa négation et à l'homme résigné à l'insignificancia de sa mort; intéressement qui ne se réduit pas seulement à cette réfutation de la négativité. Positivement, il se confirme comme conatus des étants."

²¹⁰ *Ibidem*, pp. 13-14, 45-46.

²¹¹ *Ibidem*, pp. 15, 46.

El "inter-esse" se dramatiza en el teatro de la vida, el ente humano también está "empapado de pegamento" ontológico. El "conatus" de los entes humanos produce la socialidad, la ciudadanía, etcétera, en la forma de egoísmos alérgicos. El ser que insiste en ser afecta el ente humano con el egoísmo alérgico que define la estructura de la subjetividad como lucha, guerra y confrontación.

*"El interés del ser se dramatiza en los egoísmos que luchan unos contra otros, todos contra todos, en la multiplicidad de egoísmos alérgicos que están en guerra unos con otros y, al mismo tiempo, en conjunto. La guerra es el gesto o el drama del interés de la esencia."*²¹²

"L'intéressement de l'être se dramatise dans les égoïsmes en lutte les uns avec les autres, tous contre tous, dans la multiplicité d'égoïsmes allergiques qui sont en guerre les uns avec les autres et, ainsi, ensemble. La guerre est le geste ou le drame de l'intéressement de l'essence."

El "inter-esse" termina por forjar la estructura de la intersubjetividad como política y comercio.

La política –ya se ha visto– es el arte de ganar la guerra de todos contra todos. Un arte razonable, calculado y paciente: es astucia y estrategia.

El comercio es el cambio en el intercambio que compensa a corto, mediano y largo plazo a los intereses egoístas limitados –racional, astuta y estratégicamente– por el paciente y muy bien calculado arte político de ganar la guerra.

Las relaciones políticas y comerciales que fundan la paz razonable de las sociedades (aunque lo sugiera) todavía no es el pasaje del ser al "de otro modo que ser".

"Pero esta paz razonable, paciencia y alargamiento del tiempo son edículo, mediación y política. La lucha de todos contra todos se convierte en intercambio y comercio. El choque en el cual todos contra todos están todos con todos se convierte en limitación recíproca y determinación de una materia. Pero la persistencia en el ser, el interés se

²¹² *Ibidem*, pp. 15, 46-47.

maintiennent allí mediante la compensación que, en el futuro, debe equilibrar las concesiones consentidas paciente y políticamente dentro de lo inmediato."²¹³

"Mais cette paix raisonnable, patience et longueur de temps, est calcul, médiation et politique. La lutte de tous contre tous - se fait échange et commerce. Le heurt, où, tous contre tous, sont tous avec tous, se fait limitation réciproque et détermination d'une matière. Mais le persister à être, l'intéressement s'y maintient par la compensation qui, dans l'avenir, doit équilibrer les concessions patiemment et politiquement consenties dans l'immédiat."

Pero Lévinas se interroga si esta capacidad, este esfuerzo y este empeño de la humanidad en constituir un ámbito social razonado que impone limitaciones mediadas por la política y por el comercio y que instaura una "paz romana" que es, en cierto sentido, un ahogo del espíritu, no estaría apuntando hacia una capacidad del espíritu humano de superarse y tender hacia el más allá del ser.

*"Y es necesario preguntarse desde ahora si este ahogo y esta retención no es la posibilidad extrema del Espíritu, portador de un sentido para lo más de la Esencia."*²¹⁴

"Et il faut dès maintenant se demander si cet essoufflement ou cette retenue n'est pas l'extrême possibilité de l'Esprit porteur d'un sens d'au-delà de l'Essence."

El sólo enunciar el "de otro modo que ser", el "otro que el ser" y el "más allá de la esencia" en una lengua occidental –lengua griega, según Derrida– atrapada en el "lógos" del "verbo ser" y *enriquecida por los aluviones de su historia* ya sugiere la temática de los límites del lenguaje con respecto a las pretensiones del hablante o de la escritura. Lévinas se ocupa de este problema tratando de hacer un deslinde entre el orden de "lo dicho" y el orden del "decir".

El ámbito de lo dicho coincide con el ontológico, con los juegos de lenguaje, con los actos de habla y, por supuesto, con las lenguas. De este modo el ser encierra

²¹³ *Ibidem*, pp. 15-16, 46-47.

²¹⁴ *Ibidem*, pp. 16, 47.

necesariamente todo enunciado que de algún modo esté referido al "de otro modo que el ser".

"El destino sin salida en el cual el ser encierra inmediatamente al enunciado del otro que el ser ¿no depende del encarcelamiento que lo dicho ejerce sobre el decir, del oráculo en el que se inmoviliza lo dicho?"²¹⁵

"Le destin sans issue où l'être enferme aussitôt l'énoncé de l'autre de l'être ne tient-il pas à l'emprise que le dit exerce sur de dire, à l'oracle où le dit s'immobilise?"

Pero es esta sujeción misma de los enunciados a los limitados horizontes ontológicos del ser la que permite vislumbrar "el decir" como excedencia de "lo dicho". La trascendencia del decir recupera su originalidad y su anterioridad con respecto a lo dicho, la misma originalidad que tiene el ente con respecto al ser, la justicia con respecto a la libertad, la crítica con respecto al dogmatismo y la ética con respecto a la ontología.

"Precisamente el Decir no es un juego. Anterior a los signos verbales que conjuga, anterior a los sistemas lingüísticos y a las cosquillas semánticas, prólogo de las lenguas, es proximidad de uno a otro, compromiso del acercamiento, uno para el otro, la significancia misma de la significación. (...) El Decir originario o pre-originario -el logos del pro-logos- teje una intriga de responsabilidad. Se trata de un orden más grave que el del ser y anterior al ser. Con relación a él, el ser tiene todas las apariencias de un juego. Juego o distensión del ser, franco de toda responsabilidad y en donde todo lo posible es permitido."²¹⁶

"Le Dire précisément n'est pas un jeu. Antérieur aux signes verbaux qu'il conjuge, antérieur aux systèmes linguistiques et aux chatouillements sémantiques -avant-propos des langues- il est proximité de l'un à l'autre, engagement de l'approche, l'un pour l'autre, la signification même de la signification. (...) Le dire originel ou pré-originel - le propos de l'avant-propos - noue une intrigue de responsabilité. Ordre plus grave que l'être et antérieur à l'être. Par rapport à lui, l'être a toutes les apparences d'un jeu. Jeu ou détente de l'être, affranchi de toute responsabilité où tout le possible est permis."

El "decir pre-original", por más originario y anterior que se lo quiera plantear, necesariamente se muestra en un lenguaje compartido, ámbito privilegiado en donde

²¹⁵ *Ibidem*, pp. 16, 48.

²¹⁶ *Ibidem*, pp. 17, 48.

se puede enunciar lo dicho con significado. La significancia estará siempre atrapada en el significado y el decir en lo dicho. La correlación es forzosa: significancia de un significado y decir de un dicho.

*"La correlación del decir y de lo dicho, esto es, la subordinación del decir a lo dicho, al sistema lingüístico y a la ontología es el precio que exige la manifestación."*²¹⁷

"La corrélation du dire et du dit, c'est-à-dire la subordination du dire au dit, au système linguistique et à l'ontologie est le prix que demande la manifestation."

Enunciar el "de otro modo que ser" o el "otro que el ser" ya es traicionarlo atrapándolo en lo dicho encerrado en el ser. Es pretender que el enunciado enuncie más de lo que puede. Parece tratarse de una peripecia del lenguaje que pretende estirar el significado de modo que él deje ver su significancia y estirar lo dicho para que él permita ver su decir.

*"En el lenguaje como dicho todo se traduce ante nosotros, aunque fuese al precio de una traición. Lenguaje esclavo y, sin embargo, indispensable. (...) Lenguaje que permite decir- aun cuando fuese traicionándolo- ese fuera del ser, esta excepción al ser como si lo otro que el ser fuese acontecimiento del ser."*²¹⁸

"Dans le langage comme dit, tout se traduit devant nous - fût-ce au prix d'une trahison. Langage ancillaire et ainsi indispensable. (...) Langage qui permet de dire -fût-ce en le trahissant- cet en dehors de l'être, cette exception à l'être, comme si l'autre de l'être était événement d'être."

Lo dicho que traiciona el decir es quien enuncia el "de otro modo que ser", enunciado cuya significación ontológica empieza a conferir al "otro que el ser" un significado que no logra más que la insignificancia de "ser de otro modo".

Lo dicho debe desdecirse para liberar el "de otro modo que ser" de los límites ontológicos del "ser de otro modo" o del "no-ser". Desdecirse es instaurar un lenguaje ambiguo y enigmático que, por un lado enuncia una imposibilidad y por

²¹⁷ *Ibidem*, pp. 17, 48-49.

²¹⁸ *Ibidem*, pp. 17-18, 49.

otro lado, realiza lo imposible en el enunciado mismo. En términos derridarianos, es resolverse en la ambigüedad de intentar decir con un lenguaje más de lo que este lenguaje comporta y soporta.

*"Una traición al precio de la cual toda se muestra, incluso lo indecible, y gracias a la cual es posible la indiscreción respecta a lo indecible, lo cual probablemente constituya la tarea misma de la filosofía. (...) El de otro modo que ser se enuncia en un decir que también debe desdecirse para, de este modo, arrancar también el de otro modo que ser a lo dicho en lo que lo de otro modo que ser comienza ya a no significar otra cosa que un ser de otro modo."*²¹⁹

"Trahison au prix de laquelle tout se montre, même l'indicible et par laquelle est possible l'indiscrétion à l'égard de l'indicible qui est probablement la tâche même de la philosophie. (...) L'autrement qu'être s'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."

El "de otro modo que ser", el "otro que el ser" y el "más allá de la esencia", que "lo dicho" anuncia en el enunciado que traiciona, pretende ser un desgarrón de la esencia, una excepción a la unidad del género, un rechazo a la generalización, a la neutralización y a la despersonalización.

Pero ¿quién podrá exceptuar la unidad del género y rechazar la neutralización y la despersonalización? Para Lévinas es la subjetividad humana –el ente humano– concebido como identidad que no se reconoce en la generalidad y ni en la neutralización, es "el otro" que el ser general y neutral quien es capaz de producir este intervalo en el *conatus* de la esencia.

*"Habrá que mostrar ya desde ahora que la excepción de el otro que el ser –más allá del no-ser– significa la subjetividad o la humanidad, el sí-mismo que repudia las anexiones de la esencia. Yo como unicidad, fuera de toda comparación, ya que, al margen de la comunidad, del género o de la forma, al no encontrar reposo más que en sí mismo, se inquieta, desde el momento en que no coincide consigo mismo."*²²⁰

²¹⁹ *Ibidem*, pp. 19, 50.

²²⁰ *Ibidem*, pp. 21, 51. "Unicité dont le hors de soi, la différence par rapport à soi - est la non-indifférence même et l'extra-ordinaire récurrence du pronominal ou du réfléchi, le "se" qui n'étonne cependant plus, car il entre dans le langage courant et coulant, où les choses "se" montrent, les bagages "se" plient et les idées "se" comprennent. Unicité sans lieu, sans l'identité idéal qu'un être tire du kerygme identifiant les aspects

"Il faudra dès lors montrer que l'ex-ception 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. Moi unicité, hors comparaison, car hors la communauté, du genre et de la forme, ne trouvant pas davantage repos en soi, in-quiète, ne coïncidant pas avec soi."

El "de otro modo que ser" –subjetividad humana que exceptúa y rechaza la unidad del género y la neutralidad del "se"– no se da fuera del tiempo y de la historia, como quien se sitúa en un orden eterno y atemporal.

La temporalidad del tiempo deberá significar también el "más allá de la esencia". Sin atropellos y sin pérdida tiempo, la temporalidad deberá poder significar más que "ser" y "nada", más que una estructura ontológica existenciaría, más que esencia y mostración de esencia.

*"El de otro modo que ser no puede situarse en algún orden eterno abstraído al tiempo y que dirige, sin que se sepa cómo, la serie temporal. (...) Es preciso pues que la temporalización del tiempo signifique también lo más allá del ser y del no-ser, del mismo modo que significa el ser y la nada, la vida y la muerte; es preciso que signifique una diferencia con relación a la pareja de ser y nada. El tiempo es esencia y mostración de esencia."*²²¹

"L'autrement qu'être ne peut pas se situer dans un quelconque ordre éternel arraché au temps et commandant, on ne sait comment, la série temporelle. (...) Il faut donc que la temporalisation du temps –selon le mode où elle signifie être et néant, vie et mort– signifie aussi l'au-delà de l'être et du ne-pas-être; il faut qu'elle signifie une différence par rapport au couple être et néant. Le temps est essence et monstration d'essence."

El tiempo como esencia y mostración de esencia es duración y sincronía. Es una durable serie sincrónica de momentos sobre los cuales desliza la existencia pura, neutra y generalizada ("se" existe). Tiempo sin intervalo, existencia sin interrupción y género sin rostro: es la pesadilla del *il* y *a* (hay, se) impersonal que atormenta con la evidencia heliológica los ojos abiertos en la vigilia sin vigilado. El es insomnio: eterna noche iluminada por la oscura claridad de la permanencia en el

innombrables de sa manifestation, sans l'identité du moi coïncidant avec soi –unicité se retirant de l'essence-homme."

²²¹ *Ibidem*, pp. 22, 52.

ser por herencia. El tiempo y la historia son duración y sincronía en el ser que insiste en ser.

¿Como producir en el tiempo –duración, sincronía y permanencia en el ser que permanece– el “de otro modo que ser?”

Lévinas señala la necesidad de crear un intervalo en el tiempo presente (presente que es duración, sincronía y permanencia en el ser) produciendo una “diacronía” con el recurso a la memoria.

La memoria (retención e historia) puede señalar (en el presente) a un pasado pre-originario (anterioridad anterior a toda anterioridad) anterior a la relación ontológica, a la sincronía y a la duración. Trátase del señalamiento de un otro tiempo (diacrónico) anterior al mundo y a la temporalidad como horizontes heliológicos alimentados por la luz del ser.

La postura levinasiana parece acercarse a un intento de búsqueda de un “arjé” originario, olvidado y anhelado. Pero con mucha sutileza él sostiene que no se trata de una búsqueda “arqueológica” de lo “originario”, más bien, se trata de la búsqueda “ana-arqueológica” del “pre-originario”.

“(…) es necesario que en la temporalización recuperable, sin tiempo perdido, sin tiempo que perder y donde se desenvuelve el ser de la substancia se señale un lapso de tiempo sin retorno, una diacronía refractaria a toda sincronización, una diacronía transcendente. (...) La señalización de este pasado pre-originario dentro del presente no sería de nuevo relación ontológica. (...) Un movimiento lineal de regresión, una retrospectiva que llegue hasta un pasado muy lejano e incluso toda la longitud de la serie temporal jamás podrá alcanzar lo pre-originario absolutamente diacrónico, el cual es irrecuperable por medio de la memoria y de la historia.”²²²

“(…) il faut que dans la temporalisation récupérable, sans temps perdu, sans temps à perdre et où se passe l'être de la substance - se signale un laps de temps sans retour une diachronie réfractaire à toute synchronisation, une diachronie transcendente. (...) Le signalement de ce passé pré-originel dans le présent ne serait pas à nouveau rapport ontologique. (...) Un mouvement linéaire de régression –une rétrospective allant vers un passé très lointain, le long de la série temporelle– ne pourrait jamais atteindre au pré-originel absolument diachrone, irrécupérable par la mémoire et l'histoire.”

²²² *ibidem*, pp. 23-24, 53-54.

Este pasado pre-originario –que no ha sido origen ni originado, y que no puede ser recuperado ni por la historia escrita ni por la memoria esclerosada– es la "responsabilidad para con el otro", es el "ser para el otro", que en otros textos Lévinas recupera como ideal de vida buena y que caracteriza el ámbito de "lo humano" por excelencia, temáticamente universalizable para todos los ámbitos culturales posibles.

La subjetividad humana es quien –en el presente– señala el pasado inmemorable de su "responsabilidad originaria por el otro ente humano".

La subjetividad antes de ser "sujeto" que conoce y representa, antes de ser "yo" que pronuncia "lo dicho", antes de ser existencia sujeta por el "inter-esse" de la esencia y por la duración dincrónica del tiempo, en suma, antes de entrar en la economía del ser, ya se encontraba constituida como "ser para el otro" y por esto, y sólo por esto, puede ser llamada de "ente humano" y en esto consiste la humanidad como "razón ética originaria" y como ideal ético regulativo.

*"La responsabilidad para con el otro es el lugar en que se coloca el no-lugar de la subjetividad, allí donde se pierde el privilegio de la pregunta: ¿dónde?. Allí es donde el tiempo de lo dicho y de la esencia deja escuchar el decir pre-originario, responde a la trascendencia, a la dia-cronía, distancia irreductible que navega aquí entre lo no-presente y todo lo representable, distancia que a su modo –un modo que habrá de precisar– sirve de signo al responsable."*²²³

"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? Le temps du dit et de l'essence y laisse entendre le dire pré-originel, répond à la transcendance, à la dia-chronie, à l'écart irréductible qui bée ici entre le non-présent et tout représentable écart qui, à sa façon –façon à préciser–, fait signe au responsable."

La memoria de lo inmemorable parecería cerrar el círculo de representación del "otro" en uno mismo y reducir la responsabilidad para con el otro a una opción

²²³ *Ibidem*, pp. 24-25, 54.

preferencial por el otro en el interior del mundo como totalidad de sentido y significado que deslizan diacrónicamente por los sucesivos instantes de un tiempo que dura en el ser. Las "opciones preferenciales" suelen estar atrapadas en la ambigüedad de una pretensión ética ontológicamente fundada.

Lévinas rechaza esta posibilidad y sostiene que el presente que recibe la memoria del pasado inmemorable no lo puede comportar y diacronizar como memoria esclerosada ni como historia escrita. La diacronía del pre-original no es sincronizable ni totalizable, tampoco "dura", más bien, "per-dura" como enigma que señala y ordena el uno hacia el otro.

El bien, el ideal de vida buena, el contenido ético del "ser para el otro" no puede ser inteligido, ni representado ni contextualizado con un sentido y un significado conferidos por el "sujeto" que se mueve en su mundo constituyéndolo y explotándolo. El "otro" –hacia quien cada uno está éticamente e inevitablemente ordenado como subjetividad humanamente constituida– es diacrónico e irreductible a la totalidad, por eso, esta alteridad es también denominada infinito y trascendente.

*"El Bien no puede hacerse presente ni entrar dentro de la representación.(...) La diacronía es el rechazo de la conjunción, lo no-totalizable y en este sentido infinito. Pero la responsabilidad para con el otro (...) me impele y ordena al otro, al primero que llega y me acerca a él, me lo hace próximo. (...) Toda mi intimidad queda investida para-con-un-otro-a-mi-pesar. A pesar mío, para-otro: he aquí el significado por excelencia y el sentido del sí mismo, del se, un acusativo que no deriva de ningún nominativo, el hecho mismo de reencontrarse perdiéndose."*²²⁴

"Le bien ne pourrait se faire présent ni entrer en représentation. (...) La diachronie, c'est le refus de la conjonction, le non-totalisable et, en ce sens précis, infini. Mais dans la responsabilité pour Autrui (...) me commande et m'ordonne à autrui, au premier venu, et m'approche de lui, me le rend prochain (...) Toute mon intimité s'investit en contre-mongré-pour-un-autre. Malgré moi, pour-un-autre –voilà la signification par excellence et le sens du soi-même, du se - accusatif ne dérivant d'aucun nominatif– le fait même de se retrouver en se perdant."

²²⁴ *Ibidem*, pp. 25-26, 55-56.

El criterio de fundamentación última de la ética que se enuncia como "humanidad, subjetividad y ser para el otro" instauro el ámbito de lo ético (ámbito del des-inter-esse) como originario y desplaza el ámbito ontológico (ámbito del inter-esse) de su pretendida originariedad. Si lo ontológico señala lo posible en el mundo, la ética señala –entre los posibles– lo permisible conforme a las exigencias éticas del principio ético de la "responsabilidad para con el otro".

2. El decir y lo dicho

"Lo dicho" traciona "el decir" –ya se lo ha visto– pero la única posibilidad de anunciar "el decir" es pagando el precio de traicionarlo en el enunciado de "lo dicho".

El ámbito de "lo dicho" coincide con el ámbito de la ontología que preside el mundo de los posibles en la luz del género de los géneros: el ser. Coincide también con el ámbito del lenguaje y de las lenguas, de los signos y de los símbolos, de los juegos de lenguaje compartidos y de las emisiones de los actos de habla. El ser en el mundo es la estructura ontológica originaria que hace posible el sentido, el significado, el plexo de referencias, el lenguaje compartido, el acto de habla y por último, hace posible "lo dicho".

"Lo dicho" no es originario pero tiene su origen muy bien delineado en la ontología como verbalidad del verbo ser. "Lo dicho" no puede exceder esta verbalidad y de pretender hacerlo recaerá sobre sus enunciados un enjuiciamiento lógico de contradicción. Se supone contradictorio enunciar la salida del ser con su propia verbalidad.

Aun movidos por una gran simpatía hacia esta pretensión audaz a punto de relevar la objeción lógica, todavía habría que reconocer en tales enunciados un

elevado grado de ambigüedad y una disposición de aventurarse riesgosamente a decir más de lo que supuestamente está permitido.

El lenguaje compartido parece tener un límite –como lo tiene el mundo y el plexo de referencias con sentido y significado dados como totalidad en la luz del ser–. Tal límite es donde “la pala se dobla”. Traspasar este límite es lo que se propone Lévinas, según la crítica derridariana, al pretender, en griego, “la dislocación del lógos griego”.²²⁵ Negar lo concernido en la negación es formalmente contradicción y atreverse a enunciar esta imposibilidad pretendiendo realizarla en el enunciado mismo es una truculenta ambigüedad.

Anticipando futuras investigaciones, quizás sea el caso de pensar en algo cercano a la ya conocida “virtud de la transgresión”, no aquella de tipo “frenética”, nihilista y posmoderna, sino una otra de tipo “fronética” (de frónesis) prudencial, muy cercana a la clásica analogía, pero todavía más atrevida.

Regresando al tema, parece que se hace necesario interrogar por el sentido más profundo de la pala que dobla, de la contradicción y de la ambigüedad.

El punto donde se dobla la pala ¿es el fin del camino o el fin de la pala? Considerando las dos posibilidades, la solución del problema –si se permite hablar en estos términos– ¿está en el cambio de camino o en el cambio de pala? Suponiendo que el camino se hace a punta de pala –“caminante no hay camino, se hace camino al andar”– ¿camino y pala no estarían mutuamente implicados de modo que no hay cambio de camino sin cambio de pala y no hay cambio de pala que no implique cambio de camino?

Una pala que encuentra una roca y se dobla ¿no estaría inhabilitada para tal roca? Es muy probable que sí, y es posible también que la inhabilitación venga de la consistencia de la pala que es distinta de la consistencia de la roca. Si esto es cierto,

²²⁵ Derrida, 1964, pp. 122, 112.

no parecería ser de todo absurdo pensar que la pretendida "inflexibilidad formal" de la pala es quien la hace inservible frente a una roca. Del mismo modo, parecería no ser de todo absurdo pensar que una pala "formalmente más flexible" podría dar la vuelta a la roca.

La pala está en la mano del escavador y éste la mete tierra adentro y encuentra su roca de tropiezo en la cual se dobla su pala. El procedimiento más común es ¿cambiar de pala y escavar alrededor de roca o buscar otro sitio donde escavar? (Los obreros perezosos siempre rompen su instrumento en las primeras horas de trabajo para gozar de un justificado descanso en lo que queda de su jornada laboral).

Para citar un ejemplo –no de obrero perezoso, pero sí de alguien que empieza a trabajar en el justo lugar donde otros decían que ya no había nada más que hacer– Edmund Husserl en su *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* al afirmar que "meras ciencias de hecho hacen meros hombres de hecho"²²⁶ ¿no está justamente señalando el punto donde se dobla la pala del objetivismo fiscalista y psicologista de su época? y desde ahí –punto de llegada para unos– ¿no inicia Husserl toda la labor de cavar alrededor con la pretensión de tocar el fondo de la fundamentación radical de la ciencia?²²⁷

Otro ejemplo más es el caso de Hans-Georg Gadamer en *Wahrheit und Methode*. Con el imperativo de que "la conciencia científica reconozca sus límites"²²⁸ frente a la filosofía y al arte ¿no está apuntando hacia otra pala doblada? Pero el hecho de que a esta afirmación gadameriana siga el constructo de un clásico de la hermenéutica ¿no significa que el punto de llegada para unos, quizás sea el punto de partida para otros? En términos levinasianos ¿los límites de la ontología no serían

²²⁶ Husserl, 1954, p. 6.

²²⁷ Husserl, 1929, § 3.

²²⁸ Gadamer, 1960, p.24.

el punto de arranque de la ética? o ¿los límites de "lo dicho" y de "lo no-dicho" no señalarían la preeminencia "del decir"?

El argumento de la contradicción es fuerte y duro. Pero además de significar todo lo que lógicamente se sabe y se acepta que significa ¿no señalaría también los límites de una lógica? El punto donde la lógica dobla su pala ¿no sugiere el apareamiento de un elemento con otra consistencia lógica? Una otra consistencia lógica ¿no pide una lógica "meta-consistente"?

No se trata de cerrar los ojos ingenuamente a los hechos de la pala doblada y de la contradicción, se trata de potencializar tales hechos al punto de que ellos mismos se sobrepasen y permitan ver el más allá del punto de dobladura de la pala y de la lógica de la lógica.

En el puro hecho de la pala doblada y de la contradicción no está inscrito lo que se va hacer ante tales hechos. Lo más comun y "científicamente" aceptado es permanecer en el ámbito de la consistencia lógica donde la pala no se dobla. Pero además de la dobladura de la pala y de la contradicción no existen otros argumentos que sostengan que este es el único camino válido a seguir.

Lévinas parece tener esto bastante claro cuando sostiene, entre muchas cosas, que lo indecible, enunciado en una proposición, se une a la forma de la lógica formal.

"Las significaciones que sobrepasan la lógica formal se muestran en ésta, aunque sólo fuese mediante la indicación precisa del sentido en el cual se distancian de la lógica formal. La indicación es tanto más precisa cuanto esta referencia es pensada con una lógica más rigurosa. El mito de la subordinación de todo pensamiento a la comprensión del ser depende probablemente de esta función reveladora de la coherencia, cuya legalidad desarrolla la lógica formal y donde se mide la separación entre la significación y el ser, donde el más acá metafísico mismo aparece como contradictorio. Pero la lógica interrumpida por las estructuras de lo más allá del ser que se muestran en él no confiere una estructura dialéctica a las proposiciones filosóficas. Más que la negación de la categoría, es el superlativo quien interrumpe el sistema, como si el orden lógico y el ser que llega a abrazar guardasen el superlativo que les excede (...)."229

229 Lévinas, 1974, p. 19, nota 1; p. 50, nota 4.

"Les significations qui dépassent la logique formelle se montrent dans la logique formelle, ne fût-ce que par l'indication précise du sens dans lequel elles tranchent sur la logique formelle. L'indication est d'autant plus précise que cette référence est pensée avec une logique plus rigoureuse. Le mythe de la subordination de toute pensée à la compréhension de l'être tient probablement à cette fonction révélatrice de la cohérence, dont la logique formelle déroule la légalité et où se mesure l'écart entre la signification et l'être, où l'en deçà métaphysique, lui-même, contradictoirement apparaît. Mais le logique ininterrompu par les structures l'au-delà de l'être qui se montrent en lui ne confère pas une structure dialectique aux propositions philosophiques. C'est le superlatif, plus que la négation de la catégorie, qui interrompt le système, comme si l'ordre logique et l'être qu'il arrive à épauser gardaient le superlatif qui les excède (...)."

Por su parte, la ambigüedad viene a ser la persistencia en continuar cavando a pesar del punto de dobladura de la pala. Viene a ser también la resistencia a la contradicción, postura que no es necesariamente "i-lógica" pero quizás "ana-lógica". La "ana-logicidad" se ubica en el "no-lugar" y en la "no-posición" "ana-dia-léctica" más allá o más acá de la lógica y de la dialéctica totalizadoras del sentido y del significado contextualizados en el mundo como horizonte lógico y dialéctico de comprensión y representación en la luz del ser.

El enunciado de "lo dicho" subordina lo que tematiza y esto significa que el lenguaje ordinario, compartido, científico, etcétera, tiene un límite. Pero Lévinas pretende que el enunciado temático de "lo dicho" enuncie, tematice y diga más de lo que comporta en sus límites y soporta en sus articulaciones.

Este estiramiento del lenguaje y de la lengua, en el cual se pierde densidad y se gana transparencia, esta flexibilidad gramatical, semántica, pragmática y hermenéutica de la escritura levinasiana es lo que él mismo va llamar lenguaje ambiguo.

Pero ambigüedad no es solamente estiramiento, flexibilidad y transparencia, es también estilo, creatividad, versatilidad y atrevimiento con la pluma. Ambigüedad es en lo "dicho" que frecuentemente tiene que "desdecirse" en expresiones que señalan la relación que es no-relación, el lugar que es no-lugar, la memoria que es

inmemorable, etcétera. También es el frecuente recurso a las metáforas que permiten anunciar más de lo que explícita y literalmente se enuncia.

Parece haber llegado el momento de interrogar a Lévinas por las razones que lo mueven a decidirse por un lenguaje ambiguo –que en su caso, mago de la escritura, parece ser más bien la virtud de la ambigüedad– en la construcción de esta fase de su pensamiento.

Su tema, aquí, es "el decir". Un "decir" que es anterior al mundo y al habla ontológicamente concebidos, anterior al lenguaje compartido y sus distintos juegos, anterior a la performatividad de los actos de habla, anterior a las interpretaciones y, por supuesto, anterior a las lenguas.

"El decir" atrapado pero anunciado en el enunciado de lo dicho señala un "lenguaje pre-originario". Lenguaje no-hablado, no-escrito, no-comprensido y no-jugado. Lenguaje que no es comunicación pero constitución subjetiva e intersubjetiva. Nivel pre-originario anterior a lo pre-ontológico y a todos los "pres" enunciables. Pasado imemorable que escapa a la sincronía esclerosada de la memoria. Tiempo "dia-crónico" que escapa a la sincronía de los instantes. Lugar no-espacializado que escapa a toda ubicación intramundana. Sentido no contextualizado que escapa a todo plexo de referencias. "Ana-arqueología", "ana-dia-léctica" y "ana-lógica" que son los prólogos de toda arqueología, dialéctica y lógica. "De otro modo que ser" o "el otro que el ser" que no es la negación, pero el superlativo del ser.

El acercamiento al ser por la vía de su superlativo no es contradicción, más bien, es "plenipotencialización" que estalla la cuadratura-caricatura lógico-ontológica y deja ver la faz no-violenta del ser que no se decanta como totalidad pero como ética: ser para el otro, cara a cara uno con el otro, responsabilidad de uno para el otro y sustitución de uno por el otro: justicia.

Compartir el mismo lenguaje pre-original significa: subjetividades humanas originariamente constituidas como responsabilidad de uno para el otro y como sustitución de uno por el otro. "Ser para el otro" como constitutivo y definitorio de lo humano por excelencia, este es el "lenguaje pre-original", esto es "el decir": expresibilidad.

3. La proximidad: subjetividad sensible y singularizada

Lo que Lévinas desarrolla bajo la categoría de "proximidad" es toda la problemática de la constitución de la intersubjetividad y de la subjetividad en niveles pretendidamente pre-originarios.

Él parte de la consideración de que en el occidente está en vigencia una subjetividad típicamente moderna constituida como "conciencia trascendental" y como "existencia pura".

La conciencia trascendental es la "conciencia de...", una estructura "noético-noemática" que constituye la subjetividad del sujeto y pone la objetividad del objeto.

La existencia pura es el "Dasein" cuyos modos originarios de ser son el "encontrarse" (estructura última del comprenderse), el "comprender" y el "habla".

En ambos casos –conciencia y existencia– la constitución de la subjetividad está necesariamente implicada con lo que Lévinas llama de "aventura del saber" o en otras palabras, implicada con una estructura gnoseológica que en su último término es también ontológica.

La onto-fenomenología no puede más que constituir una subjetividad tematizadora. Subjetividad que entienda, representa y objetiva con sentido y

significado en la totalidad simbólica del mundo en donde se mueve. Subjetividad que se encuentra y se comprende en esta tarea ontológica de encontrarse, comprenderse, comprender, establecer referencias con sentido y significar. Subjetividad consciente de su conciencia y de su intencionalidad.

*"La conciencia-de, correlato de la manifestación y estructura de toda intencionalidad, sería, por otra parte, en Husserl fundadora de todo lo que se muestra o incluso la esencia de todo lo que se muestra. ¿El propio Heidegger no mantiene la primacía fundadora del conocimiento en la medida en que la esencia del ser, que atraviesa todo ente y fuera de la cual no se puede ir, en sí mismo misterio inaprensible, condiciona, por su propio retraimiento, la entrada de la luz y manifiesta su misterio a través del develamiento de los entes? El conocimiento que se anuncia en el juicio predicativo se funda allí de modo perfectamente natural. Que la esencia del ser haga posible, precisamente por esta esencia, la verdad, significa que el sujeto –cualquiera que sea el nombre que se le dé– es inseparable del saber evidente propio de la intencionalidad."*²³⁰

"La conscience de...corrélativité de la manifestation, structure de toute intentionnalité, serait d'autre part, chez Husserl, fondatrice de tout ce que se montre ou, même, l'essence de tout ce qui se montre. Heidegger lui-même ne maintient-il pas le primat fondateur de la connaissance, dans la mesure où l'essence de l'être qui transite tout étant et à l'extérieur de laquelle on ne peut aller, en elle-même mystère insaisissable, elle conditionne, par son retrait même, l'entrée de la lumière et manifeste son mystère par le dévoilement des étants? La connaissance, qui s'énonce dans le jugement prédicatif, s'y fonde tout naturellement. Que l'essence de l'être rende possible, de par cette essence même la vérité, et voilà que le sujet –quel que soit le nom qu'on lui donne– est inséparable du savoir de l'apparaître de l'intentionnalité."

Justamente allí donde terminan Husserl y Heidegger empiezan las objeciones de Lévinas en un diálogo hacia la pretensión de constituir la subjetividad humana de un otro modo que ser, conciencia y saber, modo pre-originario.

Lévinas accede al tema de la constitución occidental moderna de la subjetividad por la vía del saber. Argumenta que el saber se funda en la intuición sensible. Intuición que ya no es "lo de suyo" de lo sensible, sino "sensibilidad convirtiéndose en idea": imagen de imagen. Imagen e idea que pretenden ser idea e imagen del todo. Imágenes que se suceden dejando atrás de sí lo sensible de la imagen y de la intuición.

²³⁰ *Ibidem*, pp. 108, 123.

*"Por tanto, el saber es indirecto y tortuoso. Se produce a partir de la intuición sensible, que es ya de lo sensible orientado hacia aquello que en el seno de la imagen se anuncia más allá de ella, esto en tanto que esto o en tanto que aquello; un esto que se despoja del limbo de la sensibilidad en el cual, no obstante, se mantiene reflejado; la intuición es ya la sensibilidad convirtiéndose en idea de otro esto en tanto que tal, aurora de otra idea, abertura dentro de la abertura."*²³¹

"Le savoir est donc indirect et tortueux. Il se produit à partir de l'intuition sensible qui est déjà du sensible orienté vers ce qui, au sein de l'image, s'annonce au-delà de l'image, ceci en tant que ceci ou en tant que cela, ceci se dépouillant du limbe de la sensibilité où, cependant, reflété, il se tient: l'intuition est déjà la sensibilité se faisant idée, d'un autre ceci en tant que ceci - aura d'une autre idée - ouverture dans l'ouverture."

Se trata de un saber de un sujeto que se funda como subjetividad autorreferente y dependiente del saber y del saberse: conciencia y autoconciencia, certeza y certeza de sí, saber y saberse.

*"Aquí el sujeto es origen, iniciativa, libertad, presente. Moverse uno mismo a tener conciencia de sí es, en efecto, referirse a sí mismo, ser origen."*²³²

"Ici, le sujet est origine, initiative, liberté, présent. Se mouvoir soi-même ou avoir conscience de soi, c'est en effet se référer à soi, être origine."

Algo semejante sucede con "lo de suyo" de lo sensible que al recibir el rango ontológico de ente aprehendido en su quiddidad, inteligido y representado en una idea que lo objetiva, sólo cuenta mientras está articulado en el mundo como horizonte de comprensión: saber.

*"El ente no cuenta más que a partir del saber, a partir del aparecer, a partir de la fenomenalidad."*²³³

"L'étant ne compte qu'à partir du savoir - à partir de l'apparaître, à partir de la phénoménalité."

²³¹ *Ibidem*, pp. 100, 117.

²³² *Ibidem*, pp. 125, 137.

²³³ *Ibidem*, pp. 128; p. 140.

El saber que constituye la subjetividad como "conciencia trascendental" y como "existencia pura" es un saber de imágenes e ideas de una inmediatez sensible suprimida y renegada. "Conciencia de...", "imagen de..." e "idea de..." que pretenden ser "todo el de". Conciencia de sí como "conciencia de..." que pretende ser "todo el sí". Reducción de lo subjetivo y de lo objetivo a los niveles de la "función gnoseológica".

A esta concepción-constitución de la subjetividad Lévinas antepone (pone delante de..., pero no necesariamente en contra de...) aquella preoriginaria (anterior al sujeto que se pone como origen) que es condición de posibilidad de toda "apertura sobre", de toda "conciencia de..." y de todo "puro saber". No se trata de crear algo nuevo, sino recuperar lo que fue apresuradamente desechado por aquella luminosidad que por un lado, ilustra y por otro lado, proyecta sombras.

Lo desechado como sombra por la evidencia fenomenológica y por la verdad develada es el punto de partida de toda intuición sensible, tratase de la sensibilidad misma, anterior a toda intuición.

La subjetividad antes de ser función intuitiva sensible de lo sensible es sensibilidad misma sensible a lo sensible. La sensibilidad es vulnerabilidad preoriginaria que hace posible un sujeto originario que intuye sensiblemente, representa eidéticamente y expresa verbalmente con sentido y significado la quiddidad de un ente "exprimido" (del mismo modo que se exprime una naranja para sacarle el jugo, pero ¿será el jugo toda la naranja y la subjetividad un exprimidor heliológico de quiddidades?) en la luz del ser: conciencia, mostración y develamiento.

El significado de lo sensible se pierde en las sombras de la metáfora heliológica. La "conciencia de..." instauro el significado de lo inteligible, representable y expresable: sujeto y objeto, saber y saberse.

*"La sensación es vulnerabilidad, gozo y sufrimiento, cuyo estatuto no se reduce al hecho de colocarse delante de un sujeto espectador. La intencionalidad del develamiento y la simbolización de una totalidad, que comprende la abertura del ser apuntado por la intencionalidad, no constituyen la única significación, ni siquiera la dominante, de lo sensible."*²³⁴

"Elle est vulnérabilité –jouissance et souffrance– dont le statut ne se réduit pas au fait de se placer devant un sujet spectateur. L'intentionnalité du dévoilement et la symbolisation d'une totalité qui comprend l'ouverture de l'être visé par l'intentionnalité - ne constituent ni l'unique ni même la dominante signification du sensible."

La subjetividad no es "conciencia de lo que sea" es subjetividad "sentiente" que siente antes de darse cuenta y hacerse cargo. La sensación, la sensibilidad constituyen la subjetividad antes que aparezca el problema gnoseológico de valoración epistemológica de la sensación en el conocimiento. Aun la razón intelectualista se da cuenta que está atravesada por una subjetividad que tiene "razones" que la razón desconoce y por esto las "luces" filosóficas relegan esta sensibilidad a las sombras. De paso, se trata del problema de lo irracional en filosofía.

*"Porque la subjetividad es sensibilidad –exposición a los otros, vulnerabilidad y responsabilidad en la proximidad de los otros; uno-para-el-otro, esto es, significación– y porque la materia es el lugar propio del pura-el-otro, el modo como la significación significó antes de mostrarse como Dicho dentro del sistema del sincronismo, dentro del sistema lingüístico, es por lo que el sujeto es de sangre y carne, hombre que tiene hambre y que come, entrañas en una piel y, por ello, susceptible de dar el pan de su boca o de dar su piel."*²³⁵

"C'est parce que la subjectivité est sensibilité –exposition aux autres, l'un-pour-l'autre c'est-à-dire signification– et que la matière est le lieu même du pour-l'autre, la façon dont la signification signifie avant de se montrer comme Dit dans le système du synchronisme-- dans le système linguistique– que le sujet est de chair et de sang, homme qui a faim et qui mange, entrailles dans une peau et, ainsi, susceptible de donner le pain de sa bouche ou de donner sa peau."

Para el sujeto que conoce, –es sujeto porque conoce y es subjetividad porque es sujeto– el significado es siempre significado de lo aprehendido, representado,

²³⁴ *Ibidem*, pp. 103-104, 120.

²³⁵ *Ibidem*, pp. 124, 136.

objetivado y expresado en el horizonte del mundo como totalidad. No hay significación fuera del mundo como horizonte de comprensión. Si el conocimiento es partición (partir y tomar una parte: la quiddidad representable) el mundo es una reducción donde la parte simboliza, la idea representa y la palabra expresa el todo con sentido y significado: ontología. (¡Extraña operación! Se exprime la naranja para sacar el jugo, se desecha el bagazo y se queda con la succulenta quiddidad que pretende simbolizar, representar y expresar la totalidad de la naranja de la cual el bagazo desechado también es parte.) Valga la ambigüedad de una oscura claridad.

*"La interpretación de la significación sensible por la conciencia-de, por poco intelectualista que se quiera que ésta sea, no da cuenta de lo sensible. (...) La filosofía occidental jamás ha dudado de la estructura gnoseológica y, por tanto, ontológica de la significación."*²³⁶

"L'interprétation de la signification sensible par la conscience de..., si peu intellectualiste que l'on veuille celle-ci, ne rend pas compte du sensible. (...) La philosophie occidentale n'a jamais douté de la structure gnoseologique -et par conséquent ontologique- de la signification."

Pero Lévinas insiste en sostener que la significación no es gnoseológica ni ontológica, es anterior, es pre-originaria. Quizás sea un paso atrás con respecto al paradigma de la conciencia y dos pasos atrás con respecto al paradigma del lenguaje para descubrir el "paradigma de la sensibilidad".

Sensibilidad es entendida aquí como exposición a otro y como vulnerabilidad ante él. Exposición constitutiva y anterior a la decisión de salirse o no de la guarida para exponerse. Vulnerabilidad constitutiva y anterior a toda integridad, golpe, ofensa y venganza.

*"La sensibilidad es la exposición al otro."*²³⁷

²³⁶ *Ibidem*, pp. 108-104, 124-120.

²³⁷ *Ibidem*, pp. 120, 133.

"La sensibilité est exposition à l'autre."

La sensibilidad implica el cuerpo, el gozo y la materia como factores de singularización de la subjetividad anterior al "cogito", a la conciencia y a la existencia que individualizan.

La subjetividad humana es **originariamente** una conciencia individuada que se hace cargo de sí misma y de su mundo, como tal es el origen de sí y del mundo, sujeto que se subjetiva y que pone la objetividad del objeto.

Pre-originariamente –antes de originarse como sujeto-origen– la subjetividad humana ya es sensibilidad singularizada por el goce de lo que le viene a la boca como alimento, al tacto como sensación, a la nariz como olor, al oído como ruido, etcétera. No son los sentidos que constituyen y singularizan pre-originariamente la subjetividad humana, tampoco lo es el gozar o el disfrutar de estas sensaciones, más bien es lo que está en el fondo de las sensaciones y del goce: es sensibilidad de uno-para-el-otro que permite a uno recibir el otro. Un ser humano sensible y singularizado que recibe sensiblemente el otro como comida sabrosa que alimenta, como ropa que tapa y agasaja, como agua que pone fin a la sed, como techo que cobija, etcétera. Un ser humano sensible y singularizado que recibe sensiblemente el otro ser humano como una alteridad que le está concernida cuando éste le aparece con hambre, frío, sed, enfermo, sufriente, pobre, indigente, etcétera.

"El sabor es el modo como el sujeto sensible se convierte en volumen; o, conforme a su modo irreductible, el acontecimiento en el cual el fenómeno espacial de la mordedura se convierte en la identificación llamada yo, donde se hace yo a través de la vida que vive desde su vida incluso en el frueri vivendi: el saciamiento se sacia de saciamiento. La vida goza de su propia vida, como si ella se alimentase de vida tanto como de aquello que hace vivir, o, de modo más exacto, como si el alimentarse tuviese esta doble referencia. Antes de toda reflexión, antes de todo retorno a sí mismo y que se llena con esas faltas en tanto que promesa de contentamiento, satisfaciéndose ya con ese proceso impaciente de la satisfacción, gozando de su apetito. Gozo del gozar anterior a la toda reflexión, pero sin retornar en el gozo hacia el gozo, como la visión se vuelve hacia lo visto. Más allá de

la multiplicación de lo visible en imágenes, el gozo es singularización de un yo en su repliegue sobre sí."²³⁸

"La saveur est la façon dont le sujet sensible se fait volume; ou, selon sa façon irréductible, l'événement où le phénomène spatial de la morsure se fait l'identification appelée moi, où il se fait moi de par la vie qui vit de sa vie même dans un fruit vivant: l'assouissement s'assouit d'assouissement. La vie jouit de sa vie même, comme si elle se nourrissait de vie autant que de ce qui fait vivre, ou, plus exactement, comme si le se nourrir avait cette double référence. 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. Jouissance de la jouissance avant toute réflexion, mais sans se tourner dans la jouissance vers la jouissance comme la vision se tourne vers le vu. Par-delà la multiplication du visible en images, la jouissance est singularisation d'un moi dans son enroulement sur soi."

Este "concernimiento" (recibimiento, hospitalidad, desgarrón de sí) es pre-originario, anterior al conocimiento, al saber, a la individuación, a la conciencia y a la existencia. Es anterior a la objetivación de la materia y a la subjetivación de uno y de otro como *ego* y *alter-ego*. Es anterior al mundo y al significado contextualizado en la comprensión a la luz del ser. Es anterior a la inteligibilidad y a la representación. Es anterior al manejo de un plexo de referencias con sentido que constituye lo dicho de un lenguaje jugado en un mundo. Anterioridad anterior a toda anterioridad: "meta-física", "ana-arqueología" –filosofía primera– ética.

*"(...) el uno-para-el-otro que en el sujeto no es precisamente unificación, sino una incesante alienación de mí mismo, aislado en tanto que interioridad por medio del huésped que le ha sido confiado, la hospitalidad, el uno-para-el-otro de mí mismo, librado más pasivamente que toda la pasividad de los eslabones en una cadena causal, el ser-arrancado-a-sí-mismo en-el-acto-de-dar-al-otro-el-pan-de-su-boca o el-poder-entregar-su-alma-para-el-otro."*²³⁹

"(...) l'un-pour-l'autre qui, dans le sujet, n'est précisément pas rassemblement, mais une incessante aliénation du moi (isolé en tant qu'intériorité) par l'hôte qui lui est confié -l'hospitalité- l'un-pour-l'autre de moi, livré plus passivement que toute passivité de chaînons dans une chaîne causale - l'être-arraché-à-soi-pour-un-autre-dans-le-donner-à-l'autre-le-pain-de-sa-bouche, ou le-pouvoir-rendre-son-âme-pour-un-autre."

²³⁸ *Ibidem*, pp. 118, 131-132.

²³⁹ *Ibidem*, pp. 126, 138.

Lo humano es subjetividad corporal singularizada (sólo posteriormente individualizada en la autoconciencia) en el goce. Sensibilidad del uno-para-el-otro, responsabilidad por el otro, ser para el otro, significación pre-originaria del alimentar, vestir, alojar, cuidar (no cuidarse), etcétera. El pre-originario es la vida misma, en especial la vida humana y las exigencias (de contenido y materialidad) que esta permanezca y se reproduzca material y concretamente, aunque sea a pesar de todos los saberes.

*"Lo que se impone es una noción de la subjetividad independiente de la aventura del saber y en la que la corporalidad del sujeto no se separe de la subjetividad, si es que la significación significa de otro modo que por medio de la sincronía del ser, si es que inteligibilidad y ser se distinguen, si es que la misma esencia sólo significa a partir de una asignación de sentido que se remonta al uno-para-el-otro, a partir de la significancia de la significación. La subjetividad de carne y sangre en la materia, no es para el sujeto un modo de la certeza de sí. (...) Significación que, por consiguiente, significa en el alimentar, el vestir, el alojar, en las relaciones maternas donde la materia se muestra en su materialidad."*²⁴⁰

"C'est une notion de la subjectivité indépendante de l'aventure du savoir et où la corporéité du sujet ne se sépare pas de sa subjectivité, qui s'impose si la signification signifie autrement que par la synchronie de l'être, si intelligibilité et être se distinguent, si l'essence elle-même ne signifie qu'à partir d'une prestation de sens remontant à l'un-pour-l'autre, signifiante de la signification. La subjectivité de chair et de sang dans la matière, n'est pas, pour le sujet, un mode de la certitude de soi. (...) Signification qui signifie, par conséquent, dans le nourrir, le vêtir, le loger - dans les rapports maternels où la matière se montre seulement dans sa matérialité."

El tema de la proximidad podría ser fácilmente confundido con lo que regularmente se comprende por relación, reunión, unión, etcétera. Si las relaciones, reuniones y uniones son posibles es porque pre-originariamente la subjetividad está constituida como proximidad, esto es, uno-para-el-otro, como sensibilidad receptiva, como inteligibilidad "sentiente" anterior a luz del ser, inteligir es "recibir" antes de comprender.

"La proximidad, que sería la significación de lo sensible, no pertenece al movimiento cognoscitivo, a la operación dentro de la cual la idea que la palabra substituye a la

²⁴⁰ *Ibidem*, pp. 125-124, 137-136.

imagen del ente, agranda el horizonte del aparecer reabsorbiendo la sombra, cuya consistencia de dato proyecta la opacidad en la transparencia de la intuición."²⁴¹

"La proximité, qui serait la signification du sensible, n'appartient pas au mouvement de la connaissance, à l'opération où l'idée que le mot substitue à l'image de l'étant, élargit l'horizon de l'apparaître résorbant l'ombre dont la consistance du donné projette l'opacité dans la transparence de l'intuition."

La proximidad –uno para el otro– es el sentido más profundo de la vida humana y es anterior a la conciencia como camino de retorno a sí. No se trata de negar la conciencia, la individuación, la objetivación, la representación. Trátase de recurrir a un nivel previo al saber: subjetividad singularizada que ya significa proximidad, sensibilidad, vulnerabilidad, etcétera, antes de significar conciencia de sí y existencia pura, saber y tematización. Subjetividad pre-originaria y racional, pero razón ética pre-originaria, no temática sino "sentiente", singularizada y referida a otro que sí-misma: razón corporificada, todavía no abstractiva ni abstraída.

*"La proximidad no-tematizada no pertenece simplemente al horizonte del contacto como potencialidad de esta experiencia. La sensibilidad, la proximidad, la inmediatez, y la inquietud que significa, no se constituyen a partir de una aperecepción cualquiera que pone la conciencia en relación al cuerpo; la encarnación no es una operación trascendental de un sujeto que se sitúa dentro del seno del propio mundo que se representa; la experiencia sensible del cuerpo es desde siempre encarnada. Lo sensible –maternidad, vulnerabilidad, aprehensión– teje el lazo de la encarnación en una intriga más amplia que la aperecepción de sí, intriga en la cual yo estoy anudado a los otros antes de estarlo a mi cuerpo."*²⁴²

"La proximité non thématisée n'appartient pas simplement à l'horizon du contact comme potentialité de cette expérience. La sensibilité - la proximité, l'immédiateté et l'inquiétude qui en elle signifient - ne se constitue pas à partir d'une aperception quelconque mettant la conscience en rapport avec un corps: l'incarnation n'est pas une opération transcendentale d'un sujet qui se situe au sein même du monde qu'il se représente: l'expérience sensible du corps est d'ores et déjà incarnée. Le sensible –maternité, vulnérabilité, appréhension– noue le noeud de l'incarnation dans une intrigue plus large que l'aperception de soi: intrigue où je suis noué aux autres avant d'être noué à mon corps."

²⁴¹ *Ibidem*, pp. 103, 119.

²⁴² *Ibidem*, pp. 123, 135.

La proximidad no es un relación pensada, calculada y medida, tampoco es una reunión citada alrededor de una agenda temática, previa y común. Si el ser humano es capaz de relación y unión es porque originariamente es proximidad, subjetividad sensible y razón "sentiente". Proximidad es acercamiento en una relación que es no-relación (dicho forzado a desdecirse) por la excedencia de lo que se acerca como sujeto de la relación, "trascendencia recortada" a partir de los límites y de las imposibilidades de uno frente al otro. Recorte que incluye excluyendo el uno en la proximidad del otro.

*"La proximidad, como lo cada vez más próximo, se convierte en sujeto. Ella llega a su punto como mi inquietud que no cesa, se convierte en única y desde ese momento uno olvida la reciprocidad como si se tratase de un amor del que no se espera correspondencia. La proximidad es el sujeto que se acerca y que, por consiguiente, constituye una relación en la cual yo participo como término, pero en la cual soy más o menos que un término. Este exceso o este defecto me rechaza fuera de la objetividad de la relación. (...) La subjetividad del sujeto que se acerca es, por tanto, preliminar, anárquica, anterior a la conciencia, una implicación, una aceptación en la fraternidad."*²⁴³

"La proximité, comme le plus en plus proche se fait sujet. Elle atteint son superlatif comme mon inquiétude incessible, se fait unique, dès lors un, oublie la réciprocité comme dans un amour qui n'attend pas de partage. La proximité c'est le sujet qui approche et qui, par conséquent constitue une relation à laquelle je participe comme terme, mais où je suis plus -ou moins- qu'un terme. Ce surplus ou ce défaut - me rejette hors l'objectivité de la relation. (...) La subjectivité du sujet approchant est donc préliminaire, an-archique, avant la conscience, une implication - une prise dans la fraternité."

La proximidad no es ni estado de naturaleza ni estado de conciencia, sencillamente no es estado. No se trata de simbiosis aborígen y ni de conciencia que tematiza la vecindad, el comercio y la política entre uno y otro. Relación sin relación no mediada, inmediatez del otro que es subjetividad anárquica (anterior al arjé), implicación, recepción y aceptación del otro que viene a uno significando más que el origen de lo "ab-origen" y más que la conciencia y su tema.

²⁴³ *Ibidem*, pp. 131-132, 142-143.

La "ana-arqueología" de Lévinas pretende haber descubierto la "reliquia" más antigua y preciosa de la humanidad: la humanidad misma (olvidada en el occidente y en su crisis de civilización) en su constitución pre-originaria de sensibilidad singularizada y razón "sentiente" referida a otro: proximidad.

*"La proximidad no se resuelve en la conciencia que un ser adquiere de otro ser al que estimaría próximo en tanto que éste se encontraría a su vista o a su alcance y en tanto que le sería posible captarlo, tenerlo o entretenerse con él en la reciprocidad del apretón de manos, de la caricia, de la lucha, de la colaboración, del comercio o de la conversación. En este caso la conciencia, en tanto que conciencia de un posible, en tanto que poder y libertad, habría perdido ya la proximidad propiamente dicha, substráida y tematizada, del mismo modo que habría reprimido ya en sí misma una subjetividad más antigua que el saber o el poder."*²⁴⁴

"La proximité ne se résout pas en la conscience qu'un être prendrait d'un autre être qu'il estimerait proche en tant que celui-ci se trouverait sous ses yeux ou à sa portée et en tant qu'il lui serait possible de se saisir de cet être, de le tenir ou de s'entre-tenir avec lui, dans la réciprocité de la collaboration, du commerce, de la conversation. La conscience -conscience d'un possible, pouvoir, liberté- aura déjà perdu ainsi la proximité proprement dite, survolée et thématisée, comme elle aura déjà refoulé en elle-même une subjectivité plus ancienne que le savoir ou le pouvoir."

El reconocimiento de la constitución pre-originaria de la subjetividad humana como sensibilidad singularizada y razón "sentiente" significa la afirmación de la vida humana "sentiente" como criterio y la exigencia de permanecer y reproducir tal vida como principio de lo que Lévinas llama de ética como filosofía primera o razón pre-originaria.

El criterio y el principio de contenido de la ética de Lévinas es lo que, en el occidente moderno, se interpondrá entre la ontología y la política como instancia que juzgue la facticidad (permisibilidad) ética en el nivel político de lo que en nivel ontológico se da como pura posibilidad: posibilidad ontológica, factibilidad ética, justicia social.

²⁴⁴ *Ibidem*, pp. 132, 143.

4. La subjetividad y la sustitución

El tema de la constitución pre-originaria de la subjetividad regresa con un "plus" bajo la categoría de "sustitución".

La subjetividad es constituida y singularizada –ya se lo ha visto– por la sensibilidad de uno con respecto al otro, por la responsabilidad de uno por el otro y por el ser para el otro.

La sustitución aparece en el escenario pre-originario para constituir y singularizar la subjetividad como uno-en-lugar-del-otro, uno sustituyendo el otro. donde uno es "rehén" del otro.

Es necesario aclarar enfáticamente que la "sustitución" es pre-originaria y está en la constitución misma de la subjetividad. No se trata de un "yo empírico" que en el ejercicio de su libertad y moviéndose en su mundo se pone voluntaria y altruistamente en lugar de cualquier otro en una dada circunstancia en que esto se haga necesario.

La sustitución es pre-originaria, anterior a la empiria, al mundo, a la libertad, a la decisión, al altruismo y al yo-empírico como principio de toda acción.

"No se trata de acontecimientos que le sobrevengan a un Yo empírico, es decir, ya puesto y plenamente identificado, como si se tratase de una prueba que le conduciría a un aumento de autoconciencia y lo tornaría más dispuesto a ponerse en el lugar de los otros."²⁴⁵

"Ce ne sont pas là des événements arrivant à un Moi empirique –c'est-à-dire déjà posé et pleinement identifié– à titre d'épreuve qui l'amènerait à plus de conscience de soi et le rendraient plus à même de se mettre à la place des autres."

²⁴⁵ *Ibidem*, pp. 182-183, 184.

Para llegar a comprender la constitución de la subjetividad como "sustitución" o "rehén" es necesario empezar por la constitución de la misma en la tradición de la filosofía occidental.

En la tradición de la filosofía occidental la subjetividad es "arjé" y "principio" en donde se da la identificación de los seres y de uno mismo como conciencia y conciencia de sí.

"En la relación con los seres que se llama conciencia identificamos a esos seres a través de las siluetas en las que aparecen. En la conciencia de sí nos identificamos a través de la multiplicidad de fases temporales: como si la vida subjetiva, bajo las especies de la conciencia, consistiese para el ser mismo en perderse y encontrarse para poseerse al mostrarse, al proponerse como tema, al exponerse en la verdad."²⁴⁶

"Dans la relation avec les êtres, que l'on appelle conscience, nous identifions ces êtres à travers la dispersion de silhouettes où ils apparaissent; dans la conscience de soi, nous nous identifions à travers de la multiplicité des phases temporelles: comme si la vie subjective, sous les espèces de la conscience, consistait pour l'être lui-même à se perdre et à se retrouver pour se posséder en se montrant, en se proposant comme thème, en s'exposant dans la vérité."

Subjetividad, conciencia o espiritualidad que se interpreta, se tematiza y se representa a partir de sí como un principio ideal que garantiza la recuperación de sí y la coincidencia consigo misma. Certeza de un recuperarse y de un no-perderse que preside la abertura de la conciencia en una aventura que no es más que posesión de sí y recuperación de sí. Aventura sin peligro y sin novedad donde todo está previamente develado en la luz del ser y hermetizado en el "inter-esse" de la esencia. Saber que es saberse ser: juego de cartas marcadas.

"Para la tradición filosófica del Occidente toda espiritualidad pertenece a la conciencia, a la exposición del ser y en el saber."²⁴⁷

"Et pour la tradition philosophique de l'Occident, toute spiritualité tient dans la conscience, dans l'exposition de l'être, dans le savoir."

²⁴⁶ *Ibidem*, pp. 156, 163.

²⁴⁷ *Ibidem*, pp. 157, 164.

Para llegar a comprender la constitución de la subjetividad como "sustitución" o "rehén" es necesario empezar por la constitución de la misma en la tradición de la filosofía occidental.

En la tradición de la filosofía occidental la subjetividad es "arjé" y "principio" en donde se da la identificación de los seres y de uno mismo como conciencia y conciencia de sí.

*"En la relación con los seres que se llama conciencia identificamos a esos seres a través de las siluetas en las que aparecen. En la conciencia de sí nos identificamos a través de la multiplicidad de fases temporales: como si la vida subjetiva, bajo las especies de la conciencia, consistiese para el ser mismo en perderse y encontrarse para poseerse al mostrarse, al proponerse como tema, al exponerse en la verdad."*²⁴⁶

"Dans la relation avec les êtres, que l'on appelle conscience, nous identifions ces êtres à travers la dispersion de silhouettes où ils apparaissent; dans la conscience de soi, nous identifions à travers de la multiplicité des phases temporelles: comme si la vie subjective, sous les espèces de la conscience, consistait pour l'être lui-même à se perdre et à se retrouver pour se posséder en se montrant, en se proposant comme thème, en s'exposant dans la vérité."

Subjetividad, conciencia o espiritualidad que se interpreta, se tematiza y se representa a partir de sí como un principio ideal que garantiza la recuperación de sí y la coincidencia consigo misma. Certeza de un recuperarse y de un no-perderse que preside la abertura de la conciencia en una aventura que no es más que posesión de sí y recuperación de sí. Aventura sin peligro y sin novedad donde todo está previamente develado en la luz del ser y hermetizado en el "inter-esse" de la esencia. Saber que es saberse ser: juego de cartas marcadas.

*"Para la tradición filosófica del Occidente toda espiritualidad pertenece a la conciencia, a la exposición del ser y en el saber."*²⁴⁷

"Et pour la tradition philosophique de l'Occident, toute spiritualité tient dans la conscience, dans l'exposition de l'être, dans le savoir."

²⁴⁶ *Ibidem*, pp. 156, 163.

²⁴⁷ *Ibidem*, pp. 157, 164.

La pretensión de Lévinas es romper con esta clase de constitución trascendental de la subjetividad humana. Pretende constituir la en los afueras de la aventura del saber como expresión del ser, como espiritualidad autorreferente, como conciencia y como representación autoconciente.

Para lograrlo tiene que partir de un punto no iluminado por las tematizadoras luces filosóficas. Parte de la sensibilidad, de la singularidad y de la proximidad, buscando describir la subjetividad humana como irreductible a la conciencia, a la representación y a la tematización.

*"Partiendo de la sensibilidad, no como saber sino como proximidad; buscando en el lenguaje detrás de la circulación de informaciones el contacto y la sensibilidad, hemos intentado describir la subjetividad como algo irreductible a la conciencia y a la tematización."*²⁴⁸

"En partant de la sensibilité interprétée non pas comme savoir mais comme proximité -en recherchant dans le langage derrière la circulation d'informations qu'il devient, le contact, et la sensibilité, nous avons essayé de décrire la subjectivité comme irréductible à la conscience et à la thématisation."

El objetivo es llegar a una subjetividad constituida como uno-para-el-otro. responsabilidad para con el otro, ser para el otro, uno en lugar del otro y uno rehén del otro, antes de ser ente, sujeto, objeto, imagen, representación, idea y tema. Una subjetividad que no se deje ni amansar, ni domesticar y ni constituirse por un tema autotematizador.

Anterioridad anterior a toda anterioridad: anterior a la conciencia temática, anterior a todo tema, fuera de tema, significando el más acá del significado temático, significación que significa antes de significar para la conciencia: subjetividad singular "settiente".

²⁴⁸ *Idem.*

*"No poder mantenerse dentro de un tema, poder aparecer; esta invisibilidad, que se hace contacto y obsesión, no depende de la insignificancia de lo que es buscado, sino de un modo de significar totalmente distinto al que relaciona ostensión y visión."*²⁴⁹

"Ne pas pouvoir tenir dans un thème, ne pas pouvoir apparaître - cette invisibilité qui se fait contact et obsession, tient non pas à l'insignifiance de ce qui est approché, mais à une façon de signifier toute autre que celle qui relie ostension à vision."

La subjetividad para Lévinas está pre-originariamente constituida como sensibilidad que, además, la singulariza sin individualizarla.

Lo humano no se constituye pre-originariamente ni como conciencia, ni como repliegue de conciencia sobre sí misma y ni por alguna aventura de tipo empírico, ontológico o trascendental. Pero tampoco por el despliegue de algún tipo de voluntad ciega y plenipotenciaria o de algún tipo de fluido vital psíquico o místico.

El misticismo, el psicologismo, el empirismo, el ontologismo, el trascendentalismo y otras cosas por el estilo son momentos segundos de una subjetividad ya constituida y singularizada como sensibilidad.

La sensibilidad no es otra cosa que apertura, vulnerabilidad, pasividad, etcétera. Aún siendo posible tematizarla de este modo la sensibilidad mantiene la pre-originalidad de su ocurrencia en niveles anteriores a su tematización como tal. Es tematizable porque ya es sensibilidad y no lo contrario.

La subjetividad pre-originariamente (no tematizadamente) constituida como sensibilidad significa (fuera y antes del tema) subjetividad abierta, vulnerable, pasiva, "sentiente" (antes de ser pensante).

La constitución pre-originaria de la subjetividad como sensibilidad abre las puertas para la intersubjetividad constituida pre-originariamente como "recibimiento". Relacionarse con otro ser humano es recibirlo antes de pensarlo y antes de decidir por su recibimiento o no. Un recibimiento anterior a la libertad y a

²⁴⁹ *Ibidem*, pp. 158, 164.

la decisión de recibir o rechazar. La fraternidad humana es el recibimiento del otro "en mí".

La sensibilidad y el recibimiento asigna el otro a uno mismo, una asignación que afecta antes de ser tema, decisión y acción. Decir "sí" o "no" al otro que se acerca sólo es posible en el marco de la asignación y afección de una subjetividad que es recibimiento. Relacionarse con el otro no es otra cosa que pasivamente recibirlo por asignación y no por opción. De nuevo y de paso, el tema de las "opciones preferenciales".

*"Anterioridad más antigua que el a priori. Esta fórmula expresa un modo de estar afectado que de ningún modo se deja cercar por la espontaneidad; el sujeto queda afectado sin que la fuente de la afección se convierta en tema para la representación."*²⁵⁰

"Antériorité plus ancienne que l'a priori. Cette formule exprime une façon d'être affecté qui, en aucune façon, ne se laisse investir par la spontanéité: le sujet s'affecte sans que la source de l'affection se fasse thème de re-présentation."

La intersubjetividad "recibiente" también es "persecusión". La subjetividad "sentiente" es perseguida por el otro que la afecta en su pasividad. Al decir no al otro que se acerca no logra deshacerse de él, todavía él es de su incumbencia. Subjetividad "incumbiente" que no logra "desincumbirse" temáticamente de lo que le incumbe constitutivamente.

El otro que extiende la mano e interpela con un "dame para un taco" es de "mi incumbencia" aún cuando temáticamente está claro que no me incumbe. Es una "obsesión" (un sentirse responsable) que atraviesa la conciencia temática a contrapelos, "extraño extrañamiento" de sí (un sentirse mal dentro de su propia piel) que por una fracción de segundos desequilibra y hace delirar por un mundo sin actos de habla como: "yo te suplico que: dame para un taco".

²⁵⁰ *Ibidem*, pp. 159, 165.

*"Bajo las formas de un Yo, pero anacrónicamente en retraso respecto a su presente, incapaz de recuperar ese retraso, es decir, bajo las formas de un Yo incapaz de pensar aquello que lo toca, la ascendencia del Otro se ejerce sobre lo Mismo hasta el punto de interrumpirlo, de dejarlo sin voz; la anarquía es persecución. La obsesión es persecución; la persecución no conforma aquí el contenido de una conciencia que se ha convertido en locura, sino que designa la forma según la cual el Yo queda afectado y que es una defección de la conciencia. Esta inversión de la conciencia es indudablemente pasividad. Pero se trata de una pasividad al margen de toda pasividad y que define en términos totalmente distintos que los de la intencionalidad en donde el sufrir es siempre también un asumir, es decir, una experiencia siempre adelantada y consentida, una experiencia que es ya el origen y arché."*²⁵¹

"Sous les espèces d'un Moi, mais anachroniquement en retard sur son présent, incapable de récupérer ce retard - c'est-à-dire sous les espèces d'un Moi incapable de penser ce qui le touche l'emprise de l'Autre s'exerce sur le Même au point de l'interrupter, de le laisser sans parole. L'anarchie est persécution. L'obsession est persécution: la persécution ne constitue pas ici le contenu d'une conscience devenue folie; elle désigne la forme selon laquelle le Moi s'affecte et qui est une défection de la conscience. Cette inversion de la conscience est sans doute passivité. Mais passivité en deçà de toute passivité et que se définit en des termes tout autres que ceux de l'intentionnalité où le souffrir est toujours aussi un assumer, c'est-à-dire une expérience toujours devancée et consentie, déjà origine et arché."

La obsesión se convierte (o es sentida) como "acusación" cuando la conciencia que se repliega sobre sí y se despliega sobre los entes, tematizándose y tematizando, se da cuenta (aunque a contrapelos) de que ella no agota la subjetividad. Se da cuenta de su estado de resumida ante la excedencia que se recorta a partir de sus límites: es capaz de sentirse mal en su propia piel aun cuando tematiza la justificación de la desventura de la piel del otro que se acerca como incumbencia (como otra piel bajo su propia piel) que se va "desincumbiendo" en el tema. El discurso sobre el otro silencia la voz del otro.

*"Pero la conciencia, que es saber de sí mismo por sí mismo, no agota la noción de subjetividad. Reposa ya sobre una condición subjetiva, sobre una identidad que se llama Mí mismo o Yo."*²⁵²

"Mais la conscience -savoir de soi par soi- n'épuise pas la notion de subjectivité. Elle repose déjà sur une condition subjective, sur une identité que l'on appelle Moi ou Je."

²⁵¹ *Ibidem*, pp. 160, 166-167.

²⁵² *Ibidem*, pp. 162, 168.

La "acusación" conduce a la "recurrencia", regreso a "mí-mismo" al "yo mismo concreto" y no a un sí-mismo como representación del "yo a sí mismo". El "yo mismo" es la subjetividad "sentiente" expulsada de sí como conciencia de sí y exiliada en mí como sensibilidad, afección, obsesión, persecución y acusación.

Recurrencia que es recuperación de "mí" perdiéndose de "sí", singularidad sensible y subjetividad "sentiente" insustituible en la responsabilidad para con el otro de la intersubjetividad "recibiente". Irreemplazable en mí fuera-de-sí, irremplazable en la sensibilidad, en la afección, en la obsesión, en la persecución, en la acusación, en la recurrencia y en la responsabilidad pre-originaria por el otro.

*"El término en recurrencia será buscado aquí más allá o antes de la conciencia y su juego, más allá o más acá del ser que la conciencia tematiza, fuera del ser, por tanto, en sí como exilio: bajo el efecto de una expulsión, de la cual conviene explicar la significación positiva, bajo el efecto de una expulsión fuera del ser, en sí; expulsión en tanto que me afecta antes de que me muestre, antes de que me instale; estoy afectado sin recursos, sin patria, remitido ya a mí mismo, pero sin poder mantenerme allí, sujeto antes de empezar. Nada que se parezca a la conciencia de sí, lo cual sólo tiene sentido como surgimiento en mí de una responsabilidad anterior al compromiso, es decir, de una responsabilidad para con el otro. Allí soy único e irreemplazable, único en tanto que irreemplazable en la responsabilidad."*²⁵³

"Le terme en récurrence sera recherché ici par-delà - ou avant - la conscience et son jeu, par-delà ou en deçà de l'être qu'elle thématise, hors l'être et, dès lors, en soi comme en exil; sous l'effet d'une expulsion - dont il convient d'expliciter la positive signification; sous l'effet d'une telle expulsion hors l'être, en soi; expulsion en ce qu'elle m'assigne avant que je me montre, avant que je m'installe: je suis assigné sans recours, sans patrie, déjà renvoyé à moi-même, mais sans pouvoir m'y tenir - astreint avant de commencer. Rien que ressemble à la conscience de soi, ce que n'a de sens que comme surgissement en moi d'une responsabilité antérieure à l'engagement, c'est-à-dire d'une responsabilité pour autrui. J'y suis un et irremplaçable - un en tant qu'irremplaçable dans la responsabilité."

La responsabilidad por el otro llega hasta la "sustitución" (uno en lugar del otro, piel de uno bajo la piel del otro) que se plasma en la figura del "relién".

²⁵³ *Ibidem*, pp. 163, 168-169.

En el texto original francés se encuentra la palabra *otage* para designar lo que se tradujo por "rehén". Etimológicamente este término viene del francés *hôte*, del latín *hospes*, el que da (hospitalario) o el que recibe (huésped) el hospedaje.

De las palabras "otage" y "hôte" se abren tres posibilidades para comprender lo que sea la "sustitución" y para descifrar el enigma del "rehén".

La "sustitución" puede ser comprendida como "sensibilidad" (hospitalidad, recibimiento). La subjetividad constituida y singularizada como sensibilidad y afección es *hôte* constituyéndose como *otage*, un "hospitalario recibiente" del otro y atrapado por él como "rehén" de una responsabilidad concernida antes que conocida y asumida. Concernimiento que hace la ruptura de la identidad del sujeto consigo mismo para descender a niveles pre-originales donde el ser se transmuta en "sustitución". Mutación de sujeto que sujeta en sujeto sujetado.

*"Esta ruptura de la identidad (esta mutación del ser en significación, es decir, en sustitución) es la propia subjetividad del sujeto o su sujeción a todo, esto es, su susceptibilidad, su vulnerabilidad, esto es, su sensibilidad."*²⁵⁴

"Cette rupture de l'identité - cette nue de l'être en signification, c'est-à-dire en substitution - est sa subjectivité du sujet ou sa sujétion à tout - sa susceptibilité, sa vulnérabilité, c'est-à-dire sa sensibilité."

La "sustitución" también significa la constitución y la singularización de la subjetividad como "piel del otro" bajo "mi piel" –las singularidades no se disuelven, ya que se mantienen las dos pieles–. La frase de Paul Celan, citada por Lévinas, pretende enunciar esta aparente inversión que no es inversión sino "perversión" y "ana-arquía" (otra versión y otro orden): "Yo soy tú, cuando Yo soy Yo."²⁵⁵ Sería más fácil comprender que "yo soy yo cuando yo soy tú", no habría duda de que se trataría de una inversión. Pero, ¿Cómo ser tú siendo yo? Sólo si por

²⁵⁴ *Ibidem*, pp. 30, 59.

²⁵⁵ *Ibidem*, pp. 156, 163. [*Ich bin du, wenn ich ich bin.*]

"yo" se comprende la subjetividad constituida –no como sí, en-sí, para-sí, desde-sí, etcétera– sino como sesibilidad, afección, obsesión, persecución, acusación, recurrencia, hospitalidad, responsabilidad concernida.

Sólo el hospitalario (el que sólo es lo que es con el otro en su casa), sólo la subjetividad humana (la que es lo que es con la piel del otro bajo su propia piel) puede ser otro siendo lo que es. La hospitalidad es el "otro en mí casa" y la subjetividad humana es la piel del otro bajo "mi piel". La casa hospitalaria es la que pre-origariamente (antes de la llegada del huésped) tras el huésped dentro de sí. La subjetividad humana "sentiente" pre-originaria (antes de sentir la piel del otro en el acercamiento físico) tras la piel del otro adentro de su propia piel. Si el huésped está en la casa es porque su piel ya estaba adentro de la piel del hospitalario. El otro "me concierne", por esto "soy subjetividad humana".

*"No es, sin embargo, alienación puesto que el Otro en el Mismo es mi sustitución del otro conforme a la responsabilidad, por la cual, en tanto que irremplazable, yo estoy asignado. Por el otro y para el otro, pero sin alienación, sino que inspirado. Inspiración que es el psiquismo, pero un psiquismo que pueda significar esta alteridad en el mismo sin alienación, a modo de encarnación, como ser-en-su-piel, como tener-al-otro-en-su-piel."*²⁵⁶

"Non aliénation cepenlant - parce que l'Autre dans le Même est ma substitution à l'autre selon la responsabilité, pour laquelle, irremplaçable, je suis assigné. Par l'autre et pour l'autre, mais sans aliénation; inspiré. Inspiration qui est le psychisme. Mais psychisme qui peut signifier cette altérité dans le même sans aliénation, en guise d'incarnation, comme être-dans-sa-peau, comme avoir-l'autre-dans-sa-peau."

Por último, la sustitución puede ser comprendida como el "ser rehén" de un tercero sustituyendo al otro que es buscado y perseguido. Torturado para delatar el otro, uno sustituye el otro manteniendo la piel del otro a dentro de su propia piel y sufre en su propia piel lo que está destinado a la piel del otro. Expiación: sufrir (morir) el sufrimiento (la muerte) de otro ante un tercero.

²⁵⁶ *Ibidem*, pp. 181, 183.

*"Rodeada de responsabilidad, que no deriva de decisiones tomadas por un sujeto que contempla libremente, acusada en consecuencia dentro de la inocencia, la subjetividad en sí es el rechazo de sí; lo que quiere decir de modo concreto: acusada de lo que hacen y sufren los otros, responsable de lo que hacen o de lo que sufren. La unicidad de sí es el hecho mismo de llevar la falta del otro. En la responsabilidad para con el Otro la subjetividad es tan sólo esta pasividad ilimitada de un acusativo, que no es la consecuencia de una declinación que hubiese sufrido a partir del nominativo. Acusación que sólo puede reducirse a la pasividad del Sí mismo en tanto que persecución, pero también persecución que se vuelve expiación. Sin la persecución el Yo levanta la cabeza y cubre al Sí mismo."*²⁵⁷

"Obsédée de responsabilités qui ne remontent pas à des décisions prises par un sujet contemplant librement, accusée par conséquent dans l'innocence, la subjectivité en soi est le rejet vers soi - ce qui veut dire concrètement: accusée de ce que font ou souffrent les autres ou responsable de ce qu'ils font ou souffrent. L'unicité de soi, c'est fait même de porter la faute d'autrui. Dans la responsabilité pour Autrui, la subjectivité n'est que cette passivité illimitée d'un accusatif qui n'est pas la suite d'une déclinaison qu'il aurait subie à partir du nominatif. Accusation qui peut se réduire à la passivité du Soi que comme persécution, mais aussi persécution qui se retourne en expiation. Sans la persécution, le Moi relève la tête et couvre le Soi."

La sustitución no es un acto voluntario, altruista o desesperado, fundado en la libertad o en la autodeterminación de un sujeto que hace la elección heroica de dar la vida por alguien. La sustitución es pre-originariamente constitutiva de la subjetividad, anterior a toda decisión libre de ponerse en lugar de otro y condición de posibilidad y sentido último de una tal actitud altruista. El sentido último del acto está en la pasividad pre-originaria de la subjetividad que actúa.

*"La sustitución no es acto, es una pasividad que no puede convertirse en acto, algo más acá de la alternativa de acto-pasividad, la excepción que no puede plegarse a las categorías gramaticales como nombre o verbo, si no es en lo Dicho que las conceptúa. Se trata de la recurrencia, que no puede decirse más que como en sí el revés del ser, como de otro modo que ser. Ser sí mismo, de otro modo que ser, des-interesarse es cargar con la miseria y el fallo del otro e incluso con la responsabilidad que el otro puede tener respecto a mí. Ser sí mismo -condición de rehén- es tener siempre un grado de responsabilidad superior, la responsabilidad respecto a la responsabilidad del otro."*²⁵⁸

"La substitution n'est pas un acte, elle est une passivité inconvertible en acte, l'en deçà de l'alternative acte-passivité, l'exception qui ne peut se plier aux catégories grammaticales comme Nom ou Verbe, si ce n'est dans le Dit qui les thématise. La recurrence qui ne peut se dire que comme en soi ou comme l'envers de l'être ou comme autrement qu'être. Etre-soi, autrement qu'être, se dés-intéresser c'est porter la misère et la faillite de l'autre et

²⁵⁷ *Ibidem*, pp. 177, 180.

²⁵⁸ *Ibidem*, pp. 185-186, 186-187.

même la responsabilité que l'autre peut avoir de moi: être soi -condition d'otage- c'est toujours avoir un degré de responsabilité de plus, la responsabilité pour la responsabilité de l'autre."

Para terminar este apartado, es conveniente permitir que hable la subjetividad sensible y singularizada de Lévinas, quien es el inventor mismo de este apasionante y afectante pensamiento.

"Ahora bien; en la prehistoria del Yo puesto para sí habla una responsabilidad. El sí mismo en su plena profundidad es rehén de modo mucho más antiguo que es Yo, antes de los principios. Para el sí mismo en su ser no se trata de ser. Más allá del egoísmo y del altruismo está la religiosidad del sí mismo. Es por la condición de rehén como puede haber en el mundo piedad, compasión, perdón y proximidad, incluso lo poco que de ello se encuentra, incluso el simple después de usted, señor. La incondición de rehén no es el caso límite de la solidaridad, sino la condición de toda posible solidaridad."²⁵⁹

"Or, dans la préhistoire du Moi posé pour soi, parle une responsabilité. Le soi est de fond en comble otage, plus anciennement que Ego, avant les principes. Il ne s'agit pas pour le Soi, dans son être, d'être. Au delà de l'égoïsme et de l'altruïsme, c'est la religiosité du soi. C'est de par la condition d'otage qu'il peut y avoir dans le monde pitié, compassion, pardon et proximité. Même le peu qu'on en trouve, même le simple après-vous-Monsieur. L'incondition d'otage n'est pas le cas limite de la solidarité, mais la condition de toute solidarité."

Para los fines que motivan la escritura de la presente disertación - demostrar cómo se plantea la ética como filosofía primera en el pensamiento levinasiano - no se encuentra en esta fase definitiva de la obra filosófica de Lévinas una apología explícita sobre el tema. Pero esto no significa que el tema tenga cambiado o que la ética haya sido desplazada del lugar de primera filosofía hacia algún rincón desconocido.

La ética como filosofía primera aparece aquí en la estructura misma de la argumentación que se hace presente en la discusión de otros temas. En todo el proceso de reflexión hay una preocupación en acceder a niveles más originarios que los señalados hasta el momento por la filosofía, esta tendencia hacia el pre-

²⁵⁹ *Ibidem*, pp. 186, 187-188.

originario se materializa en la escritura por expresiones como "más allá", "más acá", etcétera.

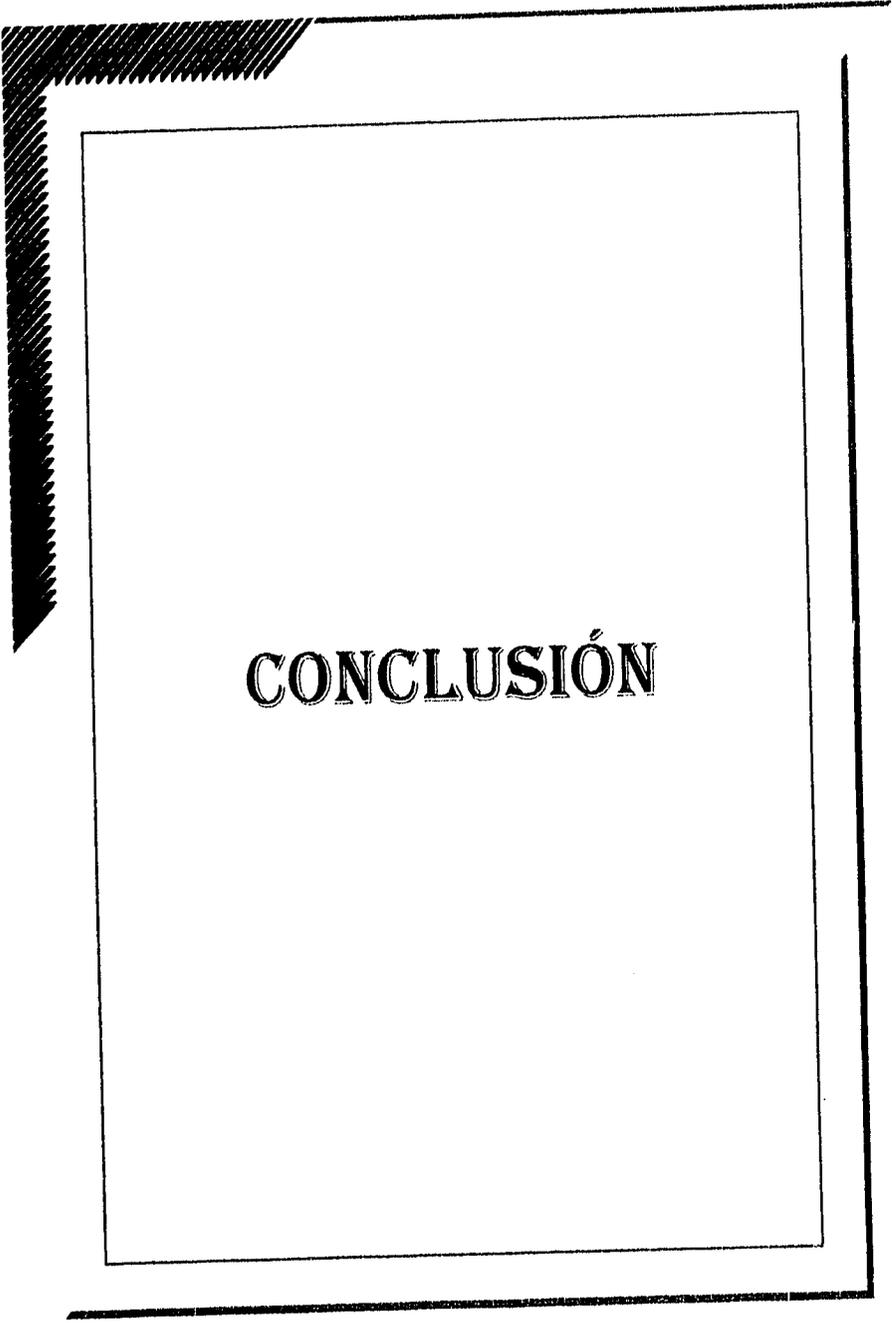
La tematización de la esencia, del interés y del desinterés hace un esfuerzo para expresar el "de otro modo que ser" como excedencia y antecendencia a la ontología que a todo lo pone bajo la luz del ser como develamiento, sincronía, representación y objetivación. Lo mismo pasa con el tratamiento dado al "decir" y a lo "dicho". El decir es la expresibilidad pre-originaria anterior a todo dicho, mientras que este último está atrapado por el significado posible en el interior de la totalidad ontológica. La "proximidad" recibe el mismo trato: la proximidad es constituyente de la subjetividad en el nivel pre-originario anterior a toda relación posible. La "sustitución" no se queda fuera de esta "lógica ana-lógica": la responsabilidad de uno por el otro donde uno sustituye el otro como su rehén es anterior a todo acto de solidaridad humana.

Esta manera de pensar hacia lo pre-originario es denominada por Lévinas como razón pre-originaria. Pero quizás dentro de un marco más contemporáneo se la podría llamar de racionalidad ética pre-originaria, anterior a la racionalidad empírica de las ciencias y a la racionalidad ontológica de las filosofías trascendentales.

"Por tanto, la proximidad significa una razón anterior a la tematización de la significación pensante, anterior al reagrupamiento de términos en un presente, una razón pre-originaria que no procede de ninguna iniciativa del sujeto, una razón anárquica. Una razón anterior al comienzo, anterior a todo presente porque mi responsabilidad para con el otro me ordena antes de cualquier decisión, antes de toda deliberación."²⁶⁰

"La proximité signifie donc une raison d'avant la thématization de la signification par un sujet pensant, d'avant le rassemblement des termes dans un présent, une raison pré-originelle ne procédant d'aucune initiative du sujet, une raison anarchique. Une raison d'avant le commencement, d'avant tout présent, car ma responsabilité pour l'autre me commande avant toute décision, avant toute délibération."

²⁶⁰ *Ibidem*, pp.258-259, 247.



CONCLUSIÓN

"Vemos a cada hombre vivir su vida (o morir su muerte). Sin una justificación interior sería una cosa imposible, porque nadie puede vivir una vida injustificada." (Kafka, 1988, p. 1441).

Mientras trabajaba en la redacción de la presente conclusión me sorprendió la inesperada noticia de la muerte de *Monsieur Emmanuel Lévinas*. Había desaparecido en la ciudad de París en la mañana del veinte cinco de diciembre de 1995. En su *edition internationale* el diario francés *Le Monde* anunció: "*Mort d'Emmanuel Lévinas, philosophe de la difficile liberté. Décédé lundi matin 25 décembre à Paris, à l'âge de quatre-vingt-neuf ans, Emmanuel Lévinas a développé dans tout son oeuvre un "humanisme de l'Autre homme".*"²⁶¹ También en la Ciudad de México el semanario de información y análisis *Proceso* notició el fallecimiento del filósofo que había pensado "*el rostro del otro como el inicio de la filosofía.*"²⁶²

Es muy probable que desde el punto de vista académico la noticia de la muerte de Lévinas no sea la más adecuada puerta de entrada a las conclusiones de un trabajo monográfico. En este caso me parece importante resaltar que el hecho de la

²⁶¹ *Le Monde*, n° 2460, jeudi 28 décembre 1995, p. 11.

²⁶² *Proceso*, n° 1001, 8 de enero de 1996, p.63.

muerte sirve de pretexto para adentrar al tema de la vida, en el caso de Lévinas, toda una vida (mas precisamente, sesenta y seis años) dedicada a la investigación y a la enseñanza de la filosofía.

De la tematización a la sensibilidad por la vía de la evasión

Veinte años antes de su muerte, exactamente en el día catorce de noviembre de 1975, en la Sorbona, Lévinas iniciaba su segundo día de clases con la siguiente pregunta: "*Que savons-nous de la mort, qu'est-ce que la mort?*"²⁶³ En aquel entonces no se trataba de una pregunta ocasional, aislada, sin sentido y fuera de contexto, sino que era la primera entre muchas interrogantes que aparecerían durante aquel año académico dedicado a dictar un curso sobre *Dieu, la mort et le temps*. En la apreciación de Jacques Rolland en sus *notes et postface* al libro *Dieu, la mort et le temps*, el curso dictado por Lévinas consistía fundamentalmente, en un diálogo con Heidegger, Bloch y algunos otros pensadores de la tradición: Aristoteles, Kant y Hegel.

Pero todavía queda el eco de la pregunta: *¿qué sabemos sobre la muerte, qué es la muerte?* Quizás Lévinas ahora lo sepa, considerando que ha muerto su propia muerte. Pero para nosotros no queda más que la incertidumbre de una subjetividad humana que no puede morir la muerte del otro. Cada uno muere su propia muerte y aún cuando uno sustituye al otro como rehén en la muerte, uno no muere la muerte del otro, sino muere su propia muerte en lugar de la muerte del otro.

En el curso dictado por Lévinas, a la pregunta sobre la muerte, sigue el tema de la vida. Si Kafka tiene razón al insinuar una casi identidad entre el *vivir su vida* y el *morir su muerte* cuando sostiene que "*cada cual debe poder justificar la propia*

²⁶³ Lévinas, 1993, p. 20, p. 22.

vida (o la propia muerte, que es lo mismo)"²⁶⁴, entonces, quizás sea posible dilucidar el enigma de la muerte en el discurso levinasiano sobre la vida. No me parece absurdo pensar que al poner al descubierto en la obra levinasiana lo que Kafka denomina de *justificación interior de la vida* estaríamos, en verdad, muy cerca de encontrar, para el mundo occidental, el significado más profundo de la muerte de Lévinas.

Lévinas sostiene que "*la vie humaine est l'enrobement des mouvements physiologiques: elle est décense. Elle est un chacher, un habiller –qui est en même temps un dénuder, car elle est un s'associer*".²⁶⁵ A mi juicio parece que tras este enigmático enunciado se oculta el secreto más profundo del pensamiento levinasiano. Este secreto respondería a la pregunta que interroga por la constitución *pre-originaria* de la subjetividad y de la intersubjetividad humana como el origen último de la ética como filosofía primera en Lévinas.

La escritura levinasiana sobre la vida humana no puede ser más que misteriosa y ambigua –valga como síntoma las objeciones de Derrida.²⁶⁶ Haciendo eco a las palabras de Auerbach, comentando el estilo de la narrativa judía, es posible decir que hay en los escritos de Lévinas una *profundidad* y un *trasfondo* que es más que sentido, significado y referencia dados en una *descripción perfiladora* y en una *iluminación uniforme*.²⁶⁷ Para Lévinas la vida es una intimidad desnuda y una desnudez íntima. ¿Juego de palabras vacías? Quizás no. ¿Ambigüedad? Lo más probable es que sí. ¿Acaso hay algo en la escritura levinasiana que no sufra del virtuoso y necesario mal menor de la ambigüedad? ¿No son las truculencias

²⁶⁴ Kafka, 1988, p.1441.

²⁶⁵ Lévinas, 1993, p.20; p. 22. [La vida humana es la envoltura de los movimientos fisiológicos: es la decencia. Es un *ocultar*, un *vestir*, que es, al mismo tiempo, un *desnudar*, porque es un *relacionarse*]

²⁶⁶ Sobre las objeciones de Derrida a Lévinas, ver nuestro artículo "Emmanuel Lévinas: la hermenéutica en el paso de la ontología y al ética", in *Analogía*, año IX, nº2, 1995, pp. 71-95.

²⁶⁷ Auerbach, 1995, p.29.

semánticas el resultado de un esfuerzo para enunciar la profundidad de la vida y de la muerte más-acá y más-allá del *se vive* y del *se muere*? El enunciado de lo dicho no soporta ni comporta más que el sentido y el significado recortados en la iluminada superficie de la vida. La demasiada luz, por un lado, ofusca la profundidad de la vida, y, por otro lado, hunde la muerte en las tinieblas. Si es así, entonces, tiene razón el anónimo trovador de la "*literatura de cordel do nordeste do Brasil*" cuando del gemido de su guitarra hace oír la canción que canta: *el hombre vive el miedo de la muerte*. Parece que una vida que tiene el "sabor de cartón dietético" no puede pretender un final distinto que un funeral con lluvia, frío, niebla, cura, polticos y llantos.

La vida, por un lado, es *intimidad* porque implica una subjetividad humana viviente, y, por otro lado, es *desnudez* porque implica un abandono de la *intimidad* que se realiza en el *desocultarse* y en el *desnudarse* en las relaciones con el otro. Pero, ¡cuidado!: conforme lo ha advertido Lévinas, trátase de una intimidad que no es intimidad, de una desnudez que no es desnudez y de una relación que no es relación; es el tema de los límites del lenguaje que regresa con la advertencia de que el enunciado de *lo dicho* debe desdecirse para no traicionar completamente *el decir*. Lo que parecía un juego de palabras vacías para impresionar un lector ingenuo resulta ser el ocultamiento en los *límites del lenguaje*, en las sombras de *las luces* y en el *llanto de los funerales* de una verdad más *grave* y más *antigua* que aquella develada, inteligida, representada y enunciada en *lo dicho*, aún cuando *lo dicho* es de condolencia.

Intimidad y relación son dos experiencias de vida que señalan hacia los dos ámbitos que constituyen la arquitectónica de la ética de Levinas. Hay un ámbito de constitución de la subjetividad y de la intersubjetividad humanas que está situado en el *más acá pre-originario*. Pero también hay un otro ámbito donde la *alteridad*

hace su aparición en el *cara-a-cara* como un *rostro* que, por un lado, resiste a la tematización y a la representación ontológica al refugiarse en el *más allá* infinito, trascendente y excedente de la *alteridad*, y, por otro lado, evoca un pasado inmemorable, ético y *pre-originario*.

En la relación *cara-a-cara* se evoca la constitución ética *pre-originaria* de la subjetividad humana al mismo tiempo que la conciencia reclama su derecho de replegarse sobre sí mismo y de desplegarse sobre su virtual objeto. La vida humana es esta tensión entre la *intimidad* y el *desolcultarse*, entre la experiencia ética y la tentación epistemológica. Si Lévinas, por un lado, tiene la necesidad de recuperar el sentido último de la vida humana como *intimidad que se desoculta*, por otro lado, tiene que enfrentarse a la tradición filosófica occidental que concibe a esta misma vida humana como intimidad replegada sobre sí misma y desplegada sobre sus objetos.

Es innegable el hecho de que todo el pensamiento de Lévinas está construido a partir de un intenso diálogo con la tradición de la filosofía occidental y de modo especial, con la ontología fundamental de Heidegger. Para Lévinas "*la philosophie occidentale a été le plus souvent une ontologie*"²⁶⁸ y si consideramos que nuestro autor concibe la ontología "*comme intelligence des êtres*"²⁶⁹ y como "*une réduction de l'Autre au Même, par l'entremise d'un terme moyen et neutre qui assure l'intelligence de l'être,*"²⁷⁰ no será difícil concluir que el problema del ser ocupa un lugar central en el céntrico diálogo con la ontología.

La tesis levinasiana que sostiene la centralidad de la ontología –inteligencia de los seres en la luz del ser– en la filosofía occidental, no parece, de todo, absurda. En

²⁶⁸ Lévinas. 1961a, p.33; p. 67. [La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología].

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 33; p. 66. [Inteligencia de los seres].

²⁷⁰ *Ibidem*, pp. 33-34; p. 67. [Una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser].

su obra *La razón y lo irracional*, Rábade Romeo sostiene algo semejante al asentar la cultura occidental sobre las bases de una racionalidad eminentemente griega que al pasar por Heidegger se transforma en "nuestro modo de vivir en el mundo y con el mundo, en calidad de personas adultas". El mundo en y con el cual vivimos es, "en terminología familiar en estos tiempos, el ámbito de racionalidad (...): nuestro mundo de significaciones."²⁷¹ También Derrida, en su recurso a la tradición filosófica occidental para objetar las pretensiones de la ética de Lévinas, hace, por un lado, una explícita referencia a Grecia como fuente primera de toda la historia y toda la conceptualidad básica de la filosofía occidental, y, por otro lado, se refiere a la ontología de Heidegger como una expresión fuerte de la recuperación de estas raíces helénicas del pensamiento occidental.²⁷² Y, de hecho, en las primeras páginas de *Sein und zeit* lo que hace Heidegger es enunciar el olvido de la pregunta por el sentido del ser. El ser, sin duda, nunca fue olvidado ni por griegos ni por medievales, pero, a la evidencia fenomenológica que ha develado la universalidad, la indefinibilidad y la comprensibilidad del ser, siguió el olvido de la pregunta que interroga sobre el sentido de este ser evidente, develado, universal, indefinible y comprensible.²⁷³ Para intentar una respuesta a tal pregunta, Heidegger propone la tarea de empezar a investigar el sentido del ser interrogando por el ser del único ente capaz de dar al ser morada en su lenguaje. El método propuesto por Heidegger es la analítica y la descripción fenomenológica y existencial del ente humano que en su ser, su comprender y su hablar se mueve previamente en una pre-comprensión del ser. En la facticidad del mundo de la vida, el ente privilegiado –cuyo ser tiene la forma de ser del *Dasein*– se mueve siempre en una pre-comprensión del ser. Esta

²⁷¹ Rabade R, 1994, pp. 9-12.

²⁷² Derrida, 1964, p. 120, nota 2; p. 110, nota 3.

²⁷³ Heidegger, 1927, § 1.

pre-comprensión, también denominada por Heidegger como pre-ontológica, permite al ente que tiene la forma de ser del *Dasein* un acceso fenomenológico (ver lo que se muestra por sí mismo) a su ser como *ser pre-comprensor del ser*.²⁷⁴ Lo anterior parece ser suficiente para que consideremos razonable la pretensión de Lévinas en colocar la ontología en el centro del pensamiento filosófico occidental y el problema del ser en el centro de esta ontología.

El diálogo de Lévinas con la tradición del pensamiento occidental no es pura y sencillamente sobre el ser, en verdad, el ser entra como tema en un diálogo cuya meta es la evasión o la salida del ser. Pero ¿por qué evadirse o salirse del ser?

Para responder a esta interrogante es necesario considerar inicialmente que el principal reclamo de Heidegger en contra de la tradición filosófica occidental fue respecto al olvido de la pregunta que interroga por el sentido del ser y, además, al olvido de que esta pregunta había sido olvidada. La ontología fundamental arranca del olvido de la pregunta que interroga por el sentido del ser y con ella construye una estructura existencial que, en su afán de fundamentación última de la totalidad de sentido y significado de una facticidad dada como mundo de la vida, termina por fundamentar y constituir la subjetividad y la intersubjetividad humana.

Al recuperar, en su ontología fundamental, la olvidada pregunta que interroga por el sentido del ser ¿no se habrá Heidegger olvidado de algo? Esta parece ser la sospecha de Reiner Wiehs en su artículo *Éloge d'Emmanuel Lévinas*, donde sostiene que "*l'homme n'est pas seulement déterminé par l'historicité comme le prétend l'ontologie fondamentale de Heidegger. L'homme n'est pas historique au point de s'épuiser dans un monde historique qui l'enserme. Disparaître ainsi dans le monde historique ne s'accorde pas avec la manière dont l'homme est lui-*

²⁷⁴ *Ibidem*, § 4- 7.C.

*même originairement.*²⁷⁵ Parece que la ontología, al partir de una facticidad dada y al desarrollar una estructura existenciaría que funda lo dado de la facticidad en lo dado de la estructura, se ha olvidado del tema de la originariedad. Originariamente hablando ¿qué es este ser humano que se da facticamente en sus diferentes modos existenciaríos de ser? Originariamente, no existenciaríamente, ¿qué es el ser humano? Como un primer señalamiento hacia una respuesta, escribe Wiehl: "*En chaque homme il y a quelque chose dont ne peuvent rendre compte ni son origine historique ni sa disparition dans l'histoire. Son être propre, son être-soi originaire a un fondement plus profond.*"²⁷⁶ El pensamiento de Lévinas nos lleva a un grado de profundidad mayor que lo alcanzado por Heidegger en la ontología fundamental. A esta profundidad se refería Derrida al escribir: "*c'est à cette profondeur que nous ferait trembler la pensée d'Emmanuel Lévinas.*"²⁷⁷

Lo anterior parece señalar para un hecho de fundamental importancia: el pensamiento de Lévinas no es solamente un ensayo sobre la evasión o la salida del ser como crítica a la totalidad ontológica, sino que es, ante todo, un ensayo arquitectónico para acceder a niveles más profundos donde la subjetividad y la intersubjetividad humanas tienen su origen y desde donde surge la ética como filosofía primera.

La analítica y la descripción fenomenológica de Heidegger ha logrado alcanzar los niveles ontológicos de fundamentación última y de constitución objetiva del mundo y subjetiva e intersubjetiva del ser humano. La analítica y la descripción fenomenológica de Lévinas va más a fondo. Describe experiencias humanas que

²⁷⁵ Wiehl, 1985, p.354. [El hombre no está solamente determinado por la historicidad como lo pretende la ontología fundamental de Heidegger. El hombre no es histórico al punto de se extenuar en un mundo histórico que lo encierra. Al desaparecer así en el mundo histórico el hombre no se acuerda cómo es él originariamente].

²⁷⁶ *Idem.* [En cada hombre hay algo del cual no pueden dar cuenta ni su origen histórico ni su desaparición de la historia. Su ser propio, su ser-yo originario tiene un fundamento más profundo].

²⁷⁷ Derrida, 1964, p. 122; p.112. [Es en esta profundidad que nos haría temblar el pensamiento de Emmanuel Lévinas].

escapan y no permiten dominarse ni conducirse "*au midi sans ombres de la vérité*"²⁷⁸ develada por la luz del ser en la facticidad del mundo de la vida de un ser humano que desde siempre se mueve en la precomprensión de lo que es la condición última epistemológica de posibilidad de todo comprender.

La analítica y la descripción fenomenológica llevada a cabo por Lévinas cumple la función de señalar, por un lado, la evasión del ser, y, por otro, el acceso a un nivel más profundo que lo ontológico. Del análisis y de la descripción de estas experiencias de vida humana nos ocuparemos a continuación.

De entre los muchos escritos de Lévinas donde es posible encontrar la analítica y la descripción fenomenológica de lo que anteriormente señalamos con la categoría *experiencias de vida humana*, nos ocuparemos, de modo preferencial, de *De l'évasion* (1936).

En *De l'évasion* Lévinas plantea que "*l'être est*"²⁷⁹ enfatizando que a este hecho no hay nada más que pueda ser acrecentado. La identidad del ser consiste en esta referencia a sí mismo como expresión absoluta y definitiva de su suficiencia. En el horizonte de este poder de suficiencia que desde el ser constituye la subjetividad humana "*l'insuffisance de la condition humaine n'a jamais été comprise autrement que comme une limitation de l'être*"²⁸⁰, en otras palabras, la subjetividad humana es limitada e insuficiente porque no puede ser más de lo que es *este su ser como ser suyo*. Pero lo que en verdad desea Lévinas es subrayar el hecho de que tal limitación y tal insuficiencia nunca son planteadas en términos de finitud del ser y de finitud del ser humano. Por ejemplo, en la ontología fundamental de Heidegger el *ser para la muerte* no señala de modo principal la finitud del *Dasein*, sino que

²⁷⁸ Lévinas, 1974, p. 215; p. 212. [al mediodía sin sombras de la verdad].

²⁷⁹ Lévinas, 1935, p. 69. [el ser es].

²⁸⁰ Lévinas, 1935, p. 69. [la insuficiencia de la condición humana jamás ha sido comprendida de otro modo que como una limitación del ser].

permite justamente lograr la arquitectónica existencial total de su ser. Es secundario el hecho de que en la muerte el *Dasein* desaparece quedando evidente su finitud y la finitud de su ser, lo que analíticamente importa es que el hecho de la finitud del *Dasein* en la muerte no forja un existencial que lo hace finito, sino un existencial que lo hace total. Del hecho de la muerte se pasa al existencial *ser para la muerte* y de este último a la fundamentación ontológica de la totalidad del *Dasein*.

Lévinas pretende encontrar en la literatura contemporánea los primeros indicios de una inconformidad respecto a esta filosofía que constituye la subjetividad humana como identidad auto-referente y suficiente. Textualmente afirma que la literatura manifiesta una inquietud que aparece como la más radical condenación "*de la philosophie de l'être par notre génération*"²⁸¹. Este fenómeno literario es encontrado en el poeta que busca "*s'évader des basses réalités*" y en el romántico que pretende romper con las convenciones y los contratos sociales "*qui fausseraient ou annihileraient notre personnalité*" pero, en el fondo, este comportamiento literario no hace más que traducir "*l'horreur d'une certaine définition de notre être et non pas de l'être comme tel*"²⁸². No se trata solamente de evadirse sino también de ir a alguna parte: necesidad de evasión o de salida del ser hacia alguna otra parte. En el fondo el tema de la necesidad de evasión está también constituido "*par un besoin d'excendance*" que de inmediato implica en "*un effort d'originalité*". Lévinas está moviéndose desde la consideración de que hay una comprensión del ser humano que determina su existencia como "*un absolu qui s'affirme sans se référer à rien d'autre. C'est l'identité.*" Concluye

²⁸¹ *Ibidem.*, p. 70. [de la filosofía del ser por nuestra generación].

²⁸² *Ibidem.*, p. 71. [evadirse de las bases reales]. [que harían falsa o aniquilarían nuestra personalidad]. [el horror de una cierta definición de nuestro ser y no del ser como tal].

categoricamente que "*le fait même d'exister ne se réfère qu'à soi.*"²⁸³ Si esto es verdad, entonces, la evasión toma la forma de "*besoin de sortir de soi-même*", en otras palabras, "*briser l'enchaînement le plus radical, le plus irrémissible, le fait que le moi est soi-même*". Una tarea de tal magnitud sólo puede llevarse a cabo si "*le moi qui veut sortir de soi-même ne se fuit pas en tant qu'être limité.*"²⁸⁴

El existente que existe su existencia como referencia a sí tiene que enfrentarse con un conjunto de posibilidades, poderes y propiedades que se encuentran fácticamente ahí ya puestas. Del mismo modo el existente también se encuentra fácticamente ya puesto. Estar fácticamente ya puesto significa ser lo que se es, significa que le ha tocado *su ser como ser suyo*. El *primum factum* ontológico es que "*ce qui est, est.*" El hecho de ser, de existir, de estar puesto como existente "*est d'ores et déjà parfait*" y es justamente esta "*pureté de fait d'être que s'annonce déjà comme évacion.*"²⁸⁵ Para Lévinas, en última instancia, "*l'évacion que nous envisageons doit nous apparaître comme la structure interne de ce fait de se poser.*"²⁸⁶

El primer elemento que constituye la estructura interna del hecho de que se está puesto como un ser existente volcado sobre sí mismo es la *necesidad*. La necesidad aspira su satisfacción e impulsa la búsqueda del objeto capaz de satisfacerla. Lo que en un primer momento aparece como insuficiencia (ser necesitado) y limitación (ser

283 *Ibidem.*, p. 73-75. [por una necesidad de excedencia]. [un esfuerzo de originalidad]. [un absoluto que se afirma sin referirse a nada de otro]. [el hecho mismo de existir no se refiere más que a sí].

284 *Ibidem.*, p. 73. [necesidad de salir de sí mismo]. [romper el encadenamiento más radical, lo más irremisible, el hecho de que el yo es sí mismo]. [el yo que desea salir de sí mismo no se fuga en tanto que ser limitado].

285 *Ibidem.*, p. 76. [lo que es, es]. [es desde ahora perfecto]. [pureza del hecho del ser que se anuncia como evasión].

286 *Ibidem.*, p. 75. [la evasión que nosotros miramos debe parecerse como la estructura interna del hecho de estar puesto].

limitado) deviene influjo hacia un afuera de sí mismo en búsqueda del otro que es mismo capaz de satisfacer la necesidad del sí mismo.²⁸⁷

Pero "*la satisfaction du besoin ne le détruit pas*". La necesidad renace y en cierta medida produce una decepción respecto a su desvinculación satisfacción. Hay una persistencia en la necesidad aún después de la satisfacción. El vicio da un lugar importante a "*cette inadéquation de la satisfaction au besoin*".²⁸⁸

Nuestro autor pretende usar la "*these de l'inadéquation de la satisfaction au besoin*"²⁸⁹ para justificar "*notre thèse selon laquelle le besoin exprime la pervéance de notre être et non pas sa déficience*".²⁹⁰ Para lograr lo anterior primero la realización de la analítica y de la descripción fenomenológica de algunas experiencias de vida, tales como, el placer (*le plaisir*), la vergüenza (*la honte*) y la náusea (*le nausée*).

La experiencia del placer es "*le phénomène primordial de la satisfaction du besoin*".²⁹¹ En esta placentera satisfacción de las necesidades humanas. El sujeto encuentra un ensayo de evasión del ser. El filósofo está puesto del existiendo que caracteriza la existencia humana en su ser. Constituye la subjetividad humana su el fundamental modo de ser del ser necesario. En placer como *travaux y plaisir* se ve cómo recorre un abandono de este modo de ser del ser necesario hacia el modo de ser del ser contingente. La satisfacción en este modo, *plus la satisfaction* hace señal de una tendencia evasiva frente la necesidad como modo de ser. La *honte* es una tensión entre dos fuerzas tendenciosas: una de *contingencia* y otra *de necesidad*.

²⁸⁷ Ibidem, p. 77.

²⁸⁸ Ibidem, p. 77. La satisfacción de la necesidad no la destruye, esta satisfacción de la necesidad es un fenómeno.

²⁸⁹ Ibidem, p. 77. La esencia de la satisfacción de la necesidad es la necesidad.

²⁹⁰ Ibidem, p. 77. Nuestra tesis según la cual la necesidad expresa la pervéance de notre être et non pas sa déficience.

²⁹¹ Ibidem, p. 77. La esencia primordial de la satisfacción de la necesidad.

limitado) deviene influjo hacia un afuera de sí mismo en búsqueda del otro que sí mismo capaz de satisfacer la necesidad del sí mismo.²⁸⁷

Pero "*la satisfaction du besoin ne le détruit pas.*" La necesidad renace y en cierta medida produce una decepción respecto a su desvanecida satisfacción. Hay una persistencia en la necesidad aún después de la satisfacción. Lévinas da un lugar importante a "*cette inadéquation de la satisfaction au besoin.*"²⁸⁸

Nuestro autor pretende usar la "*thèse de l'inadéquation de la satisfaction au besoin*"²⁸⁹ para justificar "*notre thèse selon laquelle le besoin exprime la présence de notre être et non pas sa déficience*".²⁹⁰ Para lograr lo anterior propone la realización de la analítica y de la descripción fenomenológica de algunas experiencias de vida, tales como: el placer (*le plaisir*), la vergüenza (*la honte*) y la náusea (*le nausée*).

La experiencia del placer es "*le phénomène primordial de la satisfaction du besoin*".²⁹¹ En esta placentera satisfacción de las necesidades humanas Lévinas encuentra un ensayo de evasión del ser. El fáctico *estar puesto ahí existiendo* que caracteriza la existencia humana en su ser, constituye la subjetividad humana en el fundamental modo de ser del *ser necesitado*. El placer como éxtasis y gozo es en cierto sentido un abandono de este modo de ser del *ser necesitado* hacia el modo de ser del *ser satisfecho*. La satisfacción no dura mucho, pero lo poco que dura señala una tendencia evasiva frente la necesidad como modo de ser. En el fondo hay una tensión entre dos fuertes tendencias, una de permanencia y recuperación

²⁸⁷ *Ibidem.*, p. 77.

²⁸⁸ *Ibidem.*, p. 79. [la satisfacción de la necesidad no la destruye]. [esta inadecuación de la satisfacción a la necesidad].

²⁸⁹ *Ibidem.*, p. 80. [la tesis de la inadecuación de la satisfacción a la necesidad].

²⁹⁰ *Ibidem.*, p. 81. [nuestra tesis según la cual la necesidad expresa la presencia de nuestro ser y no su deficiencia].

²⁹¹ *Ibidem.* [el fenómeno primordial de la satisfacción de la necesidad].

del ser necesitado y otra de evasión de la necesidad por la satisfacción. Al respecto escribe nuestro autor: "*Nous constatons donc dans le plaisir un abandon, une perte de soi-même, une sortie en dehors de soi, une extase, autant de traits qui décrivent la promesse d'évasion que son essence contient.*"²⁹²

Pero el placer es una "évasion trompeuse"²⁹³ y frustrante porque "*ces promesses en sont jamais tenues.*" Para Lévinas el placer como ensayo de evasión termina como "*decéption et tromperie*".²⁹⁴ El frustrado intento de evasión por la vía de la satisfacción atestigua por un lado, la permanencia de la necesidad y de la presencia del ser necesitado como un existente puesto ahí, y, por otro lado, los intentos de evasión. La infinita omnipotencia de una necesidad que siempre permanece arrastra consigo interminables intentos de evasión. En último término, ser necesario significa ser evadido.

A primera vista, la vergüenza parece estar relacionada "*aux phénomènes d'ordre moral: on a honte d'avoir mal agi, de s'être écarté de la norme.*"²⁹⁵ La vergüenza así entendida surge al final de una serie de sucesos. Empieza con un acto supuesto malo. Cuando obramos mal hacemos una representación de nosotros mismos "*comme d'un être diminué*".²⁹⁶ Para terminar, es penoso indentificarnos con este nuestro *ser disminuido*. Aun cuando la vergüenza señale hacia un intento de evasión de este nuestro *ser disminuido*, este nuestro *ser puesto ahí existiendo* es fiel a su ser hasta en los momentos de debilidad y de limitación. Somos solidarios con nuestro ser y con su permanencia y tal solidaridad "*nous oblige à*

²⁹² *Ibidem*. pp. 82-83. [Constatamos en el placer un abandono, una pérdida de sí, una salida de sí, un éxtasis, trazos que describen la promesa de evasión que su esencia contiene].

²⁹³ *Ibidem*. p. 83. [evasión engañosa].

²⁹⁴ *Ibidem*. p. 84. [sus promesas nunca son firmes]. [decepción y engaño].

²⁹⁵ *Ibidem*. p. 85. [a los fenómenos de orden moral: se tiene vergüenza por haber obrado mal, de haber desobedecido a la norma.].

²⁹⁶ *Ibidem*. [como de un ser disminuido].

revendiquer la responsabilité de nous-même."²⁹⁷ Constatamos, por un lado, la permanencia, de nuestro ser aunque disminuido, como *ser puesto ahí existiendo*, y, por otro lado, la vergüenza que empuja a una cierta resistencia evasiva en identificarnos con nuestro *ser disminuido*. El ser, disminuido o aumentado, permanece siempre, y ante tal permanencia reaparece el intento de evasión. La cuestión no es ser más o ser menos, sino que es ser o evadirse del ser.

Pero esta apreciación de la vergüenza es todavía muy débil, está relacionada con una cierta clase de actitudes particulares y moralmente malas. Hay que buscar un sentido más profundo y la vez más general para la vergüenza.

Para acceder a un sentido más profundo de la vergüenza es necesario analizarla en relación con la experiencia de la desnudez. Tal experiencia tiene que ver con "*tout ce que l'on voudrait chacher et que l'on ne peut pas enfouir.*"²⁹⁸ Aun cuando la encontramos referida a nuestro cuerpo en la forma de pudor, es necesario señalar que la desnudez vergonzosa no se refiere solamente a él. Está referida al cuerpo cuando se trata de la desnudez de uno mismo frente a otros, éste es el aspecto social de la vergüenza. Pero para Lévinas hay un otro aspecto de la desnudez vergonzosa que debe ser analizado, tratase de la desnudez de uno ante sí mismo.

Si en el ámbito social los brazos y las manos pueden ocultar la desnudez corporal frente a otros, en el ámbito personal no ocurre lo mismo. El *ser puesto ahí existiendo* no puede escapar a este *su ser como ser suyo*. La vergüenza en su manifestación más profunda pone al descubierto "*l'impossibilité radicale de se fuir pour se cacher à soi-même, la présence irrémisissible du moi à soi-même.*"²⁹⁹

²⁹⁷ *Ibidem.* [nos obliga a reivindicar la responsabilidad por nosotros mismos].

²⁹⁸ *Ibidem.* p. 86. [todo lo que se desearía ocultar y que no se puede esconder]

²⁹⁹ *Ibidem.* p. 87. [la imposibilidad radical de huir para ocultarse de sí mismo, la presencia irremisible del yo a sí mismo].

La desnudez sólo es vergonzosa cuando ella es la patencia de nuestro ser. En este sentido la desnudez de nuestro cuerpo puede ser recuperada como "*la nudité de notre être total dans toute sa plénitude et solidité.*"³⁰⁰ Pero la desnudez no se caracteriza fundamentalmente cuando el cuerpo se presenta sin ropa, sino "*quand le corps perd ce caractère d'intimité, ce caractère de l'existence d'un soi-même.*"³⁰¹ En este sentido no todo lo que está sin ropa está desnudo. Caso típico de una desnudez que inspira obras artísticas, literarias, etcétera: una desnudez *sin vergüenza*.

La desnudez vergonzosa, en su concepción más general, está relacionada con la puesta en evidencia de nuestra intimidad y de nuestro ser más original, "*c'est donc notre intimité, c'est-à-dire notre présence à nous-même qui est honteuse. Elle ne révèle pas notre néant, mais la totalité de notre existence. La nudité est le besoin d'excuser son existence. La honte est en fin de compte une existence qui se cherche des excuses. Ce que la honte découvre c'est l'être qui se découvre.*"³⁰² La vergüenza no debilita a este nuestro ser, sino que lo hace más patente que nunca. La vergüenza nos descubre en el momento en que nosotros nos descubrimos. Pero esta patencia de un ser descubierto como *puesto ahí existiendo* avergüenza y la vergüenza contiene un cierto rechazo evasivo.

La necesidad terminó por mostrarse "*comme le malaise même d'être et ou fonde comme la catégorie fondamentale de l'existence.*"³⁰³ La necesidad no puede ser satisfecha, siempre de nuevo regresa después del intento de satisfacción. El placer

³⁰⁰ *Idem.* [la desnudez de nuestro ser total en toda su plenitud y solidez].

³⁰¹ *Idem.* [cuando el cuerpo pierde este carácter de intimidad, este carácter de existencia de un sí-mismo].

³⁰² *Idem.* [es, entonces, nuestra intimidad, esto es, nuestra presencia a nosotros mismos que es vergonzosa. Ella no revela nuestra nada, sino la totalidad de nuestra existencia. La desnudez es la necesidad de excusar su existencia. La vergüenza es a fin de cuentas una existencia que se busca en las excusas. Lo que la vergüenza descubre es un ser que se descubre].

³⁰³ *Ibidem.* p. 88. [como el mal mismo del ser y en el fondo como la categoría fundamental de la existencia].

es un frustrado intento de evasión que termina en decepción pero siempre de nuevo intenta la evasión. La vergüenza pone al descubierto el existente descubriendo la inevitabilidad de su *ser puesto ahí existiendo* en la falta moral y en la desnudez de su cuerpo y de su intimidad. Su ser es este ser que le va inevitablemente como *ser suyo* y su existencia es estar *puesto ahí*, pero aún así, la vergüenza insiste en señalar hacia una evasión en forma de rechazo y de inconformidad.

Para entender el *mal del ser* hay que analizar una experiencia donde este mal aparezca "*dans toute sa pureté et auquel le mot malaise s'applique par excellence: la nausée.*"³⁰⁴ La náusea como expresión del mal está conectada con la experiencia del vómito (vomitar es librarse de) y del alivio (estar libre de). La náusea señala a un mal que nos hace sentir totalmente enfermos, pero esta enfermedad no viene de afuera, sino que está adentro. "*Nous sommes soulevés de l'intérieur; le fond de nous-même étouffe sous nous-même.*"³⁰⁵ En la náusea experimentamos una presencia impugnante de nosotros a nosotros mismos, no es como un obstáculo exterior que se puede livrar, la náusea está pegada a uno mismo. El sentirse nauseabundo es una experiencia desnorteadora que impide "*toute tentative d'agir ou de penser.*"³⁰⁶ En cierta medida es una imposibilidad de ser lo que se es. Pero, a la vez, es también la experiencia de sentirse encerrado en un círculo que sofoca y del cual no queda otra alternativa que aquélla de la evasión. En este punto hay un intento de hacer coincidir el ser y el no-ser en una misma experiencia. "*Dans la nausée, qui est une impossibilité d'être ce qu'on est, on est en même temps rivé à soi-même, enserré dans un cercle étroit qui étouffe. On est*

³⁰⁴ *Ibidem.* p. 89. [en toda su pureza y al cual la palabra mal se aplica por excelencia: la náusea].

³⁰⁵ *Idem.* [Nosotros somos provocados desde el interior; el fondo de nosotros se vuelve sobre nosotros].

³⁰⁶ *Ibidem.* p. 90. [toda tentativa de actuar y de pensar].

là, et il n'y a plus rien à faire, ni rien à ajouter à ce fait que nous avons été livré entièrement, que tout est consommé: c'est l'expérience même de l'être pur." ³⁰⁷

Frente a la inevitabilidad del ser y el abandono al desnudo hecho de la existencia, que reaparecen inclusive en las experiencias *de no poder ser*, caso de la náusea que pone al descubierto "*la nudité de l'être dans sa plénitude et dans son irrémisssible présence*" ³⁰⁸, queda la alternativa de la evasión. Esta experiencia del ser es al mismo tiempo la experiencia de un antagonismo interno al ser: la experiencia de la inevitabilidad sofocante del ser impone la necesidad de evasión. "*L'expérience de l'être pur est en même temps l'expérience de son antagonisme interne et de l'évasion qui s'impose.*" ³⁰⁹

Del análisis de experiencias de vida tales como la necesidad, el placer, la vergüenza y la náusea Lévinas concluye "*qu'à la base du besoin il n'y a pas un manque d'être, mais au contraire une plénitude.*" ³¹⁰ Hay una ruptura con la comprensión de la necesidad en el marco de la limitación del ser: el ser limitado expresa su limitación en la necesidad y logra el cumplimiento de su ser en la satisfacción, pretendiendo que en cada necesidad satisfecha el ser es más-ser y así va superando su limitación respecto a este ser que le toca ser como ser suyo. Lévinas estaría postulando algo distinto. En la base de la necesidad no está un ser limitado, sino un ser plenamente ser. No hay un ser limitado que tiene que llegar a la plenitud de su ser satisfaciendo sus necesidades y acumulando lo que le falta para dar cumplimiento a este ser que le toca ser. En el fondo hay el ser pleno de ser que

³⁰⁷ *Idem.* [En la náusea, que es una imposibilidad de ser lo que se es, se es al mismo tiempo clavado en sí mismo, encerrado en un círculo estrecho que sofoca. Se es aquí, y no hay nada más que hacer, ni nada que acrecentar a este hecho que nosotros hemos sido enteramente abandonados, que todo está consumado: es la experiencia misma del ser puro].

³⁰⁸ *Idem.* [la desnudez del ser en su plenitud y en su irremisible presencia].

³⁰⁹ *Idem.* [La experiencia del ser puro es al mismo tiempo la experiencia de su antagonismo y de la evasión que se impone].

³¹⁰ *Ibidem.* p. 93. [que en la base de la necesidad no hay una deficiencia de ser, sino que, al contrario, una plenitud].

se muestra en la necesidad, en la satisfacción frustrada, en el placer que se devanece, en la desnudez vergonzosa de la intimidad y en la náusea sofocante. Pero estos síntomas de la corporalidad humana no sólo ponen al descubierto la inevitabilidad del ser y de la existencia, señalan también que la corporalidad humana tiene una pulsación de evasión respecto a este ser y respecto a la existencia que le toca existir. De este modo, "*le besoin n'est pas dirigé vers l'accomplissement total de l'être limité, vers la satisfaction, mais vers la délivrance et l'évasion.*"³¹¹

La plenitud del ser revelada en la necesidad del ser pone al descubierto un ser que es infinitamente ser y, a la vez, necesitado. De lo anterior Lévinas concluye que "*supposer un être infini n'ayant pas de besoin est une contradictio in adjecto.*"³¹² El ser que se revela en la necesidad, en la satisfacción, en el placer, en la vergüenza y en la náusea, es plenamente ser, totalmente ser e infinitamente ser, pero aún así, es necesitado. Y es necesitado porque es pleno.

Estas experiencias que revelan la presencia total del ser revelan también su impotencia. El ser ya es plenamente ser, es ser *sin más*, es ser sin poder ser, luego es ser impotente. Como ya no es posible más que el ser, entonces, surge la necesidad, no como expresión de una limitación, sino como expresión de lo único que queda frente al infinito y al sin límite del desnudo hecho del ser: la evasión, el escape, la salida. Escribe Lévinas que "*l'expérience qui nous révèle la présence de l'être en tant que telle, la pure existence de l'être, est une expérience de son impuissance, la source de tout besoin.*"³¹³ El hecho de ser infinito y necesitado, de ser total y evadido, constituye la *imperfección* del ser. El ser ilimitado e infinito es imperfecto

³¹¹ *Idem.* [la necesidad no está dirigida hacia el cumplimiento total del ser limitado, hacia la satisfacción, sino hacia la liberación y la evasión].

³¹² *Idem.* [suponer un ser infinito no teniendo necesidad es una *contradictio in adjecto*].

³¹³ *Idem.* [la experiencia que nos revela la presencia del ser en tanto que tal, la pura existencia del ser, es una experiencia de su impotencia, el origen de toda necesidad].

y esta imperfección constituye su finitud en su sentido propio, no porque sea, por principio, finito, sino porque, por principio, es ser y es infinito. Escribe Lévinas: *"L'imperfection de l'être n'apparaît pas comme identique à sa limitation. L'être est imparfait en tant qu'être et non pas en tant que fini. Si par finitude de l'être nous entendons le fait qu'il est pesant pour lui-même et qu'il aspire à l'évasion, la notion d'être fini est une tautologie. L'être est alors essentiellement fini."*³¹⁴ Si así es el ser, entonces, él también es evadible e innecesario, por lo tanto, no puede pretender la totalidad y la universalidad que postula la ontología.

A esta ontología –*inteligencia de los seres*– que pretende totalidad y universalidad para el ser, Lévinas la denomina de *"ontologisme"*.³¹⁵ Un ontologismo no superado por la filosofía occidental cuyos dogmas son fundamentales para el pensamiento moderno: el ser es, e, incluso la nada, mientras pensada, también es. El otro nombre para este ontologismo es *"l'idéalisme traditionnel."*³¹⁶ Un idealismo fundado en la *"universalité de l'être pour la pensée et pour l'action."*³¹⁷ Pero en la universalidad del ser reside la impotencia del idealismo. Un idealismo que está *"exposé aux attaques de tous ceux qui lui reprochent de sacrifier la réalité sensible, de méconnaître et de mépriser les exigences concrètes et poignantes de l'homme en proie à ses problèmes quotidiens, d'être par conséquent incapable de diriger et de conduire."*³¹⁸ Un

³¹⁴ *Idem.* [La imperfección del ser no aparece como idéntico a su limitación. El ser es imperfecto en tanto que ser y no en tanto que finito. Si por finitud del ser nosotros entendemos el hecho de que él es pesado para sí mismo y que él aspira a la evasión, la noción de ser finito es una tautología. El ser es entonces esencialmente finito].

³¹⁵ *Ibidem.* p. 97. [ontologismo].

³¹⁶ *Idem.* [idealismo tradicional].

³¹⁷ *Idem.* [universalidad del para el pensamiento y para la acción].

³¹⁸ *Ibidem.* p. 98. [expuesto a los ataques de todos los que le reprochan de haber sacrificado la realidad sensible, de desconocer y despreciar las exigencias concretas y angustiantes del hombre al ser presa de sus problemas cotidianos. de ser por consecuencia incapaz de dirigir y de conducir].

idealismo que "n'a même pas l'excuse d'échapper à l'être"³¹⁹ y esto porque "il trouve sous une forme plus subtile et qui invite à une fausse sérénité l'être toujours le même qui n'a renoncé à aucun de ses caractères."³²⁰ Pero la más grave es que en la vía de este idealismo "consiste incontestablement la valeur de la civilisation européenne."³²¹ Aún reconociendo que "dans son inspiration première l'idéalisme cherche à dépasser l'être",³²² Lévinas advierte con veemencia: "Toute civilisation qui accepte l'être, le désespoir tragique qu'il comporte et les crimes qu'il justifie, mérite le nom de barbare."³²³

Para terminar, Lévinas propone reconocer el estado de resumido del pensamiento y de las acciones humanas fundadas en el ser y de lo anterior sostiene la necesidad de "sortir de l'être par une nouvelle voie au risque de renverser certaines notions qui au sens commun et à la sagesse des nations semblent les plus évidentes."³²⁴

Pero regresemos al punto de partida de nuestra reflexión para replantear la pregunta que interroga por el sentido más profundo de la muerte de Lévinas para el Occidente moderno. Haciendo eco a Kafka, una tal pregunta sólo puede ser respondida en la medida en que encontremos la *justificación interna* de la vida de Lévinas, ésto si aceptamos la afirmación kafkiana de que, por un lado, es imposible vivir una vida injustificada, y, por otro lado, la muerte se justifica por la vida. A mi juicio parece que en la obra *De l'évasion* encontramos los elementos necesarios

³¹⁹ *Idem.* [no tiene excusa para escapar del ser].

³²⁰ *Idem.* [él se encuentra bajo una forma muy sutil que invita a una falsa serenidad, el ser siempre el mismo que no renuncia a ninguna de sus características].

³²¹ *Idem.* [consiste incontestablemente el valor de la civilización europea].

³²² *Idem.* [en su inspiración primera el idealismo busca a superar el ser].

³²³ *Idem.* [Toda civilización que acepta el ser, la desesperanza trágica que él comporta y los crímenes que él justifica, merece el nombre de bárbara].

³²⁴ *Ibidem.* p. 99. [salir del ser por una nueva vía, con el riesgo de invertir ciertas nociones que al sentido común y a la sabiduría de las naciones parecen los más evidentes].

para hacer, a grandes rasgos, un bosquejo de algunas de las motivaciones más profundas que movían a nuestro autor, y, partiendo de ellas, intentar poner al descubierto su sentido para nosotros.

Lévinas parte de la corporalidad humana viviente y pulsante. Una corporalidad que es sensibilidad y pasividad. Una corporalidad vulnerable que puede devenir víctima sufriente de la barbarie de una civilización cuyo pensar y actuar están fundados en el ser. La vida humana está siempre en riesgo ante la estrechez de las totalidades y de los universalismos sin trabas. El Occidente moderno –en palabras de Vattimo en su obra *Al di là del soggetto, "terra tramonto (e, perciò, dell'essere)*–³²⁵ en su decadencia, produce víctimas. Lévinas piensa desde las víctimas que aparecen en el *cara-a-cara* como el rostro del otro y propone un *de otro modo que ser* corporal y pulsante, sufriente y victimado, pero, a la vez, pre-originariamente sensible y ético, en donde se deberá radicar la pre-originariedad de un nuevo pensamiento y de una nueva acción humana. Pensamiento y acción que sean capaces de forjar una sociedad donde, en decir de Hinkelammert, *quepan todos*, sin excluidos ni victimados, en la concepción de Lévinas, *una sociedad justa*.

Lévinas no es indiferente y frío a la exclusión, a la victimación y a la muerte del ser humano. Aun cuando no lo diga, él bien sabe que *el mal del ser* es la frialdad y la indiferencia respecto al otro. Si Dante tiene razón al escribir, en alguna parte de *La divina comedia*, que *el demonio es un ser glacial*, entonces, por más polémico que ésto pueda ser, es posible sostener, metafóricamente para los más renuentes al fenómeno religioso, que la *indiferencia* que reina en este final de siglo es la obra prima de la satanización del mundo.

³²⁵ Vattimo, 1991, p.51. [tierra del ocaso (y, por esto, del ser)].

Lo que probablemente ha movido a Lévinas en la construcción de todo su pensamiento fue el deseo secreto de ver recuperada la dimensión de la corporalidad pulsante en la constitución de la subjetividad humana como sensibilidad. Una subjetividad con voluntad de liberación y capacidad de indignación, capaz de sensibilidad, acercamiento y justicia. Si esto fué su vida, entonces, su muerte no significa otra cosa que la corroboración de todo su pensamiento. Un filósofo de la corporalidad pulsante cuando se muere y deja de pulsar, enseña con su descenso, que pensar el ser humano como *sensibilidad*, la intersubjetividad como *recibimiento* y la acción social como *justicia* es algo que sólo puede ser logrado por seres humanos de la talla de los que piensan y actúan porque viven y sienten. La muerte de Lévinas no nos da la totalidad de su *Dasein*, como lo pretendía Heidegger, sino que nos abre a la dimensión de misterio, de profundidad y de bondad de un corazón capaz de pulsar por y con el otro, de un espíritu atrevido hasta el punto de bailar en el ritmo de la heteronomía y de un cuerpo que se estira para pensar en el infinito.

Tres objeciones a Lévinas

Quizás sea este el momento adecuado para anunciar la posibilidad de un intenso y fructuoso diálogo con tres de los muchos críticos de Lévinas; ellos son: Paul Ricoeur, Gianni Vattimo y Jacques Derrida.

1. Las objeciones en contra de Lévinas son elaboradas por Paul Ricoeur en su obra *Soi-même comme un autre* publicada en 1990. Ricoeur pretende construir una ética de la alteridad partiendo de la constitución de la subjetividad humana. La ipseidad, la identidad, el yo, el sí-mismo y el Otro son sus temas centrales. Sostiene que la subjetividad humana está originariamente constituida en la forma de yo y de

sí-mismo y que la primera y más originaria experiencia del *yo* implica el *sí-mismo* como un *otro* que el *yo*. Por ejemplo: el *yo* habla de sí mismo como quien habla de otro. La tesis de Ricoeur es que el *sí-mismo* es un *otro* frente al *yo*. Pero el *sí mismo* como un *otro* no es el *otro* extraño al *yo* ni es el *tú*. El *sí-mismo* como un *otro* es la primera y la más cercana experiencia de la alteridad en la vida del *yo*. Esta cercanía permite a Ricoeur afirmar que la alteridad pertenece a la esfera de la intimidad y de la interioridad del *yo* como su *sí-mismo*. De este modo las exigencias últimas de una relación ética entre dos seres humanos se radican en el nivel originario de la constitución de la subjetividad humana como un *yo* que tiene en *sí-mismo* la posibilidad de hacer la experiencia de *sí-mismo* como un *otro*.

*"El sí-mismo como un otro sugiere desde el comienzo que la ipseidad del sí-mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que una no se deja pensar sin la otra, que una pasa más bien, como se diría en lenguaje hegeliano, en la otra. Al como, nos gustaría ligar la significación fuerte, no solamente de una comparación --sí-mismo semejante a un otro--, sino que de una implicación: sí-mismo en tanto que...otro."*³²⁶

"Soi-même comme un autre suggère d'entrée de jeu que l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre, que l'une passe plutôt dans l'autre, comme on dirait en langage hégélien. Au comme, nous voudrions attacher la significations forte, non pas seulement d'une comparaison --soi-même semblable à un autre--, mais bien d'une implication: soi-même en tant que...autre."

La obra *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité* publicada por Lévinas en 1961 --veintinueve años antes que Ricoeur publicara *Soi-même comme un autre*-- anticipa una objeción a las pretensiones ricoeurianas de constituir el *sí-mismo* como alteridad. Escribe Lévinas:

"El Yo es idéntico hasta en sus alteraciones, aún en otro sentido. En efecto, el yo que piensa se escucha pensar o se espanta de sus profundidades y, para sí, es otro. Descubre así la famosa ingenuidad de su pensamiento que piensa ante sí, como se marchu ante sí. Él se escucha pensur y se sorprende dogmático, extraño para sí. Pero el Yo es el Mismo

³²⁶ Ricoeur, 1990, p.14.

ante esta alteridad, se confunde consigo, incapaz de apostasía frente a este sí sorprendente."³²⁷

"Le Moi est identique jusque dans ses altérations, dans un autre sens encore. En effet, le moi qui pense s'écoute penser on s'effraie de ses profondeurs et, à soi, est un autre. Il découvre ainsi la fameuse naveté de sa pensée qui pense devant elle, comme on marche devant soi. Il s'écoute penser et se surprend dogmatique, étranger à soi. Mais le Moi est le Même devant cette altérité, se confond avec soi, incapable d'apostasie à l'égard de ce soi surprenant."

Las objeciones hechas a Lévinas aparecen cuando Ricoeur establece una distancia crítica entre su ética y lo que plantea Husserl y Lévinas. Por un lado, Husserl constituye el *alter ego* a partir del *ego*, caso en que *el Otro* es una *doublette* del *yo*. Por otro lado, Lévinas es acusado de fundar en *el Otro* la subjetividad del *yo* como responsabilidad hacia *el Otro*. Ricoeur estaría sosteniendo que Husserl constituye *el Otro* a partir del *yo* y Lévinas, inversamente, constituye el *yo* a partir del *otro*. ¿Una inversión recíproca entre dos unilateralismos?

*"Me gustaría mostrar esencialmente que es imposible constituir de modo unilateral esa dialéctica, sea al modo de Husserl, derivando el alter ego del ego, sea al modo de Lévinas, reservando al Otro la iniciativa exclusiva de asignación del sí a la responsabilidad."*³²⁸

"Je vaudrais montrer essentiellement qu'il est impossible de construire de façon unilatérale cette dialectique, soit que l'on tente avec Husserl de dériver l'alter ego de l'ego, soit qu'avec E. Lévinas on réserve à l'Autre l'initiative exclusive de l'assignation du soi à la responsabilité."

Partiendo de un Lévinas unilateral y de signo inverso respecto a Husserl, Ricoeur hace su segunda objeción a la ética levinasiana al sostener que su *"obra está dirigida en contra de una concepción de la identidad de lo Mismo como una polaridad a la cual se opone la alteridad del Otro"*³²⁹. Según Ricoeur la relación de *lo Mismo* con *el Otro* se da por bipolaridad y oposición y esto porque para

³²⁷ Lévinas, 1961a, pp. 25, 60.

³²⁸ *Ibidem*, p. 382.

³²⁹ *Ibidem*, p. 387.

Lévinas “ningún medio término viene a atenuar la disimetría entre lo Mismo y el Otro”.³³⁰ Por último sostiene que el pensamiento de Lévinas es reduccionista, es un pensamiento de la alteridad comprendida como exterioridad y no de la alteridad concebida como interior a la subjetividad, a la conciencia y al yo. Ricoeur sostiene que “del conjunto de la obra de Lévinas (resulta) una reducción simétrica de la alteridad de la conciencia a la exterioridad del Otro manifiesta en el rostro. En este sentido no hay en Lévinas otra modalidad de la alteridad sino esta exterioridad. El modelo de toda exterioridad es el Otro.”³³¹

Intentando comprender a Ricoeur con el objetivo de responder las objeciones hechas a Lévinas, parecería que hay una distinción de niveles. Hay elementos que sugieren la existencia de un nivel previo en el cual *el yo* hace la experiencia del *sí-mismo* como *un otro* y en donde se fundan las exigencias éticas de toda relación con cualquier *otro*. El *sí-mismo* es la primera y más originaria alteridad que aparece ante el *yo* en su interior mismo. Es la experiencia de la alteridad como interioridad. Todas las relaciones posibles del *yo* con *el Otro* que le es exterior y extraño –experiencia de la alteridad como exterioridad– estarían fundadas en este “paradigma” originario, previo y anterior. La alteridad en este nivel previo no coincide con la exterioridad.

Quizás las objeciones de Ricoeur a Lévinas puedan ser sintetizadas en el siguiente enunciado: la ética levinasiana está fundada en una subjetividad éticamente constituida en la relación *cara-a-cara* del *yo* con *el Otro* exterior. Por esto Ricoeur se siente autorizado a sostener que Lévinas efectúa una inversión de Husserl; que la ética levinasiana es unilateralista y tiende hacia la polaridad del otro; que la responsabilidad del *yo* se funde en *el Otro* y que en última instancia la

³³⁰ *Ibidem*, p. 390.

³³¹ *Ibidem*, p. 408.

disimetría entre el yo y *el Otro* hace a la ética imposible. En su momento responderemos a esta objeción de Ricoeur.

2. Las objeciones de Gianni Vattimo a Lévinas se encuentran en un ensayo titulado *Metafísica, violencia y secularización*, publicado en *La secularización de la Filosofía, hermenéutica y posmodernidad*. En este texto Vattimo propone la superación de la metafísica por la vía de la secularización de la filosofía. La temática de la superación de la metafísica ya aparece en otros textos del mismo autor, de modo especial en *Hacia una ontología del declinar* publicado en *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Escribe Vattimo:

*"En el término ontología del declinar quieren por ahora hacerse otr estos tres momentos, que me parecen esenciales, de la herencia heideggeriana: la indicación de una teoría positiva del ser caracterizado como débil respecto del ser fuerte de la metafísica, como remontarse in infinitum respecto del grund; la individualización de la fundamentación hermenéutica como tipo de pensamiento que corresponde a esta no-metafísica caracterización del ser; la peculiar conexión de este modo no metafísico de Wesen del ser con la mortalidad constitutiva del ser-ahí."*³³²

Este no es el momento para entrar en el mérito de la comprensión vattimoniana de la *secularización* ni tampoco es el lugar para interrogar cómo, a partir de ella, es posible superar a la metafísica. Sin embargo, cabe señalar que hay una fuerte sospecha de que la metafísica (en su sentido clásico criticado por Heidegger como el olvido del ser) oculta tras de sí una permanente amenaza onto-teológica.

*"Junto con el olvido de la diferencia ontológica, para Heidegger son constitutivos de la metafísica el enmascaramiento y el olvido de este mismo olvido; y tal olvido se despliega precisamente como la conservación (...) de la relación de fundamentación, es decir, de la posición del ente a un ente supremo, primero o último que lo fundamenta".*³³³

³³² Vattimo, 1992a, p. 66.

³³³ Vattimo, 1992b, p.74.

Según Vattimo, el pensamiento de Lévinas se inscribe en la tradición crítica que en el siglo XX pretende superar la metafísica. Señala que para Lévinas la metafísica es la inteligencia de los seres u ontología, y su intento de superación está motivado por razones éticas. Advierte que Lévinas reserva el término metafísica para designar *“el pensamiento que, al abrirse al más allá, a la alteridad, rehuye la lógica de la violencia que ha caracterizado a la ontología (o metafísica) de la tradición.”*³³⁴ Aquí aparece la primera tesis de Vattimo sobre el pensamiento de Lévinas: la necesidad ética de la superación de la ontología se debe a la violencia del pensamiento ontológico.

Sigue afirmando que para lograr la superación de la ontología, Lévinas incorpora en su ética la *“experiencia radical de alteridad que, asumida como punto de partida, [lo] sitúa desde un principio (...) en un horizonte teórico original e irreductible al prevaleciente teorecticismo de la metafísica tradicional.”*³³⁵

Partiendo de la relación asimétrica del yo con *el Otro* en la experiencia ética del *cara-a-cara* (relación que para Lévinas no es violenta ni limitadora respecto al *otro* sino que constituye su libertad) y de la asimetría que pone al *otro* en una considerable altura en relación al *sí-mismo* (altura que hace con que *el Otro* sea semejante a Dios), Vattimo pasa a la primera objeción en contra de Lévinas: *el Otro* en su altura y en su semejanza con Dios es violento. La ética de Lévinas no supera la violencia de la ontología, lo mucho que logra es cambiarla por otra violencia: la metafísica en su sentido ético.

*“(...) si la ontología es violenta en el sentido en que lo entiende Lévinas, tampoco éste, con su filosofía de la alteridad, puede sustraerse del todo a esa violencia (...).”*³³⁶

³³⁴ *Ibidem*, p. 76.

³³⁵ *Ibidem*, p. 77.

³³⁶ *Ibidem*, p. 78.

Lo que sigue no es de todo imprevisible. La semejanza con Dios y la violencia de la alteridad levinasiana permite a Vattimo sentenciar el pensamiento filosófico de Lévinas como teología. Lévinas reencuentra en la teología la ontología que pretendía superar.

"Lévinas aparece como alguien que, para rehuir a la metafísica en su primer sentido de ontología, encuentra sencillamente, en su segundo sentido, la metafísica como teología."³³⁷

La estrategia argumentativa de Vattimo en primer lugar sitúa a Lévinas entre los críticos contemporáneos que pretenden superar la violencia del pensamiento ontológico y en segundo lugar sostiene que la ética de Lévinas está fundada en una experiencia de la alteridad que se realiza en la relación asimétrica del *cara-a-cara*. Partiendo de estas dos premisas hace la objeción de que un pensamiento fundado en una alteridad que por asimetría se asemeja a Dios no puede ser otra cosa que una teología. En su momento también responderemos a esta objeción.

3. Las objeciones de Vattimo a Lévinas están en cierta medida influenciadas por Jacques Derrida. En *Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas* publicado en *L'écriture et la différence*, Derrida toma muy en serio la ardua tarea de entrar a fondo en el pensamiento de Lévinas para proponer muchas reflexiones y muy pocas objeciones. *Violence et métaphysique...* es, por un lado, uno de los más profundos y consistentes estudios críticos sobre el pensamiento de Lévinas aparecido inmediatamente después de la publicación de *Totalité et Infini essai sur l'extériorité*, por otro lado, es parcial y limitado respecto a *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* aparecido posteriormente y considerado la última forma del pensamiento levinasiano.

³³⁷ *Ibidem*, p. 79.

Las objeciones de Derrida a Lévinas son fundamentalmente dos. La primera objeción se refiere a la centralidad de la alteridad en la metafísica levinasiana y se enuncia del siguiente modo: la centralidad de la figura del *otro* o de la alteridad es tan fuerte en Lévinas que su metafísica-ética termina por reducirse a un empirismo que somete el *yo* a la inevitable y dura realidad empírica del *otro*. La segunda objeción interroga sobre las posibilidades del lenguaje y las pretensiones de Lévinas, y se enuncia del siguiente modo: la escritura levinasiana es ambigua y hasta cierto punto contradictoria porque propone la evasión o salida de la ontología en un enunciado construido sobre un lenguaje eminentemente ontológico. Esta última objeción, por no estar implicada en la problemática central del *lugar que ocupa la alteridad en el pensamiento de Lévinas*, será respondida al final.

La objeción de empirismo o más precisamente la afirmación de que existe una complicidad entre la metafísica de la alteridad y el empirismo se funda en la idea de Derrida de que en la obra de Lévinas hay una centralidad, una inclinación y una resignación ante la figura del *otro*. Escribe Derrida:

*Pero el verdadero nombre de esta inclinación del pensamiento ante lo Otro, de esta aceptación resuelta de la incoherencia incoherente inspirada por una verdad más profunda que la lógica del discurso filosófico, el verdadero nombre de esta resignación del concepto, de los a priori y de los horizontes trascendentales, es el empirismo. (...) Esta complicidad entre el empirismo y la metafísica no tiene nada de sorprendente.*³³⁸

"Mais le vrai nom de cette inclination de pensée devant l'Autre, de cette acceptation résolue de l'incohérence incohérente inspirée par une vérité plus profonde que la logique du discours philosophique, le vrai nom de cette résignation du concept, des a priori et des horizons transcendants du langage, c'est l'empirisme. (...) Cette complicité entre l'empirisme et la métaphysique n'a rien de surprenant."

³³⁸ Derrida, 1964, pp. 206-297, 224-225.

Ensayo de respuesta a las objeciones a Lévinas

Para intentar un ensayo de respuesta es necesario que no haya duda con respecto al hecho de que Ricoeur, Vattimo y Derrida fundan sus principales objeciones en la creencia de que la relación con la alteridad es el fundamento del pensamiento de Lévinas. De esto se deduce que mi prioridad ahora no sea responder a las objeciones sino objetar la lectura ricoeuriana, vattimoniana y derridiana de Lévinas, proponiendo la hipótesis muy plausible de que el momento originario de la ética de Lévinas no es la relación con la alteridad.

En la arquitectónica del pensamiento de Lévinas quizás sea posible identificar dos niveles de argumentación que, por un lado, responderían a la necesidad de señalar *cuándo, cómo y dónde* la ética empieza a “funcionar”. Se trataría de una argumentación con un gran poder de explicación y de delimitación, pero todavía superficial y que arbitrariamente pasa a denominarse nivel posterior. Por otro lado, respondería a la necesidad de dar una fundamentación última para la ética; se trataría de una argumentación con un gran poder de constitución y de fundamentación última que Lévinas designa como nivel *pre-originario*.

El nivel posterior sería, por ejemplo, aquel de la relación cara-a-cara; de la interpelación del *sí-mismo* ontológico de la totalidad por la *alteridad* exterior e infinita del *otro*; de la evocación de la *responsabilidad por el Otro* y del *ser para el Otro*, etcétera. Nivel en donde se tratan temas tales como: la relación con *el Otro* es lenguaje; la alteridad no es negatividad; la puesta en cuestión de la moral como farsa, de la política como violencia y del mercado como estrategia de desplazamiento, etcétera. Parecería ser un nivel donde se trazan los límites entre la ontología y la ética en su pretensión de anterioridad y de filosofía primera. Sin duda que en este nivel de la ética de Lévinas la *alteridad* que aparece en el *cara-a-cara*

tiene una presencia fuerte y ocupa un lugar central haciendo pareja con el *sí-mismo*, pero junto con otras parejas: *totalidad-infinito*, *interioridad-exterioridad*, *separación-distancia*, etcétera. En términos derridarianos parecería haber una fuerte e insistente pretensión de explicar cómo “funcionan las cosas” en el ámbito ontológico, de delimitar los ámbitos de la ontología y de la ética y también de explicar cómo evadirse de esta determinación ontológica hacia el ámbito de lo que es ético por constitución.³³⁹ Pero todavía no hay una descripción fenomenológica del ámbito de lo ético que dé cuenta de la fundamentación de las razones últimas por las cuales se sostiene, por ejemplo, que *el cara-a-cara es la experiencia ética por excelencia*; que *la relación con el Otro es lenguaje*; que *el sí-mismo es responsable por el Otro* y que *el rostro del otro evoca esta responsabilidad*. Esta fundamentación, se supone, estaría radicada en un nivel *pretemático*, previo a la ontología, ético por constitución y denominado *pre-originario*.

En el nivel *pre-originario* Lévinas hace todo un esfuerzo por describir una serie de experiencias humanas que se supone, por un lado, no fueron incluidas en la analítica existencial de Heidegger, y, por otro lado, fueron excluidas por la reducción fenomenológica de Husserl.

La descripción existencial de la ontología heideggeriana parecería acceder a un nivel originario de constitución del ente humano en la forma de ser del *Dasein* que se mueve permanentemente e inevitablemente en los modos del *encontrarse*, del *comprender*, del *habla*, del *ser en el mundo*, de la *cura*, del *ser-con*, etcétera. Constituye también los demás entes como *a la mano* y *ante los ojos*. En el nivel *pre-originario* Lévinas parece pretender acceder a la constitución del ente humano

³³⁹ Esta tarea de explicar y trazar límites está magistralmente desarrollada por Lévinas en obras como *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*; *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité* (partes primera, tercera y conclusiones); *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (capítulos primero y segundo); *Dieu, la mort et le temps* y *De Dieu qui vient à l'idée*. En la presente tesis esta temática es tratada en el capítulo cuatro.

como *subjetividad* que se mueve de su morada hacia el mundo y se retira del mundo refugiándose en su morada. El modo de ser del *Dasein* sería, entonces, eventual y podría ser suspendido por el regreso a la morada. La virtual suspensión del modo de ser *Dasein* suspendería también los relativos modos de ser de los entes *a la mano* y *ante los ojos*. Si hay un *Dasein* que originariamente se mueve en el mundo en sus distintos modos de ser es porque *pre-originariamente* hay una subjetividad humana y una morada, hay un quien y un desde-donde previos al desplazamiento en el mundo, previo a la comprensión, a la auto-comprensión y al manejo de un plexo de referencias, previo al cuidado de sí, previo a la búsqueda por otro, etcétera. Si hay entes que tienen la forma de ser del *a la mano* y del *ante los ojos* es porque *pre-originariamente* hay un *de suyo* de la realidad que se da como contenido para la vida de la subjetividad. Esto sugiere que el *primum factum* ontológico o la facticidad del mundo de la vida es posterior a la intimidad de la morada, a la profundidad de la subjetividad y a la realidad de lo real.

La reducción fenomenológica parece poner al descubierto en un nivel originario la conciencia humana como *conciencia de...* y las cosas como *objetos de...* En el nivel *pre-originario* parecería que la conciencia humana no es conciencia porque tiene objetos y tampoco las cosas son cosas porque son objetos. La conciencia humana es conciencia por su incesante capacidad de dormir y despertar, de estar inconsciente y devenir consciente, y las cosas son cosas porque son contenidos de los cuales vive la subjetividad humana. Si hay conciencia de objeto y objeto de conciencia es porque previamente hay una subjetividad que duerme, despierta y vive de contenidos.

Si es que hay una *conciencia de...* que no se duerme y un *Dasein* que no tiene más que mundo, entonces, esto haría de la existencia algo inevitable. La existencia no podría ser suspendida, por un lado, porque la *conciencia de...* no puede

refugiarse en el sueño, ella padecería de un insomnio constitutivo y originario; por otro lado, porque el *Dasein* no tendría una morada dónde refugiarse, su *ser en el mundo* no sería más que errancia, saga y epopeya. En el nivel *pre-originario* parecería que Lévinas demuestra que la subjetividad *duerme*, que ella puede refugiarse en su *morada* y que no pocas veces es abatida por el *consancio* y por la *pereza*, señal de que la subjetividad se cansa de existir y se recoge en sus profundidades rehusándose al llamado insistente de la existencia.

Si es posible que la subjetividad humana *pre-origiraria* pueda evadirse de la conciencia en el sueño y de la existencia en la morada, entonces es posible que ella también pueda cambiar la concepción ontológica del tiempo. El tiempo no sería más que una continuidad sincrónica de instantes que se repiten uno tras otro y por donde desliza la conciencia despierta y la existencia inevitable. El sueño produce un intervalo en el tiempo de tal modo que cada tiempo o cada instante es siempre un nuevo tiempo, tiempo de empezar y no de continuar, tiempo diacrónico, tiempo nuevo de lo nuevo.

La subjetividad humana que describe Lévinas en el nivel *pre-originario* sería, entonces, capaz de desplazar del lugar de fundamento y de producir intervalos en los pretendidamente continuos e inevitables modos de ser de la ontología existencial y de la fenomenología trascendental. Pero si esto es verdad, entonces, habrá que repensar, por un lado, la tesis heideggeriana que sostiene que el ente humano que tiene la forma de ser del *Dasein* ya se mueve siempre en una precomprensión del ser, y por otro lado, la tesis husserliana de que el ente sólo puede darse al surgir sobre un fondo (el concepto, según Lévinas). Por lo que se ha visto la subjetividad humana no siempre está moviéndose en el nivel ontológico de la comprensión y de la tematización ni tampoco en el nivel de la *conciencia de...* Por lo tanto no sería demasiado sugerir que no siempre la subjetividad humana se

mueve en el nivel ontológico del ser y de su precomprensión o en nivel fenomenológico de la *conciencia de...* entes que se dan sobre un fondo dado. De lo anterior se podría sugerir también que la evasión o salida del ser y que la suspensión de la *conciencia de...*, de que tanto habla Lévinas, se cumpliría en la medida que éste constituya la subjetividad humana en un nivel previo al ontológico, en el nivel *pre-originario*. No parece absurdo sostener que toda la arquitectónica ética que va proponiendo Lévinas en su permanente diálogo con Heidegger y Husserl sólo puede sostenerse si se encuentra fundada, fundamentada, centrada y radicada en el nivel *pre-originario* y en la constitución de la subjetividad y de la intersubjetividad humanas.³⁴⁰

Pero todavía cabe una interrogante: si la subjetividad humana no es *Dasein* ni *conciencia de...* y no está constituida ontológica ni trascendentalmente, entonces, ¿qué es y cómo esta constituida?

La constitución *pre-originaria* de la subjetividad está relacionada con lo que se puede llamar experiencias humanas elementales, como por ejemplo: ver, oler, oír, saborear, tocar, comer, vestirse, cobijarse, morar, trabajar, relacionarse, hospedar y hospedarse, etcétera. De estas muchas experiencias ordinarias y comunes Lévinas analiza muy largamente a dos, a saber: comer y hospedar u hospedarse.

El acto de comer esconde tras de sí, por un lado, una subjetividad humana que está constituida de tal forma que es capaz de saborear gozosamente y vivir del alimento. Por otro lado, un alimento que es *otro* y *exterior* a la subjetividad. Hay en la subjetividad una capacidad de recibir para gozar y vivir de lo que recibe, y hay en el alimento una capacidad de aparecer, de manifestarse, de mostrarse, de estar ante y darse a la subjetividad. La subjetividad se regocija del alimento aun en

³⁴⁰ Este nivel está descrito por Lévinas en obras como *De l'évasion*; *De l'existence à l'existant*; *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité* (segunda parte) y *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (principalmente los capítulos tres y cuatro). En esta disertación estos temas se encuentran desarrollados en el capítulo tres y cinco.

los casos en que no tematiza racionalmente lo que está comiendo. Para comer y gozar de la comida no es necesario inteligir y representar la quiddidad del alimento ni tampoco la quiddidad de la misma subjetividad. El goce indica que ya hay subjetividad humana constituida antes de que empiece la tematización. El ser humano cuando piensa ya es subjetividad humana, y no necesita del pensamiento para serlo. El alimento antes de ser objetivado y contextualizado con sentido y significado por la inteligencia temática es ya contenido del goce. Parecería que la subjetividad humana y la realidad tienen una constitución previa a todo tipo de consideración epistemológica. El hecho de ser previamente contenido gozado antes de ser contenido pensado indica la anterioridad de lo real sobre lo objetual. El ser humano cuando llega a ser consciente de su conciencia es ya previamente *subjetividad sensible*. El alimento cuando llega a ser objetivado ya es previamente contenido gozado en y para la vida de la subjetividad. La *subjetividad humana es pre-originariamente sensibilidad*, esto quiere decir: una subjetividad constituida en el modo *pre-originario* del recibir-otro y de la pasividad absoluta respecto a otro. La subjetividad humana está conformada para recibir el alimento aun cuando no haya alimento o aun cuando el alimento ya haya sido apresado activamente por las manos para ser llevado a la boca o apresado por la inteligencia en un diccionario. Pero no sólo con el alimento; también hay una conformación sensible previa al acto de llevar una rosa a la nariz para olerla o al acto de envolverse en una cobija para calentarse. En todos los casos la subjetividad es sensible y por esto puede recibir: recibe el perfume de la rosa, pero aunque no haya rosas ni perfumes los podrá recibir cuando los haya. El oler el perfume de rosa supone la sensibilidad y el poder recibir lo que viene de fuera. No sólo los perfumes agradables son recibidos, también los desagradables lo son y si resultan rechazados es porque

previamente fueron recibidos, y si lo fueran, es porque en el fondo está una subjetividad sensible capaz de hacerlo.

Para intentar explicar esta concepción de la subjetividad humana como *sensibilidad y recibimiento* Lévinas juega también con las figuras del *hospitalario* y del *huésped*. La pregunta es ¿cuándo se puede decir de una persona que es hospitalaria? Naturalmente la respuesta es: cuando recibe un huésped en su casa. En este caso se puede sostener que es inteligible (se constata, es evidente) la llegada, la recepción y la presencia del huésped en casa del hospitalario. En el orden de la inteligibilidad, el dueño de la casa es hospitalario porque tiene huéspedes en su casa. El huésped lo hace y lo constituye hospitalario. Para Lévinas la cosa debe ser vista desde otro punto. Para él, el huésped llega en una casa porque la hospitalidad ya la constituye aun antes de su llegada. Sólo hay huésped porque previamente hay hospitalidad. En el orden de la constitución la hospitalidad es anterior a la aparición o no de cualquier huésped. De este modo estaría también constituida, según Lévinas, en el nivel *pre-originario*, la subjetividad humana.

Si de esto se trata, entonces, la primera y más importante conclusión a la cual se llega es que la *alteridad* o *el Otro* cuando aparece en el *cara-a-cara* –relación ética por excelencia, donde la *cara de uno* está frente la *cara del otro*– ya encuentra ahí *la cara de uno* como subjetividad humana éticamente constituida en el modo de la sensibilidad. La subjetividad ética sensible es anterior a la alteridad en la relación del *cara-a-cara*. La *cara sensible* no depende del aparecer del otro para ser sensible. La cara del otro no sensibiliza, más bien, remite a una constitución sensible *pre-originaria* y de cierto modo olvidada. No hay constitución ética de subjetividad en el *cara-a-cara*. La ética no empieza con el aparecer de la alteridad. La cara del otro remite a lo *pre-originario* y desde ahí aranca la ética. La subjetividad ya es sensibilidad antes del aparecer de la *cara del otro*, de este modo

el origen desde donde despegla la ética ya está dado antes del *cara-a-cara*. La ética de Lévinas, más que una ética de la alteridad, es una ética de la subjetividad sensible volcada a la alteridad.

De lo anterior se desprende una objeción que lanzamos contra Ricoeur, Vattimo y Derrida: la alteridad no ocupa el lugar originario en el pensamiento de Lévinas, lo que conlleva necesariamente a concluir que la relación con la alteridad tampoco es el primer origen de la ética. Lo anterior hace que las objeciones hechas a Lévinas no tengan la trascendencia esperada.

A Ricoeur se le podría responder que la ética de la subjetividad sensible de Lévinas está muy cercana a su ética de la alteridad interior a la subjetividad, por supuesto que esta cercanía no se da por algún tipo de coincidencia entre la alteridad interna ricoeuriana y la subjetividad sensible levinasiana, sino por la común preocupación de fundar la ética en la subjetividad humana. En verdad es Ricoeur quien puede ser objetado desde la perspectiva de Lévinas. Lo que Ricoeur maneja como fundamento, esto es, *el sí-mismo experimentado como un otro* supone previamente una subjetividad constitutivamente sensible que sea capaz de sensibilidad consigo misma y de este modo capaz de experimentarse como alteridad.

La respuesta a Vattimo consiste en hacer ver que si la alteridad no es originaria, entonces Dios como prototipo de la alteridad no es central y, cuando mucho, aparece en algunas analogías ilustrativas, pero nunca con valor de prueba, según lo afirma enfáticamente Lévinas en entrevista publicada por François Poirié³⁴¹. El pensamiento filosófico de Lévinas no es una teología. Si lo que pretende Vattimo es secularizar la filosofía (pensamiento débil), esto es, alejar el pensamiento filosófico de las tentaciones onto-teológicas (pensamiento fuerte) que se ocultan tras las

³⁴¹ Hemos tratado explícitamente este tema en el capítulo primero.

ontologías y las metafísicas, entonces, parecería que Lévinas, más que adversario, es un aliado. Cuando Lévinas señala hacia un ámbito ético y pretemático de constitución ética de la subjetividad humana ¿no está justamente retirándose del ámbito de la onto-teología, de la ontología y de la metafísica? Cuando en recientes entrevistas sostiene que el ámbito pretemático o *pre-originario* es anterior a toda cultura, a toda religión y a toda tematización ¿no está precisamente señalando un nivel cuyo grado de anterioridad parecería lograr lo que tanto busca Vattimo: una filosofía secularizada? El hecho de que para Lévinas la ética en el nivel *pre-originario* es la filosofía primera ¿no estaría señalando que Lévinas supera las pretensiones de Vattimo al liberar la filosofía de la ontología sin debilitarla? Quizá más que pasar de la metafísica a una *ontología del declinar* o a un *pensamiento débil*, sería necesario el *declinar de una ontología del pensamiento fuerte* hacia una *ética de la sensibilidad*.

A Derrida se le responderá también desde la no originalidad de la alteridad. Si la alteridad no es originaria, entonces lo que la crítica derridiana denomina la sumisión inevitable a la realidad empírica del otro no es suficiente para sentenciar la totalidad del pensamiento de Lévinas como empirismo. Si en la escritura levinasiana es posible encontrar momentos donde se argumenta con mucha intensidad en favor de la preeminencia del *Otro* respecto a *lo Mismo* es básicamente por dos razones. En primer lugar, porque se están manejando los argumentos en el nivel de la interpelación en donde la subjetividad éticamente constituida como sensibilidad está siendo interpelada por la alteridad que aparece como rostro en el *cara-a-cara*. En segundo lugar, porque el nivel de la interpelación es tematizado por Lévinas en el interior del diálogo de su pensamiento con la filosofía occidental moderna. Para contrarrestar los efectos de una filosofía fundada en el *polo único* de una subjetividad temáticamente constituida como pensamiento, como conciencia, como

autoconciencia, como auto-referencia y como sujeto sujetador y objetivador de todo que se le aparece por delante,³⁴² Lévinas refuerza argumentativamente y estratégicamente la preponderancia de la alteridad en la relación del *cara-a-cara* con la finalidad de señalar hacia una subjetividad constituida como sensibilidad.

Pero todavía falta responder a la segunda objeción de Derrida, que sostiene la existencia de una ambigüedad y, en cierta medida, de una contradicción en la escritura de la obra de Lévinas. La obra *Autrement qu'être ou au de-là de l'essence* publicada por Lévinas en 1974, –diez años después de la publicación del texto de Derrida– responde, de cierta forma, a esta objeción.

Salir de Grecia cabalgando el logos griego –hecho que para Derrida revela las dificultades de un pensamiento atrapado en su conceptualidad elemental– es para Lévinas una ambigüedad que constituye la fuerza misma de su argumentación. El límite impuesto por el lenguaje es en sí mismo una instigación a pensar lo *más allá* de los límites del lenguaje y a intentar expresarlo aun al precio de algunas truculencias semánticas.

Derrida llamará a esto *resolverse en la contradicción*. Pero la contradicción es una cuestión de consistencia lógica donde no se puede pensar ni decir más de lo que se puede pensar y decir: ¿redundancia lógica? Si es verdad que más allá de *lo racional* puede no estar *lo irracional* sino *otro tipo de racionalidad*, conforme sugiere la generosidad semántica de Rábade en su texto *La razón y lo irracional*,³⁴³ entonces, más allá de *lo lógico* puede no estar *lo ilógico*, sino *otra*

³⁴² Si Franz Hinkelammert tiene razón al sostener en contra de Descartes la tesis de la distinción entre *lo real* y *lo objetivo*, quizás se pueda ampliar esta distinción aplicándola también a *lo real* y a *lo empírico*. De lo anterior se podría sugerir que, en cierta medida, la subjetividad temática de la filosofía occidental moderna es un *polo único objetivo y empírico*, esto es, una operación gnoseológica que parte de la abstracción de una subjetividad humana viva y real, y concluye con la objetivación y constitución conceptual de una subjetividad tematizadora. Cfr. Hinkelammert, 1995, p. 300.

³⁴³ Rábade Romeo, 1994, p. 10.

lógica y más allá de *lo consistente* puede no estar *lo inconsistente*, sino *lo meta-consistente*.

Expresar este *de otro modo* (otro tipo de racionalidad, otra consistencia lógica), en un enunciado limitado a un contexto y a una consistencia lógica fácticamente dadas, conlleva necesariamente a una ambigüedad y a una contradicción. Pero en este caso el enunciado no pierde su valor de prueba ya que lo que se pretende enunciar, probar o por lo menos señalar es un nivel *pre-originario* anterior a la facticidad, a la racionalidad ontológica, a la consistencia lógica dada, a la enunciación y a la tematización.

El lenguaje no soporta ni comporta el enunciado del *Otro que el ser* porque éste no hace parte del ámbito de la racionalidad ontológica, que empieza como facticidad y termina como horizonte de comprensión, en donde el *habla* articula un plexo de relaciones con sentido y significado fundando todo lenguaje posible y fijando los límites de la lengua en el enunciado de *un dicho* atrapado en una totalidad dada.

La ambigüedad y la contradicción por un lado, argumentan a favor de la tesis levinasiana que sostiene los límites de la totalidad ontológica y consecuentemente la imposibilidad de que ésta pretenda validez universal para todos los ámbitos pensables, posibles y factibles, y por otro lado, abre paso a la posibilidad de un pensamiento plural y de un lenguaje analógico capaz de pensar y decir la excedencia, la trascendencia y la exterioridad de esta totalidad limitada. No se trata de un pensamiento que piensa más de lo que puede pensar ni de un lenguaje que enuncia más de lo que puede enunciar, sino de un pensamiento que se sorprende excedido por un contenido que la luminosidad del ser no permite pensar y un lenguaje que anuncia lo que la univocidad del ser no permite enunciar.

Por último, quizás sea posible hacer a Derrida la misma objeción hecha por él a Lévinas. ¿Qué decir de una escritura (la derridariana en *Violence et Métaphysique...*) que sostiene la necesaria sumisión del lenguaje filosófico a sus raíces griegas? ¿Qué significa estar sujetado inevitablemente a una conceptualidad elemental? Este modo de considerar la verbalidad del verbo ser como una determinante de todo lenguaje filosófico posible ¿no indica una dependencia y una sumisión a esta conceptualidad elemental y ontológica de origen griega? ¿No es exactamente esto lo que Derrida reprocha en Lévinas: un pensamiento sumiso y sujetado a la alteridad? En términos derridarianos ¿un Derrida cautivo en el ser (lo griego) no es tan empirista como un Lévinas cautivo en la alteridad (lo judío)?

Algunas perspectivas de investigación en la obra de Lévinas.

Propongo una breve reflexión que partiendo del tema de la *ética como filosofía primera*, y transitando por el tema de la *constitución ética de subjetividad humana* –corazón de esta ética de la subjetividad sensible–, concluya con la apertura de algunos horizontes temáticos de investigación en la obra de Emmanuel Lévinas.

La labor desarrollada hasta el momento en la presente disertación sostiene la tesis de que para Lévinas la ética es la filosofía primera anterior a toda filosofía posible. Pero comprobar esta tesis no agota las posibilidades temáticas de la obra levinasiana, en lenguaje popular se suele decir que *todavía hay mucha tela de donde cortar*. Recapitulando algunas cosas, la tarea de desarrollar el tema “La ética como filosofía primera en Emmanuel Lévinas”, labor que se piensa haber llevado a cabo en la presente disertación, pareció poco problemática. Se ha establecido la

hipótesis de que en las obras de Lévinas la ética va surgiendo como tema predominante hasta ser literalmente planteada como filosofía primera anterior a toda filosofía posible y enseguida se hizo la lectura cronológica de sus obras develando los argumentos necesarios para transformar la referida hipótesis en tesis sostenible. La hipótesis pareció no haber ofrecido mucha resistencia para ser comprobada textualmente, conforme se piensa haber demostrado, pero la cronología de los textos y la secuencia temática de las obras de Lévinas plantean otros problemas.

Los primeros textos de la obra filosófica de Lévinas se quedan circunscritos a los temas husserlianos y heideggerianos, más propiamente a una serie de comentarios a Husserl y posteriormente algunos comentarios a Heidegger. Sin duda estos fueron momentos dedicados a una instrumentación fenomenológica que posteriormente aparece en los textos en la forma de análisis y de descripción vigorosa. En los textos publicados en esta época aparece muy claramente un Lévinas eximio comentador de Husserl y Heidegger, quien, cuando mucho, llega a un ensayo de crítica a la fenomenología trascendental desde la ontología fundamental.

Las publicaciones que inmediatamente se siguen tienen un temario bastante distinto de aquello tratado en los comentarios a Husserl y Heidegger. Este período está marcado por una serie de escritos con temáticas predominantemente judías, no necesariamente bíblicas o talmúdicas, pero con una tonalidad bien distinta de la fenomenología y de la ontología. Los textos de este período demuestran una preocupación –quizás todavía no filosófica– por una serie de contenidos propios del mundo de la vida semita sacados a la luz por la vía de la interpretación de textos bíblicos, talmúdicos y rabínicos. Aquí entrevemos un Lévinas judío escribiendo sobre temas judíos en una época donde se inicia la guerra y las campañas antisemíticas en Europa.

La etapa siguiente está marcada por el hecho de que Lévinas es apresado en Francia y detenido como prisionero de guerra en Alemania. Todavía publica sobre Husserl y Heidegger, pero ya aparece un tono de sospecha con respecto a la fenomenología y la ontología. En las obras de esta época aparece, por un lado, una crítica muy dura a la concepción occidental del ser y por otro lado, el planteamiento del *otro*, del *de otro modo que ser* y de la *alteridad*, como salida del anonimato y de la impersonalidad del ser y como camino de reencuentro del sentido más profundo de la vida humana, sentido que el mundo occidental pareció haber perdido. El tema del *otro* es absolutamente novedoso, aparece filosóficamente planteado ante la ontología y la fenomenología por vez primera y permanecerá a lo largo de todas las obras futuras de Lévinas. Trátase nítidamente de un alejamiento crítico de Heidegger y Husserl para plantear lo propio. Aquí aparece el tema de la ética de forma embrionariamente elaborado, de aquí hasta su consciente elaboración como filosofía primera falta mucho camino por recorrer. El tema del *otro* ya aparece en Husserl en el momento de la constitución de la intersubjetividad donde *lo otro* es un *otro-yo*. En Heidegger *lo otro* tiene lugar en el existencial *mit-sein* donde *lo otro* es un *otro-Dasein*. Para Lévinas *el otro* no es ni *Yo* ni *Dasein*, es más bien el trascendente, el excedente, el exterior, etcétera.

¿De dónde surge este tipo de *otro* señalado por Lévinas? ¿El *otro* levinasiano se encuentra en la experiencia intersubjetiva occidental o procede de una otra clase de experiencia intersubjetiva? ¿Sería este señalado *otro* una emersión en el pensamiento levinasiano de elementos constitutivos de la experiencia intersubjetiva del *ethos semita-eslavo* que conforma la experiencia prefilosófica de Lévinas? Aquí podría surgir una hipótesis plausible de investigación que pretenda sostener que Lévinas escribe en francés –una lengua occidental–, pero además de pensar en la lengua en la cual escribe, piensa también en sus dos lenguas maternas: el hebreo y

el ruso. Lo que Lévinas escribe en francés en el fondo es trilingüe. La cronología de la vida de Lévinas comprueba que las primeras lenguas que él aprendió fueron el hebreo y el ruso, y sus primeras lecturas fueron la literatura bíblica-talmúdica-rabínica en hebreo y los clásicos de la novela rusa en ruso, como por ejemplo, Dostoievski. Aprendió el francés a los 17 años, época en que emigró hacia Estrasburgo en Francia para estudiar filosofía, allí lee en alemán –estudiado en el liceo lituano– las *Logische untersuchungen* y *Sein und zeit*, enseguida cámbiase para Fribourg en Alemania donde se torna alumno de Husserl y Heidegger.

El propio Lévinas en algunas de sus más recientes entrevistas afirma que la Biblia hebrea, la novela rusa y otras literaturas nacionales constituyen su experiencia prefilosófica. Agrega que no hay filosofía, sino asentada sobre experiencias de esta clase, o sea, experiencias prefilosóficas. La lengua francesa es considerada por él como la fina flor del Occidente y la elige como su lengua filosófica, tanto para comentar a Husserl y Heidegger como para plantear el *de otro modo que el ser, que el no-ser y que el saber* que aparece en todas sus obras como lo eminentemente ético y filosóficamente primero.

Pero ¿qué pretende Lévinas? ¿Qué pretende un filósofo que escribe en un francés occidental, en el Occidente y para el Occidente, algunas veces pensando como occidental (en francés), pero otras pensando como semita (en hebreo), otras como eslavo (en ruso) y otras veces pasando de una a otra lengua con elegante estilo e innegable dominio? Para atender a estas interrogantes se podría pensar en una otra hipótesis que pretenda sostener que Lévinas tiene como proyecto filosófico personal entrar en diálogo con el Occidente griego y cristiano, interpellándolo con la pregunta que interroga por el sentido más profundo de la vida humana, un sentido que está *más allá del ser, del no-ser y del saber*. Propone un *pensamiento heterológico* una *ética de la subjetividad sensible a la alteridad*,

el *rostro trascendente del otro* y el *cara-a-cara* como contenidos éticos pretendidamente universales y válidos para todo ser humano, aunque originariamente encontrados como experiencia prefilosófica en el *éthos* semítico-eslavo.

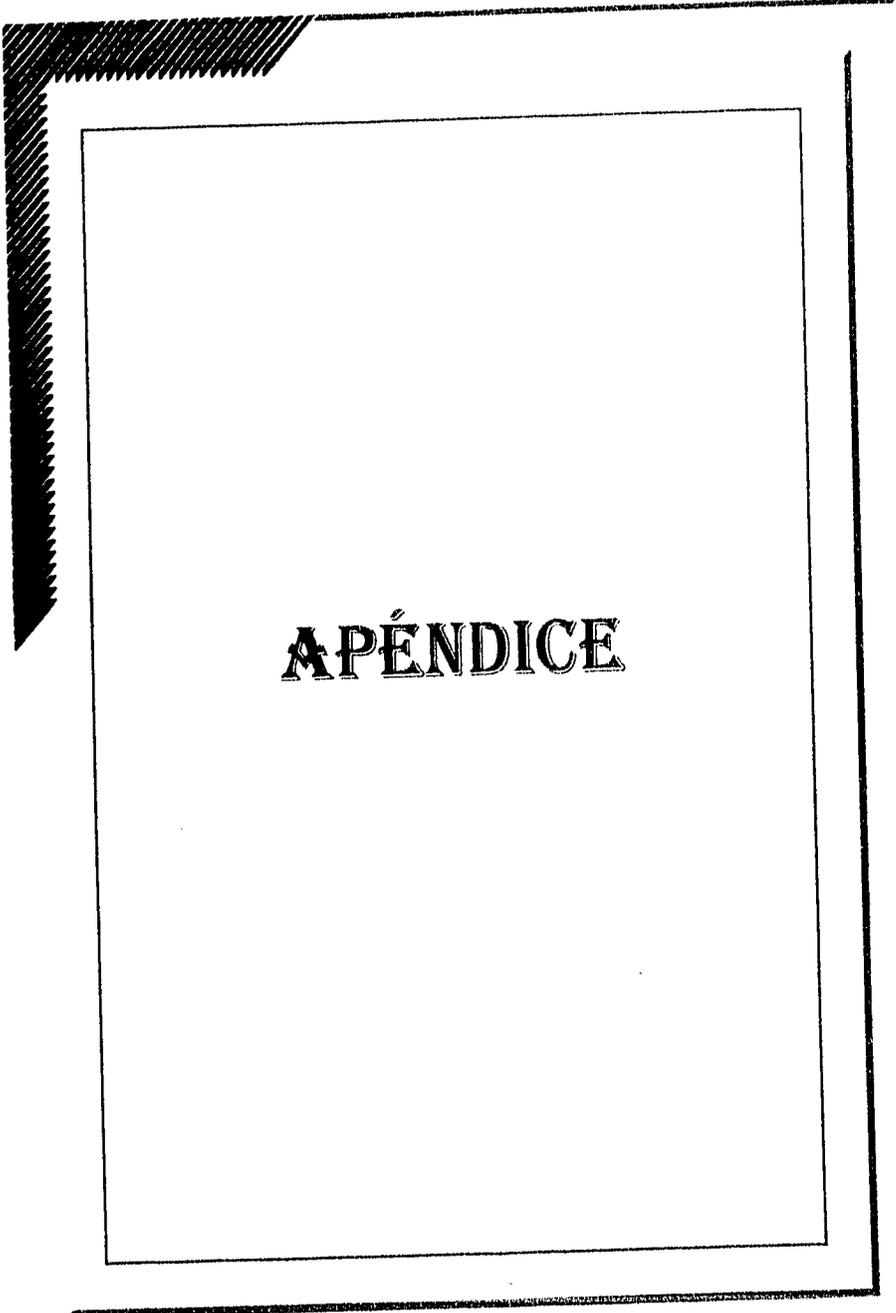
La consideración de la ética como filosofía primera y su anterioridad con respecto a la fenomenología trascendental, a la ontología fundamental existencial y a toda filosofía posible conlleva una serie de interrogantes sobre la pertinencia de esta tesis textualmente encontrada en la última formulación del pensamiento levinasiano. No hay dudas que Lévinas sostiene la anterioridad de la ética con respecto a toda filosofía –pensamos que lo hemos demostrado–, pero de ésto a la aceptación y el reconocimiento de que la ética es la filosofía primera anterior a toda filosofía posible, hay todavía mucho que investigar. Como una provisoria tentativa de acercamiento a la investigación de este problema se puede hacer el intento de indicar dos posibles hipótesis de trabajo. Por un lado una que sostendría que Lévinas trabaja con un concepto fuerte de *realidad* –una especie de realismo crítico poco convencional– que le permite fijar un estándar, que para él sería la ética, desde donde se posiciona con respecto a la filosofía occidental. Por otro lado habría que insinuar hipotéticamente que Lévinas, aún sin darse cuenta, maneja algo semejante a una teoría de los tipos de racionalidad que le permite establecer la *primeridad* de la racionalidad ética originaria y desde ahí ubicar los demás tipos de racionalidad en sus debidos lugares criticándolos siempre cuando pretenden ser más de lo que pueden. ¿Acaso no fue esto lo que Husserl sostenía desde su fenomenología en contra de las pretensiones del naturalismo? ¿Lo mismo no hizo Lévinas desde Heidegger en contra de las pretensiones de la ontología regional de Husserl? Posteriormente, Lévinas mismo, ¿no ha repetido la misma operación desde su estándar ético en contra de las pretensiones de la ontología fundamental? Quizás

sea el lugar y la ocasión para asentar la pregunta que interroga por la pertinencia de la pretensión pre-originaria del estándar ético de Lévinas.

El Lévinas definitivo ofrece otras dos temáticas candentes y relacionadas con el tema de la realidad, de los tipos de racionalidad y de la ética, a saber: la constitución de la subjetividad y de la intersubjetividad. La subjetividad es constituida pre-originariamente como *sensibilidad* y la intersubjetividad como *recibimiento*. El problema de fondo es la anterioridad de niveles y la subsecuente crítica a la constitución de la subjetividad e intersubjetividad en niveles *no-pre-originarios*. Hipotéticamente quizás se podría señalar que lo humano y las relaciones humanas en su última instancia de constitución, singularización y convivencia, en otras palabras, el ser humano sin más, para su consideración y tratamiento, no depende de los particularismos que son generados por los tipos de racionalidad que no pertenecen al estándar pre-originario, tales como: el yo-que-piensa-y-existe de Descartes, la subjetividad y la intersubjetividad trascendental de Husserl, el *Dasein* y el *Mit-Sein* de Heidegger, etcétera. Lo que hace Lévinas ¿no es justamente sostener que el ser humano antes de ser constituido temáticamente por cualquier pensamiento ya está pre-originariamente y pre-temáticamente constituido como *subjetividad sentiente*? y por otra parte ¿no sostiene él también que la intersubjetividad antes de ser constituida temáticamente como tolerancia, contrato, limitación recíproca, comercio, estado de derecho, renuncia, etcétera, ya está constituida como *recibimiento*?

Sin duda alguna que se podría enumerar una serie muy extensa de otras cuestiones y quizás un número todavía mayor de otras hipótesis de trabajo relacionadas con el pensamiento levinasiano, pero este no es ni el momento ni el lugar más adecuado para hacerlo. por ahora queda esta modesta y sugestiva muestra de lo que se puede generar a partir de la obra de este reconocido mago del

pensamiento y de la escritura filosófica francesa contemporánea, el recientemente desaparecido *Monsieur* Emmanuel Lévinas.



APÉNDICE

Cronología de la vida y de las obras de E. Lévinas.³⁴⁴

1906 - Nace Emmanuel Lévinas, de familia judía, en Kovno, importante cabecera municipal en la República de Lituania.

1912 - Ingresa en el curso regular de hebreo. No hay una precisión de fechas pero por esta época empieza a aprender regularmente la lengua rusa, hablada en su casa. Tórnase asiduo lector de la Thorá hebrea. (Tiene 6 años).

1913 - Husserl publica *Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie*. (Tiene 7 años).

³⁴⁴ Optamos por incluir en la cronología algunos autores que probablemente hayan ejercido influencias o entrado en diálogo con el pensamiento de Lévinas. Los artículos aquí mencionados no agotan la totalidad de la obra de Lévinas. La elaboración de la presente cronología se basó fundamentalmente en la biografía escrita por Lescourret, 1994 y en entrevistas concedidas por Lévinas, entre ellas se destacan: Poiré, 1992. Nemo, 1982.

1914 - Inicia la Guerra, hecho que le afectará a él y a su familia. (Tiene 8 años).

1916 - Emigra con su familia, como refugiados de guerra, a la ciudad de Karkhov en Ucrania. (Tiene 10 años).

1917 - Inicia la Revolución Rusa. Lévinas entra en el liceo de Karkhov. Tórnase asiduo lector de los clásicos de la literatura rusa, como Puschkin, Lermontov, Gogol, Turgueniev, Tolstoi y Dostoievski; de este último lee *Los hermanos Karamazov*; *El príncipe idiota*; *Los demonios*, entre otros. Empieza a estudiar el alemán. (Tiene 11 años).

1920 - Regresa con su familia a Lituania. La guerra y la revolución rusa despiertan su interés por comparar Rusia con Europa. Lee a Shakespeare: *Macbeth*; *Hamlet*; *Prince of Denmark*; *King Lear*. (Tiene 14 años).

1921 - Rosenzweig publica su obra *Der stern der erlösung*. (Tiene 15 años).

1923 - Emigra sólo para Estrasburgo, en Francia; su familia se queda en Lituania. Estudia latín y después filosofía. Tiene muy poco dominio de la lengua francesa, la cual estudia autodidácticamente. Conoce y hace una gran y duradera amistad con Maurice Blanchot. Sus grandes maestros fueron: Maurice Pradines, Charles Blondel, Maurice Halbwachs, Henri Carteron y Martial Guérout. Buber publica *Ich und du*. (Tiene 17 años).

1924 - Entra en contacto con el pensamiento de Bergson y de Durkheim. (Tiene 18 años).

1925 - Husserl escribe *Der encyclopaedia britannica artikel*. (Tiene 20 años).

1927 - Martin Heidegger publica *Sein und zeit* y Marcel publica *Diario metafísico*. (Tiene 21 años).

1928 - Influenciado por la lectura de las *Logische Untersuchungen*, recomendada por Gabriel Pfeiffer, quien enseñaba Husserl en el Instituto de Filosofía de Estrasburgo, decide cambiarse a Fribourg, Alemania, para continuar sus estudios con Husserl, lo que implica un necesario conocimiento mínimo del alemán. Es alumno oyente de Husserl, ya jubilado pero todavía activo, en dos cursos: *La noción de psicología fenomenológica* y *La constitución de la intersubjetividad*. Frecuenta la residencia de la familia Husserl como maestro particular de francés de la señora Husserl. Por medio de Husserl conoce a Heidegger. (Tiene 22 años).

1929 - Publica el artículo *Sur les "ideen" de M. E. Husserl*. Husserl publica *Cartesianische Meditationen*; *Der encyclopaedia britannica artikel* y pronuncia las famosas *Die pariser vorträge*. Participa del memorable encuentro de Davos, donde Heidegger, comentando a Kant, entra en diálogo con el kantiano Cassirer comentando a Heidegger. Muerte de Rosenzweig. (Tiene 23 años).

1930 - Publica su Tesis de Doctorado en Filosofía: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Se naturaliza francés y se casa. Trabaja como

administrador escolar en la Alianza Israelita Universal. El Partido Nacional Socialista gana las elecciones en Alemania. (Tiene 24 años).

1931 - Traduce y publica las *Méditations cartésiennes* de Husserl, versión francesa de *Cartesianische Meditationen*. Conoce a Sartre y a Maritain en el encuentro de filosofía organizado por Barile Marcel. (Tiene 25 años).

1932 - Publica el artículo *Martin Heidegger et l'ontologie*. Buber publica *Die frage an den einzelnen* ancestro de *Ich und du*. Jaspers publica *Philosophie*. Maritain publica *Distinguir para unir: los grados del saber*. Mounier funda la revista *Esprit*. (Tiene 26 años).

1933 - Sartre está en Berlín estudiando fenomenología y escribe *La trascendencia del ego*. Hitler es canciller de Alemania. (Tiene 27 años).

1935 - Publica los artículos *L'actualité de Maïmonide* y *L'inspiration religieuse de l'alliance*. Escribe *De l'évasion*. Marcel publica *Ser y tener*. Entra en contacto con el pensamiento de Rosenzweig. Aparecen las primeras leyes antisemitas en Alemania. (Tiene 29 años).

1936 - Publica los artículos *De l'évasion*; *Une histoire de l'École Normale Israélite Orientale*. (Tiene 30 años).

1937 - Publica el artículo *Lettre à Jean Wahl*. Jaspers publica *Existenzphilosophie*. (Tiene 31 años).

1938 - Publica el artículo *L'Essence Spirituelle de l'antisémitisme d'après Jacques Maritain*. Aparece *Je et tu*, versión francesa de *Ich und du* de Buber. Muerte de Husserl. (Tiene 32 años).

1939 - Sartre publica *La nausée* y Marcel publica *Del rechazo a la invocación*. Inicio de la guerra. Es voluntario para actuar como soldado francés, intérprete de ruso y alemán. (Tiene 33 años).

1940 - Publica los artículos *L'oeuvre d'Edmond Husserl; L'ontologie dans le temporel; De la description à l'existence*. Hecho prisionero de guerra, quédase cautivo en el Campo de Stammlager, Hannover, Alemania, durante toda la guerra. Inicia la escritura de *De l'existence à l'existant*. En el cautiverio hace la lectura de Hegel, Proust, Diderot, Rousseau y otros. Fue declarado judío, pero estaba protegido por el uniforme francés. Su familia, todavía en Lituania, no tiene la misma suerte. (Tiene 34 años).

1941 - Muerte de Bergson. (Tiene 35 años).

1942 - Buber publica en hebreo *¿Qué es el hombre?* y Camus publica *El extranjero*. (Tiene 36 años).

1943 - Sartre publica *L'être et le néant*. Jean Nabert publica el artículo *Eléments pour une éthique*. (Tiene 37 años).

1944 - Maritain publica *De Bergson à Thomas d'Aquin*. (Tiene 38 años).

1945 - Fin de la guerra y del cautiverio. Lévinas lee *Ich und Du* de Buber. Tórnase director de la Escuela Normal Israelita Oriental. La escena intelectual está dominada por Sartre, Camus y Marcel. Merleau-Ponty publica *Phénoménologie de la perception*. Sartre publica la obra teatral *A puerta cerrada*. Sartre y Merleau-Ponty fundan la revista *Les temps modernes*. Muerte de Cassirer. (Tiene 39 años).

1946 - Publica el artículo *Tout est-il vanité?* Conoce al maestro talmúdico de nombre Chauchani, físico nuclear y matemático, hermeneuta dotado de una extremada versatilidad y creatividad en la interpretación de los textos, quien lo introduce en la lectura del Talmud y en la tradición rabínica. Conoce personalmente a Buber y a Henri Nerson. Sartre publica *Reflexiones sobre la cuestión judía*. (Tiene 40 años).

1947 - Publica dos obras: *De l'existence à l'existant* y *Le temps et l'autre* y el artículo *Existentialisme et antisémitisme*. Maritain publica *Court traité de l'existence et l'existant*. Merleau-Ponty publica *Humanismo y Terror*. (Tiene 41 años).

1948 - Publica el artículo *La réalité et son ombre*. Merleau-Ponty publica *Sens et non-sens*. Se constituye el Estado de Israel. (Tiene 42 años).

1949 - Publica la obra *En découvrant l'existence avec Husserl y Heidegger* y los artículos *La transcendance des mots; Quand les mots reviennent de l'exil*. Mounier publica *Le personalisme*. (Tiene 43 años).

1950 - Marcel publica *Existentialisme chrétien*. Publicación póstuma de la obra de Husserl *Die pariser Vorträge*. Muerte de Mounier. (Tiene 44 años).

1951 - Publica el artículo *L'ontologie est-elle fondamentale?*. (Tiene 45 años).

1952 - Publica el artículo *Éternité à domicile*. (Tiene 46 años).

1953 - Publica el artículo *Liberté et commandement*. Jean Wahl publica *Traité de métaphysique*. (Tiene 47 años).

1954 - Publica los artículos *Le moi et la totalité*; *Noé Gottlieb*. Ricoeur publica *Sympathie et respect: phénoménologie éthique de la deuxième personne*. Bloch publica *Principio esperanza*. Publicación póstuma de la obra de Husserl *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. (Tiene 48 años).

1955 - Publica el artículo *Le rôle de l'École Normale Israélite Orientale*. Jean Nabert publica *Essai sur le mal*. (Tiene 49 años).

1957 - Publica los artículos *La philosophie et l'idée de l'infini*; *Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine*. Imparte las primeras conferencias sobre textos talmúdicos en el Coloquio de Intelectuales Judfos en Francia. (Tiene 51 años).

1959 - Publica los artículos *La diaspora est-elle une condition nécessaire de la survie du judaïsme?*; *Réflexions sur la "Technique" phénoménologique*; *La*

ruine de la représentation; Intentionnalité et métaphysique. Blanchot publica *Le livre à venir*. (Tiene 53 años).

1960 - Publica los artículos *Le permanent et l'humain chez Husserl; Laïcité et pensée d'Israël* y *La laïcité dans l'État d'Israël*. Hace la lectura de *Vie et Destin* de Vassili Grossman. Gadamer Publica *Wahrheit und Methode*. Muerte de Camus. (Tiene 54 años).

1961 - Publica su tesis de doctorat *ès Lettres: Totalité et infini: essai sur l'extériorité* y el artículo *L'École Normale Israélite Orientale*. Es nombrado profesor en la Universidad de Poitiers. Blanchot Publica *Connaissance de l'inconnu*. Muerte de Merleau-Ponty. (Tiene 55 años).

1962 - Publica los artículos *Transcendance et hauteur; Enseignement juif et culture contemporaine; A priori et subjectivité*. Blanchot publica *Tenir parole; Le rapport du troisième genre. Homme sans horizon; L'indestructible*. (Tiene 56 años).

1963 - Publica la obra *Difficile liberté: essai sur le judaïsme* y el artículo *La trace de l'autre*. Roger Laporte publica la obra *La veille*. (Tiene 57 años).

1964 - Publica el artículo *La signification et le sens*. Derrida publica *Violence et métaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas*. Decloux publica *Existence de Dieu et rencontre d'autrui*. (Tiene 58 años).

1965 - Publica los artículos *Franz Rosenzweig, une pensée juive moderne; Intentionnalité et sensation; Énigme et phénomène*. Cartecou publica *Une philosophie de l'inégal*. (Tiene 59 años).

1966 - Publica el artículo *De Sheylock à Swann*. (Tiene 60 años).

1967 - Publica el artículo *Par-delà le dialogue*. Es nombrado profesor en la Universidad de Nanterre. (Tiene 61 años).

1968 - Publica la obra *Quatre lectures talmudiques* y los artículos *La pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain; La renaissance culturelle juive en Europe Occidentale; Renouveau de la culture juive; Infini; Totalité; Un Dieu homme?*. (Tiene 62 años).

1969 - Publica el artículo *Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques*. Ricoeur es designado decano de la Universidad de Nanterre. Muerte de Jaspers. (Tiene 63 años).

1970 - Publica los artículos *Séparation de biens; Au-delà de l'essence*. Ricoeur renuncia a su función de decano en la Universidad de Nanterre. (Tiene 64 años).

1971 - Publica los artículos *L'État de César et l'État de David; La proximité y Préface à: Gereats, Théodore F., Vers une nouvelle philosophie transcendentale, la genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la "Phénoménologie de la perception"*. (Tiene 65 años).

1972 - Publica la obra *Humanisme de l'autre homme* y los artículos *Verité comme dévoilement et verité comme témoignage; Évolution et fidélité; La mort du père Van Breda*. Derrida publica *Marges de la philosophie*. (Tiene 66 años).

1973 - Publica el artículo *Idéologie et idéalisme*. Nombrado Profesor de la Universidad de Paris IV Sorbonne. Muerte de Marcel y Maritain. (Tiene 67 años).

1974 - Publica la obra *D'autrement qu'être ou au-delà de l'essence* y los artículos *De la conscience à la veille, à partir de Husserl; Leçon talmudique*. (Tiene 68 años).

1975 - Publica los artículos *Dieu et la philosophie; Trois notes sur la passivité et la transcendance; Une nouvelle rationalité, sur Gabriel Marcel*. Blanchot publica *Discours sur la patience*. (Tiene 69 años).

1976 - Publica las obras *Noms propres; Sur Maurice Blanchot* y los artículos *Sur la mort dans la pensée de Bloch; Sécularisation et faim; Jean Wahl sans avoir ni être; Philosophie et positivité; De la déficience sans souci au sens nouveau*. Se jubila de sus actividades académicas en la Sorbonne, pero continúa impartiendo seminarios por invitación de la misma Universidad. Muerte de Heidegger. (Tiene 70 años).

1977 - Publica la obra *Du sacré au saint* y los artículos *Questions et réponses; Herméneutique et au-delà; La philosophie et l'éveil; La lettre ouverte;*

Modèle de la permanence; Preface à: Buber, M. Utopie et socialisme. Muerte de Bloch. (Tiene 71 años).

1978 - Publica los artículos *La pensée de l'être et la question de l'autre; Transcendance et mal; Un nouvel esprit de coexistence.* (Tiene 72 años).

1979 - Publica los artículos *Les villes refuges; Lettre à "Terriers" à propos de Paul Celan; Politique après; De la lecture juive des Écritures.* (Tiene 73 años).

1980 - Muerte de Sartre. (Tiene 74 años).

1982 - Publica las obras *De Dieu qui vient à l'idée; L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques; Éthique et infini; De L'évasion;* los artículos *La souffrance inutile; Entretien: philosophie, justice et amour; De l'éthique à l'exégèse* y *Preface à: Mosès, S. Système et révélation.* (Tiene 76 años).

1983 - Publica los artículos *La Conscience non-intentionnelle; De l'un à l'autre, Transcendance et temps; Détermination philosophique de l'idée de culture.* (Tiene 77 años).

1984 - Publica la obra *Transcendance et intelligibilité* y los artículos *Le surlendemain; Un langage qui nous est familier; Paix et proximité.* Suspende los seminarios en la Sorbonne. (Tiene 78 años).

1985 - Publica los artículos *Diachronie et représentation; Droits de l'homme et bonne volonté*. (Tiene 79 años).

1986 - Publica el artículo *De l'unicité*. (Tiene 80 años).

1987 - Publica la obra *Hors sujet*; los artículos *Mourir pour; Dialogue sur le penser-à-l'autre*; el *Préface à: Totalité et infini, édition allemande* y *Entretiens à F. Poirié: Qui êtes-vous?* Dedicase a impartir conferencias en Francia y en el exterior. (Tiene 81 años).

1988 - Publica la obra *À l'heure des nations*; los artículos *Sur l'idée de l'infini en nous; L'autre, utopie et justice; Langage et proximité; Le nouveau commerce* y *Entretiens à E. Hirsch: Racismes, l'autre et son visage*. (Tiene 82 años).

1989 - Publica *Entretien à M. Faessler*. (Tiene 83 años).

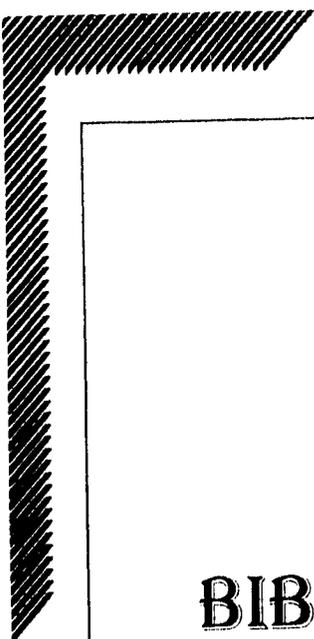
1990 - Publica los artículos *De l'être à l'autre; La ética* (inédito). Ricoeur publica *Soi-même comme un autre*. (Tiene 84 años).

1991 - Publica las obras *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre; La mort et le temps*. (Tiene 85 años).

1993 - Publica la obra *Dieu, la mort et le temps*. (Tiene 87 años).

1994 - Publica las obras *Les imprévus de l'histoire; Liberté et commandement*. (Tiene 88 años).

1995 - En la mañana del día veintecinco de diciembre Emmanuel Lévinas desaparece en París a los 89 años de edad dejando tras de sí un legado filosófico de mestimable valor.



BIBLIOGRAFÍA
DE
EMMANUEL LÉVINAS

BIBLIOGRAFÍA DE EMMANUEL LÉVINAS³⁴⁵

— “Sur les *ideen* de M. E. Husserl” (1929)³⁴⁶, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, mars-avril 1929, pp. 230-265.

— *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Paris, Alcan, 1930; reimpression: Paris, Vrin, 1963.

— “Martin Heidegger et l'ontologie” (1932), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1988, pp. 53-76.

— “De l'évasion” (1935), in *Recherches philosophiques*, vol. V., 1935-1936; reedición con introducción y notas de Jacques Rolland, Montpellier, Fata Morgana, 1982.

³⁴⁵ Los libros y artículos de Lévinas serán enlistados en la bibliografía en orden cronológico conforme el año de su primera publicación.

³⁴⁶ El año de la primera publicación aparecerá entre paréntesis inmediatamente después del título de la obra o del artículo y es la referencia para identificar las citas de pie de página.

- "L'actualité de Maimonide" (1935), in *Paix et droit*, 1935, n° 4, pp. 6-7.
- "L'essence spirituelle de l'antisémitisme d'après Jacques Maritain" (1938), in *Paix et droit*, 1938, n° 5, pp. 3-4.
- *De l'existence à l'existant* (1947a), (Editado por la revue Fontaine, 1947), reimpresión: Paris, Vrin, 1977.
- "Le temps et l'autre" (1947b) in *Le choix, le monde, l'existence*, Cahiers du Collège Philosophique, Paris, Arthaud, 1947; reimpresión: Montpellier, Fata Morgana, 1979, reimpresión en la colección Quadrige, PUF, 1982. Versión en castellano: *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993.
- "Existentialisme et antisémitisme" (1947c), in *Les cahiers de l'alliance israélite universelle*, n° 14/15, juin-juillet, 1947, pp. 2-3.
- "La réalité et son ombre" (1948), in *Les temps modernes*, n° 38, novembre, 1948, pp. 771-789.
- "La Transcendance des mots" (1949a), in *Les temps modernes*, n° 44, juin, 1949, pp. 1090-1095.
- "Quand les mots reviennent de l'exil" (1949b), in *Les cahiers de l'alliance israélite universelle*, n° 32, 1949, p. 4.
- "L'ontologie est-elle fondamentale?" (1951), in *Revue de métaphysique et de morale*, janvier-mars, 1951, pp. 88-98.
- "Liberté et commandement" (1953), in *Revue de métaphysique et de morale*, juillet-septembre, 1953, pp. 264-272; reimpresión: Montpellier, Fata Morgana, 1994.
- "Le moi et la totalité" (1954), in *Revue de métaphysique et de morale*, octobre-décembre, 1954, pp. 353-373.
- "Le permanent et l'humain chez Husserl" (1960), in *L'âge nouveau*, n°110, 1960, pp. 51-56.

- *Totalité et infini. essai sur l'extériorité* (1961a), La Haye, Martinus Nijhoff, 1961; reimpresión en *Biblio-Essais, Le Livre de Poche*, 1990. Versión en castellano: *Totalidad e infinito. ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme, 1977.
- "Enseignement juif et culture contemporaine" (1962), in *L'arche*, n° 65, 1962, pp. 22-25.
- *Difficile liberté. essais sur le judaïsme* (1963), Paris, Albin Michel, 1963; 2ª edición reformulada y aumentada, 1976; reimpresión en *Biblio-Essais, Le Livre de Poche*, 1984.
- "Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne" (1965), in *Revue de théologie et de philosophie*, 1965, n° 4, pp. 208-221.
- *Quatre lectures talmudiques* (1968a), Paris, Minuit, 1968.
- "La pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain" (1968), in *Martin Buber, l'homme et le philosophe*, (editado por: Centre National des Hautes Études Juives), Bruxelles, Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1968, pp. 43-58.
- "Infini" (1968b), in *Encyclopaedia universalis*, vol. VIII, Paris, 1968, pp. 991-994.
- "Totalité" (1968c), in *Encyclopaedia universalis*, vol. XVI, Paris, 1968, pp. 192-194.
- *Humanisme de l'autre homme* (1972a), Montpellier, Fata Morgana, 1972; reimpresión en *Biblio-Essais, Le Livre de Poche*, 1987. Versión en castellano: *Humanismo del otro hombre*. Madrid, Caparrós, 1993.
- "Vérité comme dévoilement et vérité vomme témoignage" (1972b), in *Archivio di filosofia*, 1972, n° 1-2, pp. 101-110.
- "Idéologie et idéalisme" (1973), in *Archivio di filosofia*, 1973, n° 2-3, pp. 135-145.

- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), La Haye, Martinus Nijhoff, 1974; reimpresión en *Biblio-Essais, Le Livre de Poche*, 1991. Versión en castellano: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca, Signeme, 1987.
- "Dieu et la philosophie" (1975), in *Le nouveau commerce*, nº 30-31, 1975, pp. 97-128.
- *Noms propres* (1976a), Montpellier, Fata Morgana, 1976; reimpresión en *Biblio-Essais, Le Livre de Poche*, 1987.
- *Sur Maurice Blanchot* (1976b), Montpellier, Fata Morgana, 1976.
- "Sur la mort dans la pensée de Bloch" (1976b), in *Utopie-marxisme selon Ernest Bloch*, Paris, Payot, 1976, pp. 318-326.
- *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* (1977a), Paris, Minuit, 1977.
- "Herméneutique et au-delà" (1977b), in *Archivio di filosofia*, 1977, pp. 11-20.
- "La pensée de l'être et la question de l'autre" (1978a), in *Critique*, nº 369, février, 1978, pp. 187-197.
- "Transcendance et mal" (1978b), in *Le Nouveau commerce*, nº 41, 1978, pp. 55-75.
- *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques* (1982a), Paris, Minuit, 1982.
- *De Dieu qui vient à l'idée* (1982b), Paris, Vrin, 1982.
- *Éthique et infini* (1982c), Paris, Fayard, 1982; reimpresión en *Biblio-Essais, Le Livre de Poche*, 1984. Versión en castellano: *Ética e infinito*. Madrid, Visor, 1991.
- *Transcendance et intelligibilité* (1982d), Genève, Labor et Fides, 1984.
- *Hors sujet* (1987a), Montpellier, Fata Morgana, 1987.

— *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1987b), Paris, Vrin, 1987.

— *A l'heure des nations* (1988), Paris, Minuit, 1988.

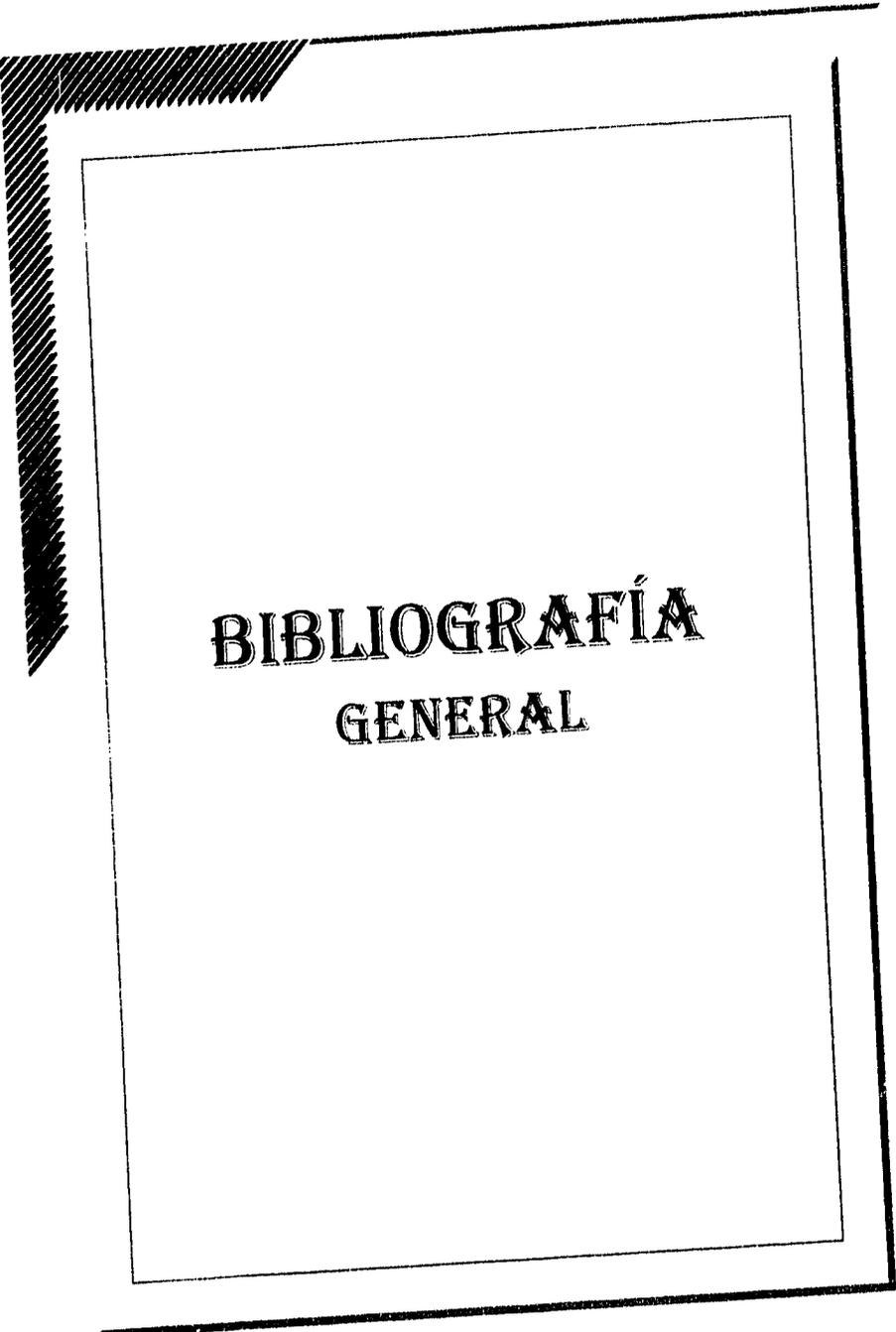
— *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (1991a), Paris, Grasset, 1991.

Versión en castellano: *Entre nosotros*. Pre-textos, Valencia, 1993.

— *La mort et le temps* (1991b), L'Hermé, Paris, 1991.

— *Dieu, la mort et le temps* (1993), Grasset, Paris, 1993. Versión en castellano: *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994.

— *Les imprévus de l'histoire* (1994), Montpellier, Fata Morgana, 1994.



BIBLIOGRAFÍA
GENERAL

BIBLIOGRAFÍA GENERAL³⁴⁷

- AAVV, *Comunidad y utopía. Ensayos históricos, éticos y políticos*, España, Lerna, 1990.
- _____, *Emmanuel Lévinas. Les cahiers de la nuit surveillée - 3*, Paris, Verdier, 1984.
- _____, *Repondre d'autrui. Emmanuel Lévinas*, Boudry-Neuchâtel (Suisse), 1989.
- Adorno, Theodor W., *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Planeta de Agostini, 1994.
- _____, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1990.
- _____, *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1987.

³⁴⁷ Las obras están listadas por orden alfabético del apellido del autor.

- _____, *La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Taurus, 1992.
- Apel, Karl-Otto, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México, Siglo XXI, 1992.
- _____, *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986.
- Auerbach, Erich, *Mimesis*, México, FCE, 1995.
- Austin, John L., *Cómo Hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1990.
- Barrios Lara, José Luis, *Subjetividad y significación en Emmanuel Lévinas*. (Tesis para obtener el título de Licenciado en Filosofía), Universidad La Salle, México, 1986.
- Benjamin, Walter, *Tentativas sobre Brecht*, Madrid, Taurus, 1987.
- _____, *Lo metafísico de la juventud*, Barcelona, Paidós, 1993.
- _____, *Angelus novus*, Barcelona, Edhasa, 1971.
- Blanchot, Maurice, *El libro que vendrá*, Caracas, Monte Avila, 1991.
- _____, *El paso (no) más allá*, Barcelona, Paidós, 1994.
- _____, *La escritura del desastre*, Caracas, Monte Avila, 1990.
- _____, *L'arrêt de mort*, París, Gallimard, 1991.
- Blondel, Maurice, *L'action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, París, PUF, 1993.
- Buber, Martin, *Yo y tu*, México, Nueva Visión, 1994.
- _____, *Caminos de utopía*, México, FCE, 1987.
- _____, *¿Qué es el hombre?*, México, FCE, 1985.
- Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, PUF, 1968.
- Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1979.
- Descartes, René, *Méditations métaphysiques*, París, Flammarion, 1992.

— Dussel, Enrique, (compilador), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. México, Siglo XXI, 1994.

— _____, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1993.

— Gadamer, Hans-Georg, *La herencia de Europa*, Barcelona, Península, 1990.

— _____, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1991.

— _____, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992.

— González R. Arnaiz, Graciano, *Ética y subjetividad. Lecturas de Lévinas*. Madrid, Complutense, 1994.

— Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, México, REI, 1993.

— Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1993.

— Heidegger, Martin (1927), *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1991.

— _____, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988.

— _____, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1993.

— _____, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1990.

— _____, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1992.

— _____, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1993.

— _____, *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*, Madrid, Anthropos, 1991.

— Hinkelammert, Franz J., *Crítica de la razón utópica*, 2ª ed., San José, DEI, 1990.

— _____, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, DEI, 1995.

- Horkheimer, Max, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sudamerica, 1969.
- _____, *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990.
- Humboldt, Wilhelm von, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Madrid, Anthropos, 1990.
- Husserl, Edmund, *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992.
- _____, *Investigaciones lógicas 2*, Madrid, Alianza, 1992.
- _____ (1929), *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Técnos, 1986.
- _____, *Las conferencias de París. Introducción a la Fenomenología trascendental*, México, UNAM, 1988.
- _____, *Ideas relativas a una Fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1986.
- _____ (1954), *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991.
- James, William, *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunas antiguas modos de pensar*, Buenos Aires, Orbis, 1984.
- Jankélévitch, Vladimir, *Le pardon*, Paris, Montaigne, 1967.
- Jaspers, Karl, *Filosofía de la existencia*, Barcelona, Planeta de Agostini, 1993.
- _____, *La fe filosófica*, Buenos Aires, Losada, 1968.
- Kafka, Frank, *Obras completas*, tomo IV, Barcelona, Edicomunicaciones, 1988.
- Kant, Emmanuel, *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1992.
- Lafont, Cristina, *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1993.
- Lescouret, Marie-Anne, *Emmanuel Lévinas*, Paris, Flammarion, 1994.
- Marx, Karl, *La cuestión judía*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992.

— Mate, Reyes, "W. Benjamin ¿una filosofía política de la historia? o Atenas y Jerusalem ante la identidad europea", in Kerik, Claudia (Comp.) *En torno a Walter Benjamin*, México, UAM, 1993.

— _____, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991.

— Maturana, Humberto, *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*, Santiago de Chile, Universitaria, 1993.

— Merleau-Ponty, Maurice, *Filosofía y lenguaje*, Buenos Aires, Proteo, 1969.

— _____, *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977.

— _____, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

— Münster, Arno, *La pensée de Franz Rosenzweig. Actes du colloque parisien organisé à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Paris, PUF, 1994.

— Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, México, Alianza, 1991.

— _____, *Más allá del bien y del mal*, México, Alianza, 1986.

— _____, *La genealogía de la moral*, México, Alianza, 1992.

— _____, *El anticristo*, México, Alianza, 1989.

— Pascal, Blaise, *Pensées*, Paris, Flammarion, 1976.

— Poirié, François, *Emmanuel Lévinas*, Paris, Manufacture, 1992.

— Ponzio, Augusto, *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, Milano, Jaca Book, 1995.

— Rábade Romeo, Sergio, *La razón y lo irracional*, Madrid, Complutense, 1994.

— Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

— _____, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983.

— _____, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.

- _____, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
- _____, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1991.
- _____, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1987.
- Rosenzweig, Franz, *El nuevo pensamiento*, Madrid, Visor, 1989.
- _____, *L'étoile de la rédemption*, Paris, Seuil, 1982.
- San Martín, Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- Sartre, Jean-Paul, *Réflexions sur la question juive*, París, Gallimard, 1993.
- _____, *Crítica de la razón dialéctica, T. I, II*, Buenos Aires, Losada, 1995.
- _____, *A puerta cerrada*, Buenos Aires, Losada, 1992.
- Searle, John, *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1990.
- Valéry, Paul, *Estudios filosóficos*, Madrid, Visor, 1993.
- Vattimo, Gianni, *Al di là del soggetto: Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milano, Feltrinelli, 1991. Versión en castellano de Juan Carlos Gentile Vitale, Madrid, Paidós, 1992.
- Volozhyn, R. Hayim de, *L'âme de la vie*, Paris, Verdier, 1986.
- Voltaire, *Tratado de la tolerancia*, Barcelona, Crítica, 1977.
- Wiehl, Reiner, "Éloge d'Emmanuel Lévinas", in *Archives de philosophie*, juillet-septembre, 1985.