



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

*LA BÚSQUEDA DE LA TRASCENDENCIA EN EMMANUEL LEVINAS: UNA  
PROPUESTA FUERA DE LOS LÍMITES DE LA CONCIENCIA Y DEL SER*

## T E S I S

que para optar por el grado  
de Maestro en Filosofía

P R E S E N T A :

Carolina Flores Langarica

Director: Dr. Pedro Enrique García Ruiz

Facultad de Filosofía y Letras

México, D.F., Marzo 2013



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

## ÍNDICE

Introducción.....	3
1. La fenomenología de Husserl como un punto de referencia en la filosofía de Emmanuel Levinas.....	8
1.1 Intencionalidad de la conciencia.....	11
1.2 La intuición.....	15
1.3 Horizontes olvidados a partir de la fenomenología.....	19
1.3.1 La búsqueda de lo concreto frente al Yo-Trascendental.....	22
1.3.2 Sensibilidad y trascendencia.....	28
2. La crítica de Levinas a la Ontología fundamental.....	34
2.1 El <i>Dasein</i> como referencia para la búsqueda del sentido del ser.....	35
2.2. La verdad entendida como develamiento.....	42
2.3. La apertura a la subjetividad fuera del ámbito intelectual.....	46
2.4 La búsqueda de una relación más allá de la comprensión.....	53
3. La búsqueda de lo Infinito a partir del rostro del otro.....	60
3.1 El deseo metafísico.....	61
3.2 La subjetividad a partir de la sensibilidad.....	66
3.3 La proximidad y el rostro del otro.....	71
3.4 La respuesta ética ante el llamado del Otro.....	79
Conclusiones.....	86
Bibliografía.....	91

## INTRODUCCIÓN

La presente investigación tiene como objetivo analizar en qué medida la filosofía de Emmanuel Levinas posibilita una búsqueda del Infinito fuera de los parámetros del Mismo y de la comprensión, en otras palabras, se estudiará cómo es que Levinas indaga sobre Infinito sin efectuar una reducción por parte de la inteligencia.

Ahora bien, la búsqueda de este tema surge a partir de dos grandes influencias en el pensamiento de Levinas, que son Husserl y Heidegger; de tal forma que este trabajo investigará en torno a los acercamientos pero también las críticas que Levinas efectúa a dichos autores. A partir de lo anterior, se puede afirmar que esta investigación no asume la interpretación más común que se ha dado al pensamiento de Levinas, es decir, la que tiene como punto de referencia el judaísmo, sino que se elaborará un análisis de Levinas a partir de la fenomenología de Husserl y el pensamiento de Heidegger, es decir, se abordará el planteamiento del joven Levinas.

A fin de profundizar sobre la relación entre Levinas y Husserl es necesario afirmar que este último determinó el carácter de la conciencia a partir de la intencionalidad. Todo *noema* es comprendido a partir de una *noesis*, de tal manera que uno de los objetivos de la fenomenología consistió en describir aquello que efectivamente aparece a la conciencia. Desde esta perspectiva, es posible sostener que el análisis fenomenológico se enfocó únicamente hacia una conciencia tendentemente solipsista, pues a juicio de Husserl la realidad se encuentra constituida por el yo trascendental, esto significa que para el padre de la fenomenología la trascendencia se entiende a partir de la inmanencia, lo que en última instancia conduce a la

conclusión de que en la propuesta de Husserl la teoría es un eje central de su reflexión filosófica, a partir de esto es que Levinas sostendrá que la propuesta husserliana conduce a un intelectualismo y por lo tanto su filosofía es incapaz de pensar la trascendencia en sentido auténtico.

A partir de esto, Levinas vislumbra nuevos horizontes con base en la filosofía de Heidegger, quien le da la posibilidad de entender al Ser a partir de la temporalidad y de la historia, sin embargo no es posible negar que Levinas terminará criticando la propuesta heideggeriana por el hecho de poner como punto de referencia la comprensión del Ser. Lo anterior se establece ya que a juicio de Heidegger el *Dasein* posee una prioridad óptica y ontológica, lo cual implica que el auténtico sentido de la existencia humana radica en la búsqueda por el Ser. En relación con lo anterior se puede afirmar que una de las aportaciones más importantes de la propuesta heideggeriana en relación a la filosofía de Husserl consiste en que la búsqueda por el sentido no se reduce al ámbito teórico, pues Heidegger sostendrá la importancia de la temporalidad y la afectividad, sin embargo su propuesta se caracteriza por buscar la trascendencia en relación a los parámetros de la Ontología.

En relación con lo anterior se puede concluir que a partir de la influencia de Husserl y Heidegger, se va consolidando la reflexión filosófica de Emmanuel Levinas, quien buscará separarse de la propuesta tanto husserliana como heideggeriana al buscar la posibilidad de asumir la trascendencia a partir de la exterioridad, la cual no puede ser reducida dentro de los parámetros de la comprensión.

Es necesario destacar que la relación entre Levinas con Husserl y con Heidegger no radica necesariamente en un rechazo absoluto, ya que al inicio de su reflexión filosófica Levinas asume la fenomenología como una posibilidad novedosa que puede conducir hacia nuevos horizontes a la filosofía. Esto se pone de manifiesto debido a que la tesis doctoral de Levinas se encuentra dedicada al tema de la intuición en Husserl, sin embargo en este texto se pone de manifiesto la influencia heideggeriana que también Levinas posee, pues éste leyó a Husserl con ojos de Heidegger; lo que posibilitó la conclusión de que la propuesta husserliana conducía a un intelectualismo.

A partir de lo anterior se sostiene que en un primer momento el acercamiento que tiene Levinas hacia Husserl es influenciado por la propuesta heideggeriana. Levinas vislumbra nuevas maneras de comprender la subjetividad a partir de la filosofía de Heidegger, sin embargo Levinas crítica que la propuesta del autor de *Ser y Tiempo* termina por establecer la subjetividad a partir de la relación con el Ser. Frente a esto Levinas retomará nuevamente a Husserl y encontrará en la misma fenomenología horizontes olvidados, los cuales no serán abiertos a partir del yo trascendental, sino de la pasividad y la sensibilidad.

En referencia a la herencia fenomenológica de Emmanuel Levinas han existido dos posturas, por un lado se considera que Levinas ha superado la fenomenología en beneficio de la ética o de la noción de Dios, por otro se afirma que la ética y el discurso sobre el Infinito han sido posibilitadas por la fenomenología husserliana, sin embargo tal como lo afirma Murakami la filosofía de Levinas tiene raíces fenomenológicas, las cuales no pueden ser reducidas a las dos posturas anteriores,

ya que la propuesta de Levinas no se trata únicamente del paso de la fenomenología a la metafísica, ni tampoco es la identificación de la fenomenología con una temática metafísico-teológica, sino que se trata de una radicalización de la misma fenomenología (Murakami 2000, pp. 9-13).

Para sostener esta postura se sostendrá que los ejes de la fenomenología de Levinas son la experiencia del mundo, el cual debe tener su punto de partida en el cuerpo, la relación con el otro que se entiende a partir del *eros* y la institución de la subjetividad a partir del gozo (Murakami 2000, pp. 14-15). Esto significa que la filosofía de Levinas se presenta como una fenomenología de la facticidad basada en lo corporal (Murakami 2000, p. 16).

Ahora bien, a juicio de Levinas es por el surgimiento de una subjetividad basada en la pasividad que se posibilita el encuentro con el rostro del otro, en otras palabras, es por la sensibilidad que el hombre puede tener acceso hacia lo Infinito, el cual de naturaleza ya no se puede presentar como una idea, sino que se expresa como deseo, el cual no puede ser entendido en las categorías del pensamiento y al mismo tiempo posibilita el desarrollo de una intencionalidad no objetivante.

Con base en lo anterior, se afirma que la justificación del presente trabajo consiste en el hecho de posibilitar una reflexión sobre la trascendencia, la cual se presente de otro modo que ser; y en este sentido, Levinas expone una propuesta filosófica que no tiene como base a la conciencia y al Ser, sino que es capaz de abrirse al Infinito a partir del Rostro del Otro.

Para lograr el objetivo de la investigación, el análisis se ha desarrollado de la siguiente manera: En un primer momento se analizará la influencia de la

fenomenología Husserliana en el pensamiento de Levinas, se abordará la razón por la cual Levinas sostiene que el pensamiento de Husserl puede ser considerado como intelectualista en la medida en que la trascendencia es asumida a partir de la inmanencia, sin embargo en ese mismo capítulo se abrirán los nuevos horizontes que a partir de la propia fenomenología Emmanuel Levinas asume, esto significa que aunque Levinas en un primer momento elabora una crítica al intelectualismo husserliano posteriormente es posible hablar de una vuelta a Husserl.

En un segundo momento se elaborará un análisis a partir de la herencia de Heidegger, quien posibilita que Levinas aborde el tema de la existencia superando la postura intelectualista de Husserl, pero al mismo tiempo se presentará el distanciamiento de Levinas en relación al autor de *Ser y Tiempo* por el hecho de abordar la existencia en términos ontológicos. En este sentido, Levinas recupera la importancia de lo concreto, específicamente a partir del gozo, el cual posibilitará una nueva forma de entender la subjetividad fuera de los parámetros de la Ontología.

Finalmente se presentará la postura de Levinas como una búsqueda de la Trascendencia a partir del rostro del Otro, esto significa que para el filósofo lituano existe la posibilidad de relacionarse con el Infinito a partir de la sensibilidad, en donde lo Trascendente no se presenta como un develamiento, sino que se manifiesta como una revelación.



## CAPÍTULO I

### La fenomenología de Husserl como un punto de referencia en la filosofía de Levinas

El ámbito cultural sobre el que se fundó la fenomenología se caracterizó por ser un ambiente devastado por el progreso científico y tecnológico. A partir de esto, es que el proyecto fenomenológico de Edmund Husserl (1859-1938) consistió en hacer frente a dicha crisis. En este sentido, la vida filosófica de Husserl que va desde la *Filosofía aritmética* (1891) hasta las conferencias acerca de la *Crisis de las ciencias europeas* (1935) se encuentra influenciada por el común denominador que afirma la existencia de una crisis en la cultura, la cual, a juicio de Husserl, será superada en la medida en que se vuelva a situar el conocimiento en los horizontes de la vida subjetiva.

En aquella época, la Ciencia ocupaba un lugar fundamental, y sobre esta base se desarrolló el Positivismo; para Edmund Husserl dicha propuesta filosófica había debilitado el ámbito de la racionalidad humana, ya que no sólo reducía la realidad a la facticidad, sino que comprendía la realidad únicamente como un conjunto de hechos descriptibles de forma empírica<sup>1</sup>.

Por otro lado, la Psicología con la tendencia positivista desarrolló el modelo del psicologismo, el cual se caracterizó por reducir la dimensión lógica de la verdad a un

---

<sup>1</sup> En el texto *La crisis de las ciencias europeas* Husserl critica la noción positivista que ha dejado de lado aquellas cuestiones que constituyen los problemas últimos y fundamentales.

aspecto meramente subjetivo, en otras palabras, el psicologismo se distinguió por pretender deducir las leyes de la lógica a partir de los sucesos psíquicos<sup>2</sup>.

Husserl buscó demostrar que la lógica posee unas leyes que pueden ser conocidas *a priori*. En efecto, en el primer volumen de las *Investigaciones lógicas* (1900), se sostiene que las leyes lógicas son rigurosamente universales y necesarias y por lo tanto no pueden depender del ámbito psicológico, esto significa que las leyes de la lógica no pueden ser reducidas al modelo de las ciencias empíricas. Por lo tanto, Husserl no sólo criticó el naturalismo extremo, postulado por el psicologismo, sino que además afirmó la falta de reconocimiento de la existencia de realidades *a priori* en la naturaleza (*TIPH*, p. 145)<sup>3</sup>.

Con base en lo anterior, Husserl vio la necesidad de un proyecto de fundamentación que otorgara una racionalidad última, es decir, una propuesta que posibilitase el desarrollo de una ciencia estricta, la cual se caracterice por ser una ciencia descriptiva de las esencias, de la conciencia y de sus actos<sup>4</sup>. La necesidad de la propuesta fenomenológica resulta entonces de la misma crisis que caracteriza

---

<sup>2</sup> “La psicología del pensamiento, comprendida como ciencia de los hechos psíquicos, no podría servir, pues, de fundamento a la lógica. La Lógica constituye un “dominio especial de verdades”, dominio de realidades ideales”. (Levinas 2005g, p. 38).

<sup>3</sup> Esta afirmación Levinas la asumirá de forma directa, pues desde la Introducción de su tesis doctoral titulada *La teoría fenomenológica de la intuición* (1930), basada en la propuesta fenomenológica de Husserl, sostendrá que la psicología experimental no puede ser el fundamento ni de la teoría del conocimiento ni de la lógica. “En este primer *estrato, todavía no filosófico en el pleno sentido del término*, procedemos, pues, análogamente al cultivador de las ciencias positivas, que se entrega a la evidencia de la experiencia natural, quedando por completo fuera de su tema, en cuanto cultivador de la ciencia de la naturaleza, las cuestiones relativas a una crítica de los principios de la experiencia”. (Husserl 2005, p. 72).

<sup>4</sup> Para llevar a cabo la tarea de una ciencia estricta se debe partir de datos indubitables, los cuales sirvan de base para la construcción de la filosofía. Esto significa que es necesario buscar evidencias estables. “La idea directriz de nuestras meditaciones será, como para Descartes, la de una ciencia que hay que fundamentar con radical autenticidad, y últimamente la de una ciencia universal” (Husserl 2005, p. 47).

la ciencia, pues en la medida en que ésta se ha transformado en técnica intelectual, ha perdido el sentido de las proposiciones que ella afirma (Husserl 1991, p.134).

La Fenomenología se manifiesta como un intento de establecer la diferencia entre la visión directa e ingenua de la ciencia positiva y el carácter riguroso y científico de la filosofía. En otras palabras, la Fenomenología se define entonces por buscar la evidencia reflexiva, la cual es la condición de posibilidad para alcanzar el carácter riguroso al que aspira la filosofía (Urabayen 2005, p.121). En este sentido Levinas sostiene que la propuesta de Husserl es: “una fenomenología cuyo ideal no radica en la explicación del hecho, siempre ingenuo, sino en la aclaración del sentido, que es el modo filosófico del conocimiento” (Levinas 2005g, p. 45).

Ahora bien, la Fenomenología remite a una dimensión trascendental de la conciencia, la cual se define por ser constituyente de sentido. Por lo tanto, podemos concluir que el objetivo de Husserl consistió en conciliar el ámbito de la lógica con un punto de referencia de incondicionalidad epistémica, pues “reencontrar el sentido completo de las nociones, su constitución real más allá de la superficie equívoca que ofrece a la mirada del lógico; es volver a las cosas mismas” (Levinas 2005g, p. 45).

A partir de lo anterior, se concluye que la Fenomenología busca entonces realizar un ejercicio de descripción, pero en contra de lo afirmado por el positivismo, los datos no son lo dado experimentalmente, sino que consisten en las diversas conexiones eidéticas que anteceden *a priori* a los hechos observables. “La fenomenología es, por lo tanto, una ontología y una ciencia eidética y apriórica: se ocupa del estudio de la constitución de los objetos y de la intuición de las esencias” (Urabayen 2005, p. 121).

## 1.1 La intencionalidad de la conciencia

La investigación que Husserl realizó en torno a la conciencia tiene como punto de referencia el análisis cartesiano del *cogito*. En el texto *Meditaciones cartesianas* (1931) Husserl explica en qué sentido la fenomenología se acerca al cartesianismo en la medida en que busca una ciencia absolutamente cierta, la cual tendrá como punto de partida la evidencia del *cogito*.

Ahora bien, la conciencia supone constantemente como su correlativo a un *cogitatum*, es decir, algo pensado, sentido, imaginado o deseado. Esto es lo que Husserl denomina con el título de contenido material de la conciencia, es decir, la *hylé*. Dicha materia adquiere un sentido mediante las diversas formas de intencionalidad, es decir mediante las diferentes maneras de dirigirse a un objeto, a través de ellas los elementos dispersos de la sensibilidad adquieren un sentido para la conciencia, ya que: “En todo caso, en el dominio fenomenológico entero (...) desempeña un papel dominante esta notable dualidad *hylé* sensible y *morfe* intencional. De hecho se nos imponen literalmente estos conceptos de materia y forma siempre que nos representemos intuiciones claras o valoraciones, actos de agrado, voliciones, etc.” (*Ideas I*, §85, p. 202).

Es importante destacar que, la intencionalidad en Husserl no debe ser asumida como una característica de la conciencia, pues, para el padre de la fenomenología, la intencionalidad caracteriza el modo propio de ser de la conciencia<sup>5</sup>. La teoría de la

---

<sup>5</sup> “Las vivencias de la conciencia llámense también *intencionales*, pero a condición de que el término intencionalidad no signifique otra cosa que esta propiedad fundamental y universal de la conciencia,

intencionalidad no implica un puente entre el mundo y la conciencia, pues es un error entender que “la conciencia por un lado y la cosa consciente por otro, entrarían en una relación mutua en sentido real” (Husserl 1985, §12, p. 497). La intencionalidad implica el hecho de apuntar hacia un objeto, el cual no se encuentra en la conciencia como una parte suya, sino que su característica propia es el hecho de ser dado a la conciencia. Esto significa que lo pensado se encuentra idealmente en el pensamiento, y la manera en que el pensamiento contiene idealmente otra cosa diferente de sí se denomina con el término de intencionalidad<sup>6</sup>.

Con base en lo anterior se afirma que, Husserl propone considerar el conocimiento desde una nueva perspectiva. El conocimiento no debe ser entendido como una representación estática<sup>7</sup>, sino como una vivencia de la conciencia que posee de forma esencial el hecho de encontrarse dirigido hacia algo, de tal forma que, “las vivencias intencionales tienen la peculiaridad de referirse de diverso modo a los objetos representados. Y lo hacen precisamente en el sentido de la intención” (Husserl 1985, §11, p.495).

El problema de la relación sujeto – objeto es posible desde una ontología sustancialista porque cuando el punto de referencia se pone en las capacidades del conocimiento nos encontramos en la perspectiva del idealismo, pero si se coloca el punto de referencia en lo trascendente, se desarrollará una postura propia del

---

consistente en ser ésta conciencia de algo, en llevar la conciencia en sí, en cuanto *cogito*, su *cogitatum*.” (Husserl 2005, pp. 75-76.)

<sup>6</sup> La intencionalidad de la conciencia es una tesis que Husserl retomó de Franz Brentano, quien a su vez extrajo la idea de la filosofía escolástica, sin embargo la propuesta de Husserl en torno a la intencionalidad se define por distinguirse y superar tanto la propuesta de Brentano como del pensamiento escolástico.

<sup>7</sup> “El *cogitatum qua cogitatum*, no nos lo representamos *jamás como algo dado de un modo acabado*; el sentido se “aclara” sólo, por medio de una interpretación del horizonte y de los horizontes constantemente conjurados de nuevo”. (Husserl 2005, pp. 88-89).

realismo, sin embargo para Husserl la relación inmanente-trascendente se encuentra absolutamente superada a partir de la tesis de la intencionalidad de la conciencia. Con base en lo anterior, Levinas afirmará que: “La relación de la intencionalidad es ajena a las relaciones entre objetos reales. Es esencialmente el acto de conceder un sentido” (Levinas 2005g, p.51).

Por lo tanto, se concluye que el sujeto no es algo que exista y que posteriormente se relacione con un objeto, sino que mediante el acto intencional la conciencia está en relación con el mundo; el objeto aparece en su filosofía, en la medida en que éste se encuentra determinado por el pensamiento, de tal manera que la idea de trascendencia en Husserl, no tiene como punto de partida la realidad del objeto, sino la noción de sentido otorgado por la conciencia.

Ahora bien, “la intencionalidad es lo que caracteriza a la conciencia en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de vivencias como corriente de conciencia” (*Ideas I*, §84, p. 198). De tal forma que, el sentido se caracteriza mediante el proceso de constitución, la cual será lograda cuando por medio de la multiplicidad de la vida espiritual, se encuentre una identidad ideal<sup>8</sup>. A partir de lo anterior, se puede concluir que la presencia en el mundo es ante todo un sentido para el pensamiento (Levinas 2005g, p. 88)<sup>9</sup>.

La intencionalidad no es algo exclusivo del pensamiento representativo, pues también existen actos intencionales propios de la vida afectiva y volitiva, sin embargo, Husserl otorgó una primacía a la vida teórica, porque aunque la

---

<sup>8</sup> “El idealismo de Husserl afirma que todo objeto, polo de una síntesis de identificaciones, es permeable al espíritu; o, inversamente, que el espíritu no puede encontrar nada sin comprenderlo.” (Levinas 2005g, p. 65).

<sup>9</sup> A partir de esto vemos que para Husserl el sentido del mundo se encuentra constituido por el yo trascendental.

objetividad sea distinta para cada uno de los actos intencionales, éstos deben fundarse en una posición teórica, en otras palabras, toda intención es un acto objetivante o se encuentra mantenido por un acto objetivante (Levinas 2005g, p.53)<sup>10</sup>. A partir de la intencionalidad Husserl afirma que el mundo está constituido por el sujeto y por este medio es que se alcanza la evidencia.

Es importante destacar que existe un punto en el que Husserl sostiene la imposibilidad de la reducción en términos teóricos. Este punto es la sensibilidad, ya que lo sensible, en cuanto tal, es dado antes de cualquier tipo de búsqueda. La materialidad aparece como lo extraño, lo ajeno que ya está ahí, en medio de lo cual ya nos encontramos.

En este punto, es posible hablar de una intencionalidad transitiva, la cual no es inmóvil, sino que es cinestésica. A partir de la sensación, el sujeto no permanece más en la inmovilidad del sujeto idealista, pues se halla en situaciones que no se resuelven a partir de la representación.

Las cosas materiales, en cuanto tales, antes de convertirse en objetos de experiencia, son vividas o experimentadas a través del cuerpo, pues de la misma manera en que los contenidos de conciencia están en relación con un sujeto, lo sensible se presenta en el propio cuerpo, de tal forma que, lo sensible adquiere sentido gracias a su relación con el cuerpo<sup>11</sup>. El lugar privilegiado de la sensibilidad se pone de manifiesto a partir de su especial relación con la conformación de la subjetividad, pues el cuerpo marca el “aquí y el ahora” a partir del cual todo lo demás

---

<sup>10</sup> “La tesis por la que toda intencionalidad es una representación, o está fundada en una representación domina las *Logische Untersuchungen* y vuelve como una obsesión en toda la obra ulterior de Husserl”. (TI, p. 141).

<sup>11</sup> “Existo como cuerpo, es decir, como elevado, órgano que podrá tomar y, en consecuencia, colocarse, en este mundo del cual dependo, antes fines técnicamente realizables” (TI, p. 136).

se orienta<sup>12</sup>. Este punto se encontrará desarrollado en el segundo tomo de *Ideas*, en la que el cuerpo no es entendido como una realidad constituida por la conciencia, sino al contrario como la condición de posibilidad del mundo objetivo (García 2006, p. 129).

Esto pone de manifiesto que el primado de lo intelectual no es una postura cerrada en el pensamiento de Husserl, por lo tanto, es necesario tomar en cuenta tanto la visión estática de la fenomenología como la genética, de lo contrario no es será posible ahondar de forma auténtica en el tema de la subjetividad en Levinas, ya que “sólo recurriendo a los desarrollos de la fenomenología genética se pondrá en claro que la vida trascendental tiene un fondo pre-teórico que le otorga el sentido mismo de su actividad” (García 2006, pp. 130–134). En relación con lo anterior Husserl sostiene: “en todo caso la estructura de la actividad presupone por necesidad (...) una pasividad que dé anticipadamente, y siguiéndola tropezamos con la constitución por medio de la génesis pasiva” (Husserl 2005, p. 124). Esto implica que mientras se llevan a cabo operaciones sintéticas existe de antemano una síntesis pasiva que otorga la *materia* a dichas actividades.

## 1.2 La intuición

Como se establecía anteriormente, la propuesta de Edmund Husserl tiene como punto de partida el concepto de vivencia, la cual puede ser entendida como las: “percepciones, las representaciones de la imaginación y de la fantasía, los actos del

---

<sup>12</sup> “La relación entre subjetividad y mundo se establece (...) en el ámbito de las percepciones: percibo las cosas en torno mío así como mi propio cuerpo en una relación espacio-temporal fundada en el ámbito práctico y somático del mundo (...) La percepción es un acto de una subjetividad concreta y no de una subjetividad abstracta pues el cuerpo se sitúa ya siempre en el mundo como horizonte último de sentido” (García 2006, p. 129).



pensamiento conceptual, las presunciones, las dudas, las alegrías, los dolores, las esperanzas y temores, los deseos y las voliciones” (Husserl 1985, §1, p.476). Ahora bien, cuando se asume la vivencia desde un punto de vista fenomenológico, entendida a partir de los análisis de las *Investigaciones Lógicas* y de *Ideas I*, es posible eliminar cualquier referencia a la existencia empírica, ya que una vivencia implica ser vivencia en la conciencia.

Toda vivencia se encuentra acompañada de una intención con su correspondiente objeto intencional, “gracias a él, no se limita a ser en general una vivencia, sino que es una vivencia que tiene sentido, una vivencia noética” (*Ideas I*, §90, p. 217). La intención significativa es de naturaleza una aspiración y por lo tanto ésta requiere de un acto complementario que la llene, dicho acto es denominado por Husserl, intuición, ya que la verdadera ciencia requiere como fundamento de todos los juicios válidos una intuición en la que se otorgue algo de forma originaria (*Ideas I*, §19, p. 49).

Para el padre de la fenomenología, “toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento del derecho del conocimiento” (*Ideas I*, §24, p. 58). Por lo tanto, la intuición no es otro modo de conocimiento, sino que constituye el acto originario que posibilita el acceso al Ser, ya que se trata de una situación en la que el ser se presenta a la conciencia y confirma lo que el pensamiento simplemente mentaba, en otras palabras, si la intención es vacía, la intuición otorga la plenitud del objeto.

La intuición sensible es la que, a juicio de Husserl, sirve de fundamento para cualquier otro tipo de conocimiento. En el acto de percepción la evidencia llega a su

plenitud, “la experiencia en que aquellos objetos se dan originariamente es la percepción (...) Darse originariamente algo real, “intuirlo” simplemente y “percibir” son una sola cosa” (*Ideas I*, §1, p.17), por lo tanto, la intuición sensible se caracteriza por el hecho de que el objeto es expuesto de golpe.

El privilegio de la intuición sensible consiste en el hecho de que en ella, hay una donación de la cosa. La cosa es evidente a la conciencia, pues tal como afirma Husserl: “cuando una intención representativa se ha procurado definitivo cumplimiento por medio de esta percepción (...) se ha producido la auténtica *adaequatio rei et intellectus*: lo objetivo es «dado» o está «presente» real y exactamente tal como lo que es en la intención” (Husserl 1985, §37, p. 683).

Esto significa que la evidencia en la percepción es la base sobre la cual se establece la teoría de la verdad y el modelo esencial de la evidencia, sin embargo, la percepción de la cosa es un proceso infinito, es necesario que la conciencia gire alrededor de ésta, ya que dicha percepción supone siempre una síntesis inacabada<sup>13</sup>. Por otro lado, una gran parte de las significaciones no alcanzan su comprobación mediante la percepción sensorial, de tal manera que resulta necesario otro tipo de intuiciones como son la intuición categorial y la intuición esencial.

La intuición categorial se caracteriza por la finalización de un ente particular en su idea general. Es cierto que la intuición sensible nos pone en presencia de las cosas, pero éstas no se encuentran solas en el mundo, pues ellas se encuentran en una situación particular, en relación unas con otras. Es en este momento, y por medio de

---

<sup>13</sup> “La cosa cercana, en cuanto la misma cosa cercana, se presenta ya por este “lado”, ya por aquél, y cambian las “perspectivas visuales”, pero también las “táctiles”, las “acústicas” y demás “variantes fenoménicas”, como podemos observar dirigiendo la atención de manera correspondiente” (Husserl 2005, p. 83).

la intuición categorial, que la conciencia no se detiene con la información empírica de las cosas, sino que busca encontrar la unidad del sentido en el mundo.

Cabe destacar que tanto en la intuición sensible como en la categorial el Ser es dado en su absoluta realidad. La actividad formal propia de la intuición categorial no modifica lo otorgado por la sensibilidad, pues debido al contenido de la intuición sensible es que la intuición categorial adquiere sentido, sin embargo, como se afirmaba anteriormente, Edmund Husserl no terminó su análisis de la intuición con lo establecido sobre la intuición categorial, sino que afirmó la necesidad de una intuición eidética, la cual también tiene como punto de referencia la realidad sensible, pero en esta intuición la conciencia se orienta hacia la esencia<sup>14</sup>, la cual posee un carácter *a priori* y trasciende necesariamente lo dado en la percepción. En este sentido, Husserl afirma: “Ante todo designo “esencia” lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo lo que él es (...) Una intuición empírica puede convertirse en Intuición esencial” (*Ideas I*, §3, p. 20).

Husserl encuentra en la intuición eidética el fundamento de una doctrina de la verdad que se caracteriza por ser intuitiva y a la vez se fundamenta en una evidencia universal<sup>15</sup>, de tal manera que, “la intuición esencial es rigurosamente intuición, como el objeto eidético es rigurosamente objeto” (*Ideas I*, §3, p. 20), pues ésta no se trata de una mera representación, sino que en ella se da la esencia originariamente<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Es importante destacar que la esencia de la que habla Husserl no se refiere a ninguna realidad nouménica, sino que se constata dentro de los límites de la conciencia.

<sup>15</sup> “La evidencia sólo es, ciertamente, un suceso ocasional de la vida de la conciencia (...) es meta de una intención que tiende a realizarse para todo lo presunto y presumible, y por lo tanto un rasgo esencial y fundamental de la vida intencional” (Husserl 2005, p. 101).

<sup>16</sup> “Nos elevamos a la convicción metódica de que *la intuición eidética es junto a la reducción fenomenológica la forma fundamental de todos los métodos trascendentales especiales*; de que

Por lo tanto, cada intuición es fuente de conocimiento; pues lo que se ofrece originariamente en la intuición se debe asumir tal cual se da, pero al mismo tiempo resulta necesario marcar los límites en los que el hecho se otorga, es decir, como un fenómeno para la conciencia<sup>17</sup>. Con base en lo anterior, se puede concluir que la fenomenología husserliana se mueve entre la inmanencia y la trascendencia<sup>18</sup>, pues el mundo al que se llega por medio del cuerpo es un mundo trascendente, sin embargo no es posible olvidar que la intuición alcanza su cumplimiento en la medida en que es una evidencia para la conciencia.

### 1.3 Horizontes olvidados a partir de la fenomenología

El encuentro de Levinas con la fenomenología tuvo lugar cuando acabó su licenciatura en la Universidad de Estrasburgo y se trasladó a la Universidad de Friburgo con la finalidad de conocer el movimiento filosófico de la fenomenología, la cual a juicio del filósofo judío, posibilitaría una nueva forma de pensar la filosofía.

Fue en los semestres de 1928 y 1929 cuando Levinas conoció en Friburgo a Edmund Husserl<sup>19</sup>, un pensador respetado pero ya carente de seguidores (González 1994, p.16). Es por ello que cuando Martin Heidegger asumió la cátedra en Friburgo

---

ambas definen íntegramente, pues, el justo sentido de una fenomenología trascendental". (Husserl 2005, p. 117).

<sup>17</sup> "La εποχη□ es, (...) el método radical y universal por medio del cual me aprehendo como un yo puro, con la vida de conciencia pura que me es propia, en la cual y por medio de la cual el mundo objetivo entero es para mí" (Husserl 2005, p. 61).

<sup>18</sup> "La trascendencia es en toda forma un sentido de realidad que se constituye dentro del *ego*. Todo sentido imaginable, toda realidad imaginable, dígase inmanente o trascendente, cae dentro de la esfera de la subjetividad trascendental, en cuanto constituyente de todo sentido y realidad" (Husserl 2005, pp. 129-130).

<sup>19</sup> "En el verano de 1928, Levinas aún es oyente libre en los cursos y seminarios de Husserl. Pero el anciano maestro lo ha adoptado. En una carta a Ingarden, fechada el 13 de julio, escribe: "Hering me ha enviado a un alumno lituano muy dotado" Lo recibe, con frecuencia en su domicilio" (Malka 2006, p. 45.)

fue éste quien buscó conducir hacia nuevos caminos la reflexión filosófica iniciada por Edmund Husserl.

En este momento, Levinas “tampoco resistió la fascinación de Heidegger y la pendiente de Husserl a Heidegger parecía imposible de evitar” (González 1994, p. 16). El mismo Levinas expresó que, a propósito de los dos semestres, el verano de 1928 y el invierno de 1928-1929, pasados en Friburgo: “Fui al encuentro de Husserl y encontré a Heidegger” (Malka 2006, p.43). Ahora bien, ¿qué perspectivas asume Levinas a partir Heidegger? En primer lugar, la revelación de la existencia como punto de partida de la filosofía y por supuesto la influencia de la investigación en torno al Ser (Malka 2006, p.47).

Sin embargo, no es posible olvidar por completo la herencia de la fenomenología husserliana, pues aunque en un primer momento Levinas lee a Husserl a partir de Heidegger, posteriormente existe un regreso a Husserl por parte del filósofo lituano, a fin de encontrar a partir de la propuesta fenomenológica horizontes olvidados, pero que al mismo tiempo son posibilitados por la misma fenomenología. El primer trabajo que Levinas escribió sobre Edmund Husserl es el artículo titulado *Sur les Ideen de M. E. Husserl*, el cual apareció en 1929 en la revista *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Dicho texto es un análisis en torno al primer volumen del *Ideas* relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. La importancia de este escrito consiste, no sólo en que es el primer tratado de Levinas sobre la fenomenología, sino que además en este trabajo Levinas presenta la problemática de cómo la conciencia individual debe salir de sí misma para constatar un mundo intersubjetivo. De tal manera, que en esta investigación es cuando

Levinas expone por primera vez sus inquietudes en torno a la búsqueda de una relación con el otro fuera del ámbito de la conciencia.

A partir de esto se podría preguntar ¿En qué sentido Levinas asume la fenomenología?, pues en este primer trabajo se inicia la crítica de Levinas al intelectualismo husserliano, y por lo tanto, la ética que propone Levinas no puede ser entendida únicamente en términos fenomenológicos. Sin embargo, aunque Levinas pone énfasis en que su filosofía marca una distancia en relación al pensamiento de Husserl, al mismo tiempo afirma que su propuesta es posible gracias a los horizontes abiertos por Husserl<sup>20</sup>, pues como bien afirma Stephan Strasser, el filósofo de la alteridad ha cambiado la perspectiva de la fenomenología añadiendo una perspectiva más profunda (Dabrinski 2001, p. 5).

La fenomenología que Levinas propone será aquella que elabore reflexiones de aquellos horizontes olvidados, a causa del modelo idealista de Husserl, sin embargo, es importante destacar que los nuevos horizontes de los que se ocupa Levinas se encuentran de alguna forma implicados en la propuesta husserliana, y por lo tanto la filosofía de Levinas posee una herencia fenomenológica (Dabrinski 2001, p.21). Para el filósofo lituano, los horizontes olvidados de la fenomenología husserliana son los de la relación, los cuales no pueden ser reducidos al ámbito de lo teórico. Con base en lo anterior Joseph Libertson sostiene que las lecturas de Levinas sobre la sensación, la manifestación y la temporalidad según Husserl son inspiradas por una profundización de la fenomenología a través del concepto de pasividad (Libertson 1981a, p. 213).

---

<sup>20</sup>Levinas insiste en el carácter fenomenológico de su trabajo, aunque también marca una distancia de las afirmaciones de Husserl sobre en el ámbito de la representación y la teoría. (Cf. Dabrinski 2001, pp. 13-14).

### 1.3.1 La búsqueda de lo concreto frente al Yo-Trascendental

En 1930 Levinas escribe su tesis doctoral titulada *La teoría fenomenológica de la intuición*, la cual es un esfuerzo por presentar de manera sistemática el pensamiento de Husserl en el ambiente filosófico francés, sin embargo, dicha interpretación se encontró influenciada por la perspectiva heideggeriana.<sup>21</sup> Esto no significa que el trabajo de Heidegger haya determinado completamente el pensamiento de Levinas. Por el contrario, éste terminará asumiendo una postura bastante crítica frente al autor de *Ser y Tiempo*, pero en el joven Levinas la influencia de Heidegger en el tema de la intuición muestra que la fenomenología de Husserl conduce a un intelectualismo.

Ahora bien, la noción de intuición en Husserl fue la que interesó al joven Levinas, en este momento no le preocupó de manera esencial ni el método fenomenológico, ni la relación entre *noesis* y *noema*, sino que centró su reflexión en el tema de la intuición, que a juicio del filósofo lituano, se consolida como la forma de conocimiento que es capaz de acceder al Ser.

La reflexión elaborada por Husserl no se limita a una investigación lógica formal, sino que hunde sus raíces en el ámbito de la ontología, por lo tanto, el objetivo en la *Teoría fenomenológica de la intuición* será: “mostrar cómo la intuición (...) se desprende de la concepción misma de ser” (*TIPH*, p.22). Esto significa que Husserl presenta una nueva posibilidad de concebir la ontología, pues tal como lo afirma Levinas: “Al proponernos a estudiar aquí (...) la fenomenología de Husserl, no

---

<sup>21</sup>Existe además la influencia de Franz Rosenzweig en esta crítica intelectualista hacia Husserl, pues a partir de la obra *La estrella de la Redención*, Levinas encuentra los fundamentos para la crítica de la totalidad entre lo noético y lo noemático, propuesto por Husserl. (Cf. Dabrowski 2001, p.4).

podremos, consecuentemente, separar en nuestra exposición la teoría de la intuición como método filosófico de aquello que podríamos llamar la ontología de Husserl” (*TIPH*, p. 22).

En dicha obra, se sostiene que en el pensamiento de Husserl el mundo objetivo se presenta originalmente como vivencia, y por lo tanto el error del científico naturalista consiste en olvidar que el suelo de toda ciencia es el mundo de la vida, el cual se presenta de forma evidente a la conciencia (*TIPH*, pp. 35-36)<sup>22</sup>.

Ahora bien, Husserl en las *Investigaciones Lógicas* y en *Ideas I* insiste en que toda vivencia implica una constitución del objeto, la cual se encuentra ligada con la conciencia, en otras palabras, el mundo se encuentra constituido por el yo trascendental. Ésta es la base sobre la que se asienta el mundo, es la fuente sobre la que se adquiere un mundo con sentido (Dabirinski 2001, pp.91-92), por lo tanto, “la racionalidad de la razón como conciencia no va a dejar nada fuera. La energía del retorno a sí de la identificación (...) es un despertarse en lo Mismo, un regresar-a-sí” (Levinas 1995b, p.44)<sup>23</sup>.

En el texto *La teoría fenomenológica de la intuición* Levinas denominará a este momento una reducción egológica, pues el mundo después de la reducción queda constituido por el pensamiento<sup>24</sup>, de tal forma que una de las tesis centrales de dicho

---

<sup>22</sup> En la tesis doctoral, presentada en Estrasburgo y dirigida por Jean Hering, Levinas abordó el problema de la fenomenología trascendental, es decir, la constitución del mundo a partir de la conciencia. (Cf. García 2006, p. 127).

<sup>23</sup> A pesar de la trascendencia del mundo, éste es constituido en los parámetros del yo trascendental. “Desde el momento en que la existencia deviene objeto de la investigación fenomenológica la trascendencia del mundo y la subjetividad misma quedan reducidos a objetos intencionales desprovistos de realidad propia. Ser es “ser-para-la-conciencia”. (García 2006, p. 127).

<sup>24</sup> “En la fenomenología sobre todo la llamada fenomenología estática, el yo se divide en dos momentos. La conciencia pura se compone de un lado de los correlatos de dicha conciencia y del otro del Yo Puro. (...) El yo puro es entonces la trascendencia en la inmanencia, pues él está fuera



texto es la crítica al idealismo trascendental de Husserl, quien en última instancia olvida a la subjetividad finita y se concentra únicamente en el *ego* trascendental.

Con base en lo anterior es posible entender la razón por la cual Husserl asume la experiencia del otro a partir del ámbito epistémico, pues el análisis de la quinta meditación cartesiana pone de manifiesto cómo la objetividad del mundo surge a partir de la subjetividad trascendental<sup>25</sup>; en relación con lo anterior es posible comprender la siguiente frase de Husserl: “tenemos que conseguir ver cómo, en qué intencionalidades, en qué síntesis, en qué motivaciones se forma en mí el sentido «otro *ego*»” (Husserl 2005, p.136); esto significa que para Husserl “el otro” remite siempre al Mismo, en otras palabras “el otro” es reflejo del Mismo (Husserl 2005, p.140).

En contraposición a esta postura, Levinas propone la búsqueda por lo concreto, el cual debe implicar una intencionalidad que no se mueva bajo los parámetros de la inmanencia, de tal forma que se ve la necesidad de indagar la posibilidad de una intención intersubjetiva que complete a la intelectual (Dabrinski 2001, p.41).

Aunque Levinas destaca de Husserl el hecho del redescubrimiento de la intencionalidad asumida como apertura a la realidad, le critica al autor de las *Investigaciones Lógicas* la primacía de lo intelectual, que Husserl considera la base de cualquier otro tipo de intencionalidad (*TIPH*, p.123)<sup>26</sup>. Esto significa que, el

---

del flujo de lo vivido” (Murakami 2002, p. 50) “El mundo no es nunca para mí absolutamente nada más que el mundo presente a la conciencia y válido para mí en este *cogito*” (Husserl 2005, p. 62).

<sup>25</sup> “En tanto fenomenología sigue estando en el mundo de la luz, mundo del yo solo que no tiene al otro en cuanto otro, para quien el otro es otro yo, un *alter ego* conocido por la simpatía, es decir, por el retorno a sí mismo” (Levinas 2000, p. 116).

<sup>26</sup> A juicio de Levinas, la interpretación de la intencionalidad husserliana exhibe una trascendencia, sin embargo ésta se interesa únicamente en plano teórico (Cf. Dabrinski 2001, pp. 43-45) “El gran aporte de la intencionalidad, a saber, mostrar un ámbito irreductible a la teoría, situado en el núcleo mismo de la existencia concreta y su acontecer temporal, se ve oscurecido por la necesidad interna de la

filósofo de la alteridad, no continuará de manera absoluta con las conclusiones asumidas por Husserl, ya que Levinas no aceptará la importancia que se otorga a la teoría y a la comprensión, y buscará vencer el intelectualismo de Husserl a partir de una intención, la cual debe ser entendida como no-adecuación, es decir se trata de una intención trascendente, que no sólo será asumida a partir de concreto y material, sino que además posibilitará las condiciones necesarias para pensar más allá de la constitución egológica (Dabrinski 2001, pp. 46-47, 94)<sup>27</sup>.

Dicha apertura sobre la intencionalidad posibilita la reflexión sobre el ámbito de la voluntad y del sentimiento<sup>28</sup>, pues todas las formas de nuestra vida, es decir la vida afectiva, práctica y estética se caracterizan por su relación con el objeto (*TIPH*, p. 71). Esta amplitud al tema de la intencionalidad implica que tener un sentido no equivale necesariamente a una representación, pues “lo propio del objeto amado consiste precisamente en darse en una intención de amor, intención irreductible a la representación puramente teórica” (*TIPH*, p. 73). Esta presencia de lo afectivo conduce a la consideración de lo concreto y al mismo tiempo nos remite a realidades que no pueden ser reducidas al Yo (Dabrinski 2001, pp. 18-19).

Con base en lo anterior, se ve necesario considerar la vida en todas sus formas y no únicamente en el ámbito de la representación. En otras palabras, podemos

---

fenomenología de constituirse en una ciencia eidética. Para lograr este objetivo, Husserl propuso como paso metódico fundamental la intuición de esencias: es una reflexión sobre la vida pero, paradójicamente, “separada de la vida misma” (García 2006, p.138).

<sup>27</sup> “Planteada en sí misma, en cierto modo desarraigada, la representación parece orientarse en un sentido opuesto al del gozo y nos permitirá mostrar por oposición, el perfil “intencional” del gozo y de la sensibilidad”. (*TI*, p. 142).

<sup>28</sup> “Ignorar esta parte subjetiva del ser, no sólo equivale a ser repelido hacia las abstracciones; equivale también a falsear un saber que se contenta con una realidad truncada”. (Levinas 1995b, p. 45).

observar que el mundo de las cosas es un mundo práctico y de valores; por lo tanto, es posible plantear entre las características del ser estructuras no objetivantes<sup>29</sup>.

Este giro en el análisis sobre la intencionalidad se encuentra estrechamente relacionado con la intención del otro, la cual es una relación y una intención pero que se encuentra en términos distintos a lo estrictamente intelectual<sup>30</sup>, de tal forma que el mundo afectivo aparece como una posibilidad para una visión pre-reflexiva, no teórica y trascendental. A partir de lo anterior es posible concluir que es en este punto donde Levinas marcará una ruptura radical con el idealismo husserliano (Dabrinski 2001, p. 35).

La dimensión intersubjetiva se entonces vuelve una salida del solipsismo expuesto en las *Investigaciones Lógicas* y en *Ideas I*, de tal manera que la preocupación por la alteridad es posible a partir del desarrollo de la fenomenología entendida desde el punto de vista genético (García 2006, pp. 125-126), pues como se establecía anteriormente, Husserl no se encuentra completamente ajeno a la idea de una intencionalidad que no fuera entendida desde categorías objetivantes, sino que a partir de la fenomenología genética posibilita una síntesis pasiva, que a juicio de Levinas, da apertura a la intersubjetividad.

En la *Teoría fenomenológica de la intuición* el tema de una intuición no teórica sólo se encuentra mencionado, sin embargo este punto será abordado por Levinas

---

<sup>29</sup>Levinas reconoce que en Husserl de las *Investigaciones Lógicas* e *Ideas I* existe un papel fundamental del ámbito teórico, y frente a esto ve la posibilidad de otros tipos de intencionalidad: "Y si los objetos de actos complejos, como la voluntad, el deseo, etc., existen en un modo distinto al de los objetos de las simples representaciones, deben tener aún, hasta cierto punto, el modo de existencia del objeto teórico." (*TIPH*, p. 167).

<sup>30</sup>Levinas no abandona el problema de la intencionalidad, sino que abandona la visión idealista de la intencionalidad, pues la ética es una relación que debe no debe constituirse siguiendo el modelo idealista. (Cf. Dabrinski 2001, p. 25)

de manera más explícita a partir de 1940<sup>31</sup>; sin embargo la crítica expuesta en la tesis doctoral posibilitó la reflexión hacia una relación de lo trascendente a partir de lo sensible, en otras palabras Levinas se preguntará por las estructuras necesarias para asumir la trascendencia fuera de los parámetros de la inmanencia (Dabrinski 2001, p. 44).

En los textos *La obra de Edmund Husserl* (1940) y en *La ruina de la representación* (1959) y posteriormente en el texto *De la conciencia a la vigilia* (1974) es donde Levinas plantea de forma explícita estos temas. En dichas obras, el filósofo lituano, replantea la posibilidad de la intencionalidad a partir de lo concreto, por lo tanto, a partir de este momento Levinas será más crítico en relación al intelectualismo husserliano, pues en esta época, el filósofo de la alteridad explora en la filosofía de Husserl los horizontes de la axiología, la materialidad y la pasividad, lo que al mismo tiempo le posibilitó una nueva lectura de la fenomenología y de sus posibilidades (Dabrinski 2001, pp. 52-53,80).

Esto significa que Levinas se plantea la posibilidad de que “los seres puedan aparecer sin permanecer en su ser” (Levinas 1995b, p.41). Ahora bien, esto no significa que Levinas proponga un análisis de lo irracional, sino únicamente “de un ejercicio de razón *distinto* de su ejercicio espontáneo y no-prevenido; que haya necesidad de la vigilancia contra la evidencia” (Levinas 1995b, p. 42)<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> “En 1940 Levinas añade *Lógica formal y Lógica Trascendental, Las Meditaciones Cartesianas, La crisis de las ciencias europeas y Experiencia y juicio* (...) El hecho es que esos textos (*especialmente Experiencia y Juicio*) explora los horizontes de la axiología y el problema de la materialidad, junto con el hecho de la relectura de la fenomenología de Husserl se concentra en la radicalidad de las nociones de la intencionalidad práctica y la pasividad” (Dabrinski 2001, pp. 52-53).

<sup>32</sup> “Nos preguntamos si la vigilia es una nostalgia de lo igual y no una paciencia de lo Infinito” (Levinas 1995b, p. 66).

Por lo tanto, más allá de los horizontes propuestos por Husserl se busca una racionalidad que no se traduce en saber, ni en certeza sino que posibilita un despertar (Levinas 1995b, pp.50-51), pues “esta vigilia del yo que proviene de las profundidades de la subjetividad que trasciende su inmanencia (...) este insomnio, son descritos, en Husserl, como intencionalidad” (Levinas 1995b, p.56).

Por lo tanto, a partir de la vigilia y lo pre-reflexivo se impulsa un análisis que va más allá de la visión de Husserl, y esta postura manifiesta una posición que no tiene menor rigor que la presentada por la conciencia objetivante. Se trata entonces de “nuevas reducciones, deshaciendo el dogmatismo (...) reactivando intenciones adormecidas, reabriendo los horizontes olvidados, perturbando lo Mismo en el seno de su identidad” (Levinas 1995b, p.61)<sup>33</sup>.

Esto es precisamente la trascendencia, una relación entre lo Mismo y lo Otro que no se puede interpretar como estado de conciencia, sino que es una relación de vigilancia, la cual no reposa ni en la representación, ni en la presencia, ni en el Ser. (Levinas 1995b, p.67)

### **1.3.2 Sensibilidad y Trascendencia**

En su análisis sobre lo concreto, Levinas afirma que su postura distinguirá entre lo interno-eidético y lo externo-sensible, teniendo mayor importancia este último binomio. Como se mencionaba anteriormente Levinas encontró una posibilidad para

---

<sup>33</sup> “Aquí la diferencia permanece sin comunidad posible y la no-diferencia –relación única del despertar – no se reduce a nada. (...) Más luz que la que el ojo en su estado normal puede recibir; un mayor contacto del que la piel pueda soportar: lo Mismo mantenido en vela por otro (*autre*). Una relación entre lo Mismo y lo Otro que, para la filosofía de lo Mismo, no puede ser sino provisional” (Levinas 1995b, p.67)

su análisis sobre lo concreto, a partir de una intencionalidad práctica y la pasividad (Dabrowski 2001, p. 54).

Ahora bien, para analizar el tema de la sensibilidad, el filósofo lituano explica que, de acuerdo con la fenomenología de Husserl, el ser se pone de manifiesto en la conciencia gracias a la intuición, la cual se caracteriza por actualizar la intención que tiende hacia el objeto. La intención de una palabra no produce que el objeto sea visto de modo directo, pues aunque es significativa, ésta se encuentra vacía; de tal forma la intuición sensible es la que otorgará la presencia del objeto, pues en ella se obtiene al objeto en carne y hueso (Ferrer 2008, p.77).

A juicio de Levinas, la intuición sensible requiere de lo sensible en cuanto tal, lo que implica que la conciencia se encuentra sometida a la donación de la cosa. En relación con lo anterior, Levinas sostiene que: “Por cambiante y móvil que la serie de fenómenos subjetivos resulte (...) ésta nos anuncia una cosa estable y objetiva” (*TIPH*, p.32). Por lo tanto, a partir del dato sensible se rompe la perspectiva del sujeto idealista, ya que éste se encuentra arrastrado por situaciones que no pueden ser entendidas como producto del Yo puro.

A partir de este momento es que Emmanuel Levinas recuperará, con base en el pensamiento de Husserl, la importancia de lo sensible, que se caracteriza por ser dado de golpe antes de ser buscado, lo que implica que el sujeto, antes de pensar los objetos, ya se encuentra inmerso en lo sensible (Levinas 2005c, pp.201-203).

Con base en lo anterior se concluye que si la novedad del acto intuitivo consiste en el hecho de presentar el ser en “carne y hueso”, resulta que éste necesita un contenido sensible para que tal sentido pueda ser pensado, de tal manera que “la

presencia del objeto no es pensada como tal; remite a la materialidad de las sensaciones, a lo vivido no pensado” (Levinas 2005d, p. 216).

La experiencia sensible designa entonces una relación pre-reflexiva, en ella “la conciencia que es conciencia del objeto es conciencia no-objetivante de sí” (Levinas 2005d, p.215); a esto se añade que, lo sensible no puede ser entendido como una percepción, ya que en esta última lo sensible se deforma en una cualidad del objeto, lo que implicaría que lo sensible deviene una posición teórica, lo cual no puede ser aceptado en el pensamiento de Levinas<sup>34</sup>.

Por lo tanto, Levinas se enfoca en el movimiento de la sensación, el cual al ser dinámico y transitivo se distingue radicalmente de la cualidad del objeto percibido. Con base en lo anterior se afirma que Levinas presenta la existencia de una conciencia que no es objetivante, y esto se capta “solamente en un tipo de reducción fenomenológica, que revela esta dimensión no-objetivante” (Murakami 2002, p.29).

Lo sensible y la pasividad se mantienen a la base de la conciencia no intencional<sup>35</sup>, de tal manera que lo sensible puede ser asumido como una proto-impresión, es “lo absolutamente no-modificado es la fuente de toda conciencia y de todo ser” (Levinas 2005d, p.218); pero además se trata de la “conciencia del presente”, es decir del instante, la cual marca una dimensión proto-temporal, la cual se encuentra fuera de la identidad simbólica<sup>36</sup>, por lo tanto, todo lo que llega de la impresión original es *nuevo*, pues en ella no hay ningún tipo de horizonte que

---

<sup>34</sup> “Vivir lo sensible no significa la objetivación (...) Ella designa una relación de una naturaleza diferente. Ésta se refiere en efecto a la distinción entre la percepción y la sensación descubierta por Husserl. Según la 5ª Investigación Lógica aunque el objeto es percibido, el contenido sensible es vivido.” (Murakami 2002, p. 28)

<sup>35</sup> “Lo concreto significa lo inmediato del estrato pre-reflexivo que sirve de base fenomenológica de todo lo que es obtenido a través de la reflexión” (Dabrowski 2001, p.55).

<sup>36</sup> Levinas intenta alcanzar un flujo temporal fuera de la identidad simbólica, la cual no puede ser tematizada al estilo del saber objetivante. (Cf. Murakami 2002, p. 47)

anticipe su recepción (Murakami 2002, p.48). A partir de esto Levinas propone que lo sensible, entendido como flujo temporal presente, sea lo que posibilite la subjetividad (Levinas 2005d, p.223)<sup>37</sup>.

Por lo tanto, para que la proto-impresión sea posible, se requiere entonces de una conciencia atemática que no se defina por la representación; por lo tanto aunque el padre de la fenomenología puede ser considerado un intelectualista, en los análisis posteriores que Levinas realiza sobre el autor de las *Investigaciones Lógicas* se afirmará que la fenomenología posibilita horizontes olvidados, pues el aspecto de lo sensible y la conciencia atemática significan *de otra manera*, en otras palabras, no se reducen a las relaciones epistémicas (Dabrinski 2001, p.59).

A partir de esto, Levinas ve la necesidad de no reducir el análisis de la intencionalidad husserliana a la intencionalidad objetiva, sino que abre los horizontes hacia la intencionalidad transitiva, la cual a diferencia de la intencionalidad objetivante, no es inmóvil sino que es ante todo cinestésica<sup>38</sup>, y se caracteriza por la sensación en el cuerpo que permite constituir el espacio<sup>39</sup>, de tal manera que la sensación debe ser entendida como lo que es sentido “en y sobre” el cuerpo<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> “La síntesis pasiva es reasumida pero dejando atrás el marco teórico en donde la ubicó Husserl; para Levinas la pasividad no es la contrapartida de la actividad, sino *la naturaleza misma de la subjetividad*” (García 2009, p. 38).

<sup>38</sup> Sin embargo esto se trata de una intencionalidad, la cual es una intencionalidad de lo sensible y trascendente, y por lo tanto la intencionalidad se encuentra condicionada por lo sensible que es extraño y de otro tipo. (Cf. Dabrinski 2001, p. 79). “Esta intencionalidad no es la del acto objetivante, pero ella funciona a nivel de la síntesis pasiva, es decir allá donde ya no hay todavía intencionalidad activa del sujeto” (Murakami 2002, p. 29).

<sup>39</sup> En un texto tardío de Husserl titulado *Notas para la constitución del espacio*, Levinas se pronuncia a favor de la constitución del espacio al nivel de lo sensible. Lo sensible no es otra cosa que la cuestión del cuerpo viviente. (Cf. Murakami 2002, p. 32).

<sup>40</sup> “El cuerpo es un ser, un sustantivo, en rigor un medio de localización, y no la manera como el hombre se empeña en la existencia, la manera como se pone. Captarlo como acontecimiento equivale a decir de él que no es el instrumento o el símbolo, o el síntoma de la posición, sino la posición misma, equivale a decir que en él se lleva a cabo la mudanza misma de acontecimiento en ser. (Levinas 2000, p.99).



A partir de lo anterior, es posible afirmar que la experiencia del cuerpo no puede ser entendida a partir del modelo idealista, pues a través del cuerpo se encuentra la auténtica intencionalidad transitiva (Dabinski 2001, p.31). A juicio de Levinas, la trascendencia se produce por la cinestesia, ya que el pensamiento no se supera al encontrarse con una realidad objetiva, sino al entrar en el mundo por medio del cuerpo<sup>41</sup>.

Tomando como base este planteamiento, Levinas afirmará que el cuerpo marca una relación con el mundo que no se determina por la representación, sino por el gozo. “La sensibilidad no constituye el mundo, pues el mundo llamado sensible no tiene por función constituir una representación, sino que constituye el estar-contento de la existencia” (*TI*, p.154). En este sentido, Levinas reconoce que la fenomenología supera la fijeza estructural en la medida en que introduce la sensibilidad como parte fundamental de la subjetividad del sujeto (Levinas 2005d, p.229).

Por lo tanto, la crítica que Levinas elabora consiste en afirmar que la representación no debe ser el punto de referencia para la conformación de la subjetividad, sino que ésta debe basarse en el gozo, en otras palabras, el proceso de constitución se debe basar en el “vivir de”; el cual no se basa en la representación, sino que la constitución se debe entender a partir del alimento (*TI*, p. 147).

Si Levinas pone hincapié en el aspecto afectivo de la sensación es porque ésta se muestra irreducible a la estructura de la intencionalidad objetivante y además accede

---

<sup>41</sup>“El cuerpo no es un accidente (...) sino el órgano de una contemplación realmente libre transformándose en poder, el órgano de la trascendencia por excelencia, que pasa de la intención al acto y que transgrede los límites previamente dibujados de la estructura” (Levinas 2005d, p. 230).

a ámbitos pre-reflexivos en los cuales se posibilita la auténtica trascendencia en la inmanencia (García 2009, p.35).

A partir de lo anterior, se ve que la interpretación que Levinas otorga sobre la sensación y la donación de sentido por parte de lo sensible, muestra los aspectos fenomenológicos que posibilitan el paso del ámbito epistémico hacia una ética entendida como pasividad (García 2009, p.34).

## CAPÍTULO II

### La crítica de Levinas a la ontología fundamental

Como se estableció en el capítulo anterior, la filosofía de Levinas se fue gestando gracias a la influencia fenomenológica de Husserl; pero otra fuente esencial es la filosofía de Martín Heidegger, sin embargo, a diferencia de los diversos problemas planteados a partir de la filosofía de Husserl, Levinas sólo analizará a profundidad la obra de 1927, *Ser y Tiempo*<sup>42</sup>.

Levinas se acerca a Heidegger analizando algunos elementos importantes de la analítica del *Dasein*; entre ellos se puede destacar la correlación que existe entre *Dasein*-comprensión del Ser y el tema del Ser como apelación a la subjetividad. Como se ha venido estableciendo una de las críticas esenciales que hace Levinas al pensamiento de Husserl es el hecho de haber caído en un intelectualismo, pues el padre de la fenomenología remite sus análisis al ámbito eidético. Frente a esto es que Levinas, a partir de Heidegger, recupera la noción de existencia que se encuentra en relación con el Ser, pues tal como se afirma en el texto *De la existencia al existente*: “el hecho esencial de la espiritualidad humana no reside con las cosas que componen el mundo, sino que está determinada por una relación que, a través de nuestra existencia, mantenemos ya de entrada con el hecho mismo de que hay ser” (Levinas 2000, pp. 17-18).

Por otro lado, también es posible referir la importancia que a partir de Heidegger otorga Levinas a la historia, ya que la *epojé* implica el hecho de “no comprometerse

---

<sup>42</sup>Es cierto que en un primer momento las críticas que Levinas elabora a Husserl se encuentran dirigidas a partir de las críticas de Heidegger, sin embargo, posteriormente estas críticas se tornaron principalmente contra el autor de *Ser y Tiempo* al sostener que la propuesta de Heidegger se queda encerrada en el ámbito del Ser, lo que imposibilita el encuentro con la alteridad.

con los objetos o la historia (...) y permanecer siempre exterior a esos objetos y a esa historia” (Levinas 2000, p.65)<sup>43</sup>.

Las obras de Levinas que se enfocan principalmente al pensamiento de Heidegger son cinco: *Martín Heidegger y la ontología (1932)*, *La ontología en lo temporal (1940)*, *De la existencia al existente (1947)*, *El Tiempo y el Otro (1947)* y *¿La ontología es fundamental? (1951)*. En términos generales, estos textos expresan la crítica a Heidegger en el hecho de que el hombre se define esencialmente a partir de su correlación con el Ser (Levinas 2005i, p.97).

## 2.1 El *Dasein* como referencia para la búsqueda del sentido del Ser

En la obra *Ser y Tiempo* Heidegger analiza el concepto fenómeno y sostiene que: “La expresión griega *φαινόμενον*, a la que se remonta el término “fenómeno”, se deriva del verbo *φαινεσθαι* que significa mostrarse (...) Como significación de la expresión “fenómeno” hay por ende que fijar ésta: lo que se muestra en sí mismo, lo patente” (Heidegger 2006, §7, p. 39).

El problema surge por el hecho de que lo más oculto, encubierto o velado es precisamente el fenómeno que caracteriza a la ontología, es decir el Ser en general. Dicho problema ha originado, a juicio de Heidegger, que el Ser “se olvida y no se pregunta por él ni por su sentido” (Heidegger 2006, §7, p. 46). De ahí la necesidad

---

<sup>43</sup> “Pero como ni Husserl ni hasta donde yo veo por ahora tampoco Sartre reconoce la esencialidad de lo histórico en el ser, por eso ni la fenomenología ni el existencialismo llegan a esa dimensión en la que resultaría posible por vez primera un diálogo productivo con el marxismo” (Heidegger 2007b, p. 279).

por descubrir o develar el verdadero sentido del Ser, el cual al mostrarse será capaz de establecer el fundamento de la ontología.

Desde el comienzo de la obra *Ser y Tiempo*, Heidegger expone que la pregunta en torno al sentido del Ser ha caído en el olvido<sup>44</sup>, de ahí que resulte necesario replantear nuevamente dicha interrogante con el fin de comprender el verdadero sentido del Ser. Ahora bien, “Todo preguntar es un buscar. Todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado (...) Es, por ende, necesario que el sentido del ser sea ya de cierto modo a nuestra disposición” (Heidegger 2006, §2, p. 14).

Dicha disposición puede ser comprendida en los siguientes términos: En primer lugar, para que sea posible la pregunta por el sentido del ser es preciso que exista una precomprensión<sup>45</sup> del Ser que posibilite un acceso real a la pregunta; en segundo lugar, para que dicha interrogante sea aclarada resulta necesario preguntar al ente adecuado, el cual a juicio de Heidegger, debe poseer de antemano una relación con el Ser.

En referencia con lo anterior, Heidegger sostiene que: “Desarrollar la pregunta que interroga por el ser quiere hacer “ver a través” de un ente-el que pregunta bajo el punto de vista de su ser” (Heidegger 2006, §2, p. 16). Ahora bien, es el *Dasein* o “ser ahí” el ente sobre el cual es posible establecer la búsqueda por el sentido del ser, esto significa que el punto de partida de la ontología general es el análisis de la

---

<sup>44</sup> A juicio de Heidegger, dicho problema surge debido a las siguientes razones: El ser ha sido considerado el más universal de los conceptos, no es posible definir al concepto de ser y por el hecho de que el ser es el concepto más comprensible. (Cf. Heidegger 2006, §1, pp. 12-13).

<sup>45</sup> “Este directivo echar una mirada al ser brota de la comprensión “de término medio” del ser en que nos movemos ya siempre, y que a la postre es inherente a la constitución esencial del “ser ahí” mismo.” (Heidegger 2006, §2, p. 17).

existencia humana, la cual se caracteriza por poseer su apertura al Ser (Corvez 1970, p. 10)<sup>46</sup>. A partir de esto se sostiene que Heidegger instaaura una nueva metodología que rechaza el intelectualismo de la ontología tradicional, pues en la misma existencia se da de hecho una precomprensión del Ser. (Ciaramelli 1982, p. 37).

Para comprender correctamente el significado de dicho pensamiento es preciso aclarar que para Heidegger la esencia del *Dasein* se encuentra en su existencia, (Heidegger 2006, §9, p. 54) esto implica que “lo que el hombre es, es al mismo tiempo su manera de ser, su manera de ser ahí de temporalizarse”, (Levinas 2005i, p.100) por lo tanto, en el pensamiento de Heidegger a diferencia de Husserl, el tiempo se encuentra a la base de la relación *Dasein-Ser*<sup>47</sup>.

El *Dasein* en cuanto existente es esencialmente un concepto relacional, ya que su propio modo de ser se encuentra definido por su apertura al Ser. (Másmela 2000, p.33)<sup>48</sup> Con base en lo anteriormente expuesto es posible comprender la razón por la cual Heidegger define al *Dasein* como un ser principalmente ontológico. El *Dasein*, es aquel ente que posee al ser como suyo y que a la vez es “un término que expresa puramente el ser”, (Heidegger 2006, §2, p.22) por lo tanto, cualquier tipo de

---

<sup>46</sup> Es importante destacar que la propuesta de Heidegger en *Ser y Tiempo*, no radica en un análisis de la existencia humana, sino en la cuestión del sentido del Ser, sin embargo para lograr dicha cuestión Heidegger plantea que las estructuras o rasgos de la existencia humana, las cuales serán denominadas existenciarios, constituyen la forma de replantear la comprensión del hombre. “Desde el punto de vista del contenido, ex-sistencia significa estar fuera en la verdad del ser” (Heidegger 2007b, p. 269).

<sup>47</sup> “Toda la obra de Heidegger tiende a mostrar que el tiempo no es el marco de la existencia humana sino que, en su forma auténtica, la “temporalización” del tiempo es el acontecimiento de la comprensión del ser”. (Levinas 2005i, p.99).

<sup>48</sup> “El verbo “existir” toma aquí de alguna manera un sentido activo. Quizá podría decirse que toda la filosofía de Heidegger consiste en considerar el verbo “existir” como verbo transitivo”. (Levinas 2005h, p.128).

ontología deberá ser fundada a partir de la estructura del *Dasein*<sup>49</sup>. Con base en lo anterior es posible afirmar que la trascendencia en Heidegger debe ser entendida como el tránsito de la comprensión del ente a la comprensión del Ser, y la existencia humana se caracteriza por esta trascendencia. (Levinas 2005h, p. 130).

Por su parte, el *Dasein* implica el comprender sus posibilidades, pero esta comprensión no radica en la conciencia teórica, sino en el dinamismo de la existencia, la cual debe superar la existencia inauténtica que se remite a las cosas, pues sólo así se trasciende a la búsqueda por la comprensión del Ser<sup>50</sup>.

A partir de esto, Levinas sostiene que “para Heidegger la comprensión del ser no un acto puramente teórico sino, (...) un acontecimiento fundamental donde está comprometido todo su destino”. (Levinas 2005i, p.98) Esta postura implica abandonar la noción tradicional de la conciencia como punto de partida, y basar en la relación *Dasein*-Ser el sentido de la subjetividad humana (Levinas 2005i, p.101). Ahora bien, aunque es cierto que Levinas valora la superación heideggeriana de la comprensión clásica de la subjetividad, no acepta la nueva comprensión del hombre, es decir, no asume que el sentido de la existencia humana se encuentre en última instancia en la comprensión del Ser<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> “La ontología llamada “auténtica” coincide con la facticidad de la existencia temporal. Comprender el ser en cuanto ser es existir en el mundo” (Levinas 1993b, p.14).

<sup>50</sup> “*Este mundo* no extrae su privilegio ontológico ni de la ascesis que comporta ni de la civilización que suscita. En las ocupaciones temporales está ya inscrita la comprensión del ser. La ontología no se cumple en el triunfo del hombre sobre su condición, sino en la tensión misma en la que se asume tal condición” (Levinas 1993b, p.14).

<sup>51</sup> “El hombre todo es ontología. Su obra científica, su vida afectiva, la satisfacción de sus necesidades y su trabajo, su vida social y su muerte articulan, con un rigor que reserva a cada uno de estos momentos una función determinada, la comprensión del ser o la verdad.” (Levinas 1993b, p.14).

El *Dasein* es también un ser-en-el-mundo, afirmación que no implica la relación con un ente material en contraposición a un sujeto, sino que expresa al *Dasein*<sup>52</sup> a partir de la red de relaciones referenciales de los objetos; por lo tanto, el hecho de ser-en-el-mundo no tiene un sentido espacial, sino que posee sobre todo uno ontológico<sup>53</sup>.

El mundo es la condición de todo objeto, es una estructura ontológica (*TI* p.153)<sup>54</sup>, en el que las cosas se presentan como objetos de cuidado y solicitud, es decir, como utensilios<sup>55</sup>; la manipulación que se da a éstos, describe la condición para la relación que se da entre el mundo y el *Dasein*<sup>56</sup>.

En contra de la postura de Husserl, captar el ser del utensilio, no sirve a la teoría, sino que radica en el uso, su ser es ser-a-la-mano, lo cual manifiesta una forma de intencionalidad no representativa; en este sentido se ve que “comprender el útil no es verlo, sino saber manejarlo; comprender nuestra situación en lo real no es definirla, es hallarse en cierta disposición afectiva”. (Levinas 1993b, p.15). Sin embargo, a juicio de Levinas, la visión de útil en Heidegger elimina cualquier

---

<sup>52</sup> En el pensamiento de Heidegger, el mundo es mundo para el *Dasein*, quien termina siendo el último término sobre el cual se establecen todas las relaciones referenciales de los objetos. (Cf. Corvez 1970, p. 28).

<sup>53</sup> “Pero en la expresión «ser-en-el-mundo» «mundo» no significa de ningún modo lo ente terrenal a diferencia de lo celestial, ni tampoco lo ente «mundano» a diferencia de lo «espiritual». En dicha definición, «mundo» no significa en absoluto un ente ni un ámbito de lo ente, sino la apertura del ser. (Heidegger 2007b, p. 286). “El entorno del “mundo entorno” no es la espacialidad desnuda y abstracta del mundo, sino su referencia a la existencia del *Dasein*” (Levinas 2005i, p.105).

<sup>54</sup> “Para describir el ser-en-el-mundo el filósofo alemán apela precisamente a una finalidad ontológica a la que subordina los objetos en el mundo (...) los ha englobado en el cuidado de existir que, para él, equivale a la posición misma del problema ontológico” (Levinas 2000 p. 54).

<sup>55</sup> “Las cosas en medio de las cuales el *Dasein* existe son, ante todo objetos de atenciones, de solicitud (*das Besorgte*); se ofrecen a la mano, invitan a la manipulación.” (Levinas 2005i, p.105).

<sup>56</sup> “La manipulación describe nuestra inherencia al mundo como original, como perteneciente al origen y como condición de la revelación misma del mundo en nosotros” (Levinas 2005i, p.107).



consideración con el gozo y además entiende al útil en relación al poder<sup>57</sup>. En este sentido afirma: “El utensilio ha ocultado enteramente el uso y la finalidad: la satisfacción. El *Dasein* según Heidegger jamás tiene hambre”, (*TI*, p.153)<sup>58</sup> de tal forma que éste es uno de los puntos a partir del cual Levinas elaborará su crítica al autor de *Ser y Tiempo*<sup>59</sup>, ya que para Levinas lo sensible afectivo es un punto fundamental para la constitución de la subjetividad, pues “esta estructura donde el objeto concuerda exactamente con el deseo caracteriza el conjunto de nuestro ser-en-el-mundo. Por doquier, el objeto del acto no remite, al menos no en el fenómeno, al cuidado de existir”. (Levinas 2000, p.56) En este punto, Murakami sostendrá que el ser en el mundo heideggeriano es una implicación en un mundo que ya se encuentra articulado por la red de los útiles, pero la sensibilidad, la cual es anterior, es lo que verdaderamente posibilita situarse en lo sensible (Murakami 2002, p.34).

Por otro lado, el *Dasein* también implica ser-con-los-otros<sup>60</sup>, sin embargo dicha postura también reposa sobre una relación ontológica, en este sentido Heidegger sostiene: “la tarea consiste en aclarar fenoménicamente la índole de esta coexistencia en la inmediata cotidianeidad, e interpretarla en forma ontológicamente adecuada”. (Heidegger 2006, §25, p.142) Lo anterior implica que en la analítica existencial el otro se muestra en el horizonte de la comprensión del mundo, en otras

---

<sup>57</sup> “La mano comprende la cosa, no porque toque todos sus costados a la vez, sino porque no es un órgano de sentido, de puro gozo, de pura sensibilidad, sino de señorío, de dominación, de disposición: que no se deduce del orden de la sensibilidad” (*TI*, p. 179).

<sup>58</sup> “Las cosas de las que vivimos no son instrumentos, ni aun utensilios, en el sentido heideggeriano del término. Su existencia no se agota en el esquematismo utilitario que los diseña (...). Son siempre, en cierta medida (...) objetos del gozo, que se ofrecen al gusto”. (*TI*, p. 129).

<sup>59</sup> “El *cuidado* de Heidegger (...) contiene, sin embargo, una iluminación que hace de ella una comprensión y un pensamiento. Y de ahí que la dualidad de lo exterior y lo interior se vuelva a encontrar en el seno mismo del *Dasein*, solidario así, de toda ontología tradicional”. (Levinas 2000, p. 61).

<sup>60</sup> “La indagación dirigida hacia el fenómeno que permite responder a la pregunta por el quién, conduce hacia estructuras del *Dasein* que son co-originarias con el estar-en-el-mundo: el coestar y la coexistencia” (Heidegger 2006, §25, p. 139).

palabras, “el *Dasein* es esencialmente coestar, [lo cual] tiene un sentido ontológico-existencial” (Heidegger 2006, §26, p.145).

Ahora bien, Heidegger sostiene que la coexistencia no tiene el modo del ser de lo útil, pues de este ente no es posible ocuparse, sino que es objeto de *solicitud*. Frente a esto existe dos posibilidades: Por un lado existen los modos deficientes de solicitud “como ser uno para otro, estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro [y] no interesarse los unos por los otros” (Heidegger 2006, §26, p.146) y por otro lado existen los modos positivos de solicitud, que pueden ser o el quitarle al otro el “cuidado” o el de ayudarle al otro a hacerse transparente en su cuidado (Heidegger 2006, §26, p.147).

Sin embargo, es importante mencionar que para Heidegger la existencia del otro no implica una problemática distinta a la comprensión del *Dasein*, pues “la relación de ser para con otros se convierte entonces en la proyección “a otro” del propio ser para consigo mismo. El otro es un “doblete” de sí-mismo” (Heidegger 2006, §26, p.149). El conocimiento del coestar depende del hecho de que el *Dasein* se haya comprendido a sí mismo; a partir de esto Levinas establece que la relación con el otro en Heidegger se reencuentra en un sujeto aislado, de tal manera que, en el tema del otro, es en términos de soledad que el *Dasein* se manifiesta de forma auténtica (Levinas 2000, p.128).

Con base en lo anterior es que Levinas rechaza la concepción heideggeriana que considera a la *solicitud* como el modo de relación con los otros, y a partir de esto rechazar que la proposición *con* sea el auténtico modo de describir la relación original hacia el otro (Levinas 2004b, pp. 18-19).

## 2.2 La verdad entendida como develamiento

Como se ha venido afirmando Heidegger investiga cómo es posible la relación entre el *Dasein* y el Ser; por su parte dicha relación tiene referencias con el tema de la verdad, pues en última instancia uno de los temas que propone el pensamiento de Heidegger es precisamente la búsqueda en torno a la verdad del Ser.

Ahora bien, a lo largo de la historia de la filosofía se ha relacionado el tema de la verdad con el Ser, pues tal como lo afirma Heidegger, la filosofía ha sido la búsqueda por la verdad del Ser de las cosas. En este sentido, el concepto de verdad y el de Ser se relacionan necesariamente, porque al buscar la verdad del objeto, se busca en último término al Ser mismo, que es el fundamento que proporciona el sentido de verdad a los objetos. Por lo tanto, es posible concluir que el tema de la verdad se encuentra dentro de los límites propios de la ontología (Heidegger 2006, §44, p.234).

La teoría tradicional en torno a la verdad afirma que la verdad se encuentra fundamentalmente en el juicio, el cual para ser verdadero, debe mostrar la concordancia de lo expresado y la cosa real, por lo tanto se trata de una verdad de adecuación<sup>61</sup>. Sin embargo Heidegger expone que dicha afirmación acerca de la verdad puede generar varios problemas; ya que surge la pregunta acerca de cómo es posible la relación o concordancia, entre lo propiamente inteligible y lo sensible, entre el *intellectus* y la *res*, en otras palabras ¿cómo es posible que algo

---

<sup>61</sup> “Lo verdadero (...) es aquello que concuerda, lo concordante. Ser verdadero y verdad significan concordar en un doble sentido: por un lado como concordancia de una cosa con lo que previamente se entiende por ella, y, por otro, como coincidencia de lo dicho en el enunciado con la cosa” (Heidegger 2007c, p.153).

propiamente universal y abstracto se encuentre en referencia con algo particular y sensible?

A partir de lo anterior Heidegger manifiesta que en el tema de la verdad “no basta suponer simplemente el todo formado por la relación, sino que es necesario ir más allá y preguntar por el orden del ser que sustenta el todo en cuanto tal” (Heidegger 2006, §44, p.237).

Debido a la problemática antes planteada, Heidegger recupera el concepto de verdad entendida como develamiento a partir del término griego  $\square\lambda\rightarrow\psi\epsilon\iota\alpha$  que significa precisamente revelación o descubrimiento<sup>62</sup>, sin embargo Heidegger va más allá de la doctrina griega en torno al tema de la verdad, en específico de la doctrina de Platón, “pues el recuerdo de la esencia inicial de la verdad tiene que pensar dicha esencia de modo más inicial” (Heidegger 2007d, p.198). Para Heidegger el tema de la verdad se encontrará en relación con la capacidad de descubrir el sentido del Ser. En relación con lo anterior Heidegger sostiene: “La verdad no es una característica de una proposición (...) sino que la verdad es ese desencubrimiento de lo ente mediante el cual se presenta una apertura” (Heidegger 2007c, p.161).

Ahora bien, el descubrimiento de la verdad es posible debido a que el Ser, en cuanto abierto, es accesible al *Dasein*, pero a la vez dicha relación es efectuada por el hecho de que el *Dasein* también se encuentra en posibilidad para dicho

---

<sup>62</sup> La verdad en Heidegger no se define a partir de un juicio, sino a través de una actitud. Cabe mencionar que la afirmación en torno a la verdad en el pensamiento de Heidegger no se define únicamente a partir de una crítica a la verdad lógica, sino que manifiesta la posibilidad de acceso del pensamiento con la verdad originaria, es decir la verdad del Ser.

encuentro<sup>63</sup>. Por lo tanto, se habla de dos aperturas: la apertura del Ser y la apertura del *Dasein*. La verdad resulta posible en la medida en que el *Dasein* en cuanto ser abierto o ser libre, (Heidegger 2007c, pp. 151-171) sea capaz de abrirse a la verdad del Ser. En este sentido, es posible comprender la afirmación de Heidegger al exponer que la esencia de la verdad consiste fundamentalmente en libertad. El estado de abierto se convierte en la condición necesaria para que sea viable el descubrir lo verdadero; se concluye entonces que: “El “ser ahí” es, en cuanto constituido por el “estado abierto”, esencialmente en la verdad” (Heidegger 2006, §44, p.247);<sup>64</sup> lo anterior implica que la verdad no existe porque existe el hombre, sino que la verdad existe porque el Ser en general se encuentra en la apertura (Levinas 1993b, p.14).

Por lo tanto, para que sea posible el develamiento de la realidad es necesario un ser descubridor, que en la filosofía de Heidegger es precisamente el *Dasein*, el cual es capaz de descubrir la verdad sobre la base de ser-en-el-mundo<sup>65</sup>, de tal forma que “el “ser verdadero” como “ser descubridor” es un modo de ser del «ser ahí»”, (Heidegger 2006, §44, p.241) y que el descubrir sólo es posible en el hecho de ser-en-el-mundo.

Como se estableció anteriormente, el *Dasein* en cuanto ser abierto le corresponde necesariamente el hecho de la comprensión de la realidad.

---

<sup>63</sup> “Lo que ocurre es, más bien, que el hombre se encuentra «arrojado» por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, ex – sistiendo de es modo, preserve la verdad del ser para que lo ente aparezca en la luz del ser” (Heidegger 2007b, p. 272)

<sup>64</sup> La expresión de Heidegger de que el *Dasein* es en la verdad, posee además el sentido de que el *Dasein* en cuanto ser abierto es también en la falsedad, porque todos los entes no se develan de forma absoluta. A partir de lo anterior, surge la necesidad de que el *Dasein* comprenda y descubra de la mejor forma a los entes (verdad), con el fin de evitar cualquier tipo de encubrimiento (falsedad).

<sup>65</sup> Es necesario recordar lo expuesto anteriormente que afirmó el hecho de que el *Dasein* es “ser en el mundo”, en la medida que se encuentra en un entramado de relaciones con la realidad, a las cuales Heidegger denomina con el término *mundo*.

Comprender una cosa, es encontrarse ante ella en facultad de dominarla. Ahora bien, tal como lo afirma Heidegger, a partir de la posibilidad de poder ser del *Dasein*, y por lo tanto en su capacidad de comprensión, es que se “muestra el fenómeno de la verdad más original en el modo de la propiedad”, (Heidegger 2006, §44, p.242) de tal manera que: “La verdad (el “estado de descubierto”) tiene siempre que empezar por serles arrebatadas a los entes. (...) El “estado de descubierto” fáctico en cada caso es siempre por decirlo así un robo” (Heidegger 2006, §44, p.243).

A esto se añade que al *Dasein* le corresponde necesariamente la presencia del lenguaje, lo cual viene a consolidar la característica de comprensión, propia del *Dasein*. En este sentido “Lo expresado se convierte, por decirlo así, en algo “a la mano” dentro del mundo que puede ser recogido y repetido”. (Heidegger 2006, §44, p.245) A partir de lo anterior, es posible concluir que cualquier ente sólo puede ser descubierto a partir de un “ser abierto” con el “poder ser” descubridor, es decir, por el *Dasein*; por eso es válido asumir que en el pensamiento de Heidegger “Toda verdad es - con arreglo a su esencial forma de ser, la del «ser ahí» - relativa al «ser ahí»” (Heidegger 2006, §44, p.248).

En contra de esta postura Levinas plantea la posibilidad de entender la verdad no a partir del develamiento, sino con base en el otro, el cual no necesita ser develado, pues se manifiesta por sí mismo, en otras palabras, “la verdad del develamiento es (...) la verdad del fenómeno oculto bajo las apariencias. La verdad de la cosa en sí no se devela. La cosa en sí se expresa” (*TI*, p. 199). En clara contraposición a Heidegger Levinas sostiene que el Ser en sí es *expresión* que implica servir al otro, en otras palabras, la expresión es bondad (*TI*, p. 200).

### 2.3 La apertura a la subjetividad fuera del ámbito intelectual

En contra de Husserl, Levinas afirma que la existencia no puede asumirse exclusivamente por la vía teórica, de tal manera que el otro camino será proporcionado al joven Levinas por la vía de la ontología heideggeriana, pues para el autor de *Ser y Tiempo* la temporalidad no es otro factor de la existencia humana, sino que consiste en un factor fundamental de ésta. La propuesta de Husserl al enfocarse en la conciencia trascendental se aleja de la vida concreta e histórica del hombre y es en este punto que Levinas recupera a Heidegger al asumir la existencia humana en términos de temporalidad y afectividad (García 2006, p.135).

Las afirmaciones del texto *De la existencia al existente* se establecen a partir de la crítica al intelectualismo husserliano<sup>66</sup>, el cual ya había sido criticado en el texto *La teoría de la intuición*, sin embargo la estrategia de Levinas es que no responderá a dicha postura con un nuevo método, sino que es a partir del mismo método fenomenológico que Levinas replantea la posibilidad de superar el ámbito meramente teórico (Dabrinski 2001, p.62).

Aunque es evidente la relación de Levinas con Heidegger en las obras *De la existencia al existente* y *El Tiempo y el Otro*<sup>67</sup>, esto no significa que exista un influjo meramente positivo de las ideas de Heidegger sobre Levinas<sup>68</sup>, pues en estos textos

---

<sup>66</sup> La obra *De la existencia al existente* se caracteriza por un análisis de los trabajos de Husserl interpretados a la luz de *Ser y Tiempo*. (Lannoy 1990, p. 389).

<sup>67</sup> El tiempo y el otro presenta al tiempo no como un horizonte ontológico, sino como un modo que se encuentra más allá del ser, en otras palabras, el tiempo no es comprensión, sino relación con el Otro. (Cf. Levinas 2004b, p.8).

<sup>68</sup> “Si, al comienzo, nuestras reflexiones se inspiran en amplia medida (...) en la filosofía de Martín Heidegger, lo cierto es que están presididas por una necesidad profunda de abandonar el clima de esa filosofía” (Levinas 2000, p. 18).

el filósofo lituano, teniendo en cuenta la postura heideggeriana, elabora un análisis crítico sobre la noción de temporalidad extática y del cuidado como estructura de la analítica existencial<sup>69</sup>. Para Heidegger: “El tiempo original ha sido desarrollado a partir del cuidado (...) El esbozo de la comprensión del ser es el tiempo original mismo (...) El tiempo original no se despliega entre objetos, sino entre el hombre (...) y el ser” (Levinas 2005h, pp. 136-137).

En contraposición a esta postura Levinas sostiene que el tiempo debe ser entendido como una relación con aquello que es de suyo no asimilable. Se trata entonces de una imposibilidad de coincidir, sin embargo éstas no son nociones meramente negativas, sino que tiene un sentido en el fenómeno de la diacronía del tiempo (Levinas 2004b, pp.9-10). Por lo tanto, “el “movimiento” del tiempo entendido como trascendencia al Infinito de lo “totalmente Otro” no se temporaliza de una manera lineal, ni se reúne a la rectitud de lo (...) intencional” (Levinas 2004b, p.11).

Con base en lo anterior se concluye que, Levinas sostendrá una concepción del tiempo que no surge de un sujeto solo, sino que éste surge a partir de la relación con el otro (Levinas 2004b, p.17)<sup>70</sup>. En este sentido, es posible comprender la siguiente proposición de Levinas: “la condición del tiempo es en la relación entre humanos o en la historia” (Levinas 2004b, p.69).

Ahora bien, para plantear dicha postura Levinas comienza afirmando la existencia de una impresión originaria, la cual es un tipo de anonimato proto-simbólico donde no hay distinción entre el yo y el mundo (Murakami 2002, p.57) o

---

<sup>69</sup> “Ni éxtasis donde el Mismo se absorbe en el Otro ni saber donde el Otro pertenece al Mismo (...) Tesis que (...) como inseparables de problemas más complejos más antiguos, (...) exigen una expresión menos improvisada y sobre todo un pensamiento diferente”. (Levinas 2004b, p.13).

<sup>70</sup> “Hablar del tiempo en un sujeto solo, hablar de una duración puramente personal, nos parece imposible”. (Levinas 2004b, p. 64).



como afirma Levinas se trata de una existencia sin sujeto, de una existencia sin existente (Levinas 2004b, p.24). Como bien afirma Ciaramelli existe “una relación originaria entre el sujeto y una generalidad anónima. Relación extraña y única en su género, relación que precede toda relación con el mundo” (Ciaramelli 1982, p. 554).

A lo que se refiere Levinas es a la presencia de un fondo que se oculta detrás del acto intencional<sup>71</sup>, porque él es originariamente imperceptible, él viene de *ninguna parte*, y ésta es la razón por la que es anónimo e indeterminado, pero además se trata de un fondo que es anterior al tiempo de la representación o en otras palabras se encuentra fuera del tiempo (Murakami 2002, pp. 74-76). Es un fondo que Levinas define con el término “*hay*”<sup>72</sup>, el cual en palabras del propio Levinas se caracteriza por “rehusarse a tomar forma personal, es el “ser en general” (Levinas 2000, p.77)<sup>73</sup>, por lo tanto, el Ser para Levinas no radica en la pregunta que nos llama, sino en el peso que nos envuelve. (Ciaramelli 1982, p. 564).

Para explicar este término Levinas utiliza varias metáforas, entre ellas, la noche<sup>74</sup>, el anonimato esencial, el insomnio<sup>75</sup>, se trata de “una presencia que surge detrás de la nada no es ni *un ser*, ni el funcionamiento de la conciencia que se ejerce en el vacío, sino el hecho universal del *hay*, que abarca las cosas y la conciencia” (Levinas 2000, p.89).

---

<sup>71</sup> La afirmación de una vigilancia anónima sobrepasa al fenómeno y por lo tanto escapa a la fenomenología descriptiva, se trata entonces de un método que invita al pensamiento a ir más allá de la intuición. (Cf. Levinas 2000, p. 91).

<sup>72</sup> La descripción del “*hay*” es una manera inédita de considerar la tradición filosófica y en particular a la fenomenología, ya que se trata de asumir el pensamiento desde fuera. (Cf. Lannoy, 1990, p. 372).

<sup>73</sup> “La ausencia de todas las cosas (...) como una plenitud de vida o como el murmullo del silencio” (Levinas 2004b, p. 26).

<sup>74</sup> La transparencia caracteriza a la conciencia que busca identidad, a la inversa lo obscuro del “*hay*” se esconde, pero éste se encuentra en el origen de la conciencia. (Cf. Lannoy, 1990, p. 392).

<sup>75</sup> “En efecto, Levinas recurre frecuentemente, sobre todo en sus primeros textos, a estas metáforas para decir la diferencia entre el fenómeno o la conciencia y el «*hay*»” (Lannoy, 1990, p. 391).

Se trata de una existencia sin existente, de un murmullo anónimo que se afirma del otro lado del poder, esta es la razón por la que el *hay* es definido por Levinas como la ausencia del discurso (Lannoy 1990, pp. 372,376), de tal manera que el *hay* se presenta como el fin de la conciencia y por lo tanto inaccesible a una descripción fenomenológica<sup>76</sup>; sin embargo, como bien afirma Joseph Libertson *el hay* es la base pre-originaria del gozo (Libertson 1981b, p.447), el cual se muestra como condición necesaria para el surgimiento de la subjetividad.

El surgimiento de la subjetividad parte de este horizonte anónimo, en otras palabras, *la hipóstasis*<sup>77</sup> emerge del cero absoluto, en el cual no existe todavía una identidad simbólica (Murakami 2002, p.77). En relación con lo anterior, Levinas sostiene: “La existencia sin existente que yo llamo *hay* es el sitio donde se producirá la hipóstasis” (Levinas 2004b, p. 28). Por lo tanto, el existente es una ruptura de la vigilancia anónima del *hay*, sin embargo el filósofo lituano sostiene que no es posible explicar de forma evidente por qué surge la hipóstasis, ya que ésta no existe en el plano físico, sino en el metafísico (Levinas 2004b, p.31).

Esto significa que ser existente es ser separado del *hay* (Levinas 2000, p.80), pues “en el hecho de la existencia, fuera de todo pensamiento, de toda afectividad (...) se lleva a cabo un acontecimiento sin igual y previo de participación en la existencia, un acontecimiento de nacimiento” (Levinas 2000, p.24). Según Levinas, la hipóstasis es la primera libertad, pero esta no es la libertad de elección, sino la

---

<sup>76</sup> Aquí se mide la distancia que separa, según el joven Levinas, su pensamiento del de Husserl, porque la presencia del ser no es un evento que viene a chocar con el pensamiento. (Cf. Lannoy, 1990, p. 393).

<sup>77</sup> “La hipóstasis, la aparición del sustantivo, no es sólo la aparición de una categoría gramatical nueva; significa la suspensión del *hay* anónimo la aparición de un dominio privado, de un nombre” (Levinas 2000, p.113).

libertad del comienzo, la libertad del existente sobre la existencia (Levinas 2004b, p.34).

Ahora bien, el existente se ocupa de sí, y esta labor se efectúa a partir de la materialidad, por lo tanto el surgimiento de la hipóstasis establece una paradoja: “un ser libre no es más libre porque él es responsable de sí mismo” (Levinas 2004b, p.36); y la primera responsabilidad se da en el ámbito de lo sensible. Por consecuencia, la materialidad acompaña necesariamente el surgimiento del sujeto, pues a juicio de Levinas, comprender al sujeto a partir del cuerpo y la materialidad, implica el restablecimiento de relaciones ontológicas, que no son desencarnadas (Levinas 2004b, pp.37-38), a esto se añade que la sensibilidad también posibilita el despertar de la conciencia en la temporalidad (Feron 1977, p.66).

En complemento con esto Levinas marcará el surgimiento de la *morada*, gracias a la cual el hombre se separa del mundo elemental, en este sentido, “morar, no es precisamente el simple hecho de la realidad anónima de un ser arrojado a la existencia (...) es un recogimiento (*TI*, p.173)<sup>78</sup>, lo que implica que ésta es la condición de posibilidad para asumir al mundo de forma representativa. Por su parte es importante destacar que la hipóstasis y la morada no son conceptos ajenos, ya que esta última implica la conformación de la subjetividad concreta, y al mismo tiempo abre la posibilidad de un mundo intencional (Murakami 2002, pp.79-80), en este sentido Levinas afirma: “la habitación es una intencionalidad específica de concretización. Se puede formular así: la conciencia de un mundo es ya conciencia a través de este mundo” (*TI*, p. 170).

---

<sup>78</sup> “La morada, la habitación, pertenecen a la esencia –al egoísmo – del yo. Contra el *hay* anónimo, horror, temblor y vértigo, estremecimiento del yo que con coincide consigo, la felicidad del gozo afirma el Yo en lo de sí”. (*TI*, p.162).

El sujeto de dicha morada no es la conciencia, sino el cuerpo, pues justamente a partir de él el acto intencional se convierte en gozo, pero además el cuerpo es el lugar por el que el mundo se convierte en elemento<sup>79</sup>, en relación con esto afirma Murakami: “El cuerpo no designa únicamente el lugar del revivir del acto intencional en el gozo, sino también el lugar de la institución de la subjetividad llamada “morada” que soporta trascendentalmente al acto intencional” (Murakami 2002, p.81). Con base en lo anterior, es que Levinas afirma que el cuerpo no debe ser asumido como un instrumento o símbolo, “pues en él se lleva a cabo la mudanza misma de acontecimiento de ser” (Levinas 2000, p.99).

Con base en lo anterior se puede concluir que Levinas elabora una reducción en el campo de lo sensible, la cual se efectúa a partir del gozo, y es en este punto que se pone de manifiesto la crítica a la mundaneidad heideggeriana, ya que a juicio de Levinas, la facticidad humana no se limita a ser-en-en-el-mundo, sino que ella también designa la corporalidad del sujeto (Murakami 2002, pp.65-66)<sup>80</sup>.

A fin de esclarecer lo anterior, es importante recordar que el mundo heideggeriano es la red de estructural para las instituciones simbólicas como el lenguaje y la cultura; a esto se añade que la noción heideggeriana de mundo presenta la red de utensilios a partir de la cual las cosas adquieren significado. En este sentido Murakami sostiene: “La mundaneidad es la significatividad como red de significaciones que sostiene el mundo, como red de útiles y de usos” (Murakami

---

<sup>79</sup> “El sujeto que contempla un mundo, supone pues el acontecimiento de la morada, la retirada a partir de los elementos (es decir, a partir del gozo inmediato, pero ya inquieto por el mañana), el recogimiento en la intimidad de la casa” (*TI*, p. 171).

<sup>80</sup> “El lugar, antes de ser un espacio geométrico, antes de ser el ambiente concreto del mundo heideggeriano, es una base. De ahí que el cuerpo sea el advenimiento mismo de la conciencia”. (Levinas 2000, p.98).

2002, p.68). Por su parte dicha red de utensilios se refieren en última instancia al *Dasein*.

Levinas acepta la noción de mundo establecida por Heidegger, pero introduce en él la dimensión del gozo, el cual, según el filósofo lituano, sostiene a la red de significaciones<sup>81</sup>. Esta afirmación implica que, por un lado, todo acto constituye una red en la cual cada objeto es un medio para un fin exterior, pero por otro lado, todo objeto posee un fin en sí mismo. A partir de lo anterior, se sostiene que Levinas, en contraposición a Heidegger, afirma que el fin de la serie no es el *Dasein*, sino el gozo (Murakami 2002, pp.68-69)<sup>82</sup>, el cual no se encuentra dentro de las instituciones simbólicas; y por lo tanto se encuentra fuera de la totalidad del mundo<sup>83</sup>. El gozo no posee un fin exterior, pues éste radica el propio fin; de tal manera que en el gozo no es posible hablar de una interioridad que se opone a una exterioridad, en otras palabras, en el gozo no hay una distinción entre sujeto y objeto (Murakami 2002, p.70).

Levinas sostendrá que el gozo ha sido rechazado en la concepción heideggeriana de mundo, y frente a esta postura es necesario afirmar que la relación con lo sensible posee una referencia fundamental en la descripción del mundo.<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> Lo que se le escapa a Heidegger es que: “antes de ser un sistema de útiles, el mundo es un conjunto de alimentos” (Levinas 2004b, p.45).

<sup>82</sup> “La realidad de la vida está ya al nivel de la felicidad y, en este sentido, más allá de la ontología” (TI, p. 131.) “La sensibilidad que describimos a partir del gozo del elemento, no pertenece al orden del pensamiento, sino al del sentimiento, es decir, al de la afectividad en la que se agita el egoísmo del yo” (TI, p. 154.) “La visión sin duda calcula mi poder sobre el objeto, pero ella ya es goce” (Levinas 1993b, p. 21).

<sup>83</sup> “El mundo responde a un conjunto de finalidades autónomas que se ignoran. Gozar sin utilidad, dando pura pérdida, gratuitamente, sin buscar nada más, siendo puro gasto: esto es lo humano” (TI, p. 152.) No es posible reducir al mundo a un simple correlato de la conciencia intencional pues también puede entenderse al mundo a partir de una referencia no-sistemática de ocupaciones y de gustos” (Cf. Forthomme, 1980 p.388).

<sup>84</sup> “El cuidado no es, como piensa Heidegger, el acto mismo de estar al borde de la nada (...) En lugar de ser pobre y desnudo, afirma su incorruptibilidad en la plena posesión de él mismo. Posee riquezas

Como bien afirma Jacques Colléony, las cosas no son solamente utensilios, sino que ellas son siempre objeto de gozo, por lo tanto la última estructura de referencia no se encuentra en función del hombre, sino en relación a la vida misma. (Colléony 1990, p. 318).

Por lo tanto, la impresión sensible es ya una experiencia de apertura, en otras palabras, es intencionalidad<sup>85</sup>, pues “cuando deseo no me preocupo de ser, sino que estoy absorbido por lo deseable (...) Tras lo deseable en cuanto deseable no se perfila ninguna referencia ulterior (...) Lo deseable es término, lo deseable es fin” (Levinas 2000, pp. 47-48)<sup>86</sup>.

En contra de Heidegger, Levinas propondrá que no es posible considerar cotidiana o no auténtica la relación sensible, ya que esta actitud implicaría desconocer la realidad del hambre y la sed (Levinas 2000, p.57). Esto significa que “el amor a la vida no se parece a la preocupación de ser que se reduciría a la inteligencia del ser o a la ontología (...). La vida amada es el gozo mismo de la vida” (TI, p. 163).

## 2.4 La búsqueda de una relación más allá de la comprensión

En la filosofía de Heidegger la comprensión del Ser en general es la condición fundamental para la comprensión de los seres particulares. En este punto, Heidegger recupera la tradición de la filosofía occidental; pues comprender a un ser

---

que son fuente de preocupación, antes de ser fuente de goce”. (Levinas 2000, p.31). El *Dasein* no corresponde a una dimensión fundamental de la vida, que es la sensibilidad. En este sentido el *Dasein* es insensible, en contraposición a esta postura, Levinas sostiene que el ser es primordialmente materialidad (Cf. Colléony 1990, p. 317, 322).

<sup>85</sup> Lo material implica una trascendencia que surge de una exterioridad real; a partir de lo material es posible una donación que se pone de manifiesta en el gozo. (Cf. Levinas 2004, p. 49).

<sup>86</sup> “Vivir, es jugar a pesar de la finalidad y la tensión del instinto, vivir de algo sin que este algo tenga el sentido de una meta o de un medio ontológico, simple juego o gozo de la vida” (TI, p. 153).

particular implica situarse más allá de lo particular, lo que significa que comprender lo particular es necesario entrar en relación con un conocimiento de lo universal, es decir con el horizonte del ser (Levinas 1993b, p.17).

De acuerdo con los análisis del autor de *Ser y Tiempo*, dentro de las ocupaciones temporales ya se encuentra inscrita la comprensión del Ser, de tal manera que la ontología no surge como un triunfo del hombre sobre su condición cotidiana, sino que a partir de la misma existencia es que surge dicha posibilidad. La concepción de lo fáctico como un acto mismo de intelección, fue analizada por Husserl, pero Heidegger lo vincula con la intelección del Ser en general, y para él la comprensión del Ser no supone una actitud puramente teórica, sino la totalidad del comportamiento humano (Levinas 1993b, p.14)<sup>87</sup>.

Ahora bien, como se ha afirmado, el *Dasein* es el ente privilegiado sobre el cual es posible elaborar la pregunta por el sentido del Ser, desde esta perspectiva se entiende la razón por la cual Heidegger afirma que el *Dasein* posee una prioridad óntica y ontológica, ésta es la razón por la que el “ser ahí” se encuentra lanzado por su propio ser en la verdad del Ser.

Lo anterior implica que, al margen de las relaciones prácticas o teóricas que sea posible mantener con las cosas y las personas, por el hecho de existir ya se mantiene una relación constante con el Ser, esto significa que la ontología se entiende a partir de la propia existencia (Levinas 2005i, p.127)<sup>88</sup>. A juicio de

---

<sup>87</sup> “La originalidad de la concepción heideggeriana de la existencia respecto a la idea tradicional de conciencia interna consiste en que este saber de sí mismo (...) —esta comprensión — no sólo ya no admite la estructura sujeto-objeto, sino que tampoco tiene nada de teórica.” (Levinas 2005i, p.111)

<sup>88</sup> “La filosofía de la existencia se desvanece ante la ontología. El hecho de estar embarcado, el acontecimiento en el que me encuentro comprometido, al estar ligado como lo estoy a aquello que debía ser mi objeto por vínculos irreductibles a pensamientos, esta existencia se interpreta como comprensión” (Levinas 1993b, p.16).

Heidegger, el hombre sólo adquiere su verdadero sentido en virtud de la búsqueda por el Ser; sólo en la medida en que el hombre sea capaz de captar la verdad del Ser, es decir la verdad más originaria, será posible encontrar el verdadero rumbo en el destino del ser humano<sup>89</sup>; de lo contrario se concentra alrededor de sí, en otras palabras, cuando el *Dasein* se desvía de su verdadero sentido únicamente se devela lo aparente, lo inauténtico<sup>90</sup>.

Como se establecía anteriormente, ser-en-el-mundo no implica el hecho de estar en el interior de un mundo físico, sino que implica la manera en la que el *Dasein* se inscribe en el Ser, esto significa que ser-en-el-mundo de un modo auténtico es ante todo que el *Dasein* se entienda y asuma sus posibilidades a partir de la comprensión del Ser (Levinas 2005i, p.131). La existencia debe entenderse en función de su entrada en lo abierto del ser en general, pues incluso “la incompreensión no es más que un modo deficiente de la comprensión” (Levinas 1993b, p.16). De tal manera, que el análisis de la existencia implica en última instancia la condición de la inteligibilidad del Ser<sup>91</sup>.

En la propuesta de Heidegger, surge la necesidad de volver a replantearse los fundamentos en torno al ser humano<sup>92</sup>; los cuales analicen al hombre únicamente en

---

<sup>89</sup> “El hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser. Sólo por esa llamada «ha» encontrado el hombre dónde habita su esencia” (Heidegger 2007b, p. 267).

<sup>90</sup> “Heidegger llama *Verfall* o caída a la posibilidad de caída en la vida cotidiana en la que estamos pimeramente y más frecuentemente. Dicha posibilidad consiste en comprender el mundo perdiéndose en él, en existir en vista de sí de tal manera que el *Dasein* existe en vista de cosas, se ve a sí mismo como una cosa entre cosas y concibe su sí mismo como un “se” cualquiera.” (Levinas 2005i, pp. 132-133).

<sup>91</sup> “La filosofía que parte de la presencia del ser jamás se despertará de dicha presencia o jamás dirá el despertar en otros términos que no sean los del saber; jamás reducirá el saber de la ontología a una de las modalidades del despertar en donde emergen ya modalidades más *profundas*” (Levinas 1995b, p.64).

<sup>92</sup> “Para Heidegger es necesaria la deconstrucción de la figura del sujeto pues sólo así se podrá mostrar en su original condición la constitución ontológica del *Dasein*, que yace bajo la capa



razón del Ser y por lo tanto conduzcan al verdadero humanismo<sup>93</sup>, ya que “pensar la verdad del ser significa también pensar la *humanitas* del *homo humanus*. Lo que hay que hacer es poner la humanistas al servicio de la verdad del ser, pero sin el humanismo en sentido metafísico” (Heidegger 2007b, p.288).

A partir de eso es posible afirmar que, el análisis en torno a lo ético, el cual se encuentra en relación con la subjetividad, no es originario para Heidegger, pues “lo ético se concibe, desde esta perspectiva, como una suerte de incompreensión de las estructuras fundamentales del existir humano” (García 2007, p.130), pues tal como Heidegger afirma: “ el término ética quiere decir que con él se piensa la estancia del hombre, entonces el pensar que piensa la verdad del ser como elemento inicial (...) es ya en sí mismo la ética originaria.” (Heidegger 2007b, p.291). A esto se añade que la ética es un camino inadecuado para plantear el problema del Ser, ya que no se trata de un pensamiento auténtico, sino que es el resultado de la fragmentación de la cuestión del Ser en un conocimiento especializado (García 2007, p.136), esto implica que la Ética conduce al olvido del Ser, que a juicio de Heidegger, aparece por primera vez en la Lógica y en la Física de Platón, y por lo tanto corresponde a un desarrollo de la historia en decadencia. (Colléony 1990, p.328)

A juicio de Levinas, es cierto que una de las aportaciones fundamentales de Heidegger es haber superado el intelectualismo husserliano al colocar al *Dasein* en el plano de la temporalidad, sin embargo, le critica que la apertura del ente óntica y ontológicamente privilegiado se encuentre fundamentalmente relacionado con el Ser

---

encubridora del *ego cogito*. El *Dasein* no reduce el mundo a un correlato de *cogitationes*, sino que se encuentra “en el despejo del ser”, y en esto consiste su existencia.” (García 2007, p.135).

<sup>93</sup> “Es el humanismo que piensa la humanidad del hombre desde la proximidad al ser. Pero, al mismo tiempo, es un humanismo en el que lo que está en juego ya no es el hombre, sino la esencia histórica del hombre en su origen procedente de la verdad del ser” (Heidegger 2007b, p.281).

en general. En el planteamiento de Heidegger el ser humano adquiere significación en razón del Ser mismo, lo que significa que el hombre es comprendido en los parámetros de la ontología.

En este sentido, la filosofía de Levinas se caracteriza por una fuerte crítica a la Ontología, en particular la heideggeriana, pues en ella toda la realidad se encuentra supeditada al Ser. La ontología de Heidegger subordina la relación con lo Otro a la relación con el Ser y con ello se exalta la voluntad de poder<sup>94</sup>, frente a esto es necesario establecer la posibilidad de una metafísica que busque la exterioridad<sup>95</sup> y contraponerla a una ontología que permanece en la inmanencia.

Con fundamento en lo anterior es que Levinas se pregunta si la razón no se encuentra fundada en una relación anterior a la comprensión (Levinas 1993b, p.16). En otras palabras, ¿la relación del hombre con el Ser se establece únicamente en los parámetros de la ontología?, ¿La existencia se cumple únicamente en términos de dominación?.

A juicio de Levinas, la relación con el otro no puede ser entendida bajo los parámetros de la comprensión<sup>96</sup> y esto sucede no solamente porque el conocimiento del otro exige otras formas de relación, “sino porque, en nuestra relación con otro, él

---

<sup>94</sup> “Esta supremacía de lo Mismo sobre lo Otro nos parece que está íntegramente asumida en la filosofía de Heidegger, (...) Cuando traza el camino de acceso a toda singularidad real a través del Ser que no es un particular ni un género que incluiría a todos los particulares, sino de alguna manera el acto mismo de ser que expresa el verbo ser y no el sustantivo” (Levinas 2005e, p.242).

<sup>95</sup> En el pensamiento de Levinas la exterioridad se manifiesta en la resistencia y que por lo tanto se alcanza en una vía distinta al conocimiento. “La exterioridad es verdadera, no es una visión lateral que la percibe en su oposición a la interioridad, es verdadera en el cara a cara que no es enteramente visión, sino que va más lejos que la visión” (TI, p. 294).

<sup>96</sup> “Una relación con el Otro que corta no solamente la lógica de la contradicción e la que el otro de A es no-A, negación de A, sino también la lógica dialéctica en la que el Mismo participa dialécticamente del Otro y se concilia con él en la Unidad del sistema” (TI, p. 169).

no nos afecta a partir de un concepto. Es ente y cuenta en cuanto tal” (Levinas 1993b, p.17)<sup>97</sup>.

El encuentro con el otro no puede ser entendido bajo las categorías de poder o de propiedad, “la relación con otro no es, pues, ontológica. Este vínculo con otro que no se reduce a la representación del otro sino a su invocación, (...) es lo que llamamos *religión*” (Levinas 1993b, p.19), la cual no debe entenderse en un sentido teológico, sino que anuncia una relación con los hombres, que no se puede reducir a la comprensión, en otras palabras, se aleja del ejercicio del poder y refleja el Infinito (Levinas 1993b, p.20).

El encuentro con el otro consiste fundamentalmente en el hecho de que no es posible efectuar una dominación sobre él y a esto se le añade que el otro no viene a mi encuentro a partir del Ser en general<sup>98</sup>. Es a partir de la presencia del rostro del otro que se posibilita el encuentro hacia lo Infinito, lo que implica que el rostro significa de *otro modo*. La experiencia del otro desborda cualquier tipo de conocimiento, además como establece Etienne Feron se trata de una experiencia que indica el sentido del Ser, pero no desde el ámbito ontológico, sino a partir de la ética<sup>99</sup>(Feron 1977, p.84).

---

<sup>97</sup> Con base en la proximidad, Levinas se resiste a concebir una relación originaria con el otro en términos de utilidad, de manipulación o de objetivación, sino que busca una relación a partir del gozo, la cual describe una relación más fundamental. (Cf. Libertson 1981b, pp. 445-446).

<sup>98</sup> En este punto es importante afirmar que el otro no es una cosa más entre las cosas, sin embargo, jamás está separado de éstas. (Cf. Levinas 2000, p.50). “El ente en cuanto tal (y no como encarnación del ser universal) no puede hallarse más que en una relación en la que se le invoca. El ente es el hombre, y sólo en cuanto prójimo es el hombre accesible, sólo en cuanto rostro” (Levinas 1993b, p.20).

<sup>99</sup> “La tentación de la negación total, que mide lo infinito de esta tentativa y su imposibilidad, es la presencia del rostro. Estar en relación con otro cara a cara es no poder matar. Y ésta es también la situación del discurso” (Levinas 1993b, p.21).

En este sentido se puede afirmar que Levinas ha descubierto una facticidad originaria e irreductible, que consiste en el hecho de la relación ética con el otro, la cual a juicio del filósofo judío ha sido ignorada por Heidegger (Murakami 2002, p.138), pues según Levinas, este autor termina por afirmar una tradición en la que el Mismo domina al otro, en donde la libertad heroica es ajena a toda responsabilidad para con el prójimo (Levinas 2005e, p.245). Frente a esto es necesario buscar una relación que no consista en un desvelamiento, sino que se manifieste absolutamente extraña a la dinámica del conocimiento, pues como afirma Levinas: “Lo humano sólo se ofrece a una relación que no es un poder”. (Levinas 1993b, p.23). En relación con lo anterior, Colléony afirma que la subjetividad heideggeriana es una vuelta sobre sí mismo, a diferencia de la propuesta levinasiana que implica entender la subjetividad a partir del otro. (Colléony 1990, p. 327)

Se trata entonces de “entender más de lo que entiende, pensar más de lo que se piensa, pensar lo que se retira del pensamiento, es desear” (Levinas 2005b, p.305). Esto implica que la propuesta levinasiana se trata de un “pensamiento que piensa más que el pensamiento del ser, deshechizamiento que la filosofía se esfuerza por decir, esto es, por comunicar y ello aunque sólo sea un lenguaje que se desdice sin cesar, que insinúa” (Levinas 1995c, p.200). Por lo tanto, se busca liberar al pensamiento de las normas de adecuación, lo cual posibilitaría la liberación “de la obediencia al ser entendido como acontecimiento de la identificación de lo idéntico (...) como representación, como presencia” (Levinas 1995b, p.50).

## CAPÍTULO III

### La búsqueda de lo Infinito a partir del rostro del otro

A lo largo de la historia de la filosofía la identidad ha sido el criterio de sentido, esto significa que el ser y conocimiento del ser se han asumido como identidad. En relación con este tema, Feron Ettiene afirma que, según Levinas, después de Parménides la historia de la filosofía ha sido una complicidad entre ser y pensar, esta es la razón por la cual el ser se ha entendido como manifestación que se expone a través del lenguaje (Feron 1977, p.75).

Ahora bien, como se estableció en el capítulo anterior, el pensamiento de Heidegger se define por ser “esencialmente una filosofía del ser y la comprensión del ser es, tanto su última palabra como la estructura fundamental del hombre. Por eso, también, deviene filosofía de la inmanencia y de la autonomía” (Levinas 2005f, p.269). A partir de lo anterior se afirma que la filosofía de Heidegger ha excluido lo trascendente y ha proclamado como base fundamental el hecho de la autonomía, que termina englobando al otro en el Mismo. (Levinas 2005e, p.240)<sup>100</sup>.

Frente a esto es que Levinas intenta analizar la realidad más allá de la presencia intencional, en otras palabras, la investigación de Levinas busca sobrepasar los límites de la ontología. (Ciaramelli 1982, p. 554) Esto significa que la realidad puede revelarse fuera del ámbito del ser, ya que “los actos de sentir, de sufrir, de desear o de querer, pertenecen a la vida del espíritu por el hecho de ser (...) experiencias”

---

<sup>100</sup> “Para comprender al no-yo es necesario encontrar un acceso a través de una entidad.(...) En ella se disuelve la *alteridad* de lo otro” (Levinas 2005e, p.241).

(Levinas 2000, p.63), las cuales pueden revelarse fuera de los parámetros de la conciencia.

Se trata entonces de buscar poner a límite una inteligibilidad que se ha consolidado a partir de la razón misma (Levinas 1995c, pp.190-191)<sup>101</sup>. Esto implica que la propuesta de Levinas conduce a “un nuevo modo de significatividad, (...) que, antes de servir para conocer, es una ruptura de límites y un estallido de la finitud” (Levinas 1995c, p.191). Por lo tanto, uno de los objetivos de la filosofía de Levinas consiste en indagar sobre la posibilidad de una perturbación que permita nombrar una intriga que no se reduzca a la comprensión del Ser y que no se establezca a partir de la conciencia (*TI*, p.128).

### 3.1 El deseo metafísico

En 1961 Levinas escribe *Totalidad e Infinito*; en dicho texto Levinas pone de manifiesto que: “La fenomenología de Husserl ha hecho posible este pasar de la ética a la exterioridad metafísica” (*TI*, p.55), sin embargo, el filósofo lituano buscará radicalizar la fenomenología y colocarla en el límite (García 2009, p.39).

Ahora bien, el objetivo de dicha obra consiste en mostrar cómo la intencionalidad objetivante presupone la no adecuación de la idea de lo Infinito (Dabinski 2001, p.99), esto implica que la propuesta de Levinas puede ser entendida a partir de la superación de la inmanencia por medio de la trascendencia, la cual se encuentra relacionada con el Infinito. Se trata entonces de la búsqueda por la exterioridad, que será alcanzada por una vía distinta al conocimiento. “Pensar lo infinito, lo

---

<sup>101</sup> “Ciertamente la filosofía occidental conoce otras formas de conciencia además del intelecto, pero, en medio de sus peripecias menos intelectuales, el espíritu es eso *que sabe*. Los actos de sentir, de sufrir, de desear o de querer, pertenecen a la vida del espíritu por el hecho mismo de ser conscientes, de ser experiencias, pensamiento en sentido cartesiano” (Levinas 2000, p. 63).

trascendente, lo extraño, no es pues pensar un objeto. Pero pensar lo que no tiene los lineamientos del objeto, es hacer en realidad mejor o más que pensar” (*TI*, p.73).

Para fundamentar este pensamiento, Levinas hizo referencia a dos conceptos de la tradición filosófica occidental. Por un lado, se presenta la idea de Bien como más allá del Ser de Platón y por otro se encuentra la idea de Infinito en Descartes<sup>102</sup>; sin embargo, el uso de estos conceptos no implica una aceptación del planteamiento de dichos autores<sup>103</sup>, sino únicamente son utilizados por Levinas en el marco de su propio pensamiento<sup>104</sup>.

Lo que caracteriza a la idea de infinito es que su *ideatum* supera la idea<sup>105</sup>, ésta se dirige a lo que ella no puede abarcar y en este sentido apunta precisamente al Infinito (Levinas 2005e, p.246). Ahora bien, “la idea de lo infinito es un pensamiento que en todo momento piensa más de lo que piensa. Un pensamiento que piensa más de lo que piensa es Deseo” (Levinas 2005e, p.249), el cual de naturaleza conduce a la trascendencia (Levinas 2005f, p.279). En clara contraposición a Heidegger Levinas afirma que: “Lo que es anterior a toda pregunta no es, a su vez, una pregunta, ni un conocimiento poseído *a priori*, sino Deseo”. (*TI*, p. 194).

---

<sup>102</sup> “Levinas admira el razonamiento cartesiano que ve que la certeza del cogito se coloca en la conciencia por la alteridad, bajo la forma de Dios. La certeza cartesiana no es entonces el predicado de la interioridad o de la manifestación, más bien, ella es el hecho de la alteridad en su afirmación” (Libertson 1981 b, p.450).

<sup>103</sup> “Platón [se mantiene en la tradición filosófica] cuando pone al Bien por encima del ser (...) es el análisis cartesiano de la idea de lo infinito el que, de la manera más característica, esboza una estructura de la que únicamente queremos retener el *dibujo formal*.” (Levinas 2005e, p. 246).

<sup>104</sup> “La filosofía que nos ha sido transmitida no ha podido evitar dar nombre a la paradoja de esta significatividad no-ontológica, aun cuando, de inmediato, retornase al ser como fundamento último de la razón a la que nombraba. La puesta de la Idea de lo Infinito en lo finito, que, como nos enseña Descartes, rebasa su capacidad es una de las expresiones más destacables de la trascendencia”. (Levinas 1995c, p.196).

<sup>105</sup> “La idea de lo Infinito implica un alma capaz de contener más de lo que puede sacar de sí. Esboza un ser interior, capaz de relación con el exterior y que no toma su interioridad por la totalidad del ser.” (*TI*, p. 197).

Esto significa que la trascendencia se presenta entonces no como una apropiación, sino esencialmente como respeto, por lo tanto, ésta no es una trascendencia ontológica, ya que no se trata de una cuestión intelectual, sino que la trascendencia en Levinas expresa una relación de tipo ético.

Este tipo de trascendencia posibilitará lo que Levinas denominó con el término Metafísica, la cual implica la presencia de un sujeto con tendencia a lo trascendente; dicha tendencia es denominada con el término Deseo, el cual debe ser entendido como un Deseo de lo Infinito o Deseo Metafísico.

Al inicio de *Totalidad e Infinito* Levinas expone la noción de Deseo, el cual debe ser interpretado como un deseo que no puede ser satisfecho en toda su dimensión<sup>106</sup>, es decir como un deseo metafísico. En relación con este tema Levinas indica que: “El deseo metafísico no aspira al retorno, puesto que es deseo de un país en el que no nacimos (...) desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo” (*TI*, p.58). El Deseo conduce hacia el Infinito ya que no se establece a partir de un fin, en él no hay satisfacción ya que siempre se espera más.

Este tipo de deseo establece una relación cuya característica es el alejamiento, la imposibilidad de comprender. Desear es salir del Mismo, pero esto no significa ausencia de relación, sino únicamente implica una relación en la cual no hay posibilidad de la reducción a un concepto.

A esto se añade el hecho de que el deseo metafísico no se puede comprender a partir de una idea, pues el deseo metafísico se contrapone a la idea de visión del

---

<sup>106</sup> Desde el texto *De la existencia al existente* Levinas pone de manifiesto que el deseo carece de segundas intenciones. “Tras lo deseable en cuanto deseable no se perfila ninguna referencia ulterior que indique la relación” (Levinas 2000, pp. 47-48). “El Deseo no coincide con una necesidad insatisfecha, se coloca más allá de la satisfacción o de la insatisfacción” (*TI*, p. 197).



concepto, el cual engloba en sí mismo a la realidad. El deseo metafísico se define entonces no a partir de una idea, sino a partir del hecho de que sobrepasa cualquier tipo de idea.

El Deseo metafísico no puede ser colmado, porque no parte de una necesidad, en otras palabras, éste no surge como una consecuencia de la iniciativa del sujeto, sino que parte de la propia pasividad, de tal forma que dicho deseo manifiesta la conversión de categorías ontológicas en nociones éticas. El verdadero Deseo es cuando éste no se colma, sino se profundiza. El deseo metafísico es bondad (Levinas 2005e, p.250). Sin embargo, es importante destacar que “el Deseo de lo Infinito no tiene la complacencia sentimental del amor, sino el rigor de la exigencia moral” (Levinas 2005e, p.253).

En la filosofía de Levinas, la verdadera metafísica será aquella que se funde en el deseo metafísico, el cual es un “deseo de lo absolutamente Otro (...) Deseo sin satisfacción que, precisamente espera el alejamiento, la alteridad y la exterioridad del Otro” (TI, p.58). En esta expresión el término *absolutamente* no posee un carácter enfático, sino que designa el hecho de que la alteridad no se establece en relación al yo, ni se deduce a partir del él. De lo anterior, se puede concluir que el Deseo Metafísico busca al Infinito, que se encuentra en relación con el Prójimo, y éste se caracteriza por ser absolutamente exterior (Levinas 2005e, p.247).

El Deseo metafísico se define además como una relación de altura, ya que en éste no es posible establecer una relación entre ser y conocer, pues esta estructura impide la trascendencia, la cual no se caracteriza por ser una apropiación, sino que se asume como respeto.

El problema surge, por el hecho de que el sujeto no ha sido capaz de salir más allá de sí mismo, en otras palabras no ha podido abordar el Deseo metafísico. Dicha dificultad proviene, según Levinas, del desarrollo de la filosofía occidental, que ha privilegiado el imperio de la razón del Mismo sobre la alteridad del otro.

Un ejemplo concreto de este punto puede ser el pensamiento de Martín Heidegger, quien a juicio de Levinas, encierra a la alteridad dentro del propio *Dasein*, pues éste se define como un “yo *puedo*, (...) Todo está aquí, todo me pertenece; todo de antemano es aprehendido con la aprehensión original del lugar, todo es comprendido” (*TI*, p.61). El sujeto se caracteriza en la particularidad del egoísmo<sup>107</sup>, donde la alteridad del otro se desvanece<sup>108</sup>.

A este tipo de pensamiento, Levinas lo define como Ontología, que en contraposición de la Metafísica, sólo busca “la identificación del Mismo, (...) Aquí, la teoría se compromete en un camino que renuncia al Deseo metafísico” (*TI*, p.66). A juicio de Levinas, la filosofía occidental se ha definido entonces como una reducción del otro en el sujeto, pues el primero se ha convertido en un concepto dentro del intelecto humano, su sentido último reside en la permanencia en el Mismo.

Con base en lo anterior, Levinas ve la necesidad de elaborar un planteamiento, en el cual el otro me ordena a no poder sobre él, el otro escapa a cualquier intento de aprehensión, pues “el Otro, a pesar de la relación con el Mismo, sigue trascendente al Mismo” (*TI*, p.63). Levinas propone entonces una experiencia original en donde el otro no puede ser reducido al concepto, de tal forma que él no

---

<sup>107</sup> “La suficiencia esencial del Mismo, en su identificación de ipseidad, en su egoísmo. La filosofía es una egología” (*TI*, p.68).

<sup>108</sup> “La descripción fenomenológica que, por definición, no podría abandonar la luz, es decir, al hombre solo encerrado en su soledad, la angustia y la muerte-fin, cualesquiera que sean los análisis de la relación con el otro que aporte esa descripción, no basta” (Levinas 2000, p.116).

busca el desarrollo de una Ontología, sino de una Metafísica<sup>109</sup>, que sea capaz de establecer una relación ética con el otro<sup>110</sup>. En dicho planteamiento la conciencia pierde su autoridad, ya que la presencia del otro no pertenece al aparecer de la conciencia (Urabayen 2005, p.150). En relación con lo anterior es que Levinas sostiene: “Sólo la idea de lo infinito donde el ser desborda la idea, donde lo Otro desborda a lo mismo, rompe con los juegos internos del alma y merece el nombre de experiencia (...) Por ello es más *cognoscitiva* que el conocimiento mismo y toda objetividad debe participar de ella” (Levinas 2005e, p. 249).

### **3.2 La subjetividad a partir de la sensibilidad**

En el texto *Totalidad e Infinito* Levinas aborda el tema de la constitución de un *sujeto ateo*, en la cual no existe una salida real hacia el otro, ya que sólo se trata de una ubicación frente al mundo. El sujeto ateo se caracteriza por ser un: “Yo o yo, rechazo y alejo al prójimo a través de mi propia identidad, a través de mi ocupación del área del ser” (Levinas 1999b, p.211).

Ahora bien, la actividad propia del sujeto ateo es la representación, ya que “el objeto de la representación es completamente interior al pensamiento; cae a pesar de su independencia bajo el poder del pensamiento” (*TI*, p.85). El mundo se convierte en propiedad del sujeto, que por medio de la conciencia domina la realidad a partir de los conceptos, “el sujeto será poder de re-presentación (...) enderezaría la disparidad temporal en presente, en simultaneidad” (Levinas 1999b, p.207). A partir de esto es que el hombre se define entonces en razón de la “conciencia teórica

---

<sup>109</sup> El término Metafísica es utilizado por Levinas en su sentido etimológico, es decir como aquello que se encuentra más allá de la física, de lo que Levinas entiende por totalidad ontológica.

<sup>110</sup> A partir de lo anterior es posible comprender la razón por la cual Levinas sostiene que la Ética es anterior a la Ontología. (Cf. *TI*, pp. 66-71).

racional en su pureza, donde la claridad del aparecer en la verdad equivale a la inteligibilidad” (Levinas 1999b, p.206).

Es importante destacar, tal como lo comenta José Antonio Méndez, que: “el proceso de identificación culmina (...) en la voluntad libre, en la máxima apropiación de la alteridad” (Méndez 1996, p.108). Es una voluntad ensimismada que se caracteriza por la libre espontaneidad, una voluntad que se define a partir de los intereses propios, y por lo tanto es incapaz de reconocer una nueva dimensión que no sea la del Mismo.

La fenomenología se convierte en clave esencial para la comprensión del sujeto ateo, pues las afirmaciones de Husserl acerca de que toda conciencia es intencional, es decir, conciencia de algo y la afirmación de que los objetos tienen significación sólo a partir de que se encuentran en la conciencia, conducen a Levinas a criticar a Husserl afirmando que no todo puede ser analizado dentro de la intencionalidad de la conciencia, pues existe una realidad en donde la conciencia se encuentra pasiva, dicha realidad es el otro, quien se caracteriza precisamente como imposibilidad de comprensión; en este sentido Checchi Tania comenta: “El otro acaba con la iniciativa de la intencionalidad que lo apunta, desarma su afán de cumplimiento” (Checchi 1997, p.213), buscar la apropiación de otro implica su reducción absoluta, es la negación de su absoluta alteridad.

Al afirmar que en la constitución del sujeto ateo, éste se enfoca en sí mismo, se concluye de forma necesaria que en esta totalidad la alteridad es simplemente olvidada, pues la realidad se encuentra definida exclusivamente en razón del Yo y sus contenidos de conciencia. En la constitución del Mismo no existe un verdadero

lenguaje, pues por medio del solipsismo del sujeto no se manifiesta un diálogo, sino exclusivamente un monólogo.

La propuesta de Levinas abre la posibilidad de entender a la subjetividad humana como pasividad y responsabilidad. Se trata de una susceptión más pasiva que cualquier pasividad, sin embargo se trata de una susceptión en la que aflora el sentido (Levinas 1995b, p.68)<sup>111</sup>. En relación con lo anterior, Joseph Libertson comenta que la subjetividad en Levinas no se encuentra a su propio arbitrio, sino que está sujeta a otra instancia, la cual no se puede deducir a partir del Mismo (Libertson 1981a, pp.220-223).

Ahora bien, en el análisis de la configuración de la subjetividad, el filósofo lituano sostiene que: “La separación del Mismo se produce como modalidad de una vida interior, de un psiquismo” (*TI*, p.77), en el cual el sujeto expresa una resistencia a la totalidad Ontológica. Sin embargo, la constitución de dicho sujeto, como sí Mismo, no se efectúa a partir de la razón como el *cogito ergo sum* de Descartes, sino que se realiza por medio de la sensibilidad<sup>112</sup>, específicamente por medio del gozo; en este sentido, es posible comprender las palabras de Levinas al afirmar: “La sensibilidad constituye el egoísmo mismo del yo” (*TI*, p.83), en el cual el sujeto se afirma como sí Mismo<sup>113</sup>.

El gozo “es la relación inmediata e inconsciente con el elemento de las cosas que se me ofrecen (...) como alimento. En él apunta un ego sensible e inconsciente”

---

<sup>111</sup> “La pasividad primordial o la primera vulnerabilidad de la subjetividad constituye su receptividad, su propia subjetividad” (Libertson 1981b, p. 447).

<sup>112</sup> “En el caso, por ejemplo del *cogito* cartesiano, Levinas busca descubrir la heteronomía subyacente de la espontaneidad de la conciencia” (Libertson 1981b, p. 438).

<sup>113</sup> Levinas buscó diferentes caminos que permitieran entender la subjetividad a partir de la pasividad y los estados afectivos, en otras palabras, se indagó sobre la posibilidad de reconstruir el concepto de subjetividad fuera de los parámetros de la filosofía trascendental. (Cf. García 2006, p.139). “La suficiencia de *gozar* acentúa el egoísmo o la ipseidad del Ego y del Mismo” (*TI*, p. 137).

(Méndez 1996, p.105). La intencionalidad del gozo consiste en depender de una exterioridad en la que se satisfacen las necesidades<sup>114</sup>, pero dicha dependencia no equivale simplemente a afirmar la existencia en el mundo, sino a ubicarse en él por medio de la corporalidad (*TI*, p.146). Por lo tanto, es el cuerpo lo que condiciona la subjetividad<sup>115</sup>, pues ésta se constituye desde el plano de la sensación hasta el ámbito de la reflexión; lo que implica que el cuerpo otorga sentido en un ámbito pre-teórico. En relación con la anterior Levinas afirma que: “el cuerpo es una permanente puesta en duda del privilegio que se atribuya a la conciencia que da un sentido al ser” (*TI*, p.148)<sup>116</sup>.

De tal manera que, como afirma Strasser: “las cosas de las que nosotros vivimos no son sólo polos intencionales; no están constituidas por nosotros (...) gozamos de ellas (...) la noción de “vivir de...” se enfrenta a la famosa “conciencia de” que ha jugado un papel tan importante en el marco de la tradición Brentano-Husserl” (Strasser 1977, pp.105-106).

El gozo y el deseo permiten entender una intencionalidad afectiva, la cual es anterior a la representación, esto significa que el gozo y el deseo componen una intención trascendente (Dabirinski 2001, p.86), pues “*vivir de* es propiamente sensibilidad, en la medida que, ésta es entendida como lo que hace que el sujeto

---

<sup>114</sup> Para Levinas se trata de un gozo que no depende de una naturaleza psicológica, sino del hecho mismo de que el mundo está dado. “Insistamos más ampliamente en este ejemplo de alimentación. Su privilegio viene del lugar que ocupa en la vida cotidiana, pero sobre todo de la relación entre el deseo y su satisfacción, que ese ejemplo representa, y que constituye el tipo mismo de la vida en el mundo.” (Levinas 2000, p.55)

<sup>115</sup> “Nos relacionamos con una relación que no es ni teórica, ni práctica. Detrás de la teoría y la práctica hay gozo de la teoría y de la práctica (...) La subjetividad se origina en la independencia y en la soberanía del gozo” (*TI*, p. 132).

<sup>116</sup> “El pensamiento representativo que se nutre y vive del mismo ser que representa, remite a una posibilidad excepcional de esta existencia separada” (*TI*, p. 186).

sea sometido a lo elemental, sometido a lo sensible y así liberado de los límites de la cognición” (Dabrinski 2001, p.114).

A partir de lo anterior, se puede afirmar que existe una diferencia irreductible entre la intencionalidad de la sensación y la intencionalidad objetivante, y esto es lo que posibilita que Levinas hable de una intencionalidad fundamental o una intencionalidad por excelencia, en la cual la pasividad y la donación de sentido por parte de lo sensible poseen un valor fundamental (Murakami 2002, p.30). Esto significa que “la intencionalidad del gozo puede describirse por oposición a la intencionalidad de la representación. Consiste en depender de la exterioridad que suspende el método trascendental incluido en la representación” (*TI*, p.146).

La intencionalidad de “vivir de” no es constituyente y por lo tanto compromete la universalidad de la representación y del método trascendental. “El movimiento mismo de la constitución se invierte. El encuentro de lo irracional no detiene la función de la constitución, la función cambia de sentido” (*TI*, p.148).

Como afirma Murakami, Levinas presenta una nueva noción de conciencia la cual sobrepasa la intención de Husserl, pues contrariamente al Yo Puro, el despertar de la conciencia en Levinas es pre-reflexivo, no intencional, pues se muestra desde un punto de vista desinteresado a la constitución del mundo.

En contraposición a la conciencia objetivante husserliana, Levinas propone la *vigilia*, la cual no es intencional y al mismo tiempo es el soporte que posibilita a la conciencia teórica<sup>117</sup>. Es en este sentido que Forthomme sostiene que la objetividad en general reposa sobre la metafísica del Infinito. (Forthomme 1980, p. 389).

---

<sup>117</sup> “La vigilia donde la conciencia no intencional es, en tanto que retroceso originario, la condición de posibilidad de la epojé fenomenológica” (Murakami 2002, p. 56). “Vivimos en la conciencia de la

### 3.3 La proximidad y el rostro del otro

En este punto se podría preguntar ¿Qué importancia tiene lo concreto sensible en el tema de la alteridad? A lo que se pondría responder que sólo en la inscripción de lo Infinito dentro de las categorías de lo finito es posible entender lo que significa una relación ética, la cual se caracteriza por el problemático e interruptor efecto de la alteridad, donde el otro trascendente entra en contacto con el Mismo no a partir del intelecto, sino de la sensibilidad (Murakami 2002, p.118).

De tal forma que lo sensible no es interpretado como saber, sino como proximidad. A juicio de Levinas, es en la proximidad de lo sensible que se posibilita el encuentro con el otro; de tal forma que la ética surge a partir de lo perceptivo corporal<sup>118</sup>. La proximidad es la que permite que el Mismo sea despertado por disimetría otro<sup>119</sup>, y al mismo tiempo éste sea despejado de su identidad (García 2009, p.40). Con base en lo anterior se puede afirmar que es por la noción de proximidad que surge la inversión de la intencionalidad entendida como *conciencia de*, pues en la intencionalidad fundamental es en lo sensible donde surge la significación.

En la propuesta de Levinas, lo primero no es la teoría o la representación, sino la proximidad del otro a partir de la sensibilidad, específicamente a partir del *Eros* (Levinas 2004b, p.14), pues es en esta relación donde el otro se mantiene íntegro en la distancia (Levinas 2000, p.129), “es en el eros donde la trascendencia puede

---

conciencia, pero esta conciencia de la conciencia no es reflexión. No es saber, sino gozo”. (*TI*, p. 131).

<sup>118</sup> “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 del Otro.” (*TI*, p. 191).

<sup>119</sup> La subjetividad nace de una “no-alergia” primordial que surge de la exterioridad y así se posibilita el despertar del cogito, que introduce lo novedoso en el pensamiento. (Cf. Liberton 1981a, p.218).



pensarse de una manera radical, y aportar al yo, atrapado en el ser, y que retorna fatalmente a sí, otra cosa que ese retorno” (Levinas 2000, p.130)<sup>120</sup>.

La relación erótica, específicamente la caricia, se manifiesta como un momento ejemplar con este contacto con la alteridad, pues en la caricia, el *Eros*<sup>121</sup> se convierte en una relación con el otro que no regresa al *Ego*, se trata de una experiencia radical que no se encuentra constituida por el yo, ya que el sujeto siempre se encuentra fuera del Mismo (Dabinski 2001, p.65)<sup>122</sup>. La caricia es la proximidad de aquél que no se manifiesta a partir de una intuición<sup>123</sup>, sino que invita a la búsqueda de una interioridad animada por el exterior<sup>124</sup>, en relación con lo anterior, Levinas sostiene: “En lo desordenado de las caricias hay la confesión de un acceso imposible, de una violencia fracasada, de una posesión rechazada” (Levinas 2000, p.55)<sup>125</sup>, pues si el otro es comprendido, deja de ser otro (Levinas 2004b, p.83)<sup>126</sup>.

El recibimiento del rostro es pacífico porque responde al Deseo inacabado de lo Infinito, pues es “en la dulzura del rostro femenino en la que el ser separado puede

---

<sup>120</sup> Aquello que no regresa al sujeto puede ser visto como una relación asimétrica, una relación erótica de amor sin reciprocidad, cuando el *Eros* es pensado fuera de las categorías de conocimiento y posesión, expulsa al sujeto fuera de sí mismo. (Cf. Dabinski 2001, p.63).

<sup>121</sup> La alteridad por excelencia es lo femenino. El *Eros* difiere radicalmente de la posesión y del poder. “El *Eros* no es una lucha, ni una fusión, ni un conocimiento. Es necesario reconocer su lugar excepcional entre las relaciones” (Levinas 2004b, p.81).

<sup>122</sup> “La caricia es un modo de ser del sujeto, donde el sujeto en el contacto del otro va más allá de dicho contacto” (Levinas 2004b, p.82).

<sup>123</sup> La caricia es un evento que no puede tener lugar en el ámbito de la representación, en otras palabras la caricia no puede tener lugar en una perspectiva totalitaria y determinante. (Cf. Libertson 1981a, pp. 239-240).

<sup>124</sup> “Por el movimiento de la caricia, se libera de la tenaza del “sí mismo”, encuentra “aire fresco”, una dimensión y un porvenir” (Levinas 2000, p. 124).

<sup>125</sup> “La caricia es la esperanza de este futuro puro, sin contenido. Ella es el hecho de este incremento de hambre, de promesas siempre más ricas que se abre de perspectivas nuevas hacia lo insaciable” (Levinas 2004b, pp. 82-83).

<sup>126</sup> “Lo que se presenta como el fracaso de la comunión en el amor constituye precisamente lo positivo de la relación; esta ausencia de lo otro es precisamente su presencia como otro”. (Levinas 2004b, p. 89).

recogerse y gracias al cual *habita*, y en su morada lleva a cabo la separación” (TI, p. 169).

A juicio de Levinas, la proximidad con el otro a través de lo sensible revela la *huella del otro*, la cual de la misma forma que el “*hay*” surge del mundo nocturno. Tal como afirma Joseph Libertson la huella muestra el “no-lugar”, una ausencia radical de coincidencia que saca a la conciencia de su lugar, sin embargo esta huella también colabora para el nacimiento de la subjetividad, pues ésta contamina la totalidad del yo y posibilita la salida hacia el otro. Por su parte, la relación con la *huella del otro* se efectúa debido a la pasividad y el deseo, de tal forma que ésta no puede ser entendida desde la intencionalidad objetivante, ya que surge como una no-iluminación (Libertson 1981a, pp.232-234).

Levinas expone que un momento especial en la relación con el otro es el encuentro *cara a cara*, en la cual el sujeto elabora una ruptura<sup>127</sup> tanto de la totalidad Ontológica como de la totalidad propia, que como se estableció anteriormente se efectúa a partir del gozo<sup>128</sup>. Dicha ruptura anula la armonía establecida por el Mismo, y da posibilidad a la relación ética, en la cual el Mismo y el otro no se eliminan, sino se *escuchan*. Ahora bien, es importante destacar que sólo por medio de la constitución del Mismo por medio del gozo es posible el encuentro con el otro<sup>129</sup>, esto significa que “la verdad es buscada en el Otro, pero por aquel a quien no le falta

---

<sup>127</sup> “El rostro no puede ser entendido como un *eidos*, sino como la quiebra de la totalidad” (Farthomme 1980, p. 390).

<sup>128</sup> “El término “psiquismo” describe según Levinas la subjetividad de la interioridad, es decir, la conexión pre-originaria con la alteridad. Esta conexión alcanza su punto extremo de urgencia y de pasividad en la proximidad del rostro” (Libertson 1981a, p. 217).

<sup>129</sup> “El deseo del Próximo nace en un ser para quien nada falta o, más exactamente nace allende todo lo que puede faltarle o satisfacerlo”. (Levinas 2005f, p. 251).

nada" (*TI*, p.85), de tal forma que la relación con el otro es una relación carente de intereses y necesidades.

Es a partir de la relación ética, que resulta posible afirmar el hecho de que el hombre no se define únicamente en virtud de su capacidad intelectual, sino que también puede ser definido en virtud de su bondad al escuchar el llamado del otro. En este sentido Joseph Libertson sostiene que la subjetividad describe un momento heterónimo donde la conciencia *despierta* a través de la relación con el otro (Libertson 1981a, p.218).

Ahora bien, es necesario aclarar que el sujeto puede relacionarse con una alteridad sin renunciar a su subjetividad y al mismo tiempo sin apoderarse de esa alteridad. Por lo tanto, la relación ética con el otro no conduce a una alienación por parte del Mismo, pues esto implicaría un regreso a la totalidad ontológica<sup>130</sup>. La separación que se genera por la alteridad, la cual es inclinada por el deseo, no implica la apropiación del otro, sino que se trata de una nueva manera de entender la subjetividad (Libertson 1981a, p.224)<sup>131</sup>.

La conciencia encuentra su nacimiento en la impersonalidad y en la proximidad del rostro, y de esta forma la subjetividad emerge a partir de lo exterior; cabe destacar que éstos no son dos momentos complementarios o distintos, ya que ambos posibilitan el hecho de asumir la subjetividad a partir de la exterior sensible (Libertson 1981a, p.235). La proximidad del rostro del otro implica que la subjetividad

---

<sup>130</sup> "Alcanzar al otro no se justifica por sí mismo (...) Es, ontológicamente, el acontecimiento de la más radical de las rupturas de las categorías mismas del yo (...) La relación con el otro no podría pensarse como un encadenamiento a otro yo; ni como la comprensión del otro que hace desaparecer su alteridad" (*TI*, p.116). "Su alteridad se manifiesta como un señorío que no conquista, sino que enseña" (*TI*, p. 189).

<sup>131</sup> La definición de la subjetividad según Levinas es aquella en la que el hombre se encuentra implicado en la relación con el otro, o mejor aun la relación con el otro es lo que constituye la subjetividad. (Cf. Murakami 2002, p.143).

es retirada de su punto de partida, que invierte su perspectiva cerrada y se abre a la exterioridad.

Esta relación es lo que Levinas asume como el sentido de la ética, la cual no remite a una ontología, es decir, no se funda en la experiencia del Ser, sino que es propiamente una aproximación, que al mismo tiempo supera el planteamiento representativo del conocimiento. En relación a lo anterior, Etienne Feron comenta que es insuficiente considerar la ética como una pura irreflexión o como una potencia irracional que vendría del exterior, se trata más bien de la crítica a la racionalidad que se defina sólo a partir de un conocimiento conceptual<sup>132</sup>.

Ahora bien, como se establecía anteriormente, la proximidad que se da en el ámbito de lo sensible tiene una relación con el *rostro del otro*, el cual significa por sí mismo, en otras palabras no acepta ningún tipo de mediación por parte de la inteligencia<sup>133</sup>. Es por esto que Levinas sostiene: “La relación con el Otro es la única en la que puede ocurrir tal desquiciamiento de la lógica formal” (*TI*, p. 198). Por lo tanto, el rostro significa *de otro modo*, pues ni siquiera se puede pensar el rostro como una *apertura hacia*, porque esto implicaría asumirlo como relativo a una plenitud que lo rodea. (Levinas 1993b, p.22).

El encuentro con el otro no se define a partir de una idea, pues en sí mismo supera cualquier tipo de concepto, en otras palabras el otro se resiste a cualquier

---

<sup>132</sup>La ética propuesta por Levinas busca una dimensión que no es irracional, sino que analiza los límites de la propia racionalidad. “En *Totalidad e Infinito* Levinas escribió que la ética no revela la debilidad o la impotencia de la conciencia, sino la justifica la hace justa, y que la imposibilidad de “asesinato” contemporáneo de la tematización del otro no es real, sino ética” (Feron 1977, p. 69).

<sup>133</sup> “La auto-suficiencia de la significación por parte de lo exterior es una condición necesaria para el rompimiento con el idealismo, además una manifestación sólo es posible sin la delineada función del sujeto constituyente” (Dabrinski 2001, p. 127). “Ningún movimiento de la libertad sería capaz de apropiarse del rostro ni parecer “constituirlo”. El rostro ya estaba ahí cuando se lo anticipaba o se lo constituía” (Levinas 2005, p.253).

concepto porque está más allá de cualquier concepto<sup>134</sup>. Ahora bien, dicha resistencia posee exclusivamente un carácter ético, ya que el otro puede ser definido de muchas formas, en este sentido es posible recordar el pensamiento de Edmund Husserl, quien afirma que el otro es un *alter ego*<sup>135</sup>, sin embargo Levinas nos exhorta a asumir al otro en su real dimensión, la cual exige la imposibilidad de cualquier tipo de definición (Méndez 1996, p.112)<sup>136</sup>. Como bien afirma Murakami el gran descubrimiento de Levinas consiste en afirmar que el otro no existe simplemente como otro cuerpo u otro yo, pues el otro es distinto a mi facticidad y a la facticidad de los fenómenos del mundo (Murakami 2002, p.138)<sup>137</sup>.

Se trata entonces de una afección o pasividad que ya no sería una *conciencia de*, pues en ella se retiene la intencionalidad en la medida en que ésta enfrenta lo Infinito (Levinas 1995c, p.195), el cual no detiene como una fuerza que derrota, sino únicamente pone en tela de juicio el derecho ingenuo de las capacidades (Levinas 2005e, p.251)<sup>138</sup>. Por lo tanto, la *huida* por parte del otro no es simplemente la incapacidad de la comprensión, pues Levinas busca la posibilidad de una comunicación *no alérgica* de la subjetividad con la alteridad.

---

<sup>134</sup> “El rostro no es la imagen de un rostro empíricamente encontrado, sino más bien se le podría llamar como la anti-imagen o la anti-forma, o igualmente el no-fenómeno”. (Murakami 2002, p. 131).

<sup>135</sup> El otro no es de ninguna manera otro yo, el cual participaría de una existencia común. La relación con el otro tampoco se trata de una comunión o una simpatía, sino que el otro siempre pertenece exterior a nosotros. (Cf. Levinas 2004b, p. 63).

<sup>136</sup> “El otro en tanto que otro no es solamente un alter ego (...) Él no es en razón de sus características o de su fisonomía o de su psicología, sino en razón de su alteridad misma” (Levinas 2004b, p.75).

<sup>137</sup> “La intersubjetividad levinasiana es una relación entre el Mismo y el Otro, entre la interioridad y la exterioridad, y jamás entre dos sujetos o dos yos al seno del Mismo. La intersubjetividad según Levinas es una relación pero nunca una correlación” (Libertson 1981b, p.450).

<sup>138</sup> La relación que viene de fuera indica que el sentido producido en la relación antecede a las ideas productivas del ego. Al poner un límite los poderes del yo, consiste en última instancia en criticar la libertad y espontaneidad del Yo. (Cf. Dabirinski 2001, p. 64).

El rostro del otro rompe con el solipsismo, pero al mismo tiempo pone de manifiesto la importancia de la pasividad, ya que el rostro no es un fenómeno<sup>139</sup>, sino es proximidad que se define más por la ausencia que por la presencia<sup>140</sup>. El rostro es trascendencia, pues éste no se encuentra en la correlación de la *noesis* y el *noema*. De tal manera que el rostro del otro provoca el traumatismo de la conciencia, y se afirma como traumatismo por el hecho de que el otro es incomprendible a la conciencia, no porque sus contenidos sean irracionales, sino que se encuentra más allá del Ser.

A partir de esto, se asume que Levinas afirma en el hombre la presencia de una actitud pasiva, una conciencia atemática, que no se define por la representación, sino por la proximidad del otro, el cual no puede ser constituido por la conciencia, ya que éste tiene sentido o significación por sí mismo, se trata de una exterioridad que no es objetiva, sino trascendente<sup>141</sup>.

El rostro del Otro se expresa por sí mismo, de tal forma que “la desnudez del rostro no es lo que se ofrece a mí para que lo deleve y que, por esto, me sería ofrecido, a mis poderes (...) El rostro se ha vuelto hacia mí y es esa su misma desnudez. Es por sí mismo y no con referencia a un sistema” (*TI*, p.98)<sup>142</sup>. A partir de lo anterior Levinas indica que la experiencia del rostro del otro no se da como un

---

<sup>139</sup> “La anti-imagen o el anti-fenómeno del rostro muestra la ruptura radical entre la experiencia de fenómenos y el encuentro con el otro. La experiencia del otro se produce como cualquier cosa irreductible a la experiencia de mundo”. (Murakami 2002, p.132).

<sup>140</sup> “El rostro, exterioridad en su manifestación preeminente, es producción de sentido, pero es producción de sentido que no se ofrece a sí misma a la intuición como construida en un acto de intelección” (Dabrowski 2001, p.101).

<sup>141</sup> “Insomnio o desgarramiento que no es la finitud de un ser incapaz de reunirse y de “permanecer en reposo” como estado del alma, sino que es trascendencia que desgarrar o inspira a la inmanencia que, de repente, la envuelve como si pudiera haber idea de Infinito.” (Levinas 1995b, p. 58).

<sup>142</sup> “El *quien* de la actividad no es *expresado* en la actividad, no está *presente*, ni asiste a su manifestación, sino que está allí (...) como un ser que se manifiesta precisamente en tanto que ausente de su manifestación: una manifestación en la ausencia de ser: un fenómeno” (*TI*, p. 195).

desvelamiento, sino que es ante todo una revelación, es la manifestación de un rostro que se encuentra más allá de la forma (*TI*, p.89)<sup>143</sup>.

El rostro desarma la intencionalidad propia de la conciencia objetivante (Levinas 2005f, p.278), a partir de esto es que el filósofo lituano ve que la relación ética sólo será posible a partir de una intencionalidad transitiva, ya que “la relación con otro diferente de sí únicamente es posible como una introducción en ese otro diferente de sí, como una transitividad. El yo no permanece en sí mismo para absorber a todo lo demás en la representación. Se trasciende verdaderamente” (Levinas 2005d, p. 204).

El rostro es una apertura en la que a pesar de que lo Trascendente tenga significación *no se anula la trascendencia*, de tal manera que en el rostro del otro no se da una relación entre significante y significado, sino que por el contrario se manifiesta la *irrectitud* misma, pues ella evoca al Infinito<sup>144</sup>, que escapa a la Ontología (Levinas 2005f, pp.282-283)<sup>145</sup>. En este sentido, Levinas sostiene: “la trascendencia en la inmanencia, la extraña estructura de lo psíquico como alma en el alma, es el permanente despertar en la misma vigilia, lo Mismo infinitamente referido (...) a lo Otro.” (Levinas 1995b, p.55).

---

<sup>143</sup> “El prójimo que se manifiesta en el rostro abre de alguna manera su propia esencia plástica como un ser que abre la ventana donde se recorta su figura. Su presencia consiste en *despojarse* de la forma que, sin embargo, lo manifiesta. Su manifestación es un exceso añadido a la parálisis inevitable de la manifestación. Esto es lo que expresa la fórmula: el rostro habla.” (Levinas 2005f, pp. 276-277).

<sup>144</sup> “El prójimo no sería únicamente una libertad otra, diferente; para que me conceda el saber de la injusticia es necesario que su mirada me venga de lo ideal. Es necesario que el prójimo esté más cerca de Dios que Yo.” (Levinas 2005e, p.248).

<sup>145</sup> “A esta manera en que lo Otro busca mi reconocimiento, aunque conservando su carácter incógnito, al omitir el recurso al guiño, (...) a esta manera de manifestarse sin manifestarse, nosotros le llamamos –remontándonos a la etimología de este término griego y por oposición al aparecer indiscreto y victorioso del *fenómeno*– enigma.” (Levinas 2005b, p. 297).

Ahora bien, el otro no se dirige a la razón del hombre, sino que va a su bondad; desde esta perspectiva el punto de partida del filosofar es cambiado, ya que en la relación ética el sujeto no se asombra por el Ser de las cosas, sino que su admiración es provocada por la indigencia del otro. El encuentro con el prójimo invita entonces a una responsabilidad intransmisible, pero además mientras que el desvelamiento del Ser se amolda al conocimiento, la subjetividad que surge a partir del otro es Enigma y trascendencia que perturba al Ser (Levinas 2005b, p. 302). En este sentido Levinas sostiene: “subjetividad como susceptión de lo Infinito, como sometimiento a un Dios tanto interior como trascendente” (Levinas 1995b, p.59).

El Enigma es una intervención que perturba al fenómeno, el cual se caracteriza por retirarse como un extranjero, salvo que se presten oídos. Es la trascendencia misma. (Levinas 2005b, p.303).

### **3.4 La respuesta ética al llamado del otro**

Como se ha venido estableciendo la perturbación sólo es posible mediante la intervención del otro, el cual exige una respuesta no a partir de la Ontología, sino de la Ética. A esto se añade que la respuesta otorgada al otro, no surge a partir de un análisis racional en torno al actuar humano, pues es a partir de la perturbación del otro que surge la conciencia moral.

Debido a la expresión por parte del otro se percibe la necesidad del lenguaje, en otras palabras del discurso, el cual no debe definirse como un monólogo en donde sólo intervenga la razón y los intereses propios, sino un discurso ético que purifique



las palabras antes de comenzar a hablar<sup>146</sup>. Con la llegada del otro es necesario abrir el lenguaje no en función del pensamiento, sino en razón de la bondad, esto significa que frente al otro, es necesario efectuar una respuesta con el lenguaje ético y no ontológico<sup>147</sup>.

La expresión por parte del otro posee un llamado específico, que es la justicia, de tal manera que, según Levinas, la justicia se convierte en condición necesaria para la elaboración de cualquier discurso que aborde al prójimo, a esto se añade que la justicia, en el pensamiento del filósofo lituano, debe ser definida en términos de responsabilidad.

Por otro lado, el tema de la justicia, se encuentra estrechamente ligado con el concepto de libertad<sup>148</sup>, el cual es expuesto por Emmanuel Levinas desde una nueva perspectiva. La libertad ya no puede considerarse únicamente como posibilidad de autoderminación en donde el sujeto se encuentra abierto a diversas posibilidades, sino que resulta necesario justificarla. “Esta crítica de sí puede comprenderse, (...) como una conciencia de fracaso, o bien como una conciencia de culpabilidad. En este último caso, justificar la libertad no es probarla, sino hacerla justa” (*TI*, p.105)<sup>149</sup>.

Es en el encuentro cara a cara con el otro, que la libertad espontánea es cuestionada, pues frente al otro yo no puedo poder (*TI*, p.106). Levinas habla de una

---

<sup>146</sup> “El despliegue positivo de esta relación pacífica sin frontera o sin negatividad alguna, con el Otro, se produce en el lenguaje. El lenguaje no pertenece a las relaciones que se pueden traslucir en las estructuras de la lógica formal: es contacto a través de una distancia, relación con lo que no se toca, a través de un vacío” (*TI*, p. 190).

<sup>147</sup> “El rostro que recibo me hace pasar del fenómeno al ser en otro sentido: en el discurso me expongo a la interrogación del Otro y esta urgencia de la respuesta (...) me engendra en la responsabilidad; como responsable, me encuentro unido a mi última realidad” (*TI*, p. 196).

<sup>148</sup> La libertad que Levinas atribuye a la fenomenología es entendida como una libertad – metodológica. Se trata de la libertad de capturar todo sentido y evidencia dentro de los límites de la constitución por parte del intelecto. (Cf. Dabrowski 2001, p. 51).

<sup>149</sup> “La libertad heideggeriana es obediente, pero la obediencia la hace brotar sin ponerla en cuestión, sin revelar su injusticia” (Levinas 2005e, p.243).

libertad que estalla ante la proximidad del prójimo, y que conduce a la responsabilidad que se tiene para con otro hombre<sup>150</sup>. En esta situación el yo no es intercambiable, de tal forma que se trata de una condición de único y elegido (Levinas 1995b, p.59); es en este punto que se puede vislumbrar el porqué la relación ética es ante todo una relación de altura<sup>151</sup>, ya que en ésta los poderes de la libertad son claramente limitados<sup>152</sup>. En este sentido Joseph Libertson comenta que la imposibilidad de correlación totalizante es la condición de posibilidad necesaria que constituye la definición del término ética (Libertson 1981a, p.246).

A partir de lo anterior es que el hombre establece su subjetividad no como lo afirma Descartes, sino que la subjetividad asumida a partir de la ética se establece con fundamento en la perturbación de la conciencia por medio del otro<sup>153</sup>, pues como afirma Levinas: “entre la subjetividad cerrada en su interioridad y la subjetividad mal entendida en la historia, está la asistencia de la subjetividad que habla” (*TI*, p. 200). Surge entonces la subjetividad como responsabilidad ante el otro, “su subjetividad (...) es para el otro” (Levinas 1999b, p.210)<sup>154</sup>; de tal manera que, a partir del encuentro ético con el otro, donde la subjetividad no surge de la conciencia

---

<sup>150</sup> “La estructura de la voluntad libre que deviene *bondad* ya no se asemeja a la espontaneidad gloriosa y suficiente del Yo y de la felicidad, ni sería el último movimiento del ser” (Levinas 2005e, p.252).

<sup>151</sup> “Él sólo puede impugnar mi posesión porque me aborda, no desde fuera, sino desde lo alto” (*TI*, p. 188).

<sup>152</sup> “El tema de la altura, de una pasividad del exterior que toca y despoja la interioridad (...) articula la disimetría y la heteronomía irreductibles a toda comunicación, cuando la comunicación no es totalización” (Libertson 1981a, p. 245).

<sup>153</sup> “En este movimiento mi libertad no tiene la última palabra, jamás vuelvo a encontrar mi soledad, o, si se quiere así, la conciencia moral es esencialmente insatisfecha o, más aún, siempre es Deseo” (Levinas 2005e, p. 252).

<sup>154</sup> “Ser yo no radica en una identidad que se pone a sí misma como autónoma. Es la “desnucleación” de la identidad merced a su relación con la alteridad lo que produce la unicidad del yo. La pasividad del yo radica en esta imposibilidad de asumir lo otro en una relación de adecuación: comunicación sin correlación, comunicación sin reciprocidad” (García 2009, p. 37). “El Yo, a pesar de ser tan evidentemente primordial y hegemónico en su *hic et nunc* y en su identificación, pasa a *segundo plano*, se ve otro, se expone al otro, ya que tiene que rendir cuentas” (Levinas 1995b, p.62).

objetivante, es posible hablar del inicio de la conciencia moral (Dabinski 2001, pp.120-121).

Con base en lo anterior se concluye que la subjetividad a partir del encuentro ético implica la pasividad, la cual, como se ha venido estableciendo, no designa la relación del yo con el otro en el orden del conocimiento, es decir en el ámbito de la ontología, sino en el orden de la responsabilidad<sup>155</sup>; esto implica que la ética posee una perspectiva anterior a la conciencia objetivante (García 2009, p.38)<sup>156</sup>. Por lo tanto, la respuesta al otro surge del *Decir* que “no se encierra en sí sino que se desnuda en la recurrencia substituyéndose” (Levinas 1999b, p.214)<sup>157</sup>.

Resulta necesario afirmar, que la experiencia ética no se limita exclusivamente al traumatismo del sujeto frente al otro, no es simplemente un acto de abandono del Mismo, ya que la respuesta exige necesariamente el regreso del sujeto a sí mismo; ya que el otro exige una respuesta consciente, sin embargo se trata de una respuesta de la conciencia basada en la experiencia ética.

La respuesta no se reduce al *Dicho*, que es sistema de signos cerrados, sino que debe efectuarse sobre la base del *Decir* que tiende al *Dicho*<sup>158</sup>, esto implica que no es posible entender al *Decir* y al *Dicho* como una distinción entre lo ético y el conocimiento, pues ambos se manifiestan en un vínculo íntimo (Feron 1977, pp.67-

---

<sup>155</sup> La respuesta no es otorgada por algún poder superior ni por algún valor y no es exigida por una razón práctica, en otras palabras la producción de la responsabilidad en la proximidad es irreductible al concepto de deber. (Cf. Libertson 1981a, p.246).

<sup>156</sup> La subjetividad procede de la diferencia en una temporalidad desfasada, dicho desfase significa la huella que surge de la proximidad del Otro. (Cf. Libertson 1981a, p.230).

<sup>157</sup> “Se trata de entender la función del lenguaje no como subordinada a la conciencia que tenemos de la presencia de otro, (...) sino como condición de esa toma de conciencia” (Levinas 1993b, p.18).

<sup>158</sup> “El otro aspecto del decir es el soporte trascendental de la práctica del lenguaje (es decir del sentido intencional) y de la experiencia del mundo en general que engloba el sentido intencional y el sentido de lo que es”. (Murakami 2002, p.151).

68), ya que solamente a través de lenguaje y en el lenguaje es posible una significación ética<sup>159</sup>.

Como establece Etienne Feron a la pregunta ¿Por qué la necesidad de un lenguaje? La respuesta que se da gira en torno a la justicia, pues por la substitución que se desarrolla por la proximidad, se ve la necesidad de la justicia, la cual se manifiesta a través del lenguaje (Feron 1977, p.80), de tal forma que la justicia es *otra manera de ser* por la que se revela una dimensión fundamental, pero que el conocimiento representativo reprime.

Por lo tanto, sólo en un ámbito pre-ontológico, es decir en la ética, se establece una relación que no se encuentra basada en el dominio, sino en la responsabilidad. El Dicho implicará entonces, ya no una visión totalizante, sino una visión de la ética entendida como responsabilidad hacia el otro. Con base en dicho pensamiento Levinas expone: “Por el otro y para el otro, pero sin alienación, sino que inspirado” (Levinas 1999b, p.214)<sup>160</sup>.

La verdadera constitución del sujeto, es decir su subjetividad, se genera sólo a partir de la llegada del otro, y de la responsabilidad necesaria del Mismo hacia el otro. La subjetividad implica la “encarnación, como ser-en-su-piel, como tener-al-otro-en-su-piel”. (Levinas 1999b, p.183)<sup>161</sup>. La substitución ante el prójimo se trata entonces de un nuevo orden o “desorden” en el que la razón ya no es conocimiento

---

<sup>159</sup> Este tema es la problemática que se expone en el texto de Derrida *Violencia y Metafísica*, pues surge la pregunta ¿Si la ética surge como un silencio del lenguaje por qué es necesaria explicar la necesidad del lenguaje?

<sup>160</sup> “En esta situación, lo Otro, en vez de alienar la unicidad de lo Mismo a la que inquieta y sostiene, únicamente lo convoca desde lo más profundo de sí, a lo más profundo que él mismo, allí donde nada ni nadie puede reemplazarle” (Levinas 1995b, p.55).

<sup>161</sup> En este mismo sentido Levinas sostiene que: “Partiendo de la responsabilidad por el Otro, como substitución de él, bajo las órdenes de lo Infinito y en donde lo Infinito (...) me despierta a la vigilia, me despierta para velar por el prójimo” (Levinas 1995b, p.65).

ni acción, ni tampoco relación con el Mismo y el Ser, sino que es una relación ética ante la proximidad del otro (Levinas 1995b, p.67).

La trascendencia del Infinito se convierte en una relación con el otro, en la que el rostro conduce a una responsabilidad intransferible, que llega incluso hasta la substitución de otro hombre. En Levinas, la subjetividad adquiere un nuevo sentido, pues “la primera persona es arrancada del confortable lugar que ocupaba como individuo protegido en el concepto del Yo” (Levinas 1995c, p.198). La subjetividad es responsabilidad y no únicamente intencionalidad, se trata de una conciencia que genera comunicación por un camino que no es el pensamiento<sup>162</sup>.

El pensamiento de Levinas, se define entonces como una nueva forma de asumir al hombre, un humanismo basado totalmente en la responsabilidad hacia el otro, ya que “La responsabilidad para con el Otro (...) no significa el develamiento de algo dado y su recepción o percepción, sino mi exposición al otro” (Levinas 1999b, p.216), el compromiso hacia lo verdaderamente humano.

Con base en lo anterior se concluye que el encuentro con el otro y la respuesta otorgada es lo que posibilita el desarrollo de un verdadero humanismo, el cual ya no se encuentre al servicio del Ser, sino que se encuentre al servicio del otro, un humanismo capaz de reconocer el valor de cada hombre en sí mismo y no en función del sistema, pues como bien afirma Levinas: “Lo humano sólo se ofrece a una relación que no es poder” (Levinas 1993b, p.20).

En relación con lo anterior, Joseph Libertson comenta que es a partir de la solicitud por parte del otro, que es posible deducir el tema de la generosidad, la cual

---

<sup>162</sup> “La respuesta al Otro –comunicación sin correlación – comienza donde termina la palabra heideggeriana, la cual “responde” a la voz del Ser según la apropiación y la adecuación” (Libertson 1981a, p.245).

no implica una donación procedente del Mismo, sino la ruptura de la totalidad egológica que es conducida hacia el otro (Libertson 1981a, p.229).

## CONCLUSIONES

El idealismo de la fenomenología de Husserl otorga conceptos como constitución y origen a partir del ámbito trascendental; por su parte Levinas utilizó estos mismos conceptos pero con base en lo sensible, de tal manera que la importancia del pensamiento de Levinas consiste en haber girado al idealismo husserliano a partir de la lógica del adversario. La novedad del filósofo lituano radica entonces en descubrir una fenomenología que no es epistemológica, sino que se encuentra basada en la facticidad humana.

A pesar de que Levinas concentra su tesis doctoral en el tema de la intuición es la intencionalidad la que le proporcionará el camino de acceso para sus futuras investigaciones, específicamente en el tema de la alteridad y el Infinito. En contraposición a la filosofía de Husserl que posee un carácter intelectualista, Levinas postula una intencionalidad del deseo y del gozo, los cuales se caracterizan por ofrecer un sentido que no puede ser reducido al ámbito teórico, sin embargo es importante destacar que para Levinas la novedad de la intencionalidad husserliana radica en el hecho de que presenta otra estructura de la conciencia, la cual se define por la relación.

Como modalidades de relación, el gozo y el deseo radicalizan la intencionalidad objetivante llevándola al ámbito de la vida afectiva, esto significa que Levinas pasa del Yo puro husserliano a una vigilia no intencional, la cual aunque se presente en el ámbito pre-reflexivo y se encuentre fuera de la totalidad, es la posibilidad de la presencia de la objetividad.

A partir de esto se afirma que Levinas establece la importancia de la pasividad, pues en ella se establecen criterios distintos a los epistémicos. Una manifestación clara de dicha pasividad se presenta en el “*hay*” y en la proximidad del otro, pues estos momentos exponen una diferenciación sin iluminación, en otras palabras, en ellos el criterio no se deduce ni de la identidad ni de la comprensión. A esto se añade que debido a la temática del “*hay*” y de la proximidad Levinas posibilita asumir la subjetividad a partir de la exterioridad.

En relación al pensamiento de Heidegger Levinas sostendrá que el autor de *Ser y Tiempo* deja al hombre sin ningún apoyo hacia lo Eterno, y sólo tiene un apoyo en el mismo, pues de acuerdo a la interpretación de Levinas, Heidegger se limita a buscar el sentido del Ser a partir del sí mismo. Con base en lo anterior es que Levinas sostiene que su pensamiento es una superación del camino propuesto por Heidegger, pero en lugar de quedarse inmerso en el dominio del Ser, el filósofo lituano posibilita el acceso hacia lo Infinito entendido a partir de la Metafísica, sin embargo es importante destacar que Levinas sólo aborda el pensamiento del Heidegger de *Ser y Tiempo* y no considera la *Ereignis*, la cual posibilitaría una nueva interpretación del pensamiento de Heidegger, ya que ésta trata la relación con el Ser en categorías distintas a las propuestas en la obra de 1921.

Levinas cuestiona el encadenamiento que se ha dado a lo largo de la tradición occidental, que implica un encadenamiento al Ser, y en relación con el pensamiento de Heidegger implica además un encadenamiento a la tierra. En este sentido, la filosofía de Levinas cuestiona el lugar y es por eso que su pensamiento nos



encamina a la trascendencia, específicamente a la trascendencia del otro, quien se consolida no sólo como extranjero, sino ante todo como exterioridad.

Para lograr entender la trascendencia a partir de la exterioridad Levinas sostendrá que el mundo no sólo posibilita una relación ontológica, pues a partir del ámbito sensible es posible entablar una relación que no se basa en la comprensión, sino el gozo. Por lo tanto, la importancia de la vía material en Levinas consiste en que a partir de ella se da el triunfo sobre el anonimato de la existencia y además es por lo material que el sujeto se enlaza a una corporalidad. De tal manera se concluye que el gozo y la sensibilidad son condiciones necesarias para que surja una relación con el Infinito, el cual será entendido como exterioridad y altura, y por lo mismo establece un límite a la conciencia objetivante.

A partir de lo anterior, es que Levinas sostiene que el encuentro con el otro no se da en el plano intelectual, sino en el ámbito de la corporalidad que es previo a la razón y por lo tanto es antecede a la conceptualización. Pues el rostro del otro no es una realidad meramente empírica sino que consiste en *otro tipo de realidad*, la cual no está dirigida a la conciencia del yo, sino a la afectividad del sujeto.

El planteamiento de Emmanuel Levinas viene a otorgar una aportación filosófica importante al sostener que el encuentro con el otro no tiene como punto de partida la realidad del sujeto, sino que por el contrario, es el otro quien me posibilita entablar una relación ética, la cual de naturaleza no implica alienación, ni tampoco una simple empatía, ya que existe una realidad del hombre más originaria, la cual se encuentra en relación con la justicia y la bondad.

El otro se expresa como anterior al Ser y por lo tanto la Metafísica, entendida aquí a partir de la ética, precede a la Ontología, sin embargo es importante denotar que esta crítica a la Ontología del Ser en beneficio de una ética, no significa ni una negación de la ontología ni un rechazo absoluto a la Razón, sino implica pensar la filosofía desde nuevos caminos.

Para Levinas el Infinito se presenta a través del rostro del otro, que implica un desbordamiento no teórico, sino moral y por lo tanto el Infinito no puede pertenecer al orden de la visión ontológica, pues se trata de una realidad que desborda la capacidad de comprensión, ya que no existe la posibilidad de sostener una adecuación, frente al otro la intencionalidad de la conciencia cae en el fracaso. La experiencia del rostro del otro es la experiencia privilegiada que permite salir al sujeto fuera de sí mismo y de la totalidad del Ser.

Esto significa que la subjetividad en Levinas no se puede entender a partir de relaciones totalizantes u ontológicas, ni a partir de un humanismo tradicional, ya que su propuesta busca entender la subjetividad en términos de pasividad y responsabilidad.

Ahora bien, el objetivo de la presente investigación consistió en analizar la posibilidad de asumir la trascendencia fuera de los parámetros de la comprensión y del Ser; y en este sentido Levinas se presenta como una posibilidad de entender la trascendencia en términos de exterioridad. Sin embargo con el fin de ampliar nuevas investigaciones sería importante indagar en qué sentido se puede hablar de una conciencia no objetivante y al mismo tiempo asumir la fenomenología como un punto de referencia, en otras palabras, es necesario averiguar si la propuesta

fenomenológica se muestra como una posibilidad auténtica para abordar el tema del otro en los términos que Levinas manifiesta.

Por otro lado, también es importante preguntarse si los horizontes olvidados por la fenomenología no se manifiestan como una interpretación que no asume de forma tradicional el pensamiento husserliano, y en este sentido es posible indagar si la propuesta Levinasiana tiene que entenderse como una derivación de la fenomenología o una propuesta que va más allá de la fenomenología; y si se habla de un *más allá* cómo acceder a esta dimensión sin traspasar los parámetros de la misma filosofía.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, J., (1992) *Trascendencia y alteridad: Estudio sobre E. Lévinas*, Eunsa, Pamplona.
- CHECCHI, T (1997): *Sentido y exterioridad: un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Levinas*, Universidad Iberoamericana, México.
- CIARAMELLI, F (1982): “*De l’évasion à l’exode*”, en: *Revue philosophique de Louvain*, 80, No 48.
- COLLÉONI, J. (1990): “*Heidegger et Levinas: La question du dasein*”, en: *Les etudes philosophiques*, Juillet-Septembre, No 3.
- CORVEZ, M. (1970): *La filosofía de Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México.
- FORTHOMME, B. (1980): “*Structure de la métaphysique levinassiane*” en: *Revue Philosophique de Louvain*, 78, No. 39.
- DABRINSKI, J. (2001): *Sensibility and singularity: The problem of phenomenology in Levinas*, State University of New York press, United States of America.
- FERON, E. (1977): “*Ethique, langage et ontologie chez Emmanuel Levinas*”, en: *Revue de Metaphysique*, No 1.
- FERRER, U. (2008): *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, EUNSA, Pamplona.
- GARCÍA, P. (2006): “*Fenomenología y Ontología en el joven Levinas*”, en: *Revista de Filosofía*, Vol. 31, No. 1.
- GARCÍA, P. (2007): “*Humanismo y Subjetividad: Heidegger y desfondamiento ontológico de la ética*”, en: *Anuario de Filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 1.

GARCÍA, P. (2009): *“El problema de la experiencia del otro y el sentido de una ética fenomenológica”* en: V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología: Cuaderno de Trabajo, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, Morelia.

GONZÁLEZ, G. (1996): *Ética y subjetividad: Lecturas de Emmanuel Levinas*, Universidad Complutense, Madrid.

HEIDEGGER, M. (2006): *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid.

HEIDEGGER, M. (2007a): *Hitos*, Alianza, Madrid.

HEIDEGGER, M. (2007b): *Carta sobre el humanismo*, en: Heidegger (2007a)

HEIDEGGER, M. (2007c): *De la esencia de la verdad*, en: Heidegger (2007a)

HEIDEGGER, M. (2007d): *La doctrina platónica de la verdad*, en: Heidegger (2007a).

HUSSERL, E. (1962): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México.

HUSSERL, E. (1985): *Investigaciones Lógicas II*, Alianza, Madrid.

HUSSERL, E. (1991): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona.

HUSSERL, E. (2005): *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México

LANNON, J. (1990): *“«Il y a» et phénoménologie dans la pensée de jeune Levinas”* en: *Revue Philosophique de Louvain*, 88, No. 79.

LEVINAS, E. (1993a): *Entre nosotros*, Pre-textos, Valencia.

LEVINAS, E. (1993b): *¿Es fundamental la ontología?*, en: Levinas (1993a).

LEVINAS, E. (1995a): *De Dios que viene a la Idea*, Caparros Editores, Madrid.

- LEVINAS, E. (1995b): "*De la conciencia a la vigilia*" en: Levinas (1995a).
- LEVINAS, E. (1995c): "*El pensamiento del Ser y la cuestión el Otro*" en: Levinas (1995a).
- LEVINAS, E. (1999a): *Totalidad e infinito* (TI), Sígueme, Salamanca.
- LEVINAS, E. (1999b): *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca.
- LEVINAS, E. (2000): *De la existencia al existente*, Arena libros, Madrid.
- LEVINAS, E. (2004): *La teoría fenomenológica de la intuición* (TIPH), Sígueme, Salamanca.
- LEVINAS, E. (2004b): *Le Temps et l'autre*, Presses Universitaires de France, Paris.
- LEVINAS, E. (2005a): *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Síntesis, Madrid.
- LEVINAS, E. (2005b): "*Enigma y trascendencia*" en: Levinas (2005a)
- LEVINAS, E. (2005c): "*Intencionalidad y Metafísica*" en: Levinas (2005a)
- LEVINAS, E. (2005d): "*Intencionalidad y Sensación*" en: Levinas (2005a)
- LEVINAS, E. (2005e): "*La filosofía y la idea de lo Infinito*" en: Levinas (2005a)
- LEVINAS, E. (2005f): "*La huella de lo Otro*" en: Levinas (2005a)
- LEVINAS, E. (2005g): "*La obra de Edmund Husserl*" en: Levinas (2005a)
- LEVINAS, E. (2005h): "*La ontología en lo temporal*": en: Levinas (2005a)
- LEVINAS, E. (2005i): "*Martín Heidegger y la Ontología*" en: Levinas (2005a)
- LIBERTSON, J. (1981a): "*La récurrence chez Levinas*", en: *Revue Philosophique de Louvain*, 79, No. 2.

LIBERTSON, J. (1981b): “*La Séparation chez Levinas*”, en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 86, No 4.

MALKA, S. (2006): *Emmanuel Levinas: La vida y la huella*, Trotta, Madrid.

MÁSMELA, C. (2000): *Martín Heidegger: El tiempo del ser*, Trotta, Madrid.

MÉNDEZ, A. (1996): “*Significado de la subjetivación*”, en: González (1996)

MURAKAMI, Y. (2002): *Lévinas phénoménologue*, Millon, Grenoble.

STRASSER, S. (1977): “*Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d’Emmanuel Lévinas*”, en: *Revue Philosophique de Louvain*, 25.

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