

UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA METROPOLITANA

TESIS

“**E**l Concepto de *Excedencia*
en las Obras de
Emmanuel Levinas
anteriores a
Totalidad e Infinito
1934 a 1954”

José Enrique Domínguez Durán

Matrícula: 98326108

Dr. Máx Fernández De Castro

Director: Dr. Francisco Piñón Gaytán

Lector: Dr. Jorge Issas González

México / 2005

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

1. Objetivo y plan.....	1
a) «Excedencia»: salida y desbordamiento.....	1
b) «Excedencia» y obra.....	3
2. Fenomenología y existencialismo.....	9
a) Husserl y la fenomenología trascendental.....	9
b) Descubriendo la existencia: Husserl.....	12
c) Heidegger y el Dasein.....	17
d) Heidegger y la ontología.....	20

EXCEDENCIA Y NAZISMO

1. El hitlerismo.....	29
a) Espíritu de libertad.....	31
b) Ser engarzado.....	33

SALIR DE SÍ

1. La evasión.....	36
a) El papel de la filosofía occidental.....	36
b) Hacia la «excedencia».....	38
c) Necesidad.....	39
d) Vergüenza.....	42

EXISTENCIA Y EXISTENTE SEPARADOS

1. Itinerario.....	48
2. Existencia previa.....	49
a) Lasitud.....	50
b) El comienzo.....	51
c) Cansancio e instante.....	52
3. Mundo.....	54
a) Intención.....	54
b) La luz.....	57
4. Existencia sin mundo.....	58
a) Exotismo.....	58
b) Hay.....	60

5. Hipóstasis.....	61
a) Insomnio.....	62
b) Posición.....	63
c) Aquí.....	63
d) Hacia el tiempo.....	68
6. Cumplimiento.....	70
EL HIJO Y EL TIEMPO	
1. Más allá del ser.....	72
a) Existencia solitaria.....	73
b) Existencia primera.....	73
c) Hipóstasis.....	75
2. Satisfacción y salvación.....	76
a) Nutrimento y goce.....	76
3. Sufrimiento y esperanza.....	78
a) La muerte.....	78
b) Porvenir.....	80
c) Acontecimiento y otro.....	80
d) El problema de la muerte.....	81
4. Creación y apertura.....	82
a) Poder y relación.....	83
b) Eros.....	84
c) Fecundidad.....	86
EL SER DE LAS COSAS «EXCEDIDAS»:	
EL PROBLEMA DEL ARTE	
1. La realidad y su sombra.....	89
a) Arte y crítica.....	89
b) Del objeto a la imagen.....	90
c) Parecido e imagen.....	92
d) La estatua.....	94
e) Crítica filosófica.....	96
ROSTRO Y ORACIÓN	
1. ¿La ontología es fundamental?.....	98
a) Ambigüedad.....	98
b) La interlocutor.....	99
c) Significación ética.....	101
ROSTRO Y MANDAMIENTO	
1. Libertad y mandamiento.....	102
EL DIÁLOGO	
1. El yo y la totalidad.....	106

a) Ignorancia.....	106
b) La tercera persona.....	108
c) La singularidad del yo.....	109
d) Tercero y economía.....	110
e) Discurso y ética.....	111
f) El dinero.....	112
A MODO DE CONCLUSIÓN	
1. Hacia «Totalidad e Infinito».....	113
BIBLIOGRAFÍA.....	116

INTRODUCCIÓN

1. Objetivo y plan

El presente trabajo tiene por objeto el estudio del concepto de *excedencia* en las obras de Emmanuel Levinas en el periodo de 1934 a 1954. Para dejar en claro, en este primer espacio, expondremos, en primer lugar, que se entiende, en el lenguaje levinasiano, por *excedencia*, así como que obras serán comprendidas en este estudio para alcanzar nuestro objetivo.

Sin embargo, vemos necesario hacer, dentro de esta introducción, una breve exposición de los pensadores que más han influido en su pensamiento filosófico: Husserl y Heidegger. Hemos observado que en el desarrollo del pensamiento de Emmanuel Levinas aparecen los conceptos y el método de la fenomenología trascendental husserliana así como una crítica ardua al existencialismo heideggeriano. Por ese motivo, expondremos, en segundo lugar, y muy rápidamente, el pensamiento de estos dos grandes filósofos alemanes.

a) «Excedencia»: salida y desbordamiento

El concepto de *excedencia* es un vocablo creado por Emmanuel Levinas que como tal aparece en 1935 en el texto titulado *De l'évasion*¹. El «yo», al asumir la existencia, —hipóstasis²— se adhiere al ser. Así, que hay una adherencia inevitable donde se es inevitablemente. Este ser, cuyo «yo» está pegado, revela, a demás, la unidad del «yo» consigo mismo. Es cierto que no se puede des-adherir del ser pero, dentro de la economía general del ser, el «yo» experimenta nítidos intentos por abandonar a este «yo» con él-mismo. Pero, según el autor, la identidad de este «yo» revelado por el ser, también invita a la evasión: la necesidad de salir de sí-mismo, de romper el encadenamiento de del hecho de que el «yo» es sí-mismo³.

Así que este concepto expresa, en primer lugar, una forma de *salir* de la soledad del «yo». Pero gradualmente Levinas irá significando la *excedencia* como sinónimo de *desbordamiento*. En esto consiste nuestro trabajo de investigación. El concepto de *excedencia* fue sufriendo una transformación hasta en convertirse en dos momentos diferenciados. De una primera *excedencia*, como sinónimo de *salida* —en donde se experimenta una desnudez vergonzosa por el cansancio de ser un «yo» siempre sí-mismo— a una *excedencia* entendida como *desbordamiento* del ser en una doble intención: 1) que el ser de las cosas se desbordan hasta en su desnudez o rostro que me exige responsabilidad a través del diálogo y 2) el ser del «yo» se desborda en responsabilidad ética frente a la desnudez del Otro a través del diálogo cara a cara.

¹ Cf. Levinas, E. *De l'évasion*. p. 99. También, cf. en Domínguez, R., Antonio. *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Levinas*. p. 41.

² Cf. Levinas, E. *De la existencia al existente*. p. 111y ss. También, cf. en Levinas, E. *El Tiempo y el Otro*. p. 89 y ss.

³ Cf. Levinas, E. *De l'évasion*. p. 99.

Para demostrar lo antes dicho, consideraremos las obras de Emmanuel Levinas dentro del periodo comprendido de 1934 a 1954. Cabe señalar que la producción literaria de este autor fue extensa. Los escritos de Levinas los podemos dividir en tres partes: 1) aquellos que están dedicadas al estudio de otros filósofos, 2) aquellos donde expone su personal investigación filosófica y 3) escritos que tienen por objeto el judaísmo⁴. Bajo esta perspectiva, los textos a los que vamos a recurrir para comprender el concepto de *excedencia* serán, obviamente, aquellos donde Levinas desarrolla su propia reflexión filosófica, a saber:

- a) *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*
- b) *De l'évasion*
- c) *De la existencia al existente*
- d) *El tiempo y el Otro*
- e) *Le Réalité et son Ombre*
- f) *L'ontologie est-elle fondamentale ?*
- g) *Libertad y Mandamiento y*
- h) *Le Moi et la Totalité*

Cabe señalar que la mayoría de los textos son breves artículos de revistas dedicados a la difusión, expresión, debate y transmisión del pensamiento filosófico. En el caso de *El Tiempo y el Otro* fue el resultado de unas conferencias dictadas por Emmanuel Levinas que después fueron publicadas bajo este título. *De la existencia al existente*, escrito durante el cautiverio nazi, es el única obra que nació como texto independiente durante este periodo.

Ahora bien, de estos ocho textos solo tres suelen ser los más significativos en este periodo: *De l'évasion*, *De la existencia al existente* y *El Tiempo y el Otro* y en ocasiones solo estos dos últimos. Hay cuatro de importancia relativa: *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, *L'ontologie est-elle fondamentale ?*, *Libertad y Mandamiento* y *Le Moi et la Totalité*. Por último *La Réalité et son Ombre* es un texto poco citado dentro de este periodo comprendido. Aunque para nosotros este texto es fundamental porque en él descubrimos la primera manifestación por parte de Emmanuel Levinas de reconocer que el ser de las cosas también se *exceden* hasta su desdoblamiento en sombra.

⁴ Cf. Vázquez, Moro, U. *El Discurso Sobre Dios en las Obras de Emmanuel Levinas*. p. 7.

A continuación, daremos una breve exposición de los temas a tratar en cada una de las obras antes señaladas y como es que se vincula el concepto de *excedencia*.

b) «Excedencia» y obra

Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo publicado en la revista católica *Esprit* Levinas, además de denunciar un «mal» que amenazaría a Europa, aborda temas de carácter filosófico: el encadenamiento a la carne y a la sangre. Esta primera reflexión lo realiza a partir del método fenomenológico husserliano. Este texto muestra ya distanciamientos con respecto a la filosofía de Heidegger.

Ante el encadenamiento de la carne y de la sangre como fenómeno de exaltación

íquili pñterialización de sí mismo

–

edad, Levinas cultura de la id

ser engarzado del hitlerismo no busca la

excedencia. Por el contrario, no existe la supuesta extrañeza al cuerpo, al ser del sujeto o al «yo». Cuando el sentimiento de identidad se realiza el hitlerismo replantea un nuevo significado del cuerpo, convirtiéndolo ahora en el centro de la vida espiritual y material. En este sentido el hitlerismo no plantea ninguna forma de *salir* del ser.

A nuestro particular modo de ver, el pensamiento que realizará Levinas en sus futuras obras tendrán que ver en la forma en que la identidad del «yo» consigo mismo puede *excederse*, *salir* o *desbordar*.

De l'évasion es un texto donde Emmanuel Levinas inicia realizando una crítica a la tradición filosófica occidental porque ésta no fue más allá del ontologismo⁵, a sí mismo, el ser que se asume nos muestra el estar pegado a sí-mismo. Pero, a su vez, el ser también la experiencia de una revuelta: el de poder oponer al «yo» un «no-yo» a partir de la evasión⁶.

La evasión pone en cuestión la pretendida paz con sí-mismo y, a su vez, aspira romper el encadenamiento del «yo» al «sí». En la evasión el «yo» escapa en el hecho mismo de que él es o de que él deviene. Demostrar que hay la necesidad de otra cosa *excedencia* y mostrar la vergonzosa desnudez del hecho de poseerse.

⁵ Cf. Levinas. *De l'évasion*. p. 93.

⁶ Cf. *Ibid.* p. 95.

La desnudez vergonzosa va más allá de la desnudez del cuerpo, pero dicha sensación nos alcanza cuando se nos revela que el ser de nuestro «yo» tiene una incapacidad de romper con si-mismo⁷. La sensación de desnudez implica el no poder esconderse —no de los otros— sino de sí-mismo⁸. Pero será el estado nauseabundo que podrá liberar y, a su vez, nos encierra en nosotros mismos. Porque en la náusea hay un rechazo por permanecer y hay un esfuerzo (angustia) por salir⁹. Así, la náusea revela la imposibilidad de ser eso que se es pero también revela el hecho de estar pegado a sí-mismo¹⁰.

De la existencia al existente, texto escrito durante cautiverio, Levinas va a diferenciar aquello que existe y la existencia, es decir, que la comunión que se entabla con la existencia es una decisión que se asume ya existiendo¹¹. Así, ante la preocupación de esta relación entre el «yo» y su existencia, la existencia es asumida como una carga que asumir con pereza o cansancio¹².

En este texto, la *excedencia* tiene varias apariciones. En primer lugar, como una primera *excedencia* de las cosas a través del arte. El arte no nos representa un hecho real, sino que nos relaciona indirectamente con los objetos que en el lenguaje levinasiano se expresa como exotismo. El exotismo modifica la contemplación misma donde los objetos se mantienen en alteridad. Los objetos también se manifiestan en una desnudez —que no es falta de vestimenta— sino en la ausencia de formas¹³.

En segundo lugar, a través de *hay* descrito por Levinas, se descubre el retorno de la *hipóstasis* donde la existencia es apropiada por un existente o por un yo¹⁴. La existencia que se asume estará encadenada para siempre a él. Así, la relación tautológica del «yo» y sí-mismo es constitutivo de la fatalidad de dicha *hipóstasis*. Para poder soportar esta carga

⁷ Cf. *Ibid.* p. 111.

⁸ Cf. *Ibidem*.

⁹ Cf. *Ibid.* p. 115.

¹⁰ Cf. *Ibidem*.

¹¹ Cf. Levinas. *De la existencia al existente*. p. 24.

¹² Cf. *Ibid.* p. 27-29 y 35-43.

¹³ Cf. *Ibid.* p. 70.

¹⁴ Cf. *Ibid.* p. 113.

hace falta que desde el presente se pueda realizar el recurso al sueño o a la inconciencia para lograr el divorcio entre el «yo» y su sí-mismo¹⁵.

Por otro lado, un tercer tipo de *excedencia*, se encuentra en la esperanza. La esperanza es la liberación tenaz del sí-mismo que anuncia un porvenir en el que el mismo presente gozará de una renovación. La exigencia de un recomenzar del ser que no tenga nada de lo-definitivamente suyo o como instante mismo en el que se recomienza como otro. Sin embargo esta alteridad no puede dársela él mismo pues es la imposibilidad de salvarse por él mismo. Así que la salvación viene de otra parte: de lo otro. Donde el tiempo se constituye por medio de la relación con lo otro; como dialéctica misma de la relación con lo otro a través del diálogo¹⁶.

Finalmente, Emmanuel Levinas anuncia un último tipo de *excedencia*. Aquí cobra importancia el tiempo en tanto que fecundidad o como instante de recomenzar como otro. Este recomenzar se lleva a cabo a través del Eros. Lo otro es esencialmente femenino que posibilita la *excedencia* en el hijo¹⁷.

El Tiempo y el Otro el autor plantea que el tiempo es, ante todo, una relación con aquello inasimilable por la experiencia: el otro. Que el tiempo significa anhelo y espera. Finalmente, que el tiempo muestra una relación de espera sin esperado o de distancia y proximidad.

Siendo que la materialidad es la que ocasiona el encadenamiento a sí mismo, será en su misma necesidad que podemos alcanzar la *excedencia*: ya que nuestra existencia en este mundo constituye un sobreponerse a la carga que el sí representa para él mismo, entonces, el mismo mundo, será el elemento por el cual se supera la materialidad y, así, romper las cadenas del «yo» y el sí mismo¹⁸. Pero esta salida de sí no se realizará a través de la luminosidad del goce que lo hunde más en él mismo. Será a partir de la alteridad con el misterio y a través del Eros.

Así, se trata de un acontecimiento en el existir pero que es diferente que la *hipóstasis*. El existente se realiza en lo subjetivo y en la conciencia, la alteridad que Levinas

¹⁵ Cf. Ibid. p. 120-121.

¹⁶ Cf. Ibid. p. 127.

¹⁷ Cf. Ibid. p. 126-127.

¹⁸ Cf. Levinas. *El Tiempo y el Otro*. p. 101.

plantea se perpetra en lo femenino¹⁹. Lo femenino no es como un ente captado por la luz sino que se retira a otro lado, hacia el lado opuesto de la conciencia y de la luz, al reino del misterio²⁰.

La *excedencia* en el que este «yo» se convierte en diferente de sí es a merced de la paternidad. En la paternidad se alcanza una relación con un extraño que, sin dejar de ser extraño es, de alguna forma, «yo». Así se entabla una relación del «yo» con un «yo-mismo» que me es extraño, es decir, el hijo.

El hijo no es, dirá el filósofo, un mero acontecimiento sino un «yo», una persona. La paternidad no se da a través de la empatía, es decir, ya sea por que se pueda poner en el

» ~~En el hijo del padre es el hijo~~

—

sobre sí mismo que se inicia en la *hipóstasis*, no es trágica gracias al nuevo aspecto de porvenir que se abre en el Eros.

Le Réalité et son Ombre es un artículo que fue publicado en *Les Temps Modernes* en 1948. En este texto, Levinas explora y profundiza sobre exotismo descubierto por la obra de arte²¹.

La imagen entra en relación con el objeto a través del parecido. Pero, para ello supone una detención del pensamiento sobre la imagen y, así, una segura oscuridad de la misma. Pero, ¿puede ser la imagen una realidad independiente que se parezca al original?

de la que la creación es el

—

poseer al parecido es como movimiento que engendra a la imagen. Donde la realidad no será, exclusivamente, eso que es o aquello que se devela, sino también su desdoblamiento en sombra²².

En este sentido, la idea de sombra, que es entendida por el autor como dobles de la realidad, se extiende hacia la luz, al pensamiento y a la vida interior. La realidad entera lleva sobre su rostro su propia alegoría como revelación y como verdad. Por ello, el arte, al utilizar la imagen, no refleja sino que, además, consume esa alegoría. La sombra, más allá de ser residuo oscuro del ser, es, en su carácter sensible, el hecho por el cual hay en el

¹⁹ Cf. Ibid. p. 131.

²⁰ Cf. Ibidem.

²¹ Cf. Domínguez, Rey, A. *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Levinas.* p. 398.

²² Cf. Levinas. *Le Réalité et son Ombre.* p. 115.

mundo unidad e imagen. Así, la noción de sombra permite situar, en la economía general del ser, el parecido. El parecido no es la participación del ser a una idea sino a la estructura misma de lo sensible como tal. Lo sensible, en la medida en que se une hacia fuera de su ser, tira una sombra. Esta esencia sombría, que nada permite identificar con a esencia, revela la verdad. Por ello, asegura el filósofo, que no hay imagen entendida como visión neutralizada del objeto que después pretenda unirse al original²³.

El mundo, al estar acabado, es remplazado por la terminación esencia de su sombra²⁴. La *excedencia* del ser de las cosas arrojan una sombra. El ser él-mismo lo transforma en un ser incapaz contenerse. Es como un saco roto en que no puede contener la realidad de su ser y por ello se desborda en sombra. Así el ser de las cosas lleva, sobre su rostro, su propia caricatura²⁵.

L'Ontologie est-elle fondamentale ? es un artículo que apareció en la revista *Revue de Métaphysique et de Morale* aquí Levinas defiende la tesis según la cual toda relación con un «siendo» particular supone la intimidad o el olvido del ser, así que, no se puede preferir una relación con el «siendo» como condición ontológica. Y será solo a través del prójimo donde nuestra relación desborda a la comprensión²⁶.

El reconocimiento del prójimo consiste en el hecho de que yo ya no lo poseo y, así, ya no puede ser objeto de mi dominación. El reconocimiento del prójimo es a través de la presencia del rostro (la *excedencia* por parte del otro en rostro) en una relación en donde el «yo» le habla (la *excedencia* por parte del sujeto que desborda en la necesidad de expresar su ser a través de la expresión) para instaurar una sociedad con el prójimo de cara a cara²⁷.

Libertad y Mandamiento es otro texto publicado en la *Revue de Métaphysique et de Morale* es complementario de *Le Réalité et son Ombre* donde el rostro es expresión que nos manda, por encima de la libertad de escucharlo y de responderle²⁸.

La *excedencia* del otro, hasta en su desnudez de rostro, manifiesta la oposición a mi poder sobre él. Este rostro me dice «no», que es la imposibilidad de matar. Así, el rostro es

²³ Cf. Ibid. p. 117-118.

²⁴ Cf. Ibid. p. 125.

²⁵ Cf. Ibid. p. 115.

²⁶ Cf. Levinas. *L'Ontologie est-elle fondamentale ?* p. 17.

²⁷ Cf. Ibid. p. 21.

²⁸ Cf. Domínguez, Rey. *Op. Cit.* p. 398.

imperativo y exterior a toda categoría²⁹. Es por ello que Emmanuel Levinas asegura que la relación con este exterior, que se revela en rostro, es a partir de la relación ética³⁰.

Le Moi et le Totalité publicado también en *Le Revue de Métaphysique et de Morale* Levinas explica las implicaciones del exotismo de la obra y lo difícil que resulta la convivencia con una totalidad que no asume su condición de irrepetible y de singular. Por

la Ética de la totalidad

hacia un ámbito en el que hay un sometimiento a su poder y que impide liberarse³¹.

Así, el lenguaje se dirige al prójimo y lo invoca. Pero este invocar no es un modo de representación o pensamiento puesto que el prójimo mantiene un distanciamiento. El lenguaje se tiene más allá de una relación entre conceptos. La relación del lenguaje no reduce la trascendencia del *otro*. Por ello es que el lenguaje no puede englobar al prójimo, al prójimo es invocado como persona³².

El rostro es la identidad misma del ser. El ser se manifiesta a partir de él mismo y sin concepto. Como interlocutor se pone frente a mí, sin que este frente a mí indique hostilidad o amistad³³.

La trascendencia se alcanza, dice el autor, cuando se logra hacer rostro ya que éste rompe con todo el sistema. La ontología del ser y de verdad no podría ignorar la estructura del cara a cara, es decir, de la fe. Siendo esta una condición de verdad que no se encuentra en el revelamiento de un «siendo» sino a través del interlocutor.

Sin embargo, la reciprocidad no se reduce a una mera relación indiferente, sino se realiza a través de la relación ética. El ser del «yo» se *excede* o se *desborda* hasta en una relación ética. Esta relación ética es lenguaje y, el lenguaje, es responsabilidad³⁴.

2. Fenomenología y existencialismo

Ante el obvio desarrollo y evolución del pensamiento de Emmanuel Levinas, nuestro propósito en esta investigación es realizar un exposición en sentido cronológico-

²⁹ Cf. Levinas. *Libertad y Mandamiento* p. 89.

³⁰ Cf. *Ibidem*.

³¹ Cf. Domínguez, Rey. *Op. Cit.* p. 398.

³² Cf. Levinas. *Le Moi et le Totalité*. p. 43.

³³ Cf. *Ibidem*.

³⁴ Cf. *Ibid.* p. 45.

diacrónico. Pero antes de llevar a cabo este objetivo, vamos a desarrollar, como ya lo habíamos advertido, una breve exposición acerca del pensamiento de los dos filósofos que influyeron en el pensamiento de Emmanuel Levinas: Edmund Husserl y Martin Heidegger

c) *Husserl y la fenomenología trascendental*

Como sabemos, Husserl consideró a la filosofía como ciencia y no vio pertinente que esta filosofía asumiera como modelo alguna ciencia ya existente. Husserl tomará a la filosofía como única herramienta que sirve para fundamentar a cualquier otra ciencia³⁵.

Hablar de este método para hacer de la filosofía el fundamento de la ciencias, nos sugiere iniciar con el ego cartesiano que nos ayudará a trasladarnos al ego trascendental. La mejor aportación de Descartes, según Husserl, es: “buscar una reforma completa de la filosofía, comprendida en ella la de todas las ciencias”³⁶, en un doble sentido. En primer lugar, en un movimiento de entrega a sí mismo; en una vida interna para derrocar todas las ciencias. En segundo lugar, examinar cómo volver a reconstruir un camino verdaderamente seguro sin tener que recurrir a ciencia alguna³⁷. Como asegura Husserl, y como bien sabemos, Descartes echó mano del ego filosofante para construir los caminos apodícticamente ciertos por los cuales “se haga accesible en la interioridad pura una exterioridad objetiva”³⁸. Así, gracias y a través del ego cogito, que es lo únicamente cierto, lo que otorga certeza verdadera y lo que es interiormente indudable, se puede recuperar, según Descartes, la naturaleza objetiva, las sustancias e, incluso, Dios.

Ciertamente Husserl le reconoce a Descartes ser quién inauguró un objetivismo sustentado en el ego individual. Pero Husserl reconoce que será él quien dará el salto al subjetivismo trascendental. Para tal objetivo, Husserl partirá del método cartesiano de volver a comenzar radicalmente, sin el apoyo de ciencia previa o, como el propio Husserl lo dice, de una “vida pre-científica”³⁹. Así, el ser del mundo deja de ser comprensible y se

³⁵ Cfr. Husserl, artículo preparado para la *Enciclopedia Británica* en un texto cuyo nombre es *Invitación a la Fenomenología*. Para más datos ver bibliografía.

³⁶ Husserl. *Conferencia de París*. Lección 1; párrafo 1.

³⁷ Cf. *Ibid.* Lección 1; párrafo 3.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibid.* Lección 1; párrafo 5.

convierte sólo en un problema de validez. Pero, al final de la argumentación, Husserl, refiriéndose como pretensión de ser de este mundo, afirma que:

“...sea cual fuere el resultado de la pretensión de la realidad de este fenómeno de ser, el ser o la ilusión, él mismo, como fenómeno mío, no es ciertamente una nada si no precisamente lo que hace por todas partes posible para mí el ser y la ilusión⁴⁰”.

Es aquí donde Husserl introduce el concepto de fenómeno entendido como lo que aparece. Esta aparición no es inmediata del aparecer mismo; es, como lo dice, un fenómeno mío y tan mío que no se presenta fuera sino en lo más profundo de cada uno de nosotros: la conciencia. Así, podemos hablar de un aparecer en la conciencia y que se limita solo a ésta. Aquí tenemos que advertir que Husserl no se está situando en ningún escepticismo a la manera berkeleyana; nos atrevemos a decir, incluso, que se aleja de la postura cartesiana. Ciertamente, Husserl, al igual que Descartes, partirá, finalmente de una duda; pero a diferencia de la duda metódica cartesiana, la duda de Husserl no altera al mundo como “realidad ahí⁴¹”. Su duda consiste en poner un paréntesis que en realidad, como el mismo lo expresa, lo que está dentro del paréntesis sigue existiendo. Ahora bien, este poner entre paréntesis, es lo que Husserl llama epojé fenomenológico y, gracias a éste podemos descubrir “...aquel yo y aquella vida de conciencia en las cuales y mediante las cuales el mundo objetivo en su totalidad es para mí y es como precisamente es para mí⁴²”.

Ahora bien, este yo que se descubre en una vida de conciencia se sitúa en un terreno psicológico, pero no considerado a la manera de la psicología experimental, sino entendido como vida psíquica por el simple hecho de ser vida de conciencia. La intención de Husserl es de dar el salto que Descartes no dio: para Husserl, Descartes se quedó en el ego cogito como la primera entidad o sustancia que anima la objetividad; limitándose a un realismo trascendental; podemos decir, incluso que Descartes se quedó en un ego cuyas cogitaciones ya hacen referencias a una vida real y, lo único que quedó apartado del mundo fue el ego. Husserl, en cambio, colocó, no sólo al ego sino a su vida en un nivel psíquico gracias al

⁴⁰ Ibid. Lección 1; párrafo 8.

⁴¹ Cf. Husserl. *Ideas I*. Párrafo 31.

⁴² Husserl. *Op. Cit.* Lección 1; párrafo 8.

epojé. Ciertamente, nuestro filósofo reconocerá que este estado aún no es el sentido propio de la subjetividad trascendental del yo verdaderamente trascendental. Este salto sólo se puede dar a través de lo que Husserl llamó reducción fenomenológica.

Husserl entiende por “ego trascendental al orden de la conciencia que procede a todo ser objetivo”⁴³. El ego husserliano no es el elemento constitutivo para el conocimiento objetivo, sino es la transición a lo subjetivo dejando atrás toda teoría realista y alcanzado así el mundo subjetivo. Es decir, el ego trascendental no dará cuenta de un conocimiento objetivo; tal ego servirá para un conocimiento trascendental de objetividad que, en términos fenomenológicos, es la llamada subjetividad trascendental. Ahora bien, para alcanzar tal trascendentalidad, Husserl no partirá del ego cogito, sino del epojé mismo. A raíz del epojé fenomenológico se descubre al ego cogito que es apodícticamente cierto; es decir, en Descartes sólo bastó la presencia del ego para la reconstrucción del mundo perdido. Husserl está llevando más lejos su pretensión pues, incluso el ego puede ser examinado. De allí que Husserl hable de una ciencia que examine al ego mismo que es llamada egología⁴⁴. El ego cogito cartesiano, después de la duda metódica, es lo único y exclusivamente verdadero. Al dudar del mundo, es lo único apodícticamente cierto; independientemente de la existencia del mundo. Así, el ego cartesiano queda aislado; en cambio, el ego husserliano está siendo concebido como fragmento más del mundo; aunque este mundo no es el mundo en su aparecer mismo, sino es lo que Husserl llamó vida psíquica o mundo de conciencia. Por ello podemos hablar de una visión trascendental que consiste en contemplar a este ego dentro de un mundo; es decir, el ego psíquico cartesiano no está aislado de un mundo, sino que pertenece inevitablemente a un mundo igualmente psíquico. Lo que aquí hemos llamado visión trascendental es lo que Husserl llamó intencionalidad, es decir “... los modos de conciencia en los cuales yo vivo como yo”⁴⁵. Esta conciencia en las cuales mi yo trascendental ve a mi yo psíquico, viviendo en un mundo psíquico, es lo que Husserl llamó vivencias intencionales⁴⁶.

⁴³ Husserl. *Conferencias de París*. Lección 2; párrafo 12.

⁴⁴ Cf. *Ibid.* Lección 2; párrafo 13.

⁴⁵ *Ibid.* Lección 2; párrafo 14.

⁴⁶ Cf. Husserl. *Enciclopedia Británica*. p. 39.

d) *Descubriendo la existencia: Husserl*

Cinco años después de la publicación del ensayo sobre el hitlerismo, Emmanuel Levinas publicó *L'Œuvre d'Edmond Husserl*⁴⁷. Aunque este texto es posterior al de *Algunas reflexiones...* ya muestra cierto distanciamiento con la filosofía de Edmundo Husserl, sin embargo lo retomamos aquí para aclarar el doble papel que juega esta filosofía trascendental en el análisis de 1934, a saber: a) como herramienta para el análisis del fenómeno del hitlerismo y b) el concepto de excedencia en las obras de Emmanuel Levinas.

Para Levinas, la obra de Husserl revoluciona por los contenidos propios de su filosofía, que permanecen fiel a las enseñanzas de la civilización europea, más que por las influencias que ha ejercido sobre otras disciplinas y en la propia filosofía⁴⁸.

“El primer volumen de las *Ideas* de Husserl... es un libro de introducción a la fenomenología, nueva ciencia que en el pensamiento de su autor es filosofía por excelencia, fundamenta las ciencias de la naturaleza y del espíritu, de la lógica, de la psicología, de la teoría del conocimiento y la misma metafísica”⁴⁹.

La diferencia con la doctrina cartesiana es que Husserl no considera a la verdad como un modelo único con diferentes modos de aproximarse a ella. Por el contrario, dice Levinas, que Husserl investiga la significación positiva de la verdad que define el sentido de la existencia a los cuales ellas acceden⁵⁰. De esta manera, asegura nuestro filósofo, Husserl aporta una nueva manera de interrogar las cosas e, incluso, de filosofar.

⁴⁷ En 1949, Levinas publica un texto titulado *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger* donde aparece este texto junto a uno dedicado a Martín Heidegger el cual retomaremos más adelante.

⁴⁸ La obra de Husserl no solo influyó en el pensamiento filosófico como lo fue en el caso de Heidegger, Levinas, Sartre, Reinach y Gadamer, también logró impactar como método en las ciencias sociales. En las universidades germánicas en los años en que Husserl vivió, el debate se centraba en establecer la metodología de las *Naturwissenschaften* (ciencias naturales) y de las *Geisteswissenschaften* (ciencias sociales), bajo este contexto, Alfred Schutz descubre la fenomenología husserliana. En 1932, Schutz publicó su obra *Introducción a la Fenomenología Comprensiva*, en el cual busca las categorías propias de las ciencias sociales a partir de conceptos husserlianos: vida de conciencia, intencionalidad e intersubjetividad. Así, Schutz sostuvo que la filosofía fenomenológica se presenta como filosofía del hombre en un mundo y se propuso demostrar que la fenomenología pura explica las actividades de la conciencia a través de la subjetividad trascendental, dentro del cual, se desarrolla y se constituye este mundo de la vida. Cf. Schutz. *Fenomenología y las Ciencias Sociales*. p. 129.

⁴⁹ Levinas. *Sur les Ideen de M. E. Husserl*. Artículo publicado en 1923 por la *Revue Philosophique* y publicado éste, junto con otros textos de Levinas, bajo el título *Les Imprévus de l'Histoire*. Cf. p. 37.

⁵⁰ Cf. Levinas. *L'Œuvre d'Edmond Husserl*. p. 13.

Más allá de que la fenomenología trascendental quiera fundamentar a las ciencias ya existentes, según Levinas, su mejor aportación es la forma de cómo plantea una manera de existir por el cual el hombre puede consumir su destino. Ésta será, a los ojos de Levinas, la base de las ciencias morales y, así como la fenomenología funda las bases de las ciencias naturales, el espíritu, que descubre su existencia, toma conciencia de sí, asume la responsabilidad de sí y descubre, finalmente, su libertad⁵¹.

Con esto, Husserl está remarcando el valor del realismo contemporáneo. El sentimiento que el ser es algo consistente que vale y que pesa; que el mundo real es ineluctable, que las relaciones inteligibles poseen una significación de relación y que, finalmente, el hombre concreto se entretiene con las cosas de la realidad concreta.

El interés de la fenomenología, que es la aportación de Husserl según Levinas, es la de una filosofía general del ser y del espíritu, donde el método fenomenológico no es un proceso que descubre un cierto número de proposiciones verdaderas sino la existencia misma⁵². Por ejemplo, el método husserliano (procedimiento fenomenológico), en la *Philosophie de l'Arithmétique*, es empleado para aclarar la noción de número. El se remota al acto espiritual por el cual el número es comprendido. En él se acogen las sensaciones en los actos de colección y de renombramiento que constituyen los números y cumplen el contacto original del espíritu con esas realidades. La idea de intención categórica señala ya que la colección no tiene nada que ver con el inmediato sensible⁵³. La intencionalidad de la conciencia, según Levinas, permite comprender la existencia de las ideas y relacionarla con el pensamiento, así como la unidad de las ideas conciliarla con la multiplicidad de los actos⁵⁴.

El ataque al psicologuismo en la lógica que realiza Husserl es que se reduce al absurdo las tesis fundamentales del psicologuismo. Ellas arruinan las condiciones evidentes de la posibilidad de una teoría general y que suelen separar el orden lógico, es decir, separan el orden según el cual la ciencia se constituye en tanto que ciencia. Se establece un juego de casualidad psicológica donde las leyes lógicas son la fuerza motriz. Así, las

⁵¹ Cf. Ibid. p. 13 y 14.

⁵² Cf. Ibidem.

⁵³ Cf. Ibid. p. 16.

⁵⁴ Cf. Ibidem.

proposiciones científicas son objetos de pensamiento y no la substancia misma y que la verdad proviene de la percepción del orden mismo que reina en la esfera objetiva. Así, se sostendrá, en suma, que el espíritu es ante todo pensamiento e intelección⁵⁵.

Husserl habla acerca de una lógica pura que es la condición de verdad en la medida en que la verdad sea adecuada al pensamiento y al objeto⁵⁶. Pero esta lógica pura no es una disciplina normativa que está por encima de toda ciencia que parte de su contenido.

“Husserl distinguirá en particular una lógica de pura conciencia donde el espíritu se desinteresa del problema de la verdad para tejer la red de relaciones formales conforme a la ley de la no contradicción; y la lógica de la verdad que se sitúa en el plano de la experiencia posible y de una unidad de experiencia. La lógica de la verdad se encuentra también el suponer las condiciones trascendentales y poseer un elemento material”⁵⁷.

metodología de la fenomenología

lo que conduce la crítica de Husserl al psicologismo. El psicologismo permite poseer la conciencia que piensa pero que está dotada de sensación.

La fenomenología será para Husserl la extensión de un método para obtener una nueva dimensión de inteligibilidad⁵⁸, más allá de los objetos formales, a todos los objetos posibles. La fenomenología no será, dice Emmanuel Levinas, un retorno al mundo de las ideas de Platón sino, que por el contrario, es una nueva transformación de la idea misma de realidad y de verdad⁵⁹.

Pero lo más importante de la filosofía de Husserl para Levinas es que la sensación inherente a la vida espiritual no es equivalente, pura y simple como la relación de sujeto a objeto que conoció la filosofía clásica. La noción de objetividad es en ella misma vaga y sin significación precisa. Donde la objetividad del pensamiento determina la sensación del pensamiento. La sensación de un pensamiento no anuncia específicamente un objeto espaciotemporal. La capacidad de separar totalmente sensación y conocimiento del objeto, pensamiento y pensamiento objetivo, relación y relación de ser es ahora en adelante abierta.

⁵⁵ Cf. Ibid. p. 18.

⁵⁶ Cf. Ibid. p. 19.

⁵⁷ Ibid. p. 20.

⁵⁸ Cf. Ibid. p. 24.

⁵⁹ Cf. Ibid. p. 26.

Por lo que fenomenología descubierta por Scheler y Heidegger una vida espiritual que se definirá, esencialmente, por la sensación que anima sin definir como conocimiento del ser. De la cual, en su espiritualidad misma, ella aparece como una experiencia de valores o como una actitud del hombre con respecto a su existencia⁶⁰.

“Bajo el título de conciencia Husserl abraza la esfera del «cogito» de la sensación cartesiana del término: yo pienso, yo oigo, yo conozco, yo niego, yo veo, yo no veo, yo imagino, yo siento, etc. El carácter que aparece necesariamente a toda la esfera de la conciencia —*actual* (atiende) y *potencial* (esfera que abraza la totalidad de los *actos posibles* de la conciencia y sin las cuales la conciencia actual sería impensable)— es de estar siempre «conciente de algo»: toda percepción es percepción de «algo», todo decir es decir de «algo», etc. Esta propiedad fundamental de la conciencia, Husserl la llama *intencionalidad*”⁶¹.

La definición que presenta Husserl, en su trabajo fenomenológico, con el concepto intencionalidad es, para Levinas, el resumen de la teoría husserliana de la vida espiritual. Esto no es una correlación de palabras, sino una descripción del fenómeno a todos los niveles de la vida espiritual. Tesis que también juega un rol importante en la fenomenología de Scheler y Heidegger y que es la idea más fecunda que aporta la fenomenología. Tal vez para Husserl la representación de la sensación es la base de la intención. Pero no se busca que la representación se tenga que relacionar con el objeto representado o que la sensación y el decir tengan que asociarse⁶². Simplemente lo que busca Husserl con la intencionalidad es unir su teoría de la evidencia; identificar al espíritu con intelección⁶³.

Para Levinas, es aquí donde la filosofía de Heidegger se distancia de la fenomenología de Husserl, pues, para el primero, el hombre es agobiado por la existencia y hace de su existencia una comprensión. Y es esta existencia la que reduce —que siempre preexiste y determina— al hombre como ser y no solo como conciencia⁶⁴.

Abordar la conciencia es en tanto que realidad, cerrar los ojos sobre la dimensión específica de sensación en la cual se efectúa la espiritualidad misma del espíritu. Esto será

⁶⁰ Cf. *Ibid.* p. 27.

⁶¹ Levinas. *Op. Cit.* p. 52.

⁶² Cf. Levinas. *Op. Cit.* p. 33.

⁶³ Cf. *Ibid.* p. 35.

⁶⁴ Cf. *Ibid.* p. 36.

así pues mi conocer, asegura Levinas, es la verdadera inspiración de la fenomenología que quiere ver en ella un especie de positivismo trascendental⁶⁵. El idealismo fenomenológico no es, por tanto, el resultado de hacer que un sujeto esté encerrado en si mismo. Para Levinas, la fenomenología de Husserl está dando una nueva teoría del sujeto, que éste está abierto sobre todo, que es universal y que se relaciona con todo⁶⁶.

Así mismo, para Levinas, el establecimiento de la noción de conciencia trascendental, donde la sensación es abordada por la reflexión, es la mejor aportación de Husserl en las *Ideas*. La primera sección, continua Levinas, está consagrada al mismo punto que en la teoría de la intuición de la conciencia, donde los elementos principales ya habían aparecido en *Logische Untersuchungen*. La esencia (llamada eidos en *Ideas*) es la condición ideal de la existencia del objeto individual y, a su vez, constituye una región del ser. Es aquí que explorará, a través de una ciencia eidética, una ontología regional: la naturaleza, la animalidad, la humanidad son regiones del ser. A lado de ésta, como forma de vida del objeto en general, la región de la ontología formal en las cuales tiene una estrecha relación con la lógica⁶⁷.

Pero, la vida espiritual, asegura Levinas, es el hecho de prestar una sensación. En tanto que ser humano, soy un ser entre otros seres con los cuales estoy en constante relación, un espíritu que ya divisa en una sensación segura. Desde entonces, el pensamiento de ser humano constituyó una relación con lo real. La intencionalidad deviene una actividad entre seres. El pensamiento no se sabe más en tanto que pensamiento. Se dirige sobre los objetos en tanto que seres y no en tanto que resultado de la noema. La vida espiritual se transforma, a través de la fenomenología trascendental, en un ejercicio del pensamiento; deviene una técnica; conoce al ser, anuncia las proposiciones sobre el pensamiento sin preocuparse del sentido de su objetividad, siempre ingenua⁶⁸.

Por otro lado, para Levinas, la reducción fenomenológica es una violencia que se

ed. s. n. t. e. p. n. o. l. p.

—

bastará redescubrirse en esta pureza reflejada sobre sí; pero la reflexión como tal no

⁶⁵ Cf. Ibid. p. 44.

⁶⁶ Cf. Ibid. p. 47.

⁶⁷ Cf. Ibid. p. 50.

⁶⁸ Cf. Ibid. p. 51.

suspende su compromiso en el mundo, no reestablece el mundo en su rol en el punto de identificación en una multiplicidad de intenciones. Para transformar un pensamiento «técnico» del hombre en actividad espiritual, necesitará no suponer al mundo en tanto que condición del espíritu.

La «puesta entre paréntesis» del mundo no es un proceder provisional que debe permitir reunirse más tarde con la realidad. La reducción es una revolución interna donde el espíritu puede vivir conforme a su vocación de ser libre para relacionarse con el mundo. Es un liberalismo del hombre del respeto que le debe al mundo.

La fenomenología es, para Levinas, un método que recoge «todo eso que implica un pensamiento como sus propios horizontes» y nos permite reconstruir el mundo tal cual es en la libertad de la evidencia⁶⁹.

e) Heidegger y el Dasein

La obra de Martin Heidegger es un retorno por la verdadera pregunta del ser. El ser es el más comprensible de los conceptos, el ser es, antes que nada, verbo y la ontología es la disciplina filosófica primera, principal o fundamental porque trata sobre el ser.

Para Heidegger el ser humano es el único que comprende al ser pero su comprensión es preontológica. El hombre es un ser cuyo ser consiste en “irle éste” —ser o no ser todos los días, lo comprende a través de la pregunta ¿qué es ser?, donde la constitución óptica del hombre en cuanto ente, el ser del hombre, es la condición de posibilidad— o “irle el ser” en existencia.

El Dasein (ser ahí) es el ente hombre; y la existencia, el ser de este ente, es su esencia. La forma del “ser ahí” es la existencia; diferencia radical de los demás entes puesto que éstos no tienen la forma de ser del “ser ahí”.

Este ser, según Heidegger, no se muestra pues porque no es un ente social, natural o divino. Al ser hay que mostrarlo tal como es en sí mismo y por sí mismo a través de la ontología. El método es la hermenéutica que es la interpretación o exégesis. La comprensión preontológica del ser interpretativo.

⁶⁹ Cf. Ibid. p. 63 – 64.

Ahora bien, este ente humano no está solo, está en un “mundo”, rodeado de utensilios o útiles que se manejan. La constitución del ser mismo de los útiles que son llamados “ser a la mano” no tienen la forma del “ser ahí” sino es “ser a la mano”. El sitio de los utensilios es el “son a la mano”. El “ser ahí” es un sujeto con mundo que entra en una relación posterior con éste: el “ser ahí” está constituido por el ser en el mundo, a su vez, sin “ser ahí” no habría “ser a la mano”.

Pero también hay otros seres intramundanos cuya forma de ser también es un “ser ahí” llamado “los otros”. Es algo esencial al “ser ahí” donde su ser también es un “ser con” y tiene un sentido ontológico existencial que ante mis ojos hay otros de mi especie. Y esta relación “con” determina, también, existencialmente, al “ser ahí”.

El “ser en el mundo” se presenta como siendo y procura por los otros. Procurar por los otros presupone en último término un “por mor” de los otros “con” los que “es” el mismo “ser ahí”. Sin embargo, el “ser ahí” no es “con” “los otros” inmediata y regularmente como un “yo mismo” a diferencia de los otros sino como “uno” de estos, como uno mismo; el “uno” es quien “es en el mundo”.

Hay un distanciamiento de “uno” con respecto a “otro”. Todo “ser ahí” es ser “uno” entre otros, mas la sustancialidad del “uno mismo” (la mismidad), uno mismo, es lo único que el “uno” es.

El “ser en” del “ser en el mundo” tiene radicalmente el sentido de curarse de útiles y el procurar por los otros: el sentido de ocuparse y preocuparse humanamente de ellos, en ellos, con ellos, por ellos; en especial en el sentido de “conformarse con” los útiles, “al” manejarlos, “al” usarlos.

El “ser en” del “ser en el mundo” del “ser ahí” es un aquí, que no es lugar del espacio en que está su cuerpo, sino de un allí de un sitio. Es descubrir a sí mismo que es el ingrediente radical de la existencia del “ser ahí”. El ahí del “ser ahí” expresa el “ser en” del “ser en el mundo”.

La verdad de los fenómenos existenciales es abrir y, abrir es la verdad. Por verdad, Heidegger está traduciendo del griego *alétheia* compuesta por el prefijo privativo *a* y una derivación del verbo *lanthanein* que significa “velar”. Por lo que verdad es “des-velar”:

descubrir el “ser ahí” que está abierto para de-velar o descubrir los fenómenos existenciales.

Para Martin Heidegger estamos ya arrojados en el ser; es un enigma, una carga a la que huimos. La huida es óptica o existencial, es ontológica o existencial, pero es un abrirse a aquello ante lo que se huye. El hecho es que somos ya arrojados en el ser y esto es “efectividad”, es decir, *factum* o facticidad. Es un “estado de yecto” el “ser ahí”, en su ahí en el modo consistente en que se encuentra en su “estado de yecto”.

Lo que al “ser ahí” le va es su “ser en el mundo”, este irle es comprender de manera radical así mismo. El poder ser es comprender, es desplegarse en la multiplicidad de las posibilidades de la vida. Puesto que se existe, la relación con el ser de posibilidad es la existencia que es su esencia. Somos ya por el simple hecho de estar arrojados al ser, nuestra propia posibilidad. El “ser ahí” es el “ser en” de su “ser en el mundo” no en sentido meramente espacial, es encontrarse comprendido o comprender encontrándose en la articulación significativa del sentido que es el habla, y el silencio y el oír y el escuchar, del que nace la interpretación y el lenguaje.

La angustia no proviene de un ente intramundano, la angustia es un encontrarse en un mundo o en su mundaneidad. Abrir el mundo es abrir al ser en el mundo, abrir al ser mismo del “ser ahí”. Por lo que la angustia se produce por descubrir su ser mismo, él mismo. Lo que angustia es el cómo es que es uno mismo. La angustia es indeterminada, no es nada determinada pero está “ahí” es “en ninguna parte”. Ante la angustia no se sabe que hacer, ni si quiera, se quiere hacer nada. La angustia hace del “ser ahí” un solipsismo pues, en realidad, se angustia por ser la posibilidad más peculiar, la de poder “ser en el mundo”. Es “ser ahí” y, a su vez, cómo poder “ser en el mundo” impropriamente o solo como uno mismo o como sí mismo en la más rigurosa identidad o “mismidad”. Así que, por lo que uno se angustia, es por sí mismo.

El “ser ahí”, además, es el ser entre el nacimiento y la muerte. Mientras él es, aun no es lo que será —es lo que aún no es— pero, en cuanto el “ser ahí” es ya todo lo que aun no era, en cuanto llega a su fin, deja de “ser en el mundo”, es decir, deja de ser. La muerte es algo con lo que el “ser ahí” se relaciona: tan pronto como un hombre entra en la vida es ya

bastante viejo para morir. “Ser en el mundo” es ser, en relación, con el fin es “ser en relación con la muerte”, “estar a la muerte” o “ser a la muerte”. Así que la muerte es una posibilidad del “ser ahí” ya por estar o ya por pertenecer su “ser en el mundo”. La muerte es la posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable del “ser ahí”. Por lo que, según Heidegger, la mejor manera de comprender al “ser en el mundo” es por el lado de su fin; del lado del fin encierra toda la comprensión del “ser en el mundo”, su facticidad, el estado de yecto son accidentales. La existencia del “ser en el mundo”, del “ser ahí”, es “morir”. El estado de yecto anuncia que el “ser ahí”, el “ser en el mundo” es, ante todo, en este mundo inhospitable y esto es lo que abre a la angustia.

El tener conciencia es correr tras la muerte, a su encuentro. El saber de esta posibilidad es lo que hace el tener conciencia. La muerte, entendida como “ser relativamente a la muerte”, es la posibilidad de la totalidad, por el lado del fin, de la existencia, de la cura, que tiene la existencia su elemento primordial del “ser en el mundo” que tiene en la cura su unidad radical del “ser ahí” y que tiene en “ser en el mundo” su estructura fundamental.

La cura, en el modo de propiedad, presupone el advenir, el sido y el presentar. Pero la cura es “pre-ser-se-ya-en (el mundo)- cabe (el mundo). El “ser ahí” es, en su ser, puede ser posteriormente en futuro (advenimiento), a su vez, su ser fue anteriormente en el pasado (ha sido) y tiene un presente entendido como presentar, el “ser ahí” se revela o se presenta a sí mismo en un mundo con la posibilidad de ser en el futuro y su realización en el pasado.

Pero el presente tampoco es, evidentemente, el presente de los entes que solo pueden estar “presentes”, que no pueden presentarse a sí mismo a otros. El futuro, el pasado y el presente integran el fenómeno del tiempo en la acepción cotidiana de esta palabra. Así pues, el advenir, el sido y el presentar no son el futuro, el pasado y el presente sino que se les asigna con otra palabra: temporalidad.

La temporalidad no es un ente, la temporalidad es un afuera de sí que es tal y fundamental de cualquier otro. El advenir, el siendo y el presentar pueden llamarse los éxtasis de la temporalidad que es lo extático por excelencia. De estas tres éxtasis de la

temporalidad, el advenir tiene la primacía sobre las otras. El “ser ahí” es relación a su fin, y por ello es advenimiento, lo cual descubre que su ser es un “ser finito”.

f) *Heidegger y la ontología*

En 1949, Levinas publica *Martin Heidegger et l'Ontologie*⁷⁰. En este artículo Emmanuel Levinas ya tiene un notable distanciamiento frente a la filosofía de Heidegger. Nosotros retomamos esta obra para empezar a diferenciar el proyecto filosófico de Levinas y, a su vez, analizar la obra del filósofo alemán desde los ojos del filósofo judío.

En la obra de Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, aborda el tema del ser y su relación con el tiempo que es, para éste, el verdadero problema ontológico⁷¹ por el cual, el hombre es arrastrado al centro de esta cuestión y, a su vez, está llamado a responder la pregunta por el ser «¿qué es el ser?». Pero Heidegger inicia distinguiendo, según Levinas, el «siendo» y «el ser siendo»⁷². Este «siendo» tiene como característica que: redescubre todos los objetos, redescubre toda persona de una sensación certera y, por último, «el ser siendo», es el hecho de que todos esos objetos y todas esas personas «son»⁷³. A su vez, sus atributos consisten en que: este «siendo» hace posible que él sea «esto» o «eso», que él es el resultado de su esencia y que él existe pero que su existencia descansa sobre la esencia —según la filosofía clásica⁷⁴. La originalidad de Heidegger consiste precisamente en mantener una limpieza, antes jamás realizada, a esta definición. El «ser siendo» es el objeto fundamental de la

⁷⁰ Este estudio ya estaba sugerido en un ensayo que Levinas publicó en la *Revue Philosophique* en 1932. El que aquí retomamos es el texto publicado bajo el título de *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 81.

⁷² Cf. *Ibidem*.

⁷³ Cf. *Ibidem*.

⁷⁴ También en la obra de Jean-Paul Sartre titulado *El Existencialismo es un Humanismo*, como buen existencialista, realiza una crítica similar a la que Martin Heidegger hace en esta obra. Heidegger y Sartre consideraban que la tradición filosófica partía de una esencia que le daba la existencia al ser humano. En primer lugar, la idea de Dios, al ser el creador de ser humano, era la esencia o el fundamento de éste. Así, el hombre quedaba encerrado bajo la definición de «ser creado por Dios». Por otro lado, el argumento cartesiano del «pienso, luego existo» parte de la idea de que el ser humano primero descubre su pensamiento o conciencia y después su existencia y, por último, la idea de hombre que dan la filosofía tradicional desde la perspectiva de una Naturaleza Humana. Estas tres posturas van a ser rechazadas por el existencialismo de Heidegger y de Sartre, tanto para el existencialista alemán como para el francés, la existencia precede a la esencia refiriéndose a que el ser humano primero empieza a existir, surge de un mundo y después se define; inicia siendo nada hasta alcanzar ser algo (Cf. p. 13). El ser humano inicia «siendo» algo a partir de su existencia.

ontología donde el «siendo» representa el dominio de la investigación de la ciencia óptica. A grandes rasgos, mostramos los alcances de la filosofía heideggeriana desde la perspectiva de Emmanuel Levinas:

- El problema filosófico fundamental, ontológico del ser —empírico en las ciencias eidéticas junto con la filosofía antigua— el «ser» no es «siendo»⁷⁵.
- La comprensión del ser es la característica y el hecho fundamental de la existencia humana⁷⁶.
- La comprensión del ser es algo que poseemos ya y que no es algo secundario, es algo que concierne al ser mismo del hombre⁷⁷.
- Toda la obra de Heidegger tiende a mostrar que el tiempo no es un curso de la existencia humana, pero que la temporalidad del tiempo es el desarrollo de la comprensión del ser.
- Que la esencia del hombre es, al mismo tiempo, su manera de ser y su manera de ser aquí, llamada temporalidad⁷⁸.

Esta identificación de la esencia y de la existencia no es un intento de aplicar en el hombre el argumento ontológico. No significa que en la esencia del hombre está contenida la necesidad de existir —y que será falso porque el ser humano no es un ser necesario—, a su vez, podrá decirse, que la confusión de la esencia y de la existencia significa que en la existencia del hombre está incluida su esencia, que todas las determinaciones esenciales del hombre no son sino que sus modos de existir; y tal relación entre la esencia y la existencia no es posible y que es posible un nuevo tipo de ser que caracterice el hacer del hombre. Es tipo de ser, Heidegger le reserva la palabra de «existencia» y reserva, también, el nombre de *Vorhandenheit*, presencia pura y simple del ser de las cosas inertes. Y es por eso que la esencia del hombre consiste en la existencia que Heidegger le designa *Dasein* (ser ahí) y no

⁷⁵ Cf. Levinas. *Op. Cit.* p. 82.

⁷⁶ Cf. *Ibid.* p. 82-83.

⁷⁷ Cf. *Ibid.* p. 83.

⁷⁸ Cf. *Ibid.* p. 84.

con el término de Daseiendes (siendo o estando aquí). La forma verbal expresa el hecho de que cada elemento de la esencia del hombre es un modo de existir, de encontrarse aquí⁷⁹.

Pero la existencia del hombre es lo que le interesa a la ontología, no para ella misma, sino para llegar hasta la sensación del ser en general. En vez de considerar la postura de la tradición filosófica donde el ser es el que desarrolla el espíritu cognoscente y que el acontecimiento ontológico es condición de verdad. La mejor aportación de Heidegger, según Levinas, a la filosofía es que «se cumple» en la existencia (mi existencia) particular «ahí», que mi «ahí», mi Da sale el desarrollo mismo de la revelación del ser y que de mi humanidad sale la verdad⁸⁰.

La esencia del hombre es verdadera; el hombre no es sustantivo, sino inicialmente verbo: él está en el comienzo del ser; el revela al ser, su ser ahí⁸¹.

El problema del ser que Heidegger plantea nos lleva al hombre, puesto que el hombre es un «siendo» que comprende al «ser». Pero, por otra parte, esta comprensión del ser es, ella misma, el «ser»; ésta no es un artículo sino el modo de existencia del hombre. Esto no es una expresión puramente convencional de la palabra «ser» o una mera facultad humana, sino es puesta en relieve en la especificidad del hombre en donde los «actos» y las «propiedades» son «modos del ser». Es aquí el abandono de la noción tradicional de conciencia como punto de partida y es el acontecimiento fundamental del ser, de la existencia del Dasein, la base de la conciencia.

Así, el estudio del ser es el estudio de la existencia del hombre que, en términos heideggerianos, es ya una ontología y este estudio de la existencia del hombre, el filósofo alemán la llamará «Análisis del Dasein». A su vez, Heidegger llamará con el término de «existencial» al análisis de la existencia humana que ignora la perspectiva de la ontología.

Lo que Levinas pretende realizar es resumir el desarrollo de este análisis existencial a partir de la estructura puramente formal que se ha venido entablando; la existencia del Dasein consiste en comprender al ser, toda la riqueza de la existencia humana se encuentra desarrollada, es decir, toda la estructura del acontecimiento del ser⁸², aclarando que: el

⁷⁹ Cf. Ibid. p. 85.

⁸⁰ Cf. Ibidem.

⁸¹ Cf. Ibid. p. 86.

⁸² Cf. Ibid. p. 86-87.

hombre existe de tal manera que él comprende al ser, el hombre existe de tal manera que en él le va siempre su propia existencia y que hay separación entre existencia y conciencia pero, para hacer efectiva esta separación Heidegger se hecho mano de la idea de intencionalidad de Husserl⁸³.

Se sabe que Husserl vio en la intencionalidad la conciencia misma de la conciencia. La novedad de esta visión es que toda conciencia es conciencia de algo, además, que la tensión hacia algo de otro será toda la naturaleza de la conciencia, que no necesita representarse la conciencia como algo que está abordada y que se trasciende inmediatamente, sino que por su existencia la conciencia se trasciende. Si esta trascendencia representa el más allá de la conciencia, en tanto que se agita en vida teórica, habrá en los otros ordenes de la vida, otra forma. El sentimiento también ve algo, algo que no es un objeto teórico sino adecuado y accesible a un sentimiento. La intencionalidad del sentimiento no significa que el calor afectivo de un sentimiento —y todo eso que hace el contenido— no es un núcleo el cual se ajuste una intención dirigida sobre un objeto. Este calor afectivo, ella misma y como tal, está abierta sobre algo el cual, en virtud de una necesidad esencial, no accede por este calor afectivo; como accede la visión al color⁸⁴.

Para Levinas, la sensación de la existencia del Dasein se caracteriza en su existir, de ~~siempre con la absoluta indiferencia~~ del ser por el Dasein. En efecto, el ser que se le revela al Dasein, no aparece bajo la forma de noción teórica que él contempla pero es una tensión interior y preocupación que el Dasein toma de su existencia misma. Inversamente, esta manera de existir donde a «él le va la existencia» no es un estado engeguedor el cual la conciencia de la naturaleza de la existencia deberá ajustarse; donde esta existencia toma cuidado de su propia existencia y, así, se abre la comprensión de la existencia⁸⁵: “el fenómeno de mundo o, más precisamente, la estructura del «el-ser-en-el-mundo» presenta la forma precisa en el cual se realiza dicha comprensión del ser”⁸⁶.

⁸³ Cf. Ibidem.

⁸⁴ Cf. Ibid. p. 88.

⁸⁵ Cf. Ibidem.

⁸⁶ Ibidem.

Esta tesis puede, según Levinas, justificarse. «El salir de sí mismo» hasta el mundo será integrado en la «existencia del Dasein», pero la comprensión del ser es un modo de la existencia. La comprensión del ser, en la forma de «le va la existencia», aparece en Heidegger como el término que caracteriza a la finitud del Dasein. Y sin embargo sobre la finitud de la existencia del Dasein trasciende hasta el mundo donde se encuentra fundado.

De esta forma, Levinas concluye, que el análisis del Mundo deviene sin embargo la pieza central del análisis del Dasein, por ello, nos permite retomar la subjetividad con la finitud, la teoría con la conciencia y la ontología con la verdad del ser⁸⁷.

Por la conciencia común el mundo equivale al ensamble de las cosas que descubre la misma conciencia que, para Martín Heidegger, es lo óntico. En efecto, las cosas, si es que se les está teniendo como la significación concreta de una aparición, son mundo. El análisis fenomenológico se revela como estrechamiento unido con el Dasein; el «ambiente» por lo que el Dasein vive en «nuestro mundo». Éste nos invita a buscar en un mundo de existencia al mismo Dasein, él mismo como fenómeno de mundo que aparece también como estructura ontológica. El ambiente del mundo ambiental no es la especialidad desnuda y abstracta del mundo sino se refiere a la existencia del Dasein⁸⁸. El ser-en-el-mundo, en tanto que existencia del Dasein, es la fuente de la noción de mundo. El ser-en-el-mundo es tal que en la articulación de la comprensión del ser que resume la existencia del Dasein⁸⁹.

La «mundanidad del mundo», en las miles de cosas que existe el Dasein, los objetos de esmero, de solicitud; se ofrecen a la mano, invitan al manejo; ellos sirven para algo. El ser utensilio no se identifica con un simple objeto material revelándose a la percepción o a la conciencia. Los utensilios son los objetos que el Dasein descubre por un mundo determinado por la existencia, es decir, el manejo. Éstos no son simples cosas, el manejo es, de cualquier manera, la realización de las cosas. Él determina lo que ellos son pero la manera en la que ellos reconstruyen al Dasein, en el cual ellos llegan a ser. El ser de los utensilios es su maniobrabilidad precisamente porque el manejo no es consecutivo a una

⁸⁷ Cf. Ibid. p. 89.

⁸⁸ Cf. Ibid. p. 90.

⁸⁹ Cf. Ibidem.

representación, la maniobrabilidad no es una simple presencia sobre la cual se inserta una nueva propiedad. Ella es enteramente irreductible y original⁹⁰.

Pero el análisis más preciso del manejo nos va descubrir el fenómeno original del mundo que Heidegger busca. Por lo que Levinas va subrayar que el utensilio se pierde, de alguna manera, en la obra a la cual él se emprende. El utensilio es deteriorado, parte del sistema para relacionar y que determina lo que él es y pierde, por así decirlo, su carácter de utensilio para después devenir una simple presencia.

La maniobrabilidad del manejo del Dasein se descubre por su sola existencia. La existencia del Dasein consiste en existir en vista de sí mismo. Por lo que el Dasein comprende su existencia y su en vista a sí mismo es donde constituye su existencia. La relación a esta en vista inicial que ve en los utensilios, la maniobrabilidad puede aparecer al Dasein. El mundo no es nada de otro que en vista de sí mismo, donde el Dasein está comprometido en su existencia y, para relacionarse, hace la reconstrucción de lo manejable⁹¹.

La existencia del Dasein es el ser-en-el-mundo. El ahí incluye en el término al hombre en tanto que es desarrollo del ser; es el cumplimiento del fenómeno mismo del ahí y donde la revelación del ser es la condición humana misma⁹².

El Dasein existe de tal manera que comprende al ser. Mostrando como la aparición del mundo de cosas y de utensilios tienen su condición en la existencia del Dasein y en su desarrollo. Es el acto de salir de sí mismo para ir a los objetos —relación sujeto-objeto que conocía la filosofía moderna y donde se cumple la existencia del Dasein— y Heidegger llamó trascendencia⁹³.

Ser, para el Dasein, es comprender el ser y comprender al ser es existir, de tal suerte que le va en la existencia la existencia misma de ser-en-el-mundo o ser aquí. Ser aquí es, para Heidegger, trascender⁹⁴.

⁹⁰ Cf. Ibid. p. 91.

⁹¹ Cf. Ibid. p. 94.

⁹² Cf. Ibidem.

⁹³ Cf. Ibid. p. 95.

⁹⁴ Cf. Ibidem.

Ser-en-el-mundo es un modo de existencia dinámica; dinámica en un sentido muy preciso. Es conducirse en la posibilidad —no de una posibilidad lógica o negativa—; sino de la posibilidad concreta y positiva que alcanza la libertad. El reino de los utensilios que descubrimos en el mundo, esos utensilios utilizables propio de cualquier cosa, son trazos a nuestra posibilidad de manejar. Posibilidad fundamental de ser-en-el-mundo, es decir, de existir en vista de esa existencia misma. Este carácter dinámico de la existencia constituye la paradoja fundamental: la existencia está hecha de posibilidades y son distinguidas conforme se avanza. La existencia se adelanta a ella misma⁹⁵.

La base de la existencia puede ser algún poder de sujetar o de faltar sus propias posibilidades: es una posibilidad fundamental de volver sobre sí mismo. Pero este volver a preocuparse sobre sí mismo es actitud inicial ya que es tomar el compromiso de la propia existencia.

Si la filosofía es una comprensión del ser y si la comprensión del ser puede hacerse por la comprensión de la existencia, que es el desarrollo del ser, —y si la comprensión de la existencia es una posibilidad de la existencia misma— entonces, la filosofía no puede ser simplemente *in abstracto*. Pero no se hace posible como posibilidad concreta de una existencia. Hacer filosofía equivale a un modo fundamental de la existencia del Dasein. Pero desde entonces la filosofía es una posibilidad finita, determinada por la *déréliction*, el proyecto y la caída por la existencia concreta de la existencia filosofante⁹⁶.

Pero el estado de caída desde donde nos comprendemos habitualmente, nos ayuda a esforzarnos a tomar al Dasein en un mundo de cosas. Es por eso que la analítica del Dasein está llamada a apuntar la posibilidad auténtica de la existencia que consiste, ante todo, en remontarse y aclarar ontológicamente la situación misma de la caída en donde el Dasein está inicialmente hundido⁹⁷.

La existencia del Dasein consiste en comprender al ser que aparece como ser en el mundo pero, además, lo propio del Dasein es existir de tal manera que en su cualidad está al mismo tiempo su forma de ser; en donde su esencia coincide con su existencia⁹⁸.

⁹⁵ Cf. Ibid. p. 96.

⁹⁶ Cf. Ibid. p. 103.

⁹⁷ Cf. Ibidem.

⁹⁸ Cf. Ibid. p. 103-104.

Toda comprensión se hace desde una disposición afectiva. La afectividad es la manera misma del compromiso del Dasein en su existencia. Esto es lo que caracteriza a la afectividad en una doble intención: en que la alegría, el miedo, la tristeza, etc se dirigen a un objeto; que se encuentra en el mundo el objeto de alegría, miedo y tristeza pero también sobre sí mismo, sobre eso por el que se está entristecido, alegre o temeroso. Ese retorno sobre sí deja ver otra parte de las formas reflexivas de los verbos que experimentan los estados afectivos del alegrarse, temerse, entristecerse⁹⁹.

La angustia presenta la misma estructura, pero ofrece, sin embargo, una particularidad que la coloca a parte de los estados afectivos. El objeto de la angustia no se encuentra en el interior del mundo como un «algo que me amenaza». La angustia es una manera de ser donde la no importancia, la insignificancia, la nada de todos los objetos intramundanos devienen accesibles al Dasein. En la angustia, el Dasein se comprende de una manera auténtica, ésta lo acompaña, es la posibilidad caída de su existencia y, a su vez, es la afectividad pura y simple que explota a todo contenido. Por ello, el Dasein se comprende a sí mismo a través de la angustia y, además, la angustia lo acompaña en su existencia; de allí, que la angustia sea comprensión. Ella ayuda a comprender, de manera excepcional, las posibilidades de existir que Heidegger llamó con el término de «sorge» (preocupación). La preocupación angustiosa debe proporcionar la condición ontológica de la unidad de la estructura del Dasein¹⁰⁰.

⁹⁹ Cf. Ibid. p. 105.

¹⁰⁰ Cf. Ibid. p. 107.

EXCEDENCIA Y NAZISMO

1. El hitlerismo

Para los primeros años de la década de los 30's, aun se podía observar las secuelas de la primera guerra mundial. El nazismo, a su vez, se iba convirtiendo en una amenaza para toda la Europa.

En el verano de 1934, Hitler asumía el poder en Alemania y ya, desde entonces, se vislumbraban sus propósitos: expandirse hacia el oriente de Europa, que los alemanes eran la raza superior sobre la tierra y de que Alemania debía ser potencia mundial. Para alcanzar sus objetivos, Hitler ya había anunciado, desde entonces, en su obra *Mein Kampf*, el derramamiento de sangre de los hijos de los campesinos como el mejor sacrificio para la posteridad¹⁰¹.

Pero estas ideas estaban difundidas en toda la Alemania, incluso, las ideas que Hitler expresaba en su libro era la misma idea de miles de alemanes. Lo mismo ocurría con el antisemitismo y, antes de la llegada al poder de Hitler, el desprecio por otras razas (en especial la judía) ya era patente en Austria y Alemania¹⁰².

A partir de esta realidad sociocultural que atravesaba la Europa, casi un día después de la llegada al poder de Adolfo Hitler, Emmanuel Levinas publicó en la revista católica *Esprit*, un pequeño ensayo titulado *Algunas Reflexiones Sobre la Filosofía del Hitlerismo*. Esta primera denuncia en contra de la ideología (o filosofía como el propio Levinas lo expresa) del hitlerismo se hace desde el seno de la filosofía.

La reflexión que realiza Levinas está encaminada a revelar el carácter espinoso de la filosofía que encierra el nazismo. Ésta no solo se opone a la cultura occidental, o la cultura cristiana o la política liberal sino que pone en juego la humanidad misma del hombre¹⁰³. Para demostrar su peligrosidad, Levinas se arriesga analizarla, a través de la técnica fenomenológica¹⁰⁴, el modo de ser y de entender esa realidad que encierra el hitlerismo.

Así lo expresó Levinas en 1934:

¹⁰¹ Cf. Parker. *El Siglo XX: Historia Universal Siglo XX*. p. 293.

¹⁰² Cf. Ibid. p. 297, también cf. Davidson. *Cómo surgió Adolfo Hitler: Nacimiento y Ascenso del Nazismo*. p. 24 y cf. Farias. *Heidegger y el Nazismo*. p. 165.

¹⁰³ Cf. Levinas. *Algunas Reflexiones Sobre la Filosofía del Hitlerismo*. p. 20.

¹⁰⁴ Sin embargo, hay un comentario de Miguel Abensour en su ensayo *El Mal Elemental* del riesgo de recurrir a explicar un fenómeno socio histórico por vía fenomenológica ya que era un método que se apartaba de las modas de pensamiento para entonces dominantes. (Las referencias a este autor las tomamos de la edición del Fondo de Cultura Económica, 2002 donde aparece el texto de Emmanuel Levinas junto con el ensayo de Abensour) Cf. p. 26-27.

“Pero desde entonces, terriblemente peligroso, el hitlerismo se vuelve interesante en términos filosóficos. Pues los sentimientos elementales entrañan una filosofía. Expresan la actitud primera de un alma frente al conjunto de lo real y a su propio destino. Predeterminan o prefiguran el sentido de la aventura que el alma correrá en el mundo”¹⁰⁵.

o la idea de la filosofía que

Abensour, lo de Spinoza y Leibniz

cierto estado de ánimo, de una conciencia colectiva o más bien impersonal”¹⁰⁶. Lo único que hace la filosofía de Hitler es despertar, a través de la fraseología, la nostalgia secreta del alma alemana. Pero estos sentimientos elementales suponen, también, una filosofía y, como cualquier otra filosofía, presumen una actitud filosófica, es decir, estar al tanto de su realidad y de su destino.

Pero la realidad y el destino que anuncia esta filosofía puso en jaque a toda la civilización europea y no porque se contradiga, sino que la filosofía occidental no estaba lo suficientemente a resguardo del advenimiento de ésta. Además, la filosofía del hitlerismo realizó una ruptura con aquellas concepciones que han sido fundamentales en la civilización occidental: el judaísmo, el cristianismo y el liberalismo. Y, por encima de éstas, alardeó el triunfo de los sentimientos elementales¹⁰⁷. Pero, para comprender esta filosofía, Levinas explicó, a través del método fenomenológico, lo que estaba allí implícito, aquella situación originaria; pero, ¿cuál es el principio del hitlerismo?

a) El espíritu de la libertad

La idea de libertad Occidental, afirma Levinas, se constituyó en el marco de un espíritu de libertad, es decir, el sentimiento de liberación absoluta del destino del hombre frente al mundo; superar los límites que se le imponen al ser. Dicha dominación es la que le impone el tiempo, por no poder reparar las consecuencias de una acción y la materia;

¹⁰⁵ Ibid. p. 7.

¹⁰⁶ Cf. Ibid. p. 35. Cuando Abensour habla que Levinas conocía perfectamente Alemania, ¿podemos considerar que Levinas conocía la opinión que los alemanes tenían de los judíos, de la superioridad alemana y de la idea de expansión? ¿Es el antisemitismo el “mal elemental” en el “ser alemán”?

¹⁰⁷ Cf. Mate, Reyes. *Memorias de Auschwitz*. p. 34.

porque es la relación con un mundo y encerramiento en él. “La verdadera libertad, el verdadero comienzo exige un verdadero presente que, en el apogeo del destino, recomience eternamente esa libertad”¹⁰⁸.

La libertad frente al tiempo supone escapar a la angustia que resulta de no poder recuperar una acción, el poder hacerlo de nuevo o el darle un nuevo comienzo; “condición de lo irreparable”¹⁰⁹. A su vez, la angustia que puede imponer el peso del tiempo por la fuerza ciega del destino¹¹⁰. Frente a esta doble situación de tiranía del tiempo, la civilización Occidental se resguarda bajo la sombra que le puede proporcionar el judaísmo, el cristianismo y el liberalismo.

A través del remordimiento que anuncia el judaísmo, se genera el perdón que repara. Desde su presente, el hombre repara el pasado. Así mismo, la Cruz del cristianismo anuncia la liberación que se realiza todos los días por la Eucaristía. Es un recomenzar y hacer perpetua la promesa de superar el dominio del pasado y subordinarlo al presente. Pero también el cristianismo libera la dependencia del destino humano. Cada acción es libre puesto que el hombre conserva la posibilidad de reiniciar el contrato y cada día recobra la desnudez de los primeros días. Por otro lado, ninguna atadura es definitiva ya que el pensamiento cristiano se centra en la noción de alma como “la austera pureza de un hálito trascendente”¹¹¹. A partir de esta noción de alma se pretende superar los ataques de un mundo donde el hombre está instalado. El alma es un poder concreto y positivo de desligarse y de abstraerse de este mundo “...liberarse de lo que ha sido, de todo lo que la ha ligado, de todo lo que la ha comprometido, para recuperar su virginidad primera”¹¹².

Esta noción de alma impulsó el ideal del liberalismo. La noción de alma cristiana está fundamentada en la dignidad e igualdad que cada alma posee¹¹³. La teoría liberal conserva estos elementos esenciales bajo el ideal de la libertad soberana de la razón. De igual forma, el liberalismo, como el cristianismo, colocan al espíritu humano en un plano

¹⁰⁸ Levinas *Op. Cit.* p. 9.

¹⁰⁹ *Ibid.* p. 8.

¹¹⁰ Cf. Mates, Reyes. *Op. Cit.* p. 35.

¹¹¹ Levinas. *Op. Cit.* p. 10.

¹¹² *Ibid.* p. 11.

¹¹³ Cf. *Ibid.* p. 10.

superior al real haciendo un abismo entre el hombre y el mundo¹¹⁴. El mundo quedo ordenado bajo el dominio de la razón y el destino queda atado a la razón de la filosofía idealista. Así, el hombre del mundo liberal no elige su destino bajo el peso de una historia.

Dentro de la tradición Occidental, hay una cuarta tradición que Levinas presenta: el marxismo. El marxismo fue para Levinas, “críticamente anti-husserliana y críticamente anti-cristiana, de la civilización europea como Razón y Libertad modeladas por el judaísmo, el cristianismo y el liberalismo o el idealismo helénico”¹¹⁵. Para Levinas, el marxismo pone fin a la vieja concepción del hombre fundado por la tradición judío-cristiana y liberal; el predominio del alma sobre el cuerpo. Ahora “...el espíritu es presa de necesidades materiales”¹¹⁶ y sociales que ya no obedecen la voluntad de una razón. El marxismo, según Levinas, anuncia la importancia de una existencia concreta que tiene más importancia y más peso que la razón. Así, el marxismo avanza a contra corriente de la supuesta trayectoria de la cultura Occidental y —se cree— que, incluso, rompe con ella.

“El espíritu de la concepción tradicional pierde aquel poder de desatar todos los lazos, del que ha estado siempre tan seguro. Choca contra montañas que ninguna fe, por si misma, pueden mover. La libertad absoluta, aquella que realiza milagros, se halla desterrada, por primera vez, de la constitución del espíritu. De ahí que el marxismo se oponga no solo al cristianismo, sino a todo el liberalismo idealista para que el «el ser no determine la conciencia», sino la conciencia o la razón determine el ser”¹¹⁷.

Pero esta ruptura, no parece ser definitiva pues el marxismo es heredera y continua la tradición de 1789. La supuesta radicalidad del marxismo es aparente, sobre todo, en el momento de percibir el espíritu en una relación inevitable con una situación determinada. Es decir, cualquier conciencia individual determinada puede romper el encantamiento social; “tomar conciencia de la situación social es para el propio Marx liberarse del fatalismo que ésta comporta”¹¹⁸. Sólo así se puede acabar con el determinismo social que se le impone a la existencia humana.

¹¹⁴ Cf. *Ibid.* p. 11.

¹¹⁵ Vázquez, Moro. *El Discurso Sobre Dios en la Obra de E. Levinas.* p. 106.

¹¹⁶ Levinas. *Op. Cit.* p. 12.

¹¹⁷ *Ibidem.*

¹¹⁸ *Ibid.* p. 14.

Por ello, el marxismo no es el verdadero enemigo de la cultura Occidental ni tampoco se opone, del todo, a los ideales de ésta. El verdadero enemigo de la civilización europea es aquella filosofía que, para entonces, había obtenido la victoria electoral en Alemania y que Levinas denominaba “filosofía del hitlerismo”. Pero, ¿de qué manera esta filosofía rompe con la cultura Occidental europea?

b) Ser engarzado

Según Levinas, lo que verdaderamente se opone a la concepción de hombre en la civilización europea, es aquel fenómeno donde la situación social engarza a éste y le constituye el fundamento de su ser¹¹⁹.

“¿Qué es —se pregunta Levinas—, según la interpretación tradicional, tener un cuerpo?”¹²⁰ Según la tradición de la civilización Occidental, tener un cuerpo es soportar un objeto del mundo exterior. Por ejemplo, para Sócrates, el tener un cuerpo es llevar unas pesadas cadenas en una prisión de Atenas —dice Levinas— o como una tumba que siempre aguarda. Por lo que, desde entonces, el cuerpo se le ha considerado como un obstáculo que interrumpe el impulso libre del espíritu encadenándolo a cosas terrenales.

La extrañeza entre el cuerpo y el espíritu fue alimentando por el cristianismo y el liberalismo moderno. También ha persistido a través de todas las teorías éticas. Incluso, los materialistas, al confundir el yo con el cuerpo como el resultado de la negación pura y simple del espíritu, no le daban un rango excepcional en el Universo¹²¹. En lo que concierne a interpretación clásica a la corporalidad le concede un nivel inferior y la considera como una etapa que debe superarse para diferenciar nuestro cuerpo de nosotros mismos. Pero entonces pareciera que la postura de Emmanuel Levinas estuviese dirigida en contra de la identidad del yo con el cuerpo y favoreciera, por el contrario, a tradición Occidental. Y, sin embargo, Levinas procurará no caer en los dos excesos.

El cuerpo, además de ser lo más próximo y lo más familiar, lo que ejerce el dominio en nuestra vida psicológica como el humor, nos da el sentimiento de identidad, según lo expresa Levinas. Por lo que el cuerpo no es simplemente un accidente afortunado o

¹¹⁹ Cf. Ibidem.

¹²⁰ Ibidem.

¹²¹ Cf. Ibidem.

desafortunado que nos sitúa en relación con el mundo material, es, ante todo, una adherencia al yo que vale por si misma¹²². Esta adherencia es inevitable, se es adherido a la corporalidad, es “una adherencia de la cual no se escapa”¹²³.

El sentimiento de identidad entre el yo y el cuerpo no admite en el fondo de esta unidad, la dualidad de un espíritu libre que se debate contra el cuerpo. Por el contrario, el hitlerismo realizará un nuevo significado del cuerpo, convirtiéndolo ahora en el centro de la vida espiritual¹²⁴. Lo biológico se transforma en algo más que un mero objeto de la vida espiritual, se vuelve corazón¹²⁵. El corazón de la vida espiritual es la sangre y la tierra como la llamada de antaño que busca una relación consanguínea¹²⁶. La esencia del hombre no es la libertad sino es un encadenamiento a la carne y a la sangre que Levinas llamó el-hecho-de-ser-engarzado.

“Se vuelve obra de falsarios. Una sociedad de bases consanguíneas resulta de esta concretización del espíritu. Y entonces, si la raza no existe, ¡hay que inventarla!”¹²⁷.

A través de la experiencia de cuerpo se manifiesta el sentimiento de ser engarzado y, con esto, se supone una nueva idea de hombre y de sociedad que está acompañado de una nueva idea de pensamiento y de verdad. El hombre se consiente en su libertad y no se envuelve con ninguna verdad; no arriesga su persona con tal o cual valor espiritual. Y, en tales casos, dice Levinas, la civilización es invadida por lo inauténtico, por lo sucedáneo de los intereses y la moda sin saber lo que este ideal exige¹²⁸. El hombre ya no se preocupa por elegir, a través del uso soberano de la razón libre, su verdad para sí; simplemente se halla ligado a todos aquellos que son de su sangre. Pero esta verdad no puede dejar de ser universal por lo que, según Levinas, ésta debe expandirse.

¹²² Cf. *Ibid.* p. 16.

¹²³ Cf. *Ibidem.*

¹²⁴ Cf. Mata, Reyes. *Op. Cit.* p. 38.

¹²⁵ Cf. Levinas. *Op. Cit.* p. 16.

¹²⁶ Cf. Mata, Reyes. *Op. Cit.* p. 38.

¹²⁷ Levinas. *Op. Cit.* p. 17.

¹²⁸ Cf. *Ibid.* p. 18.

Pero no es la idea misma la que se expande, sino es otro tipo de propagación, el de la fuerza: aquella que constituye la unidad de un mundo de amos y esclavos “...es un ideal que aporta al mismo tiempo su forma propia de universalización: la guerra, la conquista”¹²⁹.

En este primer texto Levinas reflexiona —además de la realidad histórica— sobre un tema netamente filosófico. El problema del cuerpo como lugar de encadenamiento *sui generis*, que no es solamente un accidente feliz o infeliz que nos pone en relación con el mundo implacable de la materia, sino que es una adherencia a la cual no se escapa. Esto conlleva a compartir la visión heideggeriana de que tampoco podemos escapar del ser o, en el propio lenguaje levinasiano, del hecho de estar engarzados al ser. Pero este mismo ser nos revela la *excedencia*. Estos puntos serán ampliados en otro ensayo publicado en 1935 titulado *De l'évasion* como primer proyecto de excedencia.

¹²⁹ Ibid. p. 20.

SALIR DEL SÍ

1. La evasión

En 1935 en la *Recherches Philosophiques* Levinas publicó un pequeño ensayo titulado *De l'évasion*, el cual tiene un status de texto de juventud y tiene un carácter introductorio¹³⁰. Es un texto que ya estaba sugerido, por los temas que allí toca, en *Algunas Reflexiones Sobre la Filosofía del Hitlerismo*, como es el encadenamiento inevitable al ser. Además, u tema que estará presente en el resto de su producción filosófica.

a) *El papel de la filosofía occidental*

En este texto, Levinas explora el papel de la filosofía tradicional y asegura que solo a desarrollado un conflicto entre hombre y el mundo y no del hombre consigo-mismo¹³¹. No se a roto la unidad del yo y se a depurado, sin embargo, una paz consigo-mismo que acabó encerrándolo en él-mismo¹³².

Para Levinas, la filosofía moderna no rompió con esta idea de paz. El individuo está llamado a aflojar el asedio de la realidad extraña que lo sofoca y, así, asegurar el florecimiento de su realidad propia. Se generó una concepción del yo como suficiente. Esta suficiencia preside el culto del esfuerzo, la iniciativa y el descubrimiento por reconciliar al hombre con él-mismo. Pero el individuo buscó asegurarse de la realidad y del devenir puesto que éstos amenazan con romper el equilibrio indiscutible del presente o del pasado.

¹³⁰ Cf. Rolland, Jacques. *Sortir de l'Être par une Nouvelle Voie*. p. 13-14.

¹³¹ Cf. Levinas. *De l'Evasion*. p. 91.

¹³² Cf. Ibidem.

El individuo se aseguró en la ciencia como la mejor defensa contra las cosas y de lo impredecibles que ellas resultan. Su instinto de posesión era un intento de integración, su imperialismo consistió en la búsqueda de seguridad ante el mundo, el cual, le puede quitar el blanco abrigo de su paz interior. Pero, además, también demandó una seguridad ante el porvenir que se introduce por lo desconocido, esta paz solo se la pudo brindar el presente.

Para Levinas, esta categoría de seguridad es el consuelo sobre el cual construimos la imagen del ser tal que le ofrecemos a las cosas¹³³. Es una seguridad absoluta y no se refiere a nada del otro. El ser es y no hay nada que añadir a esta afirmación en tanto que se refiera a sí-mismo. La identidad no es una propiedad del ser, es una expresión de la suficiencia del hecho de ser¹³⁴.

Originalmente, como lo dice Vázquez Moro en su obra *El Discurso Sobre Dios en la Obra de Emmanuel Levinas*, la oposición tenía como objeto a Heidegger, pero a través de él irá significando una oposición frente a todo modelo ontológico producido a lo largo de la historia de la filosofía occidental que se ha desarrollado como subordinación de toda posible relación con el ente a la relación con el ser, en la que aquél quedó neutralizado y reducido como otro y para ser comprendido y captado por y como el-mismo. La insistente oposición a la ontología que caracterizará, de aquí en adelante, las obras de Levinas no es arbitraria, sino es el cuestionamiento de un tipo de ontología subordinada a la moral y, de allí, su supuesta primacía ontológica¹³⁵.

Por ello, la crítica que Levinas realiza a la filosofía occidental radica en que ésta no fue más allá y, en el momento de combatir al ontologismo, ella lucha por un ser mejor, por una armonía o el perfeccionamiento de nuestro propio ser.

“La insuficiencia de la condición humana no ha sido comprendida de otro modo que como una limitación del ser, sin que la significación del ser finito fuese jamás investido. La trascendencia de esos límites, la comunión con el ser infinito permanecerá su sola preocupación.”¹³⁶.

¹³³ Cf. Ibid. p. 93.

¹³⁴ Cf. Ibidem.

¹³⁵ Cf. Vázquez, Moro. *Op. Cit.* p. 17 y 19.

¹³⁶ Levinas, *Op. Cit.* Ibidem.

El problema que descubre Levinas es que a Dios se le ha aplicado la categoría de «Ser» de tal suerte que, cada vez que a Dios se le llama «Creador» los ojos están puestos en el «ser»¹³⁷.

b) Hacia la «excedencia»

Es aquí donde inicia la evasión o el mal del siglo. Levinas descubre que la sensibilidad moderna abandona esa preocupación de trascendencia. Como si la idea de límite no sería aplicada a la existencia de eso que es sino únicamente su naturaleza y como sí ella percibiese en el ser una tara más profunda.

“El juego amable de la vida pierde su carácter de juego. No porque el sufrimiento el cual amenaza en volver desagradable, pero parece que en el fondo del sufrimiento está hecha de una imposibilidad de interrumpir y de un sentimiento agudo de estar pegado”¹³⁸.

Emmanuel Levinas se refiere a la imposibilidad de salir de sí-mismo, de estar pegado a sí mismo que nos revela el ser. Pero, a su vez, esta revelación del ser, y todo eso que él conlleva, le revela la experiencia de una revuelta: el de oponerse al yo con un no-yo a partir de la evasión.

Pero, ¿qué es evasión? Para Levinas evasión no procede solamente del sueño del poeta que busca evadirse de la realidad, ni como la intención de los románticos que tenían la preocupación de romper las convenciones y los contratos sociales¹³⁹. Con evasión no se está buscando, según nuestro autor, la maravillosa susceptibilidad de romper el encadenamiento de la existencia. No consiste, tampoco, en franquear la servidumbre que nos impuso la mecánica de nuestro cuerpo¹⁴⁰. Aunque, todos estos motivos, nos pone, según Levinas, en el tema del ser y que obedece a una necesidad de trascender los límites del ser finito. Todas estas situaciones traducen el horror de una seguridad en nuestro ser y no del ser como tal. La huida de cada una de estas situaciones es una necesidad de refugio; la necesidad de salir, de ir a cualquier lugar. La necesidad de evasión es, por lo tanto, afirma

¹³⁷ Cf. Vázquez, Moro. *Op. Cit.* p. 139.

¹³⁸ Levinas, *Op. Cit.* Ibid. p. 95.

¹³⁹ Cf. *Ibidem.*

¹⁴⁰ Cf. *Ibid.* p. 96.

nuestro autor, una aventura en donde cada uno de los puntos de ese camino llevasen a la insatisfacción.

Ahora bien, Levinas aclara también que la existencia que se afirma, sin referirse a nada del otro, se refiere a la identidad, a una referencia a sí-mismo. Es la necesidad de escapar de la existencia como tal, de huir de lo elemental y de la verdad brutal de que se existe en el ser¹⁴¹. La identidad consigo-mismo pierde el carácter de una forma lógica o tautológica. En la identidad del yo la identidad del ser revela su naturaleza de encadenamiento en la que aparece su forma de sufrimiento y que invita a la evasión. La evasión es la necesidad de salir de sí-mismo, es decir, “romper el encadenamiento más radical, el más irremisible, el hecho que el yo es sí-mismo”¹⁴².

Este yo que quiere salir de sí-mismo no escapa en tanto que ser limitado. No es el hecho de que la vida esté elegida y que sacrifique las numerosas posibilidades que no realizará jamás y que invitan a la evasión. La evasión por el contrario pone en cuestión la pretendida paz con sí-mismo pues ésta aspira romper el encadenamiento del yo al sí. En la

le es el ser en la evasión que se
 hecho que se descubre en el ser

evasión, dice Levinas, “nos conduce al corazón de la filosofía. Nos permite renovar el antiguo problema del ser en tanto que ser”¹⁴³.

Ahora bien, Levinas asegura que la necesidad de evasión no es una privación pero que si puede llegar a mostrar que hay una necesidad de otra cosa. La evasión que Emmanuel Levinas considera no aparece como una estructura interna del hecho de poseerse sino trata de descubrir la desnudez del hecho de poseerse y franquear todo acontecimiento por el cual ese hecho es. Lo importante, en este ensayo, es describir la estructura de la necesidad, que el ser se funda en la necesidad de una falta. En donde la necesidad está íntimamente unido al ser pero no en una relación de privación y que esto permitirá descubrir, no la limitación de un ser deseoso de superar sus limitaciones, sino la pureza del hecho de ser que se anuncia ya en la evasión¹⁴⁴.

¹⁴¹ Cf. Llewlyn, John. *Emmanuel Levinas. La Genealogía de la Ética*. p. 26.

¹⁴² Levinas, *Op. Cit.* Ibid. p. 98.

¹⁴³ Ibid. p. 99.

¹⁴⁴ Cf. Ibid. p. 102.

c) Necesidad

Levinas analiza primeramente la necesidad como un fenómeno que aborda todo y no aspira más que a su satisfacción. La búsqueda de la satisfacción deviene de la búsqueda del objeto capaz de procurar. Así, la necesidad nos lleva hacia otra cosa que a nosotros mismos. Por ello la necesidad es una insuficiencia de nuestro ser porque busca refugiarse en otra cosa que en él-mismo. Esta insuficiencia habitualmente se interpreta como una falta pues indica una debilidad de nuestra propia constitución humana¹⁴⁵. Pero también la necesidad no deviene soberbio en cuanto que él deviene sufrimiento. El modo específico del sufrimiento, que caracteriza a la necesidad, es a través del sentimiento del malestar.

El malestar no es un estado puramente pasivo y no descansa sobre sí-mismo. El hecho de estar mal es esencialmente dinámico. Pues el malestar, asegura Levinas, aparece como un rechazo por permanecer, como un esfuerzo por salir de una situación insoportable. En esto constituye su característica particular: que es la indeterminación de la meta que se propuso esta salida. Es una tentativa de salir sin saber adonde se va¹⁴⁶.

Sin embargo, las necesidades, las cuales les falta conciencia de un sujeto determinado, son susceptibles de satisfacer. Las necesidades, que no se les llaman a la ligera íntimas, permanecen en un estado de malestar y superan el alivio mas que a la satisfacción. Pero la necesidad es contemplar en la conciencia y esta conciencia pone nuestro ser bajo la tutela de eso que está fuera de nosotros¹⁴⁷. Todo el problema radica en saber si la preocupación fundamental de la necesidad suspende la inquietud del malestar.

Para Levinas, la satisfacción de la necesidad no la destruye. No hay solamente renacimiento en las necesidades, sino también la decepción que continúa tras cada satisfacción. Levinas considera que en el fenómeno de la malicia hay una exigencia diferente que puede ser superada; que hay una especie de peso muerto en el fondo de nuestro ser, en el cual la satisfacción no llega a deshacernos.

Todo aquello que le da al hombre toda su importancia es precisamente esta inadecuación de la satisfacción en la necesidad. La justificación que se da en el ascetismo,

¹⁴⁵ Cf. Ibid. p. 103.

¹⁴⁶ Cf. Ibid. p. 104.

¹⁴⁷ Cf. Ibidem.

consiste en la mortificación del ayuno, que no solo es agradable a Dios, sino que nos aproxima, dice Levinas, a una situación que es acontecimiento fundamental de nuestro ser: la necesidad de evasión¹⁴⁸. Por ello:

“Nosotros nos encaminamos hacia la tesis de la inadecuación de la satisfacción en la necesidad. El análisis de esta satisfacción en la necesidad, en la atmósfera en la cual ella se cumple, nos llevará a atribuir a la necesidad en otro tipo de insuficiencia en la cual esta satisfacción jamás podrá responder”¹⁴⁹.

Para justificar su tesis, la cual la necesidad expresará la presencia de nuestro ser y no su deficiencia, Levinas nos hace considerar el fenómeno primordial de la sensación, es decir, a través del fenómeno del placer. Así, descubrimos que en la materialidad de los objetos queremos satisfacer nuestras necesidades, que la necesidad, a su vez, se orienta hacia aquello que se puede probar y que en la satisfacción hay una exaltación que nos permite decir que la necesidad es una búsqueda del placer¹⁵⁰.

Para Levinas, el placer no cumple la satisfacción de la necesidad. Alrededor del proceso que concluye en el apaciguar se desencadena otro juego que se le considera concomitante pero que el hombre toma en serio.

El fenómeno del placer, dice nuestro filósofo, se desarrolla pero no es entero y ni será jamás entero pues no es continuación de algo. El movimiento progresivo del placer constituye un trozo característico de este fenómeno en donde no es más que un simple estado. Es un movimiento que no tiende a ninguna meta puesto que no tiene término. Pero, a su vez, el placer es entero en cuanto que es un ensanchamiento de su amplitud y que es como la parte rara de nuestro ser que, al no resistir más, se lanza apresuradamente hacia él.

El placer no es más que una concentración en el instante, según nos dice Levinas. El instante es fraccionado en el placer, perdiendo su solidez y su consistencia y ninguna de esas fracciones se enriquece de nuevas virtudes; se desvanece, poco a poco, la satisfacción en la voluptuosidad. Y sin embargo, el instante no reconquista el momento donde el placer

¹⁴⁸ Cf. Ibid. p. 105.

¹⁴⁹ Ibid. p. 106.

¹⁵⁰ Cf. Ibid. p. 107.

se rompe. La ruptura es definitiva y donde el ser creyó tener un éxtasis integral encuentra la decepción y la vergüenza a su retorno existente.

Por tal motivo, Levinas constata que en el placer hay una partida de sí-mismo pero que es una salida de emergencia de sí. El placer aporta trazos que descubren la promesa de evasión. A su vez, lejos de parecer un estado pacífico, el placer abre en la satisfacción de la necesidad una dimensión donde el malestar entreve la evasión. El placer es una suerte de liberación pues es el desenlace de la malicia¹⁵¹.

Ahora bien, el hecho mismo de la satisfacción de la necesidad se acompaña, según Levinas, de un acontecimiento afectivo que revela la verdadera significación de la necesidad. No es el simple acto que viene a colmar la falta que se anuncia en la necesidad. El acto puro y simple supone al ser constituido, que no es la afirmación misma del ser. La afectividad contraria es extraña a las nociones que se aplican a eso que es y no puede jamás ser reducida a las categorías del pensamiento y de la actividad¹⁵².

Pero, para nuestro filósofo, aquí no acaba la necesidad puesto que el placer no tiene término. El placer siempre está en un proceso de salir del ser. Su naturaleza afectiva no es solamente la expresión donde el signo de esta salida es este salir mismo. El placer es afectividad precisamente porque él no adopta las formas del ser, sino que lo intenta romper. Por ello el placer resulta una evasión tramposa. El placer como evasión fracasa: el placer no se encierra del todo en sí-mismo, el aparece en un constante adelantamiento de sí-mismo pero se rompe en el instante donde parece salir absolutamente¹⁵³. Por ello, Levinas acepta que la noción de placer en la antigüedad tenía gran parte de verdad ya que el placer es decepción y engaño por su devenir interno puesto que el placer "...se conforma con las exigencias de la necesidad pero es incapaz de igualar la medida y, en ese momento de decepción, que debería ser de éste su triunfo, la sensación de su fracaso es subrayado por la vergüenza"¹⁵⁴.

d) Vergüenza

¹⁵¹ Cf. Ibid. p. 109.

¹⁵² Cf. Ibidem.

¹⁵³ Cf. Ibid. p. 110.

¹⁵⁴ Ibidem.

Según Emmanuel Levinas, la vergüenza se le a reservado un fenómeno de orden moral: “se tiene vergüenza del mal actuar de estar apartado de la norma”¹⁵⁵. Pero para Levinas, el fenómeno de la vergüenza, va más lejos. Para nuestro filósofo, es la representación que nos hacemos de nosotros mismos como un ser reducido el cual nos es penoso identificarnos. Pero, toda la gravedad de la vergüenza consiste en la imposibilidad de que somos y, sin embargo, no identificarnos con el ser que ya nos es, la vergüenza es la no identificación del ser y que nos es extraño¹⁵⁶.

Con esta descripción, nos dice Levinas, la vergüenza nos rebela al ser de nuestro yo mas que su finitud. La vergüenza no depende de la limitación de nuestro ser, en tanto que él es susceptible al pecado, sino que el ser mismo de nuestro ser tiene una incapacidad de romper con sí-mismo. La vergüenza se funda sobre la solidaridad de nuestro ser, que nos obliga a reivindicar la responsabilidad de nosotros mismos¹⁵⁷.

La vergüenza, nos dice Levinas, llega cuando no alcanzamos a olvidar nuestra desnudez. Porque, a través de una moral, se trata de cubrir la desnudez física: “esta preocupación de vestir para esconder le concierne a todas las manifestaciones de nuestra vida, a nuestros actos y a nuestros pensamientos”¹⁵⁸.

La desnudez vergonzosa no es solamente la desnudez del cuerpo, advierte Levinas, pero, no es por pura casualidad que, bajo la forma de pudor, la vergüenza se relacione, en primer lugar, con nuestro cuerpo. La sensación de la desnudez vergonzosa implica el esconderse de los otros pero también de sí-mismo. Pero la necesidad de huir para esconderse de sí-mismo fracasa. El fenómeno de la vergüenza o la sensación de la desnudez vergonzosa, a parece por estar pegado a sí-mismo.

Así, la desnudez de nuestro cuerpo no solamente es la desnudez de un objeto material que es antítesis del espíritu sino que es una desnudez plena y sólida en su expresión más brutal de no poder tomar un acto.

Cuando el cuerpo pierde carácter de intimidad, este carácter de existencia de un sí-mismo, cesa de ser vergonzoso. Es así pues, que nuestra intimidad, es decir, nuestra

¹⁵⁵ Ibid. p. 111.

¹⁵⁶ Cf. Ibidem.

¹⁵⁷ Cf. Ibidem.

¹⁵⁸ Ibid. p. 112.

presencia a nosotros mismos, nos resulta vergonzosa. La vergüenza no nos revela nuestra nada sino que, por el contrario, nos revela la totalidad de nuestra existencia. La desnudez es la necesidad de excusar la existencia y la vergüenza es una existencia que busca excusarse. Lo que la vergüenza descubre es el ser “que se descubre”¹⁵⁹.

El pudor penetra la necesidad que nos apareció como el malestar mismo del ser y como la categoría fundamental de la existencia. Ella no la deja cuando se está satisfecho. El ser que está saciado recae en la desgarradora decepción de su intimidad vergonzosa y es ahí donde el ser se reencuentra consigo-mismo después de la unidad del placer. Levinas analizará un caso donde la naturaleza del malestar aparece en toda su pureza y en la cual, la palabra malestar, se aplica por excelencia: la nausea.

El estado nauseabundo que precede al vómito en el que el vómito nos va a liberar y nos encierra en todas partes.

Hay en la nausea, dice Levinas, un rechazo por permanecer y hay un esfuerzo por

~~cañido es para el hecho de ser~~
~~cañido es para el hecho de ser~~

—

de ser eso que se es pero es, al mismo tiempo, el hecho de estar pegado a sí-mismo; ceñido a un círculo estrecho que sofoca. Se está irremediabilmente pegado y no hay nada más que hacer, ni nada más que añadir a ese hecho:

“Pero este «no-hay-nada-más-que-hacer» es la marca de una situación límite donde la inutilidad de toda acción es precisamente la indicación del instante supremo donde no se pretende salir. La experiencia del ser puro es al mismo tiempo la experiencia de su antagonismo interno y de la evasión que se impone”¹⁶⁰.

La vergüenza, en su aspecto social, es más discreta que la nausea porque manifiesta el hecho vergonzoso de nuestro cuerpo, es decir, el hecho mismo de tener un cuerpo y de estar aquí. Se puede decir que la nausea nos revela la presencia del ser en toda su plenitud en tanto que la constituye como tal. Es la importancia del ser puro en toda su desnudez. La nausea aparece como un hecho de conciencia fuera de fila. Si en todo hecho psicológico el

¹⁵⁹ Ibid. p. 114.

¹⁶⁰ Ibid. p. 116.

ser, al hacer conciencia, se confunde con su conocimiento, donde el hecho evidente es conocido por su existencia misma, su naturaleza no se confunde con su presencia. La naturaleza de la náusea no es más que la importancia de salir de esta presencia.

Ahora bien, la necesidad no está dirigida hacia el cumplimiento total del ser limitado, hacia la satisfacción, sino a la deliberación y a la evasión. La experiencia que nos revela la presencia del ser, en tanto que tal, la pura existencia del ser, es una experiencia, nos dice Levinas, importante puesto que es la fuente de toda necesidad. Esta importancia no aparece, pues, en tanto que límite del ser ni en tanto que expresión de un ser finito. La “imperfección” del ser no aparece como idéntica a su limitación. El ser es imperfecto en tanto que ser y no en tanto que finito. Si por finitud de ser entendemos el hecho de que él está pesado por él-mismo y que él aspira a la evasión. La noción de ser finito es una tautología. El ser es esencialmente finito¹⁶¹.

La constatación de que el hombre desde su nacimiento es responsable de una existencia que no tiene ni quiere ni escoge, no debe estar limitado al caso de que el hombre es ser finito. Sin embargo, la estructura del ser no está agitada en el hecho de comenzar la existencia a partir de una fatalidad que de toda evidencia presupone ya la existencia. La entrada a la existencia no es contraria a una voluntad, preexiste a su existencia y, sin embargo, el sentimiento de brutalidad de la existencia no es una simple ilusión de un ser finito que, haciendo un retorno sobre él-mismo, medirá el hecho de su existencia a las facultades de poder que él posee en tanto que existente. Ese peso del ser aplastado por él-mismo, que fue revelando el fenómeno del malestar, es la condena de ser sí-mismo. Así, se anuncia la imposibilidad dialéctica de conservar el comienzo del ser; de poder saciar el momento donde se acepta el peso¹⁶².

Y, sin embargo, la filosofía occidental no superó totalmente al ser, asegura Levinas. La filosofía occidental descubrió más allá del mundo de cosas, los dominios del ideal, de la conciencia y del devenir. Pero a partir de la evasión, como nueva vía, se busca salir del ser.

¹⁶¹ Cf. Ibid. p. 120.

¹⁶² Cf. Ibid. 121-122.

La palabra «ser» permanecerá incambiable hasta en sus obras maduras. Lo que inaugura es el «salir del ser por una nueva vía»¹⁶³, es decir, romper la celda en que nos encontramos y en el que estamos, inevitablemente, pegados al ser: *excedencia*¹⁶⁴.

Así, abre el camino de un pensamiento solitario que la guerra y la cautividad lo separará definitivamente de las reflexiones de Sartre y Merleau-Ponty¹⁶⁵.

La necesidad profunda de salir del ser lo llevó a repetir la pregunta por el ser junto con Heidegger, pero que en contra de Heidegger, el ser aparece como aquel que acepta al ser como la más eminente de todas. Levinas ya no estuvo dispuesto a seguir al filósofo alemán por no ir más allá del ser y por ver en éste “el fin y el límite de nuestras preocupaciones”¹⁶⁶.

A través de la evasión permite aproximarse al verdadero problema del ser y, a su vez, buscar una salida; de experimentar el sentimiento inicial según la cual, a través del ser, el ser humano experimenta el sentido agudo de estar pegado¹⁶⁷; puede ser considerado como un ensayo hermenéutico de la facticidad que diferenciará, rápidamente, del heideggeriano porque éste se entretuvo en el «Geworfenheit» que es el hecho por el cual el Dasein está pegado a sus posibilidades¹⁶⁸. Incluso se podría decir que la reflexión que realiza Levinas es sobre el «Geworfenheit» pero a través de una situación donde la existencia no encuentra un más allá, donde el sujeto se paraliza en cualquier posibilidad de proyectarse¹⁶⁹.

¹⁶³ Cf. Rolland, Jacques. *Op. Cit.* p. 17.

¹⁶⁴ Cf. Levinas. *Op. Cit.* p. 98. También cf. en Domínguez, R. *La Llamada Exótica...* p. 41.

¹⁶⁵ “Y no solo porque, como lo recuerda en el prologo de *De l'existence à l'existant*, el «stalag» le mantuvo alejado de la posibilidad de conocer *L'Être et le Néant*, 1943, de Sartre o la *Phénoménologie de la Perception*, 1946, de Merleau-Ponty, sino porque las opciones filosóficas que bajo el nombre de filosofía existencial o de fenomenología prometían ser semejantes, se revelaran opuestas. Y así, Levinas, que no pudo conocer en su primer momento estas obras, continuará su camino como si tampoco las hubiera leído después, y en su generación y en las siguientes será considerado un «solitario»” (Cf. Vázquez, Moro. *Op. Cit.* p. 104-105).

¹⁶⁶ Cf. Rolland. *Op. Cit.* p. 21.

¹⁶⁷ Cf. *Ibid.* p. 24.

¹⁶⁸ Cf. *Ibid.* p. 27. Levinas tradujo el «Geworfenheit» por «dérétiction» y la traducción que realizó José Gaos de la obra de Martin Heidegger del *Ser y Tiempo*, lo tradujo como «estado de yecto» y por yecto deberemos entender como una inmovilidad extrema casi de muerte (Cf. Gaos, José. *Introducción al Ser y Tiempo de Martin Heidegger.* p. 148).

¹⁶⁹ Cf. Rolland. *Op. Cit.* *Ibid.* p. 28.

Para Heidegger, la angustia es lo único que considera como «Grundstimmung»¹⁷⁰ o como el-hecho-de-estar-sujeto-en o como el-hecho-de-estar-aquí-ya y que Levinas se referirá inicialmente como el ser que se anuncia en el sentimiento de estar pegado que busca salir a través de la náusea.

La náusea será entendida a partir de su pura y simple realidad fisiológica. Pero lo importante que el autor quiere hacer saber es que si la náusea, en su fenómeno, se deja fácilmente circunscribir en una necesidad general y si se deja reconducir a su causa determinada. Al igual que la angustia, la náusea se caracteriza por una determinación que no es una simple falta de determinación, sino la imposibilidad esencial de recibir una determinación cualquiera¹⁷¹.

Stimmung La náusea ~~es el mal de mar~~¹⁷² ~~es el mal de mar~~

el mal de mar. “La náusea deberá así ser comprendida como el sentimiento de nuestro ser cuando estamos en el mar de tal suerte que, a la deriva de la tierra y la desesperación de la embarcación, el mar, él mismo, se retira como mar y nosotros permanecemos solos flotando en el puro elemento”¹⁷³.

Ahora bien, la angustia difiere fundamentalmente del temor, igualmente la náusea es fundamentalmente diferente de la angustia. La náusea muestra un retroceso. La náusea, en el que el análisis tiene en un primer momento al mostrar que ella imprime un retroceso en el «siendo» por dejarnos solos en la nada. Efectivamente, la náusea nos muestra una originalidad y un carácter positivo esencial, de una pasión por regresar a la nada. La pasión de venir sobre-nosotros o ese devenir de nada que la náusea a manifestado.

Así, la náusea se adhiere a nosotros y en la desesperación, ese hecho de estar pegado, constituye toda la angustia de la náusea. Náusea y angustia difieren fundamentalmente en la manera en que cada uno de ellos nos trae a la nada que manifiestan o en la manera en que cada uno la hace aparecer¹⁷⁴.

¹⁷⁰ José Gaos tradujo como la razón o el fundamento de los sentimientos o de los estados de ánimo (Cf. Gaos. *Op. Cit.* p. 126 y 142).

¹⁷¹ Cf. Rolland. *Op. Cit.* p. 32.

¹⁷² Sentimiento o estado de ánimo (Cf. Gaos. *Op. Cit.* p. 142).

¹⁷³ Rolland, *Op. Cit.* p. 35.

¹⁷⁴ Cf. *Ibid.* p. 41.

La nausea muestra al ser como tal, pues nos manifiesta a la nada como el puro hecho de ser. La nada, fuera de toda posición o de toda presentación óptica, aparece como el ser mismo y, más precisamente, como la energía misma del ser, como su verbo o su verbalidad, como su esencia. Ser que se posee y que se impone como toda negación, desesperación de todo «siendo» poseído. Ser que se posee y que se impone hasta la nausea y, que por éste, precisamente, la nausea está manifestando el retroceso que, probablemente, imprime a todo «siendo». Lo que la nausea manifiesta es el ser como «hay» del «hay ser». Eso que, en este ensayo sobre la evasión, se designó bajo el título de «ser puro», «ser en tanto que ser», «hacer ser» o «existencia de eso que es» es lo que más tarde designará con el nombre de «hay»: “el retorno de la nada en una presencia irremisible «ser aquí» en la inmovilidad”¹⁷⁵.

El «hay», o el horror de ser, será un tema que analizará y profundizará el autor en un texto escrito durante cautiverio y que lleva por título *De la existencia al existente*, el cual analizaremos a continuación.

EXISTENCIA Y EXISTENTE SEPARADOS

1. Itinerario

La reflexión que realiza Levinas el texto *De la existencia al existente*, consiste en la idea de que entre la «existencia» y el «existente» no solo hay distinción sino separación,

¹⁷⁵ Ibid. p. 44.

que la «existencia» puede ser considerada en sí-misma e independiente del «existente» y que en el ser radica el problema fundamental¹⁷⁶.

En la introducción de este texto, el autor expresa los puntos a reflexionar, a saber:

- Va a diferenciar aquello que existe y la existencia.
- Que hay un vértigo en el pensamiento al asomarse al vacío del verbo «existir», del que no se puede, al parecer, decir nada y que solo es inteligible a través de su existente, ~~participa~~ ~~existe~~ el —
- La dificultad de separar ser y ente y la tendencia de ver el uno en el otro. Esto se da porque el ente ha hecho un contrato con el ser de cual no puede aislarse
- Se es y se ejerce un dominio por el ser mismo.
- Si es que ¿la adherencia del ser está dada simplemente en el instante? o ¿es la estancia del ente? ¿El instante no es el acontecimiento mismo por medio del cual en el puro acto se pone un ente el sustantivo y se adueña del ser?
- Para el ente que comienza no solo hay que encontrar una causa que lo crea, sino hay que explicar lo que en él acoge la existencia.
- No es que en el nacimiento del ser sea a través de una recepción, depósito, o un don por parte de un sujeto pre-existente.
- El comienzo es ya esa posesión y esa actividad de ser.
- Por tal motivo, el ser no equivale a un tipo de trascendencia. El ser se rehúsa a toda especificación y no especifica nada. No es una cualidad que un objeto soporte. No es el acto de un sujeto que en la fórmula «esto es», el ser se convierta en atributo y estamos obligados a declarar que ese atributo no añade nada al sujeto. Por ello:
 - a) se abordará la idea del ser en general en su forma impersonal
 - b) analizar la noción de presente como posición desde donde el ser impersonal surge por efecto de una hipóstasis, un ser, un sujeto, un existente
- La preocupación de esta relación entre el yo y su existencia, la aparición de la existencia como una carga que asumir, se vuelve punzante en ciertas situaciones

¹⁷⁶ Cf. Vázquez, Moro. *El Discurso Sobre Dios en la Obra de Emmanuel Levinas*. p. 108.

que el análisis filosófico solía dejárselo a la psicología y en que el autor se va a fijar: el cansancio y la pereza.

□ Que hay una intención explícita por parte de Levinas de abandonar la filosofía de Heidegger y dirigirse a una filosofía que pudiera calificarse de pre-heideggeriana:

- a) Heidegger concibe la existencia como éxtasis «hacia un fin» y en consecuencia, lo trágico de la existencia en esa finitud y en esa nada a la que el hombre se arroja a medida de que existe
- b) la angustia, comprensión de la nada, no es comprensión del ser más que en la medida en que el ser mismo se determina por medio de la nada
- c) la dialéctica del ser y la nada sigue dominando la ontología de Heidegger en la que el mal es siempre defecto, deficiencia, falta de ser, es decir, nada.¹⁷⁷

2. La existencia previa

Levinas inicia declarando que la relación con un mundo no es sinónimo de la existencia. Ésta es anterior al mundo. Hay una relación primera que nos ata al ser¹⁷⁸. Pero el ser no es una persona, ni cosa, ni la totalidad de las personas o de las cosas, sino es el hecho de que se es, el hecho de que hay¹⁷⁹. Así, aquel que es o aquello que es no entra en comunicación con su existencia en virtud de una decisión tomada anteriormente, sino que asume esa existencia ya existiendo¹⁸⁰.

Pero el hecho de existir, dice Levinas, se lleva a cabo un acontecimiento sin igual y previo de participación en la existencia, un acontecimiento de nacimiento:

“No se trata de la hipóstasis artificial y arbitraria de dos términos de una tautología que nos permita poner aparte lo que existe, para imaginar a continuación un acto por medio del cual el existente se apodera de su existencia. No nos dejamos engañar por la dualidad verbal de la repetición. La dualidad de la existencia y del

oicamente lo existencial p

¹⁷⁷ Levinas, *Op. Cit.* p. 15 - 19.

¹⁷⁸ Cf. *Ibid.* p. 23.

¹⁷⁹ Cf. *Ibid.* p. 24.

¹⁸⁰ Cf. *Ibidem.*

puede conquistar nada si no existe ya. Pero la verdad de esta «dualidad», la realización de esta conquista, quedan atestiguadas por medio de ciertos momentos de la existencia humana en que los que la adherencia de la existencia al existente aparece como un desgajamiento¹⁸¹.

El asombro no se produce en relación con un orden cualquiera más natural que la naturaleza sino únicamente a lo inteligible. Su extrañeza, podríamos decir; atañe a su carácter mismo de hecho, al hecho de que hay existencia. La cuestión de ser es la experiencia misma del ser en su extrañeza. Es una manera de anunciarla. La pregunta es la manifestación misma de la relación con el ser¹⁸².

En relación con su existencia, el hombre está en disposición de tomar una actitud de lucha, de luchar por su vida; pero antes de ésta está el objetivo de la existencia misma. Pero la lucha por la existencia no permite captar las relaciones del existente con su existencia. La lucha aparece solo como la prolongación de esa existencia y no como el nacimiento perpetuo comprendido como una operación por el cual la existencia se apodera de su existencia. Así que la existencia se sitúa más allá del nacimiento¹⁸³.

a) *Lasitud*

lládanse lasitud y cansancio

cansancio y a la pereza, será considerado por el autor como “posiciones en relación con la existencia a causa de su simple llevarse a cabo¹⁸⁴. Levinas asegura que son contenidos de conciencia y nos revelan aquello que llevan a cabo o aquello que niegan recibir. Toda su realidad está echa del rechazo ante la existencia que constituye su existencia¹⁸⁵.

Por lasitud nuestro filósofo se refiere a un tipo de cansancio de todo y de todos pero, sobre todo, de la lasitud de sí. Lo que cansa no es una forma particular de nuestra vida sino la existencia misma. La existencia lasiturna es un empeño por cumplir un contrato irrevocable. Así, la existencia se transforma en un «hay que» inevitable. La lasitud es un

¹⁸¹ Ibidem.

¹⁸² Cf. Ibid. p. 25.

¹⁸³ Cf. Ibid. p. 26.

¹⁸⁴ Ibid. p. 27.

¹⁸⁵ Cf. Ibidem.

rechazo imposible de llevar a cabo. Es una evasión sin itinerario y sin término que no nos lleva a ningún lado. A través del fenómeno de la lasitud se puede comprender el hecho por el cual el existente se apodera de su existencia mediante la vacilación del rechazo y así se puede afirmar la relación específica con la existencia. Por ello, la lasitud es abdicar de la existencia, además, este fenómeno del rechazo a existir se lleva a cabo igual que en el orden de la experiencia de correlación natural¹⁸⁶.

La pereza no es simplemente ociosidad ni es descanso. No es la imposibilidad de hacer algo que sobre pase nuestras fuerzas. La pereza es una imposibilidad de comenzar o de llevar a cabo el comienzo¹⁸⁷.

b) El comienzo

Para Levinas, el comienzo es un impulso presente y dispuesto, es tener nada que perder, no se cuida nada pues nada se posee. Sin embargo, en el instante del comienzo, afirma el autor, hay algo que se posee, el instante mismo¹⁸⁸. El comienzo no solamente es sino que se realiza un retorno a sí-mismo. El comienzo del acto es una pertenencia y un cuidado de aquello a lo que pertenece y de aquello a lo que le pertenece. El cuidado, por su parte, no es el acto mismo de estar al borde de la nada sino, por el contrario, afirma nuestro filósofo, es estar demasiado lleno de él-mismo¹⁸⁹. Así, comenzar es comenzar persiguiéndose inalienablemente, es un no poder volver a tras. Comenzar es correr la aventura hasta el final, el de asumir la existencia:

“El hecho de existir comporta una relación por medio de la cual el existente concierta un contrato con la existencia. Es dualidad. La existencia carece esencialmente de simplicidad. El yo posee un sí mismo, donde no sólo se refleja, sino el que tiene que habérselas como con un compañero o como una pareja, relación que se llama intimidad”¹⁹⁰.

¹⁸⁶ Cf. Ibid. p. 28.

¹⁸⁷ Cf. Ibid. p. 29.

¹⁸⁸ Cf. Ibid. p. 30-31.

¹⁸⁹ Cf. Ibid. p. 31.

¹⁹⁰ Ibid. p. 32.

Este yo que se posee a sí-mismo tiene que habérselas en la intimidad. Es no poder estar solo. La existencia arroja una sombra que nos persigue incansablemente. De esta manera el autor advierte que la existencia acarrea un peso que es ella-misma. A partir de la cual se revela el verbo «ser» pero en reflexivo: “uno no es, uno *se es*”¹⁹¹.

Así, la pereza se muestra como un rechazo a emprender o a poseer, a ocuparse de la existencia misma. La pereza resalta una aberración a la empresa de existir. Pero lo que es esencial en la pereza es su lugar antes del comienzo del acto, su dirección al porvenir. Es una abstención de porvenir. Es el cansancio del porvenir, cansancio que llega por anticipado así como un presente de cansancio¹⁹².

c) Cansancio e instante

Levinas ve necesario llevar más lejos el análisis del cansancio. Una vez que se ha manifestado que entre el ser y el acto hay un lazo o que hemos percibido de que «hay que ser» y, por consecuencia, «hay que hacer»¹⁹³.

El cansancio físico es permanente, asegura el autor, es una rigidez, entumecimiento, una manera de acurrucarse. Sin embargo el filósofo debe situarlo en el instante mismo y descubrirlo en su acontecer. Así, se descubre que el cansancio es realización y no solo terminación. Por otro lado, el método empleado por el autor consiste en excavar el instante, buscar la dialéctica del instante que se espacia en una dimensión todavía insospechada¹⁹⁴.

El cansancio, en primer lugar, dice nuestro filósofo, es relajamiento mismo. Este fenómeno no es un fenómeno cualquiera, este cansancio se caracteriza porque hay un cansancio de existir. Es soltar el objeto a la mano por causa del mismo cansancio o, por el contrario, sujetar o aferrarse más al objeto por causa del mismo¹⁹⁵.

Aquí se encuentra un tema heideggeriano que Levinas está ridiculizando a través del cansancio que se tiene a la existencia. Mientras que para el filósofo alemán la constitución del ser mismo de los útiles, que son llamados «ser-a-la-mano», forman parte de la

¹⁹¹ Ibid. p. 33.

¹⁹² Cf. Ibid. p. 34.

¹⁹³ Cf. Ibid. p. 35.

¹⁹⁴ Cf. Ibidem.

¹⁹⁵ Cf. Ibid. p. 35-36.

conformidad de la existencia¹⁹⁶, para Levinas es soltar los útiles, o el «ser-a-la-mano» heideggeriano, porque hay una inconformidad o un cansancio frente a la existencia. Por otro lado, en la constitución del ser, los útiles en el pensamiento de Heidegger, hay presente que apunta, directamente, a la conformidad de mi existencia. El martillo que se usa para martillar un clavo y colgar un cuadro que va adornar la habitación para vivir¹⁹⁷ quiere decir, a su vez, que se tiene conformidad con el martillo, con el cuadro, con la habitación, con la vida y, finalmente, con la existencia. Para Emmanuel Levinas, no hay, ni si quiera aceptación o conformidad con el martillo puesto que no hay aceptación o conformidad con la existencia.

En este sentido, Levinas opondrá al presente por el instante. El esfuerzo es presente, es el trabajo humano en seguir paso a paso la obra que se lleva acabo¹⁹⁸. Pero, cuando hay trabajo y esfuerzo no hay instante. El instante no es duración pues muere en su presente. El instante no se posee, no se detiene y no es presente. En la duración se asume el instante pero, a su vez, está empeñado ya en el presente. Así, se da una lucha entre el instante y el presente que, inevitablemente, el presente busca restituirlo.

En el presente se desprende la noción de acto como momento de la aventura ontológica, es decir, como la actividad en la existencia del hombre. El actuar es asumir un presente. El presente, a su vez, dice el autor, es el “rumor anónimo de la existencia, la aparición de un sujeto que está en lucha con esta existencia, que está en relación con ella”¹⁹⁹. Por ello asegura Levinas que el acto es sometimiento y servidumbre, es la primera manifestación o la constitución misma del existente. El presente está constituido por el hecho de tomar a cargo el presente. El esfuerzo es condena porque se asume el instante como un presente inevitable: “El castigo del esfuerzo, o el cansancio, está hecho enteramente de esa condena al presente”²⁰⁰.

Así, cansarse es cansarse de ser que es el retraso que aporta la existente al existir. Este retraso constituye el presente y en éste, la existencia se relaciona con un existente a

¹⁹⁶ Cf. Gaos. *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. p. 28-30.

¹⁹⁷ Cf. *Ibid.* p. 30.

¹⁹⁸ Cf. Levinas. *Op. Cit.* p. 39.

¹⁹⁹ *Ibid.* p. 41.

²⁰⁰ *Ibid.* p. 42.

través del cansancio. Por ello, si el presente se constituye por el hecho de hacerse cargo del presente, si el cansancio crea la distancia del presente y si para el existente ser significa asumir el ser, entonces la existencia del existente es esencialmente acto. Por ello, Levinas ve necesario que el existente sea también en acto aún en la inactividad: acto mismo de plantarse sobre el suelo, es el reposo, en la medida en que no es una pura negación, como tensión misma del mantenerse o de llevar acabo el *aquí*. El reposo, dice nuestro autor, será el fundamento de la relación misma con el ser, como el surgimiento en la existencia de un existente, como la hipóstasis²⁰¹.

3. Mundo

Y sin embargo, dice el autor, asumir el instante a través del esfuerzo no se asemeja a instaurar la relación entre el yo y el mundo.

La diferencia radica, según nuestro filósofo, en el hecho de que en el mundo tenemos que vérnoslas con objetos. Mientras que, en el instante, nos empeñamos a lo irreparable del existir, el cual no es un mero sustantivo²⁰².

a) Intención

Sin embargo, como lo dice el autor, ser en el mundo es estar ligado a las cosas y disfrutar el gozo de éstas que constituyen el ser en el mundo. La intención será, para Levinas, la noción más exacta que traduce esa relación. La intención será empleada en su sentido coloquial: como la determinación de desear en orden a un fin. Deseo y cuidado de lo inmediato. Dentro del fenómeno del deseo, el cuidado del existir está ausente ya que cuando se desea, no se preocupa de ser, se está ya absorbido por lo deseable. El deseo, además, carece de segundas intenciones; deseo no solo para seguir viviendo sino para saciar el deseo mismo. Lo deseable es término y es fin²⁰³.

“Efectivamente, la pareja «ser-valor» no es en absoluto antitética. La realidad de las cosas está hecha precisamente de su finalidad. La cosa, en cuanto fin de la intención, es el objetivo, el límite, lo último. En cuanto valor, en cuanto fin del deseo, el objeto

²⁰¹ Cf. Ibid. p. 43.

²⁰² Cf. Ibid. p. 47.

²⁰³ Cf. Ibid. p. 47-48.

es un ser, término de un movimiento, inicio de una impasibilidad, de un tranquilo reposo en sí”²⁰⁴.

El objeto está a nuestra disposición. El mundo, que se ha revelado a través de la luz, está dado y se ofrece a nuestras intenciones. El objeto me es destinado y es para mí. Sin embargo, la luz no solo me revela la presencia de ese mundo dado. La luz me revela al otro en el mundo. Ahora bien, en el mundo, al otro, no se le trata como una cosa, aclara el autor, pero, inevitablemente, él no está jamás separado de las cosas. Su diferencia radica en que es objeto ya por su mera vestimenta²⁰⁵.

Entonces, nos las tenemos que ver con seres vestidos. Sin embargo, hay diversas formas de revestirse: a través de las apariencias sociales y la forma de belleza. La forma esconde la desnudez dentro de la cual el ser desvestido se esconde del mundo o donde su existencia estuviese en otra parte. Por ello, asegura Levinas, la relación con la desnudez es la verdadera experiencia de la alteridad con el otro que se inicia a través de la timidez radical ante la presencia desnuda del otro²⁰⁶.

Entonces, lo que caracteriza al ser en el mundo es la sinceridad de la intención. La iluminación del objeto que se dispone a mostrarse y nos permite sujetarlo a través de sus formas estables y sólidas.

De tal manera, Levinas aclara que la filosofía contemporánea (Heidegger) había situado los acontecimientos en el interior del mundo y que denunció como hipocresía el comportamiento en el mundo cuya laicidad y satisfacción traducen el destino mismo del mundo. Para Emmanuel Levinas existe una diferencia radical entre la pregunta de cuál es el lugar del mundo en la aventura ontológica del ser y otra muy distinta en buscar esa aventura en el interior del mundo mismo.

Para poder separar el destino que el hombre tiene en el mundo o la aventura ontológica del ser en el mundo, Levinas recurrirá al método husserliano de comenzar radicalmente de nuevo a través del *epoché*. Así, se puede comenzar una reflexión filosófica propiamente dicha y donde la actitud natural como tal pueda otra vez encontrarse²⁰⁷.

²⁰⁴ Ibid. p. 49.

²⁰⁵ Cf. Ibid. p. 50.

²⁰⁶ Cf. Ibid. p. 51-52.

²⁰⁷ Cf. Ibid. p. 54.

Sin embargo, Levinas reconoce que Heidegger logró separar la noción de mundo de la noción de una suma de objetos. Pero para describir el ser-en-el-mundo el filósofo alemán apeló a la finalidad ontológica en el que subordina los objetos en el mundo y, así, desconoció el carácter laico del ser en el mundo y la sinceridad de la intención²⁰⁸.

Para Levinas, no todo lo dado en el mundo es útil, como la perspectiva que tenía Heidegger. En el alimento, ejemplo al que Levinas recurre, hay una relación entre deseo y satisfacción. El deseo sabe perfectamente lo que desea y el alimento permite la realización total de esa intención al grado de que todo está consumido. El amor, que según nuestro filósofo se encuentra más allá de la actividad económica y del mundo, se caracteriza por un tipo de hambre esencial, inextinguible o como un deseo permanente. Pero la simple «satisfacción» no es una estancia en el más allá sino que es un retorno a sí. Sólo el comer y el amar son apacibles, sencillos y sinceros en su intención²⁰⁹.

Ser en el mundo es alejarse de las últimas implicaciones del existir y de todos los abismos del yo. Es una estructura donde el objeto concuerda con el deseo. Donde el mundo, “...tal como se opone a lo que no es del mundo, es el mundo donde habitamos, donde nos paseamos, donde almorzamos y cenamos, donde nos devolvemos visitas, donde vamos al colegio, discutimos, tenemos experiencias y hacemos averiguaciones, escribimos y leemos libros...”²¹⁰

Sin embargo, afirma el autor, el deseo no se basta a sí mismo y va de la mano con la necesidad que se designa a través de la saciedad. Pero esto no implica que, necesariamente, la aventura ontológica, el mundo es un episodio que merezca el nombre de caída. Sino que tiene su equilibrio, su armonía y su función ontológica positiva: “la posibilidad de alejarse del ser anónimo”²¹¹. Así, lo que pretende demostrar Levinas, es que la vida en el mundo es conciencia en la medida que proporciona la posibilidad de existir retirándose de la existencia, que la sinceridad que se tiene ante los objetos es una vacilación con respecto a la existencia y es, ahí, donde surge un existente²¹².

²⁰⁸ Cf. Ibidem.

²⁰⁹ Cf. Ibid. p. 56.

²¹⁰ Ibidem.

²¹¹ Ibid. p. 57.

²¹² Cf. Ibid. p. 58.

b) La luz

En este apartado, el autor inicia estudiando el análisis de intención en el pensamiento de Husserl. La intención en el creador de la fenomenología trascendental, debe describirse, según nos dice Levinas, en un movimiento interno. Lo dado en el mundo de la conciencia no es nosotros sino el yo que simplemente lo posee. Pero el yo conserva una distancia con respecto al objeto y, así mismo, del goce. Lo importante de la intencionalidad, asegura nuestro filósofo, es que nos muestra nuestra presencia en el mundo pero a través de una distancia. Estamos separados, infranqueablemente, del objeto de la intención. Pero, de alguna forma, advierte el autor, la realidad está hecha de sólidos. Uno puede penetrar en ellos y no por eso, se rompe la forma o el distanciamiento. Relevante es, también, porque esta situación de distanciamiento puede ser comparado en la relación del existente con la existencia. Dicha relación, es acontecimiento y relación que toma carácter específico en el hecho de que la existencia no es «término», no es sustantivo y, en vez de estar distanciado, está pegado en el yo²¹³. Este yo en el mundo tiende, a su vez, a las cosas pero, también, se retira de ellas. “El yo en el mundo tiene un adentro y un afuera”²¹⁴.

Es por ello que la intencionalidad es el origen del sentido. El sentido es aquello por lo que un exterior está ya ajustado y se refiere a lo interior. El sentido es la permeabilidad misma del espíritu, permeabilidad que caracteriza a lo que se llama la sensación o la luminosidad²¹⁵.

A través de la luz, que llena nuestro universo, es fenomenológicamente la condición de todo fenómeno, dice el filósofo. A través de ella, los objetos existen para alguien, son destinados a alguien, pueden ser comprendidos e, incluso, los objetos son un mundo y, por ende, son nuestros. Gracias a la luz el mundo está dado y se le aprehende. Se puede apropiarse al mundo²¹⁶.

Ahora bien, la filosofía occidental relaciona luz, conciencia y saber. El espíritu es eso «que sabe», incluso los mismos actos de sentir, sufrir, desear, querer, etc son vida del

²¹³ Cf. Ibid. p. 59-60.

²¹⁴ Ibid. p. 61.

²¹⁵ Cf. Ibidem.

²¹⁶ Cf. Ibid. p. 62.

espíritu por el simple hecho de ser conscientes, experiencias o pensamientos como lo pensaba Descartes. Así, el espíritu está constituido en saber y aprehensión²¹⁷.

Sin embargo, el saber es una manera de ser más acá del ser, de poder, incluso, relacionarse con los acontecimientos pero conservando el poder de no estar implicado con éstos. El sujeto tiene el poder, dice el autor, de tener infinitos retrocesos; es libre con respecto a todo objeto y todo retroceso donde el saber es la condición de toda acción libre²¹⁸.

La luz, en tanto que saber, es el acontecimiento de una suspensión del «epoché» puesto que hay una libertad de no comprometerse con los objetos o la historia. Esta suspensión define al yo y al ser que es siempre fuera del ser²¹⁹.

La existencia es, dice nuestro filósofo, el seno del ser porque el ser está ligado a los objetos y frente a esa totalidad de la existencia, donde estamos presos, el primer sentimiento es el de libertad. Este sentimiento no es más que la amplificación de esta resistencia al ser anónimo y fatal en la que la existencia se convierte en conciencia o relación de un existente con la existencia. A continuación, Levinas reflexionará sobre lo que es esencial en este trabajo: analizar la existencia anónima²²⁰.

4. Existencia sin mundo

Al iniciar este apartado, Levinas hace una afirmación: “podemos, en nuestra relación con el mundo, separarnos del mundo”²²¹. Para Emmanuel Levinas hay una vía por la cual nos podemos separar del mundo. El mundo está en un interior en cuanto parte de un mundo ya sea por ser objeto de conocimiento u objeto de uso. Lo que realiza el arte es que saca a los objetos del mundo y los separa de la percepción de un sujeto.

a) Exotismo

²¹⁷ Cf. Ibid. p. 63.

²¹⁸ Cf. Ibid. p. 64.

²¹⁹ Cf. Ibid. p. 65.

²²⁰ Cf. Ibid. p. 65-66.

²²¹ Ibid. p. 69.

El arte, dice el autor, nos proporciona una imagen del objeto en lugar del objeto mismo, el arte nos representa un hecho real pero nos relacionamos indirectamente con ellos porque el arte le da una modificación esencial²²². Esta relación indirecta que mantenemos con los objetos representados es lo que se entiende por exotismo. El exotismo aporta, para nuestro autor, una modificación a la contemplación misma. Donde los objetos están fuera, pero este afuera no es un interior sino que son poseídos por aquél que los percibe²²³. Así, los objetos de nuestro mundo, al ser representados por el arte, se separan en nuestro mundo.

Así, el arte nos comunica el carácter de alteridad de los objetos representados pero que forman parte, aún, de nuestro mundo. Los objetos son representados en su desnudez, en una desnudez que no consiste en la falta de vestimenta, sino como una verdadera ausencia de formas. Los colores y las formas no cubren sino que encubren a las cosas en sí²²⁴.

A través de la percepción se nos da un mundo. Puede ser objetivo al igual que subjetivo. La pretensión del arte consiste en abandonar la percepción para rehabilitar la sensación y para que las cosas abandonen el carácter de objeto. Su intención es extraviar al

~~el mundo en el objeto~~

— —

sensación resalta como elemento nuevo pues retorna a la impersonalidad del «elemento»²²⁵.

La sensación en el arte no nos conduce a ningún objeto, sino más bien nos accede al acontecimiento estético que está más allá de lo natural, donde la música deja de ser ruido, los colores dejan de ser indiferente a comparación de los objetos del mundo y la palabra se desliga de lo objetivo y retorna a lo sensible.

“Pero la realidad exótica del arte que, al ya no ser objetiva, no se refiere a nuestra interioridad, a parece a su vez, como el envoltorio de una interioridad”²²⁶. Es la interioridad misma de las cosas que adquieren una personalidad, el arte tiene vida interior propia expresada en su envoltorio material. El arte expresa el mundo del artista, expresa un alma que, a través del exotismo, la obra se entrega a nuestro mundo²²⁷.

²²² Cf. Ibidem.

²²³ Cf. Ibid. p. 69-70.

²²⁴ Cf. Ibid. p. 70.

²²⁵ Cf. Ibid. p. 70-71.

²²⁶ Ibid. p. 73.

²²⁷ Cf. Ibidem.

En la representación material de la pintura moderna, continua su análisis nuestro autor, nos refleja la desnudez de un mundo. Son elementos desnudos, sencillos y absolutos que nos afirman su poder de objetos materiales²²⁸. El descubrimiento de la materialidad del ser, dice el autor, es el descubrimiento de su hormiguo informe. Detrás de la luminosidad de las formas, la materia es el hecho del «hay»²²⁹.

b) Hay

Al desarrollar el apartado de *Existencia sin existente*, Levinas inicia metafóricamente: retornar a la nada de todos los seres y personas²³⁰. Sin embargo, el autor afirmará que, a pesar de la imposibilidad del retorno fuera de todo acontecimiento, la nada, en ella misma, «algo pasa». Así que, aquél carácter de esa acción misma que, en cierto modo no tiene autor, que es anónima, que es consumación impersonal e inextinguible del ser, Levinas lo fijará con el término *hay* que es el «ser en general»²³¹.

la *noche*, “*l'obscurité*” –

contenido puramente presente. No se trata de un «algo» que queda, sino la atmósfera misma de presencia, que puede aparecer, ciertamente con posteridad como un contenido, pero que, originalmente, es el acontecimiento impersonal, a-sustantivo de la noche y del *hay*”²³².

El *hay*, para nuestro filósofo, trasciende la interioridad y la exterioridad. Esta corriente anónima del ser invade y sumerge, a la vez, a todo sujeto, persona o cosa. Para comprender este ser anónimo no se puede partir de la relación sujeto-objeto, ni a partir de la situación a través de la luz que comprende todo; el *hay* es comprendido a través de la experiencia de la noche²³³.

La noche, como lo expresa Emmanuel Levinas, invade con su presencia todas las formas de las cosas. La noche, que no es objeto ni una cualidad de un objeto, es una presencia inevitable, simplemente está ahí. Ninguna cosa nos responde, pero la voz de ese

²²⁸ Cf. Ibid. p. 75.

²²⁹ Cf. Ibid. p. 75-76.

²³⁰ Cf. Ibid. p. 77.

²³¹ Cf. Ibidem.

²³² Ibid. p. 85.

²³³ Cf. Ibidem.

silencio se oye y espanta. *Hay* es la forma impersonal como «llueve» o «hace calor», nos dice el autor. Ante la oscuridad del *hay* no hay mundo y el mismo yo está sometido bajo la noche; el yo está invadido, despersonalizado y ahogado por el *hay*. Lo único que no desaparece, nos dice nuestro filósofo, es el hecho de que se participa del ser. Ante la oscuridad del *hay* se descubre la permanencia del ser pero que no pertenece a nadie²³⁴.

Pero el análisis del espacio nocturno, según Levinas, se vuelve inseguridad. La inseguridad no consiste en que no haya perspectiva ni que las cosas escapen a nuestra visión o de no calcular la proximidad de los objetos. La inseguridad no viene de las cosas del mundo diurno, sino de que ninguna cosa se aproxime, venga o amenace. Es una nada silenciosa y sorda que amenaza indeterminadamente. En esta invasión oscura, continua nuestro filósofo, es difícil envolverse en uno-mismo. Está uno expuesto. El todo está abierto hacia nosotros. El espacio nocturno nos entrega al ser²³⁵. Las cosas aparecen en la noche como una presencia monótona que nos ahoga en el insomnio²³⁶.

El ser conciencia es ser separado del *hay* pues la existencia de una conciencia constituye una subjetividad. Ella es sujeto de existencia, es decir, dueña del ser. El horror consiste de que se va a despojar la conciencia de su «subjetividad» misma²³⁷. El horror no es una angustia de muerte sino que pone al revés la subjetividad del sujeto, poniéndola o reduciéndola a una particularidad de «ente». Así, horror es el acontecimiento de ser que retorna al seno de esa negación. El horror de la noche, en cuanto experiencia del *hay*, no nos revela un peligro de muerte o de dolor. La angustia heideggeriana, no tiene nada que ver con el *hay*. El verdadero horror consiste en ser presa de, el de ser entregado a algo que en realidad no es un algo y que el rayo de luz no disipa²³⁸. Tampoco, aclara nuestro autor, el horror que se expresa a través del *hay* no es la angustia de «ser para la muerte», el horror de la noche es un «sin salida» y un «sin respuesta» de la existencia irremisible²³⁹.

5. Hipóstasis

²³⁴ Cf. Ibid. p. 78.

²³⁵ Cf. Ibid. p. 79.

²³⁶ Cf. Ibid. p. 80.

²³⁷ Cf. Ibid. p. 80-81.

²³⁸ Cf. Ibid. p. 83.

²³⁹ Cf. Ibid. p. 84.

El rumor de la existencia se manifiesta a través de ciertos momentos del insomnio. Es, dice nuestro filósofo, velar cuando ya no hay nada que velar y, es más, ya no hay ninguna razón para velar. En esta situación se descubre el apego que se tiene con el ser y, a su vez, se desapega de todo objeto y contenido. Es la presencia que surge de tras de la nada, el cual no es un ser que es el hay que abarca las cosas y la conciencia²⁴⁰.

a) Insomnio

En el fenómeno del insomnio, dice Levinas, hay una distinción entre la atención a los objetos y la vigilancia de éstos. Cuando el yo es arrebatado por la fatalidad del ser no hay afuera ni adentro. La vigilancia está vacía de objetos (de objetos por vigilar) y, por ello, dice el autor, no equivale decir que es experiencia de la nada, sino que está bajo el anonimato.

La atención, por su parte, supone la libertad del yo que se dirige hacia un objeto. Es el retorno mismo de la presencia en el vacío dejado por la ausencia, es el despertar del *hay* en el seno de la negación. Ahora bien, la conciencia ha sido considerada como la posibilidad de suspender, de escapar, de tener un refugio en sí para deshacerse del ser ahí. El *hay* es una imposibilidad de dormir, de descansar o de la ausencia; solo la posición de un objeto que hace irrupción en el ser podría detener ese insomnio que es como la eternidad misma del ser.

“Introducimos así, en el acontecimiento impersonal del *hay*, no la noción de conciencia, sino la vela o el desvelo en que participa la conciencia, por más que ésta se afirma como conciencia precisamente porque no hace otra cosa que participar de ella. La conciencia es una parte de la vela, es decir: la ha desgarrado ya. La conciencia comporta precisamente un abrigo contra ese ser que, despersonalizándonos en el insomnio; ese ser que no se pierde, ni se ~~caída en su propia caída, es~~ — completamente desembriagado”²⁴¹.

Al parecer, lo que el autor nos expresa en estas líneas, y lo que nosotros interpretamos de ellas, es que la conciencia es una forma de estar despierto. De estar

²⁴⁰ Cf. Ibid. p. 89.

²⁴¹ Ibid. p. 90.

siempre presentes, atentos o, en una palabra, estar en vela o en desvelo. Ciertamente, como lo señala el autor, la conciencia es una forma de protección frente al ser anónimo o el *hay*.

El anonimato de la vela, la noche es la que vela. En esta vela anónima se está enteramente expuesto al ser; todos los pensamientos que llenan el insomnio están suspendidos en nada. Se puede ser, a su vez, el sujeto de un pensamiento o tener la experiencia de ser objeto pero no escapo de la vigilancia anónima²⁴².

b) Posición

Sin embargo, para Emmanuel Levinas la conciencia contrasta con el *hay* gracias a la posibilidad de evadirlo y de dejarlo en suspenso. Es el poder asomarse al ser pero, a su vez, es una vacilación misma o una dimensión de repliegue.

La pretensión de nuestro autor es definir la conciencia por medio del inconsciente pues uno y otro, más de ser contrarios, son impulsos mismos. La conciencia se cansa o se interrumpe y, así, se presta a la inconsciencia como un recurso a sí-mismo²⁴³. En esta intencionalidad, la conciencia se descubre como una salida en una profundidad subyacente o como «largarse del sitio por dentro»²⁴⁴.

c) Aquí

El inconsciente incubado por la conciencia no es una extensión dirigida a un mundo. Simplemente es permanecer en el punto justo de su luminosidad²⁴⁵.

Ahora bien, el idealismo tradicional nos ha acostumbrado que afuera del espacio está el «aquí». El cogito cartesiano desemboca en la posición impersonal «*hay* pensamiento» en la primera persona del presente: «soy una cosa que piensa». El pensamiento, como lo dice Levinas, es una localización de la conciencia, es algo que contrasta con el saber; es una condición. El saber del saber igualmente está «aquí», sale de alguna manera de un espesor material, de una protuberancia, de una cabeza. Este pensamiento que se expande conserva una posibilidad de recargarse en el «aquí». La

²⁴² Cf. Ibid. p. 91.

²⁴³ Cf. Ibid. p. 93.

²⁴⁴ Cf. Ibidem.

²⁴⁵ Cf. Ibid. p. 94.

conciencia puede convertirse simplemente en un pensamiento, es decir, acabar en una cabeza, encenderse o apagarse, escaparse de sí y dormir.

La posibilidad de dormir, como lo dice el autor, no es primero pensamiento y después está «aquí». Es una localización que no supone el espacio; que es todo lo contrario a la subjetividad. No hay un pensamiento detrás de ella que deba captar el «aquí» objetivo. La localización de la conciencia no es subjetiva, sino que es la subjetivación del sujeto. El centelleo de la conciencia, su repliegue en lo lleno, es el fenómeno mismo de la localización y del sueño que es, precisamente, el acontecimiento. Lo inconsciente en cuanto sueño no es una nueva vida: es una no-participación, por medio del hecho elemental de descansar²⁴⁶.

Dormir, nos dice el autor, es suspender la actividad psíquica y física en un lugar. La llamada del sueño tiene lugar en el acto de acostarse. Acostarse es precisamente limitar la existencia al lugar, a la posesión.

El lugar es una base, una condición. Esta relación positiva con el lugar que mantenemos durante el sueño se enmascara en nuestra relación con las cosas. El lugar ha llegado a ser el «en casa de uno», la ciudad natal, la patria, el mundo. Desligada del ambiente, la localización llega a ser generalmente la presencia de una existencia abstracta. El sueño restablece la relación con el lugar como base. El acostarnos nos es abandonarnos a un lugar; toda nuestra acción de ser consiste en descansar. Dormir es entrar en contacto con las virtudes protectoras del lugar a través del tanteo. Este abandonarse a la base es lo que constituye el sueño y donde el ser permanece en suspenso²⁴⁷.

A través del descanso y, continúa diciendo nuestro autor, de la posición, a partir de esa relación única con el lugar, es allí, exactamente, donde llega la conciencia²⁴⁸. Ahora bien, también la conciencia parte de un lugar bajo la condición de que la conciencia «está aquí». Y que la conciencia esté aquí es, simplemente, una posición. No es un contrato con la tierra sino que, simplemente, es el punto en dónde apoyarse; es una base para el sujeto que se establece como sujeto²⁴⁹.

²⁴⁶ Cf. Ibid. p. 95.

²⁴⁷ Cf. Ibid. p. 96.

²⁴⁸ Cf. Ibid. p. 96-97.

²⁴⁹ Cf. Ibid. p. 97.

El «aquí» de la conciencia difiere radicalmente, dice el autor, del *Da* implicado en *Dasein* heideggeriano pues éste involucra, ya, el mundo. El «aquí» levinasiano precede a toda comprensión, a todo horizonte y a todo tiempo. Es el hecho mismo de que la conciencia es origen, de que parte de sí-mismo, de que es existente. En su vida misma de conciencia ella vive siempre de su posición, de una relación previa con la base, con el lugar y donde el sueño se le apega de manera exclusiva.

Estableciéndose sobre una base, el sujeto se recoge, se yergue y se convierte en el dueño de todo aquello que le rodea. Así que, el lugar, antes de ser espacio geométrico, ambiente concreto del mundo heideggeriano, es una base. Por ello, afirma Levinas, que el cuerpo es advenimiento para la conciencia ya que su ser pertenece al orden del acontecimiento y no al de sustantivo. El hombre, no se pone, es, él mismo, la posición²⁵⁰.

En la posición, al conciencia participa en el sueño. Descansar es la posibilidad de abandonarse a la base. La posición está contenida en la conciencia en la medida en que la conciencia está localizada. El sueño se lleva a cabo, dice el filósofo, en la conciencia como posición. La posición es el acontecimiento mismo del instante como presente.

El presente para la tradición filosófica antigua es evanescencia misma del ser, dice Levinas. Sin embargo, para el autor, es detención puesto que el presente interrumpe y reanuda la duración que le viene a partir de sí. Pero, a pesar de su evanescencia en el tiempo, el presente es, ante todo, la realización de un sujeto²⁵¹.

El instante, asegura Emmanuel Levinas, en la filosofía moderna, es menospreciada. Ve en ella únicamente la ilusión del tiempo científico, despojándole todo dinamismo y todo devenir. Considera, a demás, que el instante existe en el límite del pasado y del porvenir y que, por ello, es pura abstracción. Así, en la filosofía contemporánea, la realidad está constituida por el impulso concreto de la duración. El instante, por su parte, no tiene magnitud ni duración. Levinas reconoce que el instante debe comprenderse en función del tiempo y que la relación del tiempo con la existencia es dada por sí misma²⁵².

²⁵⁰ Cf. Ibid. p. 98.

²⁵¹ Cf. Ibid. P. 101.

²⁵² Cf. Ibid. p. 101-102.

El instante, en primer lugar, toma su significación de la dialéctica del tiempo; no posee dialéctica propia²⁵³. Además, la relación del tiempo con la existencia se da una extensión del tiempo donde aparece una extensión de la existencia. La continuidad es la forma superior de la existencia, el instante en que la existencia nace y muere. Así, el instante depende del tiempo por el hecho de que el primero está incluido en cualquier parte en el «espacio del tiempo»²⁵⁴. El punto de partida para comprender la función del instante reside en su relación excepcional con la existencia, por ello se puede pensar que el instante es realización de la existencia²⁵⁵. Por ello, el instante encierra, en primer lugar, un acto por medio del cual se adquiere la existencia. Cada instante es un comienzo²⁵⁶. El instante, por sí mismo es una relación, una conquista que no tiene porvenir o un pasado cualquiera, a un ser, a un acontecimiento en el pasado o en el porvenir. En cuanto que es comienzo y nacimiento, el instante es una realización *sui generis*, una relación con el ser, una iniciación al ser²⁵⁷. Sin embargo, lo que comienza a ser no existe antes de haber comenzado y, por ello, es lo que no existe y tiene que nacer a partir de su comienzo. “El comienzo no parte del instante que precede al comienzo: su punto de partida está contenido en el punto de llegada como un choque de rechazo”²⁵⁸. Este es el retroceso en el que el presente asume el instante.

El presente se desvanece y, por ello, el instante no dura. En el presente hay una relación excepcional con el ser y, en este sentido, el presente es detención y lo esencial del instante es su estancia. Lo absoluto del presente está en la presencia de ser al pasado y desafiar al porvenir; pero es incapaz de reducirlo a nada²⁵⁹. Pero, el ser asumido es una carga y lo trágico de ser se capta mejor en su origen mismo²⁶⁰: la desgracia o la decepción que nos espera y que, inevitablemente nos llega en el curso de la existencia, es que la existencia misma es finita y que se va consumiendo en el instante²⁶¹.

²⁵³ Cf. Ibid. p. 102.

²⁵⁴ Cf. Ibid. p. 104.

²⁵⁵ Cf. Ibidem.

²⁵⁶ Cf. Ibidem.

²⁵⁷ Cf. Ibid. p.105.

²⁵⁸ Ibidem.

²⁵⁹ Cf. Ibid. p. 107.

²⁶⁰ Cf. Ibid. p. 108.

²⁶¹ Cf. Ibidem.

El presente, dice el autor, es la imposibilidad del retorno, así, el presente tiene una relación consigo mismo. Él sólo se refiere a sí, es libre frente al pasado pero cautivo de sí mismo. Pero hay una fatalidad que aplasta al presente: que en su comienzo, en su instante, hay un esfuerzo de ser. En la libertad del presente encuentra un límite en la responsabilidad. El ser libre se es responsable y, así, ya no hay libertad²⁶². Lo trágico no proviene de la lucha entre la libertad, dice Levinas, sino en el desvío de la libertad hacia la responsabilidad. Así, la vuelta del presente a sí mismo es la afirmación del yo clavado a sí y ya pegado en un sí-mismo.

El yo está estrechamente ligado al presente. El yo cartesiano descansa en el presente. Pero, el pensamiento, en cuanto existencia creada, está fundamentada en Dios mientras que la certeza única del «cogito» del presente²⁶³.

En el «yo pienso» cartesiano hay una intimidad entre el «yo» y su acto, la relación del «yo» y el verbo en primera persona. Así, está en una situación privilegiada en el que se lleva a cabo la existencia del presente y del «yo». Pero, la unión del presente y del «yo» se realiza a través de la posición que es una detención en el presente. El lugar pisado en la posición del sujeto es una base²⁶⁴.

A través del *hay*, que había descrito Levinas, se ha podido recuperar el término hipóstasis que en el pasado “designaba el acontecimiento por el cual el acto expresado por un verbo se convertía en un ser designado por un sustantivo”²⁶⁵. Con la aparición del sustantivo no sólo es la aparición de una categoría gramatical nueva, dice el filósofo, sino que significa el poder suspender el *hay* anónimo. Es la adquisición por parte del ente que ahora es sujeto del verbo «ser» y, así, puede ejercer un dominio sobre éste.

La hipóstasis, para Levinas, es conciencia, está localizada y puesta. La hipóstasis va al «ser» a partir de sí. Es por eso que en el presente, a través de la hipóstasis, la existencia (o existir en su forma verbal) es apropiada por un existente o por un «yo»²⁶⁶.

²⁶² Cf. *Ibidem*.

²⁶³ Cf. *Ibid.* p. 109-110.

²⁶⁴ Cf. *Ibid.* p. 110-111.

²⁶⁵ *Ibid.* p. 113.

²⁶⁶ Cf. *Ibidem*.

Ahora bien, a partir de la hipóstasis, se descubre el retorno del *hay*. La hipóstasis participa del *hay* por ser soledad y está unida a él como el «yo» a sí-mismo. Mundo y saber no son meramente acontecimientos donde la existencia está entorpecida a un «yo» que supone ser el dueño del ser. El «yo» está entre la existencia exterior y la interior. La existencia que ha asumido, está encadenada a él para siempre. Lo trágico de este hecho, dice Levinas, es que está clavado a su ser²⁶⁷.

La libertad de la conciencia, que alcanza su realización en el conocimiento, es el drama que se representa, a su vez, por el nacimiento perpetuo. La libertad de saber y de la intención es negativa, dice el autor, es el no-compromiso: es el rechazo de lo definitivo donde siempre se arrastra con el pasado. Esta libertad no arranca lo definitivo de la propia existencia o la soledad de existir: el hecho de que «yo» estoy conmigo mismo, siempre²⁶⁸.

“El mundo y la luz son la soledad. Estos objetos dados, estos seres vestidos, son otra cosa que yo mismo, pero son míos. Iluminados por la luz, tiene un sentido y, por consiguiente, son como si vinieran de mí. En el universo comprendido, estoy solo, es decir, encerrado en una existencia definitivamente *una*”²⁶⁹.

Fenomenológicamente hablando, en el mundo de la luz el «yo» está solo y la presencia de lo otro es otro yo, un «alter ego» conocido y que retorna a sí-mismo. Asegura nuestro autor que alcanzar la alteridad del otro no se realiza a partir de la luz. Será a partir del plano del «eros» que dejará entrever que lo otro, por excelencia, es lo femenino. Lo femenino es una filosofía que nos separa de la soledad de la luz, de la fenomenología, de la angustia y de la muerte-fin²⁷⁰.

d) Hacia el tiempo

Para Levinas, el tiempo no traduce la insuficiencia de la relación con el ser que se lleva a cabo en el presente, sino que está llamado a remediar el exceso del contacto definitivo que lleva a cabo el instante.

²⁶⁷ Cf. Ibid. p. 114-115.

²⁶⁸ Cf. Ibid. p. 115.

²⁶⁹ Ibidem.

²⁷⁰ Cf. Ibid. p. 116.

Así, nos dice el autor, el «yo» permanece idéntico en la multiplicidad del devenir. La conciencia, quien es el que constituye nuestra vida en el mundo, se mantiene como algo idéntico a pesar de las transformaciones del devenir. El «yo» sigue estando ahí para unir los hilos de nuestra existencia²⁷¹.

Se considera que la tautología del «yo» y «sí-mismo», como constitutivo de la fatalidad de la hipóstasis, no es el de convertirlos en un drama, dice el filósofo. Ya que ser yo admite el encadenamiento al sí y la imposibilidad de deshacerse de sí: asociación silenciosa a sí-mismo²⁷².

Para poder soportar esta carga y para que este peso sea posible, hace falta, según el autor, que el presente sea también la concepción de una libertad. Pero no a través de la libertad misma sino a través del pensamiento de la libertad: el recurso al sueño, a la inconciencia, a la fuga y no a la evasión que puede lograr el divorcio entre el «yo» y «sí-mismo»²⁷³.

Ahora bien, la esperanza para nuestro autor es la que orienta al tiempo pero no a través de acontecimientos felices. El acontecimiento puede ser sencillamente posible a través de razones positivamente perceptibles en el presente. La caricia de aquél que consuela el dolor no promete el fin del sufrimiento sino que tiene que ver con el instante mismo del dolor que ya no está condenado a «sí-mismo» y es llevado «a otra parte» por el movimiento de la caricia. Es la liberación tenaz del «sí-mismo» que anuncia un porvenir en el que el presente gozará una renovación²⁷⁴.

Por su parte, el tiempo, según Levinas, no es una mera sucesión de los instantes que van desfilando uno tras otro frente a un «yo». Sino es la respuesta de la esperanza en el presente. La esperanza es el rescate del instante mismo de la desesperanza²⁷⁵.

Pero se puede lograr que el acontecimiento del tiempo puede vivirse más profundamente en el «yo». Es buscar la exigencia en donde no concierna en nada el «ser» pero, tampoco buscar la destrucción de esta presencia. Es la exigencia de un recomienzo de

²⁷¹ Cf. Ibid. p. 118.

²⁷² Cf. Ibid. p. 119.

²⁷³ Cf. Ibid. p. 120-121.

²⁷⁴ Cf. Ibid. p. 121-124.

²⁷⁵ Cf. Ibid. p. 125.

«ser» pero, en cada uno de estos recomienzos, no haya nada de lo-definitivo suyo. En fin, es una exigencia donde lo no-definitivo, la personalidad, el «ser» en su necesidad misma del tiempo, sea como el de una fecundidad en el instante mismo en el cual se recomienza como otro²⁷⁶. Sin embargo, esta alteridad no puede dársela él mismo, dice Emmanuel Levinas, es la imposibilidad de salvarse por sí mismo. Pero, la salvación puede venirle de otra parte.

Esa alteridad solo puede venirme, siguiendo la reflexión de nuestro autor, de lo otro. Donde el tiempo se constituye por medio de la relación con lo otro. El tiempo es exterior a mi instante y, así, el tiempo es otra cosa que un objeto dado a la contemplación. “La dialéctica del tiempo es la dialéctica misma de la relación con el otro, es decir, un diálogo que debe estudiarse a su vez en términos distintos a los de la dialéctica del sujeto solo”²⁷⁷.

alrededor de la dialéctica

en la dialéctica

cara a cara de una relación sin intermediarios y sin mediación. Pero la relación no es el de un «alter ego» sino es la relación de un otro que yo no soy. El espacio de esa relación

y la relación

de la relación

trascendencia puede pensarse de una manera radical, y aportar al yo, atrapado en el ser, y que reforma fatalmente a sí, otra cosa que ese retorno: desembarazarlo de su sombra”²⁷⁸. Es la posibilidad de no retornar fatalmente a «sí-mismo», de poder ser fecundo y el de tener un hijo²⁷⁹.

6. Cumplimiento

¿Qué hacer con el «presente»? El tener tiempo implica tener historia y tener un pasado y, sin embargo, no tenemos presente pues éste se nos escapa de los dedos. Lo paradójico es que en este presente es donde estamos y donde recibimos el pasado y el porvenir. Por lo que el presente es todo y, a su vez, nada.

²⁷⁶ Cf. Ibid. p. 126.

²⁷⁷ Ibid. p. 127.

²⁷⁸ Ibid. p. 130.

²⁷⁹ Cf. Ibidem.

Y, sin embargo, el instante del tiempo no es a partir de una serie infinita en donde él aparece, sino que también ser a partir de él mismo. La manera en que el instante tiene de ser a partir de sí-mismo, rompe con el pasado del cual proviene por el hecho de que él es presente.

El instante presente constituye al sujeto que se pone como dueño del tiempo. En el presente, nos dice el autor, comienza un ser y las frases como : «el hecho de...», «el acontecimiento...», «el llevarse a cabo de...» pretenden traducir esa trasmutación del verbo en sustantivo, que es el inicio de su hipóstasis. La verdadera sustancialidad del sujeto reside en su «sustantividad»: en el hecho de que no sólo hay anónimamente ser en general, sino que hay seres susceptibles de nombres²⁸⁰. Así, el presente introduce en la existencia la excelencia, el señorío y la virilidad del sustantivo.

Pero, ante todo, el presente, dice Levinas, es acontecimiento. En él, el sujeto cumple un destino que no proviene del pasado o por el porvenir y que debe soportar. Un peso propio que no puede ser aligerado por él-mismo o por el sujeto solo en el instante. Sólo a través de lo Otro podrá lograr su liberación.

Ante lo horrible de la presencia impersonal del *hay*, se ve la necesidad de evadirse con un repliegue de afuera-dentro, como luz-oscura o negra. En términos levinasianos, es un tipo de intencionalidad subyacente de poder escapar hacia a dentro: el inconsciente²⁸¹. Pero, ¿cuánto tiempo puede durar este tipo de evasión? Este tipo de excedencia es momentánea pues no se puede abandonar por completo la estrecha relación con el ser.

Pero también hay otro precio que pagar: luz, conciencia y saber son la soledad²⁸². La angustia heideggeriana de-ser-para-la-muerte no es el verdadero trauma sino el hecho de que «yo» estoy conmigo mismo. En este sentido, cobra importancia el tiempo (tiempo mesiánico), que es el de la fecundidad: el instante de recomenzar como otro²⁸³. Pero este tipo de alteridad no viene de él-mismo sino a partir de lo otro²⁸⁴. Aunque, la relación con lo otro, siempre permanecerá inviolable y la aproximación se realizará a través del «eros». En

²⁸⁰ Cf. Ibid. p. 132-133.

²⁸¹ Cf. Ibid. p. 93. También, cf. Domínguez, R. *La Llamada Exótica en...* p. 54.

²⁸² Cf. Ibid. p. 115.

²⁸³ Cf. Ibid. p. 126.

²⁸⁴ Cf. Ibid. p. 127.

estos primeros trabajos de Emmanuel Levinas, lo otro es, esencialmente, lo femenino que posibilita la excedencia en el hijo.

Este tipo de excedencia en el hijo será abordado en cuatro conferencias dictadas por Levinas en 1946-1947 y publicadas bajo el título de *El Tiempo y el Otro* (1979), cuyo estudio analizaremos a continuación.

EL HIJO Y EL TIEMPO

1. Más allá del ser

Al escribir el prólogo de *El Tiempo y el Otro*, Emmanuel Levinas plantea que éste texto anuncia la primera formulación del proyecto principal: que el presente del tiempo no es el horizonte ontológico del ser del ente, sino un más allá del ser como relación con lo

Otro²⁸⁵. El tiempo es una diacronía o una relación cuya alteridad del otro no puede ser franqueada y donde no puede ser indiferente al pensamiento²⁸⁶.

En este texto, Levinas plantea lo siguiente:

- a) que el tiempo no es una degradación de la eternidad sino la relación con aquello inasimilable por la experiencia y absolutamente otro,
- b) que la relación con un In-visible que no indica una incapacidad de conocimiento humano sino una ineptitud del conocimiento en cuanto tal,
- c) que el tiempo significa, además del «siempre» de la no-coincidencia, el «siempre» del anhelo y la espera y
- d) que el tiempo muestra una relación espera sin esperado, anhelo insaciable; distancia y proximidad de la socialidad original²⁸⁷.

Pero dejemos que este texto de juventud nos vaya mostrando, por sí mismo, su propia intención.

Al iniciar este texto, Levinas deja en claro el objetivo de éste: “...que el tiempo no remite a un sujeto aislado y solitario, sino que trata de la relación misma del sujeto con los demás”²⁸⁸. Para ello, el autor deberá analizar, ontológicamente, la noción de soledad y, a su vez, las opciones que el tiempo le ofrece a ésta en la economía general del ser²⁸⁹.

El autor inicia con un primer distanciamiento con respecto a la filosofía de Heidegger. Según el filósofo alemán, la relación con los demás es una estructura ontológica del Dasein pero que no adquiere importancia en el drama del ser ni en la analítica existencial. Y el otro, en esta filosofía, aparece en la situación de «estar recíprocamente uno con otro» donde dicho «con» manifiesta una igualdad y, así, la relación con lo otro no se da a través del cara a cara.

Sin embargo, para Levinas, la soledad, más allá del infortunio que soporta como

la soledad de la condición de

—

—

oportunidad de abrirse al pluralismo.

²⁸⁵ Cf. Levinas. *El Tiempo y el Otro*. p. 68.

²⁸⁶ Cf. Ibidem.

²⁸⁷ Cf. Ibid. p. 69-70.

²⁸⁸ Ibid. p. 77.

²⁸⁹ Cf. Ibid. p. 77-80.

a) Existencia solitaria

¿Qué es soledad? En primer lugar, advierte el autor que jamás se está solo. Finalmente estamos con otros: estamos frente a un objeto, lo podemos ver, tocar, etc. Pero en rigor, ¿qué es soledad? Toda estas relaciones de ver y tocar a un objeto son transitivas puesto que jamás se podrá ser el Otro²⁹⁰. El hecho de ser mediante el existir es también aislarse. El existir resiste toda relación y toda multiplicidad y donde la soledad muestra la unidad indisoluble que se da entre el existente y su acción de existir. Ahora bien, Levinas busca plantear una situación en donde la soledad pueda ser superada a partir del principio ontológico en el que el existente se liga a su existir (hipóstasis).

b) Existencia primera

A diferencia del desarrollo de este tema en las obras anteriores, Levinas encuentra un elemento clave en la propia obra de Martin Heidegger en *Sein und Zeit*. El autor inicia diferenciando el «Sein» del «Seiendes» realizado por el filósofo alemán. Pero, en oposición

~~stip de djatúsitAhorvita~~

— — —

bien, el trabajo que realizó Heidegger fue el de hacer la distinción y no una separación del existir frente al existente, según el autor. El existir se vislumbra siempre a través del existente. Incluso el termino «Jemeinigkeit» expresa el modo en el que el existir es poseído por alguien²⁹¹.

Sin embargo, dice Levinas que en el propio texto de Heidegger se puede deducir una existencia previa a través del «Jankelevitch», separo o abandono; en donde se subraya una consecuencia del «Geworfenheit» o «el-hecho-de-ser-arrojado-a» la existencia:

“Es como si el existente no apareciese más que en una existencia que le precede, como si la existencia fuese independiente del existente y el existente que se halla arrojado no pudiese jamás convertirse en dueño de la existencia”²⁹².

²⁹⁰ Cf. Ibid. p. 80.

²⁹¹ Cf. Ibid. p. 83.

²⁹² Ibidem.

Ciertamente, y lo reconoce nuestro filósofo, este «hecho-de-ser-arrojado-a» la existencia es una simple palabra y que en realidad no nos asegura un existir sin existente. Por tal motivo, Levinas pretenderá determinar el lugar que tiene esta palabra en la economía general del ser²⁹³.

Para ello, el filósofo realiza un ejercicio imaginativo donde se retorne a la nada de cosas y personas. Ciertamente, dice él, después de esa desaparición de cosas queda la ausencia de todas las cosas. Esta ausencia de todas las cosas es una suerte de presencia o el hecho de que *hay*. Aún mejor, el existir impersonal que no es sujeto ni sustantivo. El anónimo que alberga la existencia: “...es la acción misma de ser que no se puede expresar mediante ningún sustantivo, que es verbo”²⁹⁴. Esta presencia anónima, para Levinas, se impone y resulta imposible negarlo. Después de toda negación reaparece este anónimo de ser.

Una vez más Levinas emplea otra vía para explicar esta presencia anónima: el insomnio. El insomnio, que no es una experiencia imaginaria, es la conciencia de que no se tiene descanso final o de que no hay modo alguno de dejar la vigilia. En el insomnio, el presente queda adherido al pasado sin ninguna renovación. En el insomnio, el presente o el pasado siempre duran. No hay principio ni fin. Ni forma de escapar pues se está, inevitablemente, en vela como ocurre con el *hay* o con la existencia impersonal.

El *hay* se caracteriza como una vigilia sin tener la posibilidad de recuperar el sueño. Conciencia sin oportunidad de refugiarse en la inconsciencia o en el sueño. Este existir anónimo no es un «en-sí» es, ante todo, dice el autor, ausencia de todo «sí-mismo» o, mejor aún, un «sin-sí-mismo»²⁹⁵.

Esta conversión de la nada en algo o en existir, dice Levinas que también está presente en la obra de Heidegger. La nada, para la filosofía del filósofo alemán, retiene una actividad en el ser así, a nada anonada²⁹⁶.

²⁹³ Cf. Ibid. p. 83-84.

²⁹⁴ Ibid. p. 85.

²⁹⁵ Cf. Ibid. p. 86.

²⁹⁶ Cf. Ibidem.

existente, y

«*hay*» es donde, s

nuestro filósofo, se va llevar acabo la hipóstasis²⁹⁷.

c) *Hipóstasis*

La aparición de este «algo que ya es» tiene como atributo ser el dueño y señor del existir. De hecho, el existir le pertenece y ejerce un dominio a merced del cual es celoso. Pero el existente está solo. Para que haya un existente en este existir anónimo es necesario que haya una salida de sí y un retorno a sí. Es la acción misma de la identidad y, gracias a esta identificación, el existente está encerrado en sí mismo²⁹⁸.

Esta hipóstasis tiene un acontecimiento que se da en el presente ya que éste también parte de sí mismo, es decir, es la salida de sí mismo. Es sin comienzo y sin fin del existir. Al considerar la hipóstasis como presente para Levinas no está significando introducir el tiempo en el ser. Ni que a través del presente nos demos una extensión de tiempo lineal. Sino lo que busca es el elemento por el cual el tiempo se fusiona con el presente²⁹⁹. A su vez, considerar el presente como límite del existir y el existente en el que se trasmutan³⁰⁰.

Pero para Levinas hay algo característico del presente puesto que es una forma de satisfacer el «a partir de sí» y, por ello, es evanescencia. El presente no dura porque no ha recibido la existencia de alguna cosa precedente que se beneficiaría. El presente es algo que viene de sí-mismo, y así como es imposible partir de sí mismo, entonces, el presente es evanescencia: forma esencial del comienzo o forma dialéctica que describe un fenómeno donde se impone el «yo»³⁰¹.

Ahora bien, al analizar Levinas el límite del existir en el existente como función de la hipóstasis, el «yo» se ha colocado fuera de los obstáculos entre lo variable y lo permanente, así mismo de las categorías del ser y la nada. El «yo» no es inicialmente un existente, más bien es el modo del existir que, en cuanto tal, no existe. De esta forma, Levinas se está situando en un más allá, donde la investigación ya no puede partir de la

²⁹⁷ Cf. Ibidem.

²⁹⁸ Cf. Ibid. p. 89.

²⁹⁹ Cf. Ibidem.

³⁰⁰ Cf. Ibid. p. 90.

³⁰¹ Cf. Ibidem.

experiencia ni de la fenomenología, entendida ésta como el método de la experiencia radical.

El existente, como ya lo habíamos dicho, es dueño del existir. El presente, «yo» es libre a partir de la hipóstasis. Esta primera libertad es una libertad de comienzo: por el hecho mismo de que hay libertad y dominio del existente sobre el existir³⁰².

Sin embargo hay un giro dialéctico, según nuestro autor. Si bien es cierto que el mundo es el mundo que el sujeto se debe ocupar de sí mismo (por su materialidad del sujeto). Este estar encadenado a sí mismo es donde la libertad comienza a estar limitada por la responsabilidad: “un ser libre que ya no es libre porque es responsable de sí mismo”³⁰³, porque es materia³⁰⁴.

2. Satisfacción y salvación

Pero, el ligar soledad y materialidad del sujeto, según lo que nos dice nuestro filósofo, siendo que la materia es lo que ocasiona el encadenamiento a sí mismo, podemos comprender el sentido que el mundo tiene: que nuestra existencia en este mundo constituye un sobreponerse a la carga que el sí representa para él mismo, el mundo es el elemento por el cual se supera la materialidad y, finalmente, para romper las cadenas entre el yo y el sí mismo³⁰⁵. Para Levinas, la experiencia y la existencia que tenemos, en este mundo, supera, en cierta medida, el retorno inmediato del «yo» a sí mismo.

a) *Nutrimiento y goce*

Levinas considera que, desde la publicación de *Seint und Zeit* de Martin Heidegger, la reflexión filosófica ha considerado que el mundo es un conjunto de útiles. El pensar en los útiles es remitirse, finalmente, a nuestra preocupación por existir. A sugerencia de Levinas, y que al parecer Heidegger no consideró, fue que este mundo, antes de

³⁰² Cf. Ibid. p. 92.

³⁰³ Ibid. p. 93.

³⁰⁴ Cf. Ibid. p. 95.

³⁰⁵ Cf. Ibid. p. 101.

rebelárseme como un mundo de utensilios, es primeramente un conjunto de alimentos³⁰⁶. Si bien es cierto que, como lo dice Levinas, no vivimos para comer pero tampoco es falso decir que comemos para vivir. Pero lo que Levinas entiendo por alimento rebasa el hecho mismo de comer. Alimento es la finalidad del acto mismo o “...lo que caracteriza nuestra

de un mundo. lina...
 le xando. lina...
 de un mundo. lina...
 le xando. lina...

objeto”³⁰⁷.

Ahora bien, la relación con el objeto puede ser caracterizado, según Levinas, mediante el goce. El goce es una manera de ser y una sensación. Es luz y conocimiento por el cual el objeto es absorbido. Pero, a su vez, también es distancia con respecto al objeto. El goce pertenece al reino de la luminosidad. Por ello, el sujeto, ante los manjares ofrecidos, mantiene una distancia con respecto a estos objetos que le son necesarios para existir. Mientras que el existente permanece en la identidad que le ofrece la hipóstasis, y en el que es sumergido en sí mismo, el mundo le produce un retorno y establece, a su vez, una relación con aquello que le es necesario para ser. Así, el sujeto se separa de sí mismo. Donde la luz es la condición de esa posibilidad y, así, nuestra vida diaria es una forma de liberación frente a la materialización inicial que se realiza en el sujeto. Por ello, el autor considera que éste ya es un cierto olvido del sí, es una moral o un primer mandamiento³⁰⁸.

Sin embargo, a través de este goce de sí no se rompe el encadenamiento irremisible del yo consigo mismo. A partir de la razón, el sujeto encuentra su lugar y se constituye como señor de cuanto es iluminado. Siendo que la luz es aquello que rebela algo que es completamente distinto al «yo», éste, por vía de la razón, hace como si el objeto iluminado saliese del él³⁰⁹. Así, la trascendencia del «yo» radica en que es inmanencia; que en el objeto del goce se vuelve encontrar el «yo» consigo mismo. En ese sentido, afirma nuestro filósofo, la luz no es un elemento suficiente por lo cual se pueda liberar el «yo» que está atrapado en sí³¹⁰.

³⁰⁶ Cf. Ibid. p. 102.

³⁰⁷ Ibidem.

³⁰⁸ Cf. Ibid. p. 103.

³⁰⁹ Cf. Ibid. p. 104.

³¹⁰ Cf. Ibidem.

La única aportación que la luz y conocimiento han hecho es que, en el terreno de la hipóstasis, el sujeto pudo franquear el anonimato del *hay* impersonal. Además, quedo fijado con la identidad de existente con el poder de distanciarse de su materialidad. Sin embargo, el precio que el «yo» paga por esto es el de no poder superar su soledad³¹¹. Así, dice el autor, la razón se encuentra, ella misma, sola: que es la estructura misma de la razón o, por la participación de la luz, la imposibilidad de que algo pueda quedar afuera de ella. La intencionalidad de la conciencia ha mostrado como el «yo» se distingue de las cosas Sin embargo, la intencionalidad agrava más el solipsismo de este «yo» pues, a través de la luz, el «yo» se hace dueño del mundo exterior y manifiesta, a su vez, la soledad de la razón.

La trascendencia que busca Levinas es tal que no se deba retornar al punto de partida y, en ese sentido, el autor retornará a la situación específica en que se ofrece la luz al goce, es decir, a la existencia material.

3. Sufrimiento y esperanza

Ante la momentánea trascendencia que el «yo» encuentra, el espacio es el que lo saca de la soledad. Pero, dice nuestro autor, dicho espacio, siempre se rebela como un espacio que hay que conquistar. Pero, inevitablemente, hay que atravesar ese espacio para tomar el objeto, hay que trabajar. Así, los útiles, los instrumentos creados, son el ideal materializado que pretenden franquear esa distancia. A través del trabajo, el sujeto recobra el peso de la existencia que le otorga su libertad de existente³¹².

a) La muerte

Para nuestro filósofo, en el esfuerzo, en el dolor y en el sufrimiento encontramos lo verdaderamente definitivo que constituye la tragedia de la soledad de ser. Pero esta soledad de ser, advierte el autor, no será reflexionada a partir de la angustia de la nada heideggeriana sino a partir del trabajo y en el dolor de la necesidad³¹³. Insistirá más bien en el dolor físico ya que éste se encuentra inequívocamente con el compromiso de la existencia. El dolor físico, en cualquiera de sus grados, manifiesta la imposibilidad de

³¹¹ Cf. *Ibid.* p. 105.

³¹² Cf. *Ibid.* p. 108-109.

³¹³ Cf. *Ibidem.*

separarse del instante en que se contrajo a la existencia³¹⁴. O, como el propio Emmanuel Levinas lo expresó:

“Representa la propia irreductibilidad del ser. El contenido del sufrimiento se confunde con la imposibilidad de alejar de sí el sufrimiento. Ello no significa definir el sufrimiento por el sufrimiento, sino insistir en esa simplificación *sui generis* que constituye su esencia. En el sufrimiento se produce la ausencia de todo refugio. Es el hecho de estar directamente al ser. Procede de la imposibilidad de huir y de retroceder. Todo el rigor del sufrimiento consiste en esa imposibilidad de distanciamiento. Supone el hecho de estar acorralado por la vida y por el ser. En este sentido, el sufrimiento es la imposibilidad de la nada”³¹⁵.

Ahora bien, en el sufrimiento, reconoce Levinas, también está presente la proximidad de la muerte. El dolor soporta en sí mismo la suerte de dicha aproximación. Como si la presencia del dolor anunciase algo aun más desgarrador, una nueva inquietud, la espera de un nuevo acontecimiento. Así, el dolor consiste, asegura el autor, en un apego al propio dolor que prolonga un incógnito que no es susceptible de poderlo traducir en términos de luz³¹⁶. Entonces, la incógnita muerte no es interpretada por Emmanuel Levinas, como nada sino como el correlato de la experiencia. Es la imposibilidad de que la muerte pueda ser comprendida bajo la luz. El sujeto no puede entablar una relación con la muerte pues no es algo que provenga de él. Por lo que el autor considerará que la muerte se trata de la relación con el misterio³¹⁷.

A partir de este anuncio que ha realizado la sufrimiento-muerte-misterio, dice el filósofo, que es un más allá de la luz, es una «experiencia pasiva» por parte del sujeto que siempre se había constituido como activo. Esta «experiencia pasiva» indica, según Levinas, el hecho de que la muerte es misterio y, así, quiebra ese modo de concebir a la experiencia. En el caso particular de la muerte, el objeto con el que me encontraré no puede ser comprendido y, peor aún, ni construido por mi. La muerte, así, anuncia un acontecimiento en el que el sujeto no es dueño o donde el sujeto deja de ser sujeto³¹⁸.

³¹⁴ Cf. *Ibidem*.

³¹⁵ *Ibid.* p. 109-110.

³¹⁶ Cf. *Ibid.* p. 110.

³¹⁷ Cf. *Ibidem*.

³¹⁸ Cf. *Ibid.* p. 111.

El ser para la muerte heideggeriano es la suprema lucidez y por ello la máxima virilidad, dice el autor. El Dasein encuentra la posibilidad última de la existencia: aquella que hace posible las demás posibilidades. Hace posible el hecho mismo de que haya libertad. En cambio, en el sufrimiento el sujeto llega a la muerte como si fuese el límite de la posibilidad³¹⁹.

b) *Porvenir*

En tal sentido, la muerte no es presente. Así, dice el filósofo, podemos recordar el ~~que da lugar a la vida~~ –

“cuando eres, ella no es y, si ella es, tú no eres”. Lo importante de esta frase para Levinas es la insistencia que se hace del futuro después del arribo de la muerte: “...*tu no eres*”. El hecho es de que, finalmente, para el autor, se escapa de todo presente. Pero a su vez, no se está remitiendo a una evasión ante la muerte. Es el simple hecho de que la muerte es «incomprensible», de que muestra el fin del dominio del sujeto en el presente. Así, ante la muerte el «yo» no se encuentra en la disposición de captar algo³²⁰.

A través del sollozo que anuncia la muerte es como se recobra la pasividad de los primeros días: a través del sufrimiento se alcanza la pureza, donde la responsabilidad se torna irresponsabilidad de infancia, morir es retornar al estado de irresponsabilidad³²¹.

c) *Acontecimiento y otro*

Recapitulando: la muerte se convierte en el límite de la virilidad del sujeto que la hipóstasis hizo posible en el ser anónimo para que se manifestara el fenómeno del presente en la luz. La muerte, a su vez, anuncia una realidad a la que nada podemos, donde nuestro poder es insuficiente y aunque, advierte Levinas, en el dominio de la luz surgen muchas realidades que superan nuestras fuerzas, lo característico de la muerte es que llega el momento de que «ya no podemos poder»³²².

³¹⁹ Cf. Ibid. p. 112.

³²⁰ Cf. Ibid. p. 112-113.

³²¹ Cf. Ibid. p. 113.

³²² Cf. Ibid. p. 115.

La muerte, continua su reflexión Levinas, es la imposibilidad de tener un proyecto. Ella indica que estamos en relación con algo que es absolutamente otro. Ella es algo que no posee la alteridad como determinación provisional y que pudiéramos asumir mediante el goce. La existencia de muerte, si es que se le puede llamar existencia, está hecha de alteridad y, así, la muerte no confirma la soledad del «yo» sino que la rompe³²³.

Ahora bien, en la existencia se insinúa una pluralidad donde aparece un otro. Este otro que se anuncia, no posee el existir pero posee un poder sobre el existir del «yo» que lo hace misterioso. Es refractario a la luz y eso nos indica que de ningún modo, es otro-yo que participe conmigo en una existencia común. La relación que se entabla con ese otro no es grata y agradable. Esta relación con lo otro es una relación con un Misterio con su alteridad³²⁴.

El porvenir también puede ayudarnos a comprender el fenómeno del misterio que Levinas ha anunciado. El porvenir, a diferencia de como lo pensaron Bergson y Sartre, es algo totalmente diferente que la pura exterioridad espacial y, ahí que el porvenir, es absolutamente sorprendente. El porvenir es aquello que no se capta, es aquello que cae sobre nosotros y que, incluso, se apodera de nosotros. Así, el porvenir es el otro o mejor aún, la relación con el porvenir es la relación con lo otro³²⁵.

d) El problema de la muerte

Ante todo, la muerte es la posibilidad del acontecimiento. El sujeto ya no es dueño del acontecimiento ante la posibilidad del objeto. Este sujeto, que siempre ha sido dueño de la posibilidad, y por ello un ser en soledad, se encuentra frente a un misterio. Este acontecimiento es misterio porque no puede ser anticipado, ni aprehendido y no cabe en un presente. Así, la muerte es enunciada, en el pensamiento de Emmanuel Levinas, como otredad³²⁶. A partir de la muerte se abre, dice el autor, un abismo entre el acontecimiento y

³²³ Cf. Ibid. p. 116.

³²⁴ Cf. Ibidem.

³²⁵ Cf. Ibid. p. 117.

³²⁶ Cf. Ibid. p. 118.

el sujeto que le ha de sucederle. A lo que Levinas se pregunta: “¿Puede el ente entrar en relación con lo otro sin que eso otro destruya su sí mismo?”³²⁷

Ante la preocupación que proporciona la muerte, se plantea el problema mismo de la conservación del yo en la trascendencia. Esta salida de la soledad es algo distinto a la absorción del yo en el término hacia el que se proyecta. También, el sujeto no podrá asumir la muerte como asume un objeto. Es por ello que el fenómeno de la muerte, asegura nuestro filósofo, lleva en sí mismo un problema implícito.

Ahora bien, ¿en qué consiste el temor a la muerte? Para nuestro autor, la trascendencia que se anuncia en la muerte, es el terror de abandonar la luz. Es preferir esta existencia ya conocida de aquella desconocida. Que puede ser considerada una nada o una eternidad. Pero, ante todo, lo que queremos, dice el autor, es morir y ser al mismo tiempo³²⁸.

Así, el autor detecta un problema: que ante el arribo de la muerte se quisiese acogerla y, eso implica, conservar el «yo». Es la búsqueda de poder vencer a la muerte, de querer repetir la hipóstasis. Al mismo tiempo, el sujeto quiere enfrentar el acontecimiento sin aceptar el precio.

Esto es similar a la situación en la que un sujeto asume y enfrenta la relación con los demás, dice Levinas. Es un cara a cara con los otros, el encuentro con un rostro en el que el otro se da y, a la vez, se oculta. El tiempo mismo otorga esa situación de cara a cara con otro³²⁹. Por lo que le es necesario aclarar al autor que el porvenir que ofrece la muerte no es aún el tiempo. El futuro que ofrece la muerte es un futuro para nadie o un futuro en el que el hombre no podrá asumir jamás. La relación con el porvenir, la presencia del porvenir en el presente, se cumple el cara a cara con lo otro. Esta situación de cara a cara representa la relación misma del tiempo y donde la presencia del porvenir invade al presente. El porvenir no le acontece a un sujeto solo, el tiempo se da en una intersubjetividad³³⁰.

4. Creación y apertura

³²⁷ Ibidem.

³²⁸ Cf. Ibid. p. 119.

³²⁹ Cf. Ibid. p. 120.

³³⁰ Cf. Ibid. p. 121.

Una vez que el autor afirma que el porvenir no tiene cabida en el presente, parte de una noción de tiempo para comprender que éste no puede ser definido como «imagen móvil de la eternidad inmóvil». Así, el porvenir no está incluido en un presente donde podría aprehenderle. Solo así, dice el autor, se puede comprender el significado real del tiempo. Por ello asegura que la duración no es creación sino que, por el contrario, hay muerte. Sin embargo, lo que trata de demostrar Levinas es que la creación presupone una apertura al misterio pero que no proviene de la identidad misma del sujeto³³¹.

a) Poder y relación

El porvenir, para Emmanuel Levinas, deja al sujeto con ninguna iniciativa. Hay una distancia abismal entre el presente y la muerte. Mismo abismo que hay entre el «yo» y la alteridad del misterio. Así, el autor subraya que la muerte no detiene la existencia, que sea fin o nada. Lo particular es que ante la muerte, el «yo» carece de iniciativa. Por ello, el hecho de querer vencer a la muerte adquiere significado. Es pretender entablar una relación con la alteridad.

El porvenir que plantea Levinas está definido por la otredad, donde el porvenir de la muerte es considerada en su plena alteridad. A su vez, la relación con lo otro es una dificultad de nuestra relación original que no es contingente y que está fundada en la relación dialéctica con los demás. Dicha dialéctica a parece cuando se lleva acabo, a su extremo, todas las implicaciones de la hipóstasis. En particular, cuando se muestra la trascendencia de la expresión que funda la contemporaneidad de la civilización y la reciprocidad de la relación. Pero esta trascendencia acepta ya el porvenir de la alteridad³³².

Ahora bien, la relación con otro se realiza a través de una carga, carga más pesada que el que se da a través del misterio. Esto se da porque se aborda al otro en la vida

~~basica; para comprender~~

excepcional para el sujeto³³³. Igualmente, se conoce al otro por empatía o como un «otro-yo-mismo»³³⁴.

³³¹ Cf. Ibid. p. 123-124.

³³² Cf. Ibid. p. 125-126.

³³³ Cf. Ibid. p. 126.

³³⁴ Cf. Ibidem.

Pero en esta relación con otro, que caracteriza nuestra vida social, aparece una relación no recíproca. Donde el otro es completamente otro. Algo que yo no soy no solo por su carácter, su fisonomía o su psicología sino en su alteridad misma. Es donde el espacio intersubjetivo es asimétrico, donde la exterioridad del otro no se da simplemente por el espacio que separa o una diferencia conceptual³³⁵.

El Eros, según nuestro filósofo, es el único que nos puede aportar la base para analizar esta relación con lo que él llamó misterio. Para ello, Levinas ve la necesidad de exponerlo de manera completamente distinta a los de Platón. El Eros platónico era tal que se dejaba comprender a partir de la luz. El Eros levinasiano corresponde al misterio, es decir, repelente a la luminosidad³³⁶.

b) El Eros

Para el autor, las huellas donde se puede encontrar esa forma de originalidad de la relación con lo otro, en la vida civilizada, donde aparece en toda su pureza la alteridad del otro, que no obedece a la ley platónica de la participación de que todo término contiene lo mismo y que por ello contiene lo otro, o la de una situación en la que un ser poseyese la alteridad como esencia y donde la oposición sea la de dos géneros se da a través de lo «femenino»³³⁷.

“La diferencia sexual es una estructura formal, pero una estructura formal que troquea la realidad de otro modo y condiciona la posibilidad misma de la realidad como multiplicidad, contra la unidad del ser proclamada por Parménides”³³⁸.

Por tal motivo, advierte el autor, la diferencia sexual no es una contradicción. Una contradicción es el ser y la nada que se reducen uno al otro y, así, no hay alteridad alguna. Pero la diferencia sexual no es tampoco la dualidad de dos términos complementarios porque éstos presupondrían un todo preexistente. Por ello, la diferencia sexual presupone, de antemano, del amor como fusión³³⁹. Lo inevitable del amor consiste en que existe una

³³⁵ Cf. Ibid. p. 127.

³³⁶ Cf. Ibid. p. 116.

³³⁷ Cf. Ibid. p. 127-128.

³³⁸ Ibid. p. 128.

³³⁹ Cf. Ibid. p. 129.

dualidad insuperable e intransferible de los seres. Es una relación que siempre se oculta. Es por ello que en este tipo de relación jamás será posible franquear la alteridad sino que, por el contrario, se conserva. Lo inevitable de la voluptuosidad es que hay dos. Donde el otro, en cuanto otro, no es considerado como un objeto que se pueda tornar nuestro o, peor aún, que se convierta en «yo». Lo otro permanece en su misterio, misterio de lo femenino

de la mujer misteriosa, una

desconocida o ignorante. El autor tampoco está buscando interpretar este misterio en un sentido etéreo como se hace en la literatura. Sino porque lo femenino es, en la existencia, un acontecimiento diferente de la trascendencia espacial o de la expresión que se dirige hacia la luz, es decir, que se hurta de la luminosidad. Lo característico de lo femenino es el ocultarse a través del pudor. Así, su alteridad no consiste en una mera exterioridad como la de un objeto mas. Este otro no es un ser con el que hay que enfrentar, que nos amenace o el que quiera dominarnos. Sino es el hecho de que no representa un poder superior al nuestro. Mas bien, su poder radica en su alteridad y en su misterio³⁴⁰.

Levinas hace una aclaración: en esta relación con lo femenino no es considerada, inicialmente, como libertad y, de antemano, el fracaso de toda comunicación. Pues no hay comunicación posible con una libertad que no sea la de sumisión o el avasallamiento porque, de lo contrario, una de las dos libertades quedaría aniquilada³⁴¹.

La alteridad con el misterio, en cuanto pudor, no se está interpretando como libertad idéntica a la mía y, por ello, en conflicto con la mía. Lo que va caracterizar inicialmente al otro es la alteridad y no la libertad. Alteridad que podrá ser absolutamente original a través del Eros. Una relación que no se puede traducir en términos de poder .

Así, según el autor, se trata de un acontecimiento en el existir pero, a su vez, diferente a la hipóstasis mediante el cual surge un existente. El existente se realiza en lo subjetivo y en la conciencia; la alteridad que plantea el autor se efectúa en lo femenino³⁴². Lo femenino es un término que tiene el mismo rango que la conciencia pero con un sentido contrario. Lo femenino no se realiza como «ente» captado por la luz. Lo femenino se retira a otro lugar; hacia el lado opuesto de la conciencia y de la luz. Pero no por ello, advierte el

³⁴⁰ Cf. Ibid. p. 130.

³⁴¹ Cf. Ibidem.

³⁴² Cf. Ibid. p. 131.

autor, lo femenino pertenece al reino del inconsciente o subconsciente y que prefiere llamarlo con el término de «misterio»³⁴³.

Ahora bien, la relación que se entabla con el misterio, con la alteridad o con el porvenir; no se da jamás. Con ello el autor nos quiere dar a entender que éste, mas que un ser ausente, mantiene la alteridad. Es el lugar donde todos los posibles son imposibles o donde no es posible poder. Es el lugar donde el sujeto deja de tener el señorío que se le manifiesta a la luz. En ese sentido el amor no es una posibilidad. El amor no depende de nuestra iniciativa. El amor no es razón sino que es algo que llega y que nos hiere. Pero, al final, el «yo» sobrevive de él³⁴⁴.

Recurriendo a la labor fenomenológica, Levinas detecta que: 1) la voluptuosidad no es un placer como el de comer o beber que son placeres que se realizan solitariamente y 2) confirmar que en el erotismo no se da una fusión con lo femenino.

“La caricia es un modo de ser del sujeto en el que el sujeto, por el contacto con otro, va más allá de ese contacto. El contacto en cuanto sensación forma parte del mundo de la luz. Pero lo acariciado, propiamente hablando, no se toca. No es la suavidad o el calor de la mano que se da en el contacto lo que busca la caricia. Esta búsqueda de la caricia constituye su esencia debido a que la caricia no sabe lo que busca. Este «no saber», este desorden fundamental, le es esencial”³⁴⁵.

El desorden que se provoca, en la relación erótica a través de la caricia, es la incertidumbre de no poder hacer nuestro aquello que se toca. Es la incertidumbre de que aquello que se toca permanece siempre como otro. Aquello que se acaricia sigue siendo inaccesible y siempre porvenir. La caricia está hecha del aumento del hambre y de las promesas, cada vez más constantes, que abren nuevas perspectivas sobre lo inaprensible. En esto radica la importancia de la intencionalidad de la voluptuosidad, un tipo de intencionalidad del porvenir.

c) Fecundidad

³⁴³ Cf. Ibidem.

³⁴⁴ Cf. Ibid. p. 132.

³⁴⁵ Ibid. p. 133.

Ante el acontecimiento puro, ante un puro porvenir como el de la muerte, en el que el «yo» nada puede, Levinas buscó una situación en la cual se pese la posibilidad de seguir siendo yo o una «victoria sobre la muerte». El de oponer la alteridad de la muerte por la alteridad de lo femenino. Situación que no se da en términos de poder³⁴⁶. Así, nuestro filósofo ha encontrado la alteridad de un «tú» en donde el «yo» no se pierde en él. Sin embargo, ¿cómo puede este «yo» seguir siendo «yo» en un «tú»? ¿Cómo se puede dar la excedencia a partir de un «tú»? Nuestro filósofo asegura que este «yo» se convierte en diferente de sí a merced de la paternidad³⁴⁷.

La paternidad, para Levinas, es alcanzar la relación con un extraño que sin dejar de ser extraño es, de alguna medida, «yo». Es entablar una relación del «yo» con un yo-mismo que me es extraño. Así, el hijo no es solamente una obra mía, sino que, ante todo y por encima de todo, al «hijo» no le tengo sino en cierto modo lo «soy». Este «soy» encuentra una nueva sonoridad en el que el verbo existir se le da una trascendencia.

El hijo no es meramente un acontecimiento sino un «yo», una persona. La paternidad no se da a través de la empatía, es decir, porque se pueda poner en el lugar del

~~siglo de la «hipóstasis»~~

inicia en la hipóstasis no es trágico gracias al nuevo aspecto de porvenir que se abre en el eros. Esta vuelta no se obtiene a través de la imposible disolución de la hipóstasis sino que alcanza su cumplimiento en el hijo.

Así, la paternidad no es una mera renovación del padre en el hijo y su confusión en él. También es exterioridad del padre respecto al hijo. Esta fecundidad del «yo» se debe apreciar, dice el autor, en su justo valor ontológico³⁴⁸.

Así, podemos concluir, que en este texto, Levinas:

- Nos fue conduciendo de la noción de muerte a la de lo femenino para llegar a la de hijo.
- Aclaró que su procedimiento no fue fenomenológico sino dialéctico: la identidad del existente en el existir o en la hipóstasis, donde el «yo» cobra

³⁴⁶ Cf. Ibid. p. 134.

³⁴⁷ Cf. Ibid. p. 135.

³⁴⁸ Cf. Ibid. p. 136.

su identidad o encadenamiento a sí mismo y, así, la búsqueda de liberarse de sí.

- Demostró que la noción de tiempo no constituye una forma de degradación al ser sino que en el se realiza el acontecimiento mismo.
- Buscó la trascendencia temporal de un presente hacia el misterio del porvenir.
- Opuso la colectividad del «junto a» por el «yo-tú», relación que se da a través del cara a cara y a partir del eros.
- Que la alteridad del otro permanece inalterable.

Analizaremos por último cómo es que el concepto de *excedencia* se encuentra presente en cuatro breves artículos. El primero titulado *La Réalité et son Ombre*, que data de 1948; otro que lleva por título *L'Ontologie est-elle fondamentale ?*, de 1951; uno más bajo el nombre de *Libertad y Mandamiento* de 1953 y, por último, *Le moi et la Totalité* que apareció en 1954.

EL SER DE LAS COSAS EXCEDIDAS:
EL PROBLEMA DEL ARTE

1. La realidad y su sombra

Levinas inicia observando que la opinión más generalizada es aquella que considera que la función del Arte, es la de expresar. Pero que la expresión artística lo replantea sobre un conocimiento. Esta concepción de arte se aproxima a la intuición metafísica donde se le coge en su esencia irreducible. Así, la obra artística, que resulta ser más real que la misma realidad, atestigua la dignidad de la imaginación artística que se establece como saber de lo absoluto³⁴⁹.

a) Arte y crítica

La crítica de arte entra, según Levinas, en el juego del artista en tanto que juega con

trátese de una crítica de la obra
espinosa, o física, o simbólica

—

—

³⁴⁹ Cf. Levinas, *La Réalité et son Ombre*. p. 107.

no escapan a la mirada curiosa del investigador³⁵⁰. El artista, en el caso particular de la obras literarias, ¿qué puede decir de su obra? ¿el artista puede decir algo más cuando todo está dicho? ¿puede decir de la obra otra cosa que esta obra?³⁵¹ Y, sin embargo, dice el autor, a través del prefacio de un libro es donde se manifiesta; es el lugar donde se expresa el artista. Pero, si el arte no es, originalmente, ni lenguaje ni conocimiento porque se sitúa en un hacia fuera del «ser del mundo», entonces la crítica de arte necesita intervenir para integrar, en la vida humana y en el espíritu humano, la alteración que hace el arte³⁵².

A partir del concepto de «terminación» de la obra de arte, como sello indeleble en la producción artística o por lo cual toda obra es clásica, trata de significar que, mas allá de la interrupción simple del lenguaje, las obras de la naturaleza y la industria, se puede reconstruir un elemento de arte en donde toda obra humana puede, en la medida en que su perfecta adaptación y su meta se lo permita, llevar el testimonio de un acuerdo entre un desconocimiento y un hacia fuera del mundo; como un pasado jamás pasado³⁵³. «Terminación» donde el artista se detiene porque la obra artística rechaza algo de más³⁵⁴. «Terminación» donde la obra de arte se detiene *a pesar de* las causas sociales o materiales que la irrumpen³⁵⁵.

Ahora bien, la «terminación» de la obra artística, dice el autor, se entenderá solo a través de su valor de desprendimiento y sobre su misma significación. Y sin caer en un desprendimiento del mundo, del «más allá», como en el mundo de las ideas de Platón sino más bien el poder hablar de un desprendimiento de «este lado», como una interrupción del tiempo o como un movimiento que vaya de «este lado» del tiempo. Levinas quiere mostrar que en el arte hay un acontecimiento: lo oscuro como desarrollo ontológico completamente independiente y no descrito en las categorías irreductibles del conocimiento y, así, el arte no conoce un tipo de realidad en particular³⁵⁶.

³⁵⁰ Cf. Ibidem.

³⁵¹ Cf. Ibid. p. 108.

³⁵² Cf. Ibidem.

³⁵³ Cf. Ibid. p. 109.

³⁵⁴ Cf. Ibidem.

³⁵⁵ Cf. Ibidem.

³⁵⁶ Cf. Ibid. p. 110.

b) Del objeto a la imagen

El proceso más elemental en el arte consiste en sustituir al objeto por una imagen. Es imagen y no concepto ya que un concepto, advierte el autor, es un objeto aprehendido o cogido como objeto inteligible. Al toparnos con un objeto real como relación viva, lo cogemos y lo conservamos. La imagen neutralizada en esta relación real es el concepto original del acto. El famoso desinterés de la visión artística, en el que se detiene en un más allá del análisis corriente de la estética, significa ante todo, una ceguera con respecto a los conceptos.

Pero este desinterés del artista, advierte el autor, amerita ser nombrado. Este tipo de desinterés es pasivo. A diferencia del objeto, la imagen no engendra, dice Levinas, una verdad o una concepción. La imagen marca una influencia en nosotros más que en nuestra iniciativa: la pasividad innata. A través de la imagen se da la estructura excepcional de la existencia estética que permite concretizar la noción de pasividad³⁵⁷.

También hará una diferenciación del «estar entre las cosas» distinto del «ser del mundo» heideggeriano. El primero constituye lo patético del mundo imaginario de sueño: el sujeto está entre las cosas no solamente por su grosor de ser sino que él está entre las cosas como cosa. El «estar entre las cosas» es participar del espectáculo exterior como actor, pero desde una interioridad de espectador³⁵⁸. Para el filósofo le resulta sorprendente que la fenomenología jamás haya investigado a partir de la paradoja del ritmo y del sueño que describe una esfera situada hacia fuera de la conciencia y de la inconciencia. Para ello, a partir de los términos de ritmo y de lo musical, Levinas diferenciará el poder en participación³⁵⁹.

El sitio por excelencia del ritmo está en la música, puesto que es el elemento del músico, dice el autor. El sonido es la cualidad más desatada del objeto. Su relación con la sustancia, del cual emana, no se inscribe en la cualidad. Resuena impersonal. En su timbre permanece la huella de su pertenencia al objeto. En consecuencia, entre todas las clases de imágenes, que la psicología tradicional distingue, la imagen del sonido se asemeja más al del sonido real. El que Levinas insista en la musicalidad de toda imagen, es ver en la

³⁵⁷ Cf. Ibid. p. 111.

³⁵⁸ Cf. Ibid. p. 112.

³⁵⁹ Cf. Ibidem.

imagen su desatamiento con respecto al objeto, su independencia con la categoría de sustancia y no convertirla en percepción como en el caso de la psicología empirista que la hace aparecer como un caso límite o como un dado puramente hipotético.

Ahora bien, Levinas asegura que todo esto pasa porque la sensación, pura de toda concepción, aparece con la imagen. Así, que el autor aclara que la sensación no es un residuo de la percepción sino que tiene su función propia: la influencia que ejerce sobre

~~ogrsÁn uei fno síñle de unidñ~~ —

conceptos. La sensibilidad se posee como un acontecimiento ontológico distinto, pero que no se cumple por la imaginación³⁶⁰.

Por otro lado, dice el autor que si el papel del arte consiste en sustituir la imagen del

~~gía edñsññ óññe síñle de unidñ~~ — —

porque el arte clásico ató al objeto. Todos esos cuadros, todas esas estatuas representan «algo». Todos esos poemas que reconocen la sintaxis y la puntuación no se conforman con la esencia verdadera del arte que las obras modernas han pretendido realizar. Una música pura, una pintura pura, una poesía pura son solo pretextos de querer cazar los objetos de un mundo de sonidos. Los colores y las palabras, que ellos introducen, son pretextos de romper la representación, por ello:

“El objeto representado por el simple hecho de devenir imagen se convierte en no-objeto; la imagen como tal entra en las categorías originales que nosotros queremos expresar aquí. La desencarnación de la realidad por la imagen no equivale a una simple disminución de grado. Ella resale de una dimensión ontológica que no se extiende entre nosotros y una realidad por coger pero donde el comercio con la realidad es un ritmo”³⁶¹.

c) Parecido e imagen

La fenomenología de la imagen insiste en su transparencia. La intención de eso que contempla la imagen irá directamente a través de la imagen, como a través de una ventana, en el mundo en que ella representa y apuntando hacia un objeto.

³⁶⁰ Cf. Ibid. p. 113.

³⁶¹ Ibid. p. 114.

La teoría de la transparencia, dice el autor, se establece por reacción contra ese tipo de imagen mental, que deja en nosotros la percepción del objeto. Nuestra mirada en la imaginación va siempre hacia fuera, pero la imaginación modifica o neutraliza esa mirada. El mundo real puede aparecer siempre, y en cualquier manera, entre paréntesis o entre comillas. El problema que detecta nuestro filósofo es el precisar la sensación de esos procesos de escritura. El mundo imaginario se representa como irreal, pero se puede decir más de esta realidad.

La imagen entra en relación con el objeto a través del parecido. Pero eso supone una detención del pensamiento sobre la imagen y, así, una segura oscuridad de la misma. Pero, ¿puede ser la imagen una realidad independiente que se parezca al original? Sin lugar

~~imposible: Realidad
ninguna de la imagen y el so~~

-

-

que engendra a la imagen. Donde la realidad no será, exclusivamente, eso que es o aquello que se devela, sino también su desdoblamiento en sombra³⁶².

Así, asegura nuestro filósofo, el ser no es solamente él-mismo, él escapa. Éste es una persona que es eso que es pero, a su vez, no olvida, no absorbe y no recubre enteramente a los objetos que tiene y en la manera en que los tiene. Esos gestos, esas sombras, sus mirada, sus pensamientos, su piel se escapan a su identidad de sustancia, incapaz, como un saco roto, de poderlos contener. Así, la persona lleva sobre su rostro, a lado de su ser, su propia caricatura. Igualmente, hay en esta persona una dualidad, una dualidad en su ser: es eso que es pero, a su vez, es extraña o extranjera de ella-misma.

La situación parecida con ésta es la que realiza la fábula. A través de esos animales que figuran hombres y que le dan a la fábula su color. Son vistos como esos animales y no a través de animales solamente. Pareciesen que los animales detienen y llenan el pensamiento. Todo el poder de la alegoría, toda su originalidad, dice el autor, ahí está. La alegoría no es un simple auxiliar del pensamiento o una necesidad de rendir el pensamiento abstractos con espíritus infantiles sino que es un comercio ambiguo que se hace con la

³⁶² Cf. Ibid. p. 115.

realidad en cuyo efecto, no se realiza con ella-misma. Entonces, la alegoría representa eso que el objeto le dobla. Y, en ese sentido, la imagen es la alegoría del ser³⁶³.

El ser, que es lo que es, continua diciendo el autor, es lo que se revela en su verdad, a su vez, él se une, es su propia imagen. Donde pareciese que el original estuviera distanciado de sí, como si se retirara o como si algo en el ser retardara sobre el ser. Así, la conciencia de la ausencia del objeto que caracteriza a la imagen no equivale a una simple neutralización de la tesis. Mas bien es una alteración del ser mismo del objeto, donde sus formas esenciales aparecen como con una vestimenta que abandona al retirarse. Contemplar una imagen, dice el autor, es contemplar un cuadro y es a partir de la fenomenología del cuadro que se comprende a la imagen³⁶⁴.

El cuadro tiene una consistencia propia: él es él-mismo objeto de la mirada. La conciencia de la representación consiste en saber que el objeto no está aquí. Los elementos percibidos no son el objeto. Esos elementos no sirven de símbolo y, ante la ausencia del objeto, no se esfuerzan por presentarse sino que insisten en ausentarse. Marca su distanciamiento como si el objeto representado muriera, se degradara se desencarnara en su propia reflejo. Por ello, el cuadro no nos lleva a un más allá de la realidad dada, dice el autor, sino que permanece de «este lado».

En este sentido la idea de sombra o de reflejo, el cual Levinas recurrirá como dobles esencial de la realidad en su ambigüedad en este lado de la realidad, se extiende hacia la luz, al pensamiento y a la vida interior. La realidad entera lleva sobre su rostro su propia alegoría como revelación y como verdad. Por ello, el arte, al utilizar la imagen, no refleja sino que, además, consume esta alegoría. De tal modo que, así como a lado de la simultaneidad de la idea está el alma, también está la simultaneidad del ser y el de su reflejo. La no verdad no es un residuo oscuro del ser sino que es su carácter sensible por el cual hay en el mundo unidad e imagen. La noción de sombras permitirá situar, en la economía general del ser, el parecido. El parecido no es la participación del ser a una idea sino es la estructura misma de lo sensible como tal. Lo sensible, en la medida en que se une hacia fuera de su ser, tira una sombra, desprende esta esencia oscura. Esta esencia

³⁶³ Cf. Ibid. p. 115-116.

³⁶⁴ Cf. Ibid. p. 116.

fantasmagórica, que nada permite identificar con la esencia, revela la verdad. Así que no hay imagen entendida como visión neutralizada del objeto que después pretenda unirse con el original³⁶⁵.

d) La estatua

La imagen para nuestro filósofo es una sombra del ser y no será, por el puro contorno, una metáfora. O, en su defecto, será una caricatura o alegoría pintoresca que la realidad lleva sobre su rostro. Justamente, dice Levinas, es el basarnos en una concepción de hendidura que hay entre el ser y su esencia, que no puede ser pegada, que es disfrazada y que le traiciona. Pero en ocasiones, dice el autor, el arte (clásico o el de la antigüedad) puede hacer de la caricatura una imagen perfecta y que a través de este hecho, se manifiesta la imagen como ídolo. La imagen como ídolo nos acarrea la significación ontológica de su realidad. Esta vez, la obra del ser, ella-misma, el existir él-mismo del ser se desdobra en un fingir de existir.

Al decir que la imagen es un ídolo es afirmar, según el autor, que toda imagen es, a final de cuentas, plástico y que toda obra de arte es, así mismo, estatua. La imagen como ídolo es, además, detener el tiempo o más bien el retardar sobre él-mismo. Pero, lo más importante para Levinas, es el de demostrar en que sensación se detiene o se retarda y en que sensación el existir de la estatua es un fingir del existir del ser³⁶⁶.

La estatua realiza la paradoja de permanecer en un instante que dura sin porvenir. El instante no es exactamente su duración. Tampoco se da aquí como el elemento infinitesimal de la duración sino que tiene una duración que es casi eterna. Es un porvenir eterno pero suspendido que flota sobre la posición fija de la estatua como un porvenir que jamás vendrá. La inmanencia del porvenir dura ante un instante privado de las características esenciales del presente que se deshace. No cumplirá jamás su labor del presente porque la realidad se retira de su propia realidad y le deja sin poder. Esta es una situación donde en el presente no se puede asumir nada, no se puede tomar nada sobre él y, por tal motivo, es instante impersonal y anónimo³⁶⁷.

³⁶⁵ Cf. Ibid. p. 117-118.

³⁶⁶ Cf. Ibid. p. 119.

³⁶⁷ Cf. Ibid. p. 120.

La gravedad del instante inmóvil de la estatua consiste en su no-indiferencia respecto a la duración. Y, sin embargo, la estatua no sale de la eternidad. Una vez que el artista le ha dado la vida a su obra, esta vida de la obra sobrepasa el límite del instante y, por ello, la obra no sobresale. El artista le dio a la estatua una vida sin vida, irrisoria, donde no es ella una obra maestra de sí misma porque no lleva en sus manos los hilos de la marioneta que es³⁶⁸.

El presente, dice el autor, es el destino de él-mismo; destino refractario a la voluntad del dios-pegado. El destino no apunta a la necesidad universal sino que necesita un ser libre que retorne en necesidad. Un ser que, a partir de su libertad, se descubra prisionero. De tal forma, el conflicto entre libertad y necesidad en la acción humana aparece a la reflexión. El instante de la estatua, en su porvenir eterno y suspendido en que lo trágico se cumple: el poder de la libertad se paraliza en impotencia. El instante de la estatua es la pesadilla pero a su vez, dice el autor, la obra de arte acontece el oscurecimiento del ser paralelamente a su revelación y a su verdad. La obra de arte es más allá que una representación de un tiempo detenido pues, en la economía general del ser, el arte es el movimiento de la caída en este lado del tiempo.

Se comprende que el tiempo aparentemente introducido en la imagen por el arte no plástico, como la música, la literatura, el teatro y el cine no estremece la fijeza de la imagen. Puesto que los personajes en los libros están condenados a la repetición infinita de los mismos actos. Aquí se muestra, entonces, una fijeza completamente diferente del concepto. Por su reflejo en el relato, el ser tiene una fijeza no dialéctica en que detiene a la dialéctica y al tiempo³⁶⁹.

Levinas está significando que la paradoja misma del instante puede detenerse. El hecho de que la humanidad haya podido darse un arte revela que en el tiempo, la incertidumbre de su continuidad, es como una muerte doblada en vida³⁷⁰. Pero el darse una duración constituye quitarle a la muerte el poder de interrumpir. La muerte es, ante todo, superar. El sitio del tiempo es, precisamente, el superar. La muerte-nada, como Levinas le llama, es la muerte del otro. El tiempo mismo de «morir» no puede darse al otro engarzado.

³⁶⁸ Cf. *Ibidem*.

³⁶⁹ Cf. *Ibid.* p. 121.

³⁷⁰ Cf. *Ibid.* p. 123.

Lo que el instante tiene de único y de desgarrador es el hecho de no poder pasar. En el «morir» el horizonte del porvenir es dado, pero el porvenir, en tanto que promesa de un presente nuevo, es rechazado. Y, así, se vuelve en aproximación de no poder acabar jamás o como si la muerte no será jamás suficiente muerte.

El arte cumple esta duración en el intervalo y en la esfera de ser potencia a partir de la sombra. La duración interna del intervalo, donde se simboliza a la estatua, difiere radicalmente de la eternidad: ella es «entretiempos» que jamás acaba y dura. Ahora bien, inercia y materia no devuelven la cuenta de la muerte particular de la sombra. La materia inerte se refiere ya a una sustancia; la materia conoce la muerte del ídolo. El exilio de las imágenes es verdaderamente el mandamiento del monoteísmo, de una doctrina que supera el destino. Creación y revelación a contracorriente³⁷¹.

e) Crítica filosófica

El arte es cobarde por ser presa de su propia sombra. Al introducir en el ser de cada instante la duración eterna del entretiempos su unidad y su valor no sobrepasan porque son incapaz de acabar. El arte no puede ir hasta lo «mejor», no tiene la cualidad del instante vivido que le salva del devenir abierto y en donde el arte puede acabar y sobrepasarse. El valor de este instante es el hecho de su desgracia. Este valor triste es lo bello en las obras de arte moderno y que se opone a la belleza del arte clásico.

Aunque, por otra parte, dice el autor, el arte, que es esencialmente desprendido, constituye, en un mundo de iniciativa y de responsabilidad, una dimensión de evasión³⁷².

Esta es una de las razones que hace aparecer el valor del arte. El arte aporta en el mundo la oscuridad de la facticidad y, sobretodo, la irresponsabilidad que le halaga como ligereza y gracia.

El mundo, al estar acabado, es remplazado, dice el filósofo, por la terminación esencial de su sombra³⁷³, que no es el desinterés de la contemplación sino irresponsabilidad. Por ello, el arte no compromete por su propia virtud de arte. Es por ello que el arte no tiene el valor supremo en la civilización, por ello es concebida como un fuente de placer.

³⁷¹ Cf. Ibid. p. 124.

³⁷² Cf. Ibidem.

³⁷³ Cf. Ibid. p. 125.

El valor de la imagen para la filosofía reside en su situación entre dos tiempos y en su ambigüedad. El filósofo descubre todas las posibilidades en que el arte rapta el alrededor. Así, la obra puede y debe ser tratada como un mito. Empresa que no coincide con la simple reconstitución del original a partir de una copia. La exigencia filosófica radica en medir la distancia que separa el mito del ser real, poniendo conciencia en el acontecimiento creador; acontecimiento que escapa del conocimiento puesto que va del ser al ser sobresaltando los intervalos del entretiem³⁷⁴.

proporciona la sustancia

—

esta para la sustancia

—

mitos³⁷⁵.

ROSTRO Y ORACIÓN

1. ¿La ontología es fundamental?

El retomar la ontología por parte de la filosofía contemporánea tiene como característica especial que la conciencia del ser en general, como ontología fundamental,

³⁷⁴ Cf. Ibid. p. 126.

³⁷⁵ Cf. Ibid. p. 127.

supone una situación de hecho por parte el espíritu que conoce. Así mismo, se reconoce que la ontología coincide con la facticidad de la existencia temporal. Se comprende al ser en tanto que ser que existe en este mundo.

A través de la ontología contemporánea se da la posibilidad de concebir la contingencia y la facticidad no como hechos ofrecidos a la intencionalidad sino como el acto de la intelección. Es la posibilidad de demostrar en la brutalidad del hecho y de los contenidos dados la transitividad del comprender en una intención significativa y que constituye la gran novedad de la ontología contemporánea. La comprensión del ser no supone solamente una actitud teórica sino todo el comportamiento humano. En donde todo el hombre es ontológico: vida científica, su vida afectiva, la satisfacción de sus necesidades, su trabajo, su vida social y la muerte. Así, la civilización occidental deriva de esta comprensión porque hay verdad o, si se prefiere, porque el ser es inteligible³⁷⁶.

a) Ambigüedad

Levinas ve que al identificar la comprensión del ser con la plenitud de la existencia concreta se arriesga a ahogar la ontología en la existencia. La existencia histórica que interesa es la ontología porque para la literatura le resulta dramática. Es aquella donde filosofía y vida se confunden: no saben si inclinarse por la filosofía porque es vida o si se tiene a la vida por que es filosofía. Además, la nueva ontología aporta una oposición frente al intelectualismo clásico que rompe la estructura teórica del pensamiento occidental³⁷⁷.

Otra característica es que el hombre aparece como responsable de sus acciones. No existe la posibilidad de dirigir la mirada hacia alguien o algo para evitar el acontecimiento. Incluso, habitamos un mundo donde las cosas se vuelven contra nosotros. Donde nuestra conciencia y nuestro dominio de la realidad no agotan nuestra relación con ella.

Pero, la filosofía de la existencia se aparta de la ontología ante el hecho de ser embarcado o ante el acontecimiento en el cual yo me encuentro comprometido y unido, que yo soy con eso que debe ser mi objeto a través de las líneas que no se reducen a los

³⁷⁶ Cf. Levinas, *L'ontologie est-elle fondamentale?* p. 13.

³⁷⁷ Cf. Ibid. p. 14.

entrada en la «abertura» del ser en general, así, existimos en un circuito de inteligencia con lo real donde la inteligencia es el acontecimiento mismo que la existencia articula. Toda incomprensión no es un modo deficiente de la comprensión sino que se encuentra en el análisis de la existencia. Eso que es llamado *Da* no es la descripción de la esencia de la verdad o de la condición de la inteligibilidad misma del ser³⁷⁸.

b) La interlocutor

Así, la comprensión reposa en Heidegger en último lugar sobre la abertura del ser. El filósofo alemán percibe que el «siendo» es, en su abertura de ser y en su independencia misma, su inteligibilidad. Esto no implica, a su vez, una dependencia previa por relacionar un pensamiento subjetivo sino como un vacío. Heidegger describe, también, las articulaciones de la visión donde la relación del sujeto con el objeto está subordinada con la luz, el cual no es un objeto. La inteligencia del «siendo» consiste en ir-más-allá-del-siendo hacia la «abertura» y percibir *el horizonte del ser*. Así, la comprensión regresa a la gran tradición de la filosofía occidental: comprender al ser particular, es ya situarse en un más allá del particular³⁷⁹.

Sin embargo, a la tesis de según la cual toda relación con un «siendo» particular supone la intimidad o el olvido del ser, no se le puede preferir una relación con el «siendo» como condición ontológica. Y será solo a través del prójimo don de nuestra relación desborda la comprensión. Más allá que el conocimiento del prójimo requiera curiosidad, también exige simpatía o amor que son maneras de ser distintas a la contemplación³⁸⁰.

El prójimo, dice el filósofo, no es un objeto de comprensión. El comprender una persona es ya hablarle, poseer la existencia del prójimo es ya tener aceptada esa existencia. El hablar, entonces, designa una relación original. Comportarse da cuenta de la función del lenguaje no como subordinada a la conciencia que se toma de la presencia del prójimo sino como condición de esta «toma de conciencia»³⁸¹. Es comprender el ser del prójimo más allá

³⁷⁸ Cf. Ibid. p. 15.

³⁷⁹ Cf. Ibid. p. 16.

³⁸⁰ Cf. Ibid. p. 17.

³⁸¹ Cf. Ibidem.

de su particularidad de «siendo». La persona con la cual yo estoy en relación le hablo, pero en el hablarle —más allá de que yo piense que ella es—, yo le hablo. Ella es mi asociada en una relación que devienen presente. Le he hablado, es decir, que le he descuidado el ser universal que ella encarna, en la calidad de «siendo» particular que ella es. Así, en la comprensión, yo le doy, también, mi comprensión³⁸².

El hombre es solo ser que no puede reconocerlo, dice el autor, hasta que logre expresárselo. El reconocer se distingue de la conciencia precisamente por eso. Hay en toda actitud con respecto a la humanidad una salvación.

Esta imposibilidad de aproximarse al prójimo sin hablarle significa que el pensamiento es inseparable de la expresión. Pero esta expresión consiste en, ante todo, participación hacia un contenido común, donde se pueda instaurar la sociedad por una relación irreducible a la mera comprensión³⁸³.

Por ello, advierte el autor, que la relación con el prójimo no puede ser ontológica. El unirse al prójimo, que no puede ser reducido a la mera representación, se entabla a partir de una invocación la cual no precede de una comprensión. La esencia del discurso que se entabla con el prójimo se realiza a través de la «oración»³⁸⁴. A lo que Levinas aclara que: “...la palabra religiosa debe sin embargo, anunciar que la relación con los hombres, irreducible a la comprensión, se aleje del ejercicio del poder, pero en los rostros humanos reúna el Infinito...”³⁸⁵

c) Significación ética

El reconocimiento del prójimo consiste en el hecho de que yo ya no poseo la extensión de mi dominación sobre él y de su sumisión puesto que, para el autor, el prójimo no entra enteramente en la abertura del ser en donde yo me tengo como libre. No es a partir del ser en general que él viene a mi encuentro. Todo lo que viene del ser en general se ofrece a mi comprensión y mi posesión pero el prójimo escapa a la comprensión.

³⁸² Cf. Ibid. p. 18.

³⁸³ Cf. Ibid. p. 19.

³⁸⁴ Cf. Ibidem.

³⁸⁵ Ibidem.

El reconocimiento del prójimo es a través de la presencia del rostro o ser en relación con el prójimo cara a cara³⁸⁶. Así, asegura el autor que si las cosas son simplemente cosas es porque la relación que entablamos con ellas es a partir de la comprensión: dejándose descubrir por el ser, a partir de una totalidad que les presta una significación. Pero, el rostro, que significa otro modo que la infinita resistencia del «siendo» a nuestro poder, se afirma contra la voluntad asesina que ella desafía³⁸⁷.

³⁸⁶ Cf. Ibid. p. 21.

³⁸⁷ Cf. Ibid. p. 21-22.

ROSTRO Y MANDAMIENTO

1. Libertad y mandamiento

El objetivo de Levinas en este breve artículo es imponer un mandamiento para ser libre, un mandamiento exterior y no nada más una ley racional, no imperativo categórico sin defensa contra la tiranía, sino una ley exterior, una ley escrita, provista de una fuerza contra la tiranía donde el mandamiento sea condición de libertad³⁸⁸.

Ordenar, que es dentro de las formas del hacer un actuar verdadero, es actuar sobre una voluntad que es independiente y que ofrece una resistencia total. El que realiza la acción, es decir, el que mueve la materia, no es el que hace la guerra sino el que ordena el trabajo a los otros y que, incluso, manda a la guerra.

Así mismo, la acción es el hecho de no poder ser influenciado por algo exterior, soportar una transición eficaz y determinar algo exterior e independiente. Sin embargo, una realidad exterior e independiente también es libre. La libertad es aquello que se rehúsa precisamente a sufrir una acción.

Para la antigüedad, dice el autor, mandamiento y acción estaba resuelta por la afirmación de que mandar es estar anticipado según la voluntad que se manda. Por ejemplo, en la *República* de Platón, el jefe no ordena lo que es útil para sí-mismo sino lo que es útil para aquel a quien manda. Así, dice el autor, mandar es hacer la voluntad de aquel que obedece³⁸⁹.

El aparente sometimiento a este poder del mandamiento no es, asegura el filósofo, más que una forma de funcionar por sí solo, ya que la libertad de mandar no es una fuerza ciega sino un pensamiento razonable. La voluntad no poder recoger un orden de otra voluntad ya que encuentra ésta en sí misma.

El ser razonable puede correr el riesgo de rechazar un ordenamiento absurdo pero, como en el caso de Sócrates, puede ser suficiente aceptar la muerte para quedar libre. Así, el poder conservar un poder ilimitado de negatividad en la libertad de pensamiento. Pero la

³⁸⁸ Cf. Levinas, *Libertad y Mandamiento*. p. 81.

³⁸⁹ Cf. *Ibid.* p. 78.

libertad de pensamiento se reduce a ella misma puesto que no es más que libertad de pensamiento o conciencia de tiranía.

Ahora bien, afirmar a la acción como relación de hombre a hombre, dice Levinas, es, para la filosofía antigua y en especial en la filosofía de Platón, insistir en la amenaza de la tiranía. Para la filosofía platónica aparece como un pensamiento libre, más que ser un a conciencia de tiranía o simple espectador de la animalidad que se agita del miedo y del amor, es aquel donde el pensamiento libre está infectado de esta animalidad por dentro. Así, aparece que la tiranía no solo le pertenece a la razón sino que hay un despotismo de los sentidos que constituye la fuente de la tiranía: razón conmovida³⁹⁰.

El poder del tirano opera en una materia ofrecida a la violencia. Sin embargo, lo que permanece libre es el poder de prever su propia decadencia y eludirse contra ella, dice el filósofo. Este eludirse es la libertad de poder constituir fuera de sí un orden de razón confiado a lo escrito y a la institución que desemboque en un Estado³⁹¹. El instituir un Estado justo es el único medio de preservarla de la tiranía. Pero, el mandamiento de la ley escrita y la razón impersonal de la institución renuevan en todo momento una cierta extrañeza. En la institución se obedece de acuerdo al orden de racionalidad en cuya libertad no se reconocerá más, es decir, que las supuestas garantías se experimentan como una nueva tiranía³⁹². Porque aceptar la razón impersonal de lo escrito se hace a través de la tiranía. Así, dice Levinas, hay la necesidad de la persuasión a favor de un discurso coherente donde, esta razón antes de la razón, vuelva humano el discurso coherente y a la razón impersonal³⁹³. Es la idea de un discurso antes del discurso o de relación de particular a particular antes de la institución de la ley racional donde se puede hacer entrar a alguien en nuestro discurso sin hacerlo, dice el autor, entrar violentamente³⁹⁴.

Por el contrario, la acción violenta consiste en aquella situación en la que estamos como si estuviésemos solos³⁹⁵. En esta violencia no se afecta la individualidad de aquel que recibe la acción. La violencia aplicada al ser libre es la guerra. La actitud frente al

³⁹⁰ Cf. Ibid. p. 79.

³⁹¹ Cf. Ibid. p. 80.

³⁹² Cf. Ibid. p. 82.

³⁹³ Cf. Ibid. p. 82-83.

³⁹⁴ Cf. Ibid. p. 83.

³⁹⁵ Cf. Ibid. p. 84.

adversario es visto como libertad de animal, salvaje y sin rostro. Es un coraje que no es una actitud frente al otro sino respecto de sí. Pues la libertad con la que se lucha no puede ser abordada de frente sino que es arrojarse ciegamente. Así, la guerra no es el choque de dos intenciones sino que es la tentativa de dominar a la otra persona.

Entonces, lo característico de la violencia, dice el autor, es el hecho de no mirar de frente a quien se le aplica la acción o es el hecho de no poder o querer encontrar de frente³⁹⁶. No se puede, o no se quiere, ver a la otra libertad como fuerza.

Es por ello que la cara o el rostro, es el hecho por el cual se expresa una realidad que me es opuesta en su manera de ser y que resiste a la oposición. Pero esta oposición no se revela a través del enfrentamiento de mi libertad sino que es una oposición anterior a ésta. Es algo que se opone a mí y ante mí. Pero esta oposición no es una hostilidad, aclara el autor, sino que es pacífica³⁹⁷:

“...la relación directa con un ser no es precisamente la relación con el «Tode Ti» que nos encuentra porque lo hemos designado y situado. Es aquella que nos pone en contacto con un ser no simplemente develado, sino despojado de su forma, despojado de sus categorías, un ser que llega a la desnudez, substancia no calificada que penetra la forma y presenta un rostro”³⁹⁸.

Así, el rostro es la presentación personal del ente en tanto que ente. El rostro no cubre ni descubre ni recubre sino que es la forma de expresión o la existencia de una substancia o de una cosa en sí. Lo expresado también es el otro presente en el pensamiento. La expresión torna presente lo comunicado y el comunicante se confunden y sin embargo la expresión no nos brinda conocimiento del otro, es decir, que no suscita saber. La actitud más directa no es el del conocimiento sino que a través de la expresión se le invite a hablar y donde podamos precisar un comercio social con él. Por ello, el ser que se presenta nos compromete a ponernos en sociedad con él. La presencia de uno frente al otro es subordinación de uno al otro, donde el ente domina su propia aparición y, así, a partir de

³⁹⁶ Cf. Ibid. p. 85.

³⁹⁷ Cf. Ibid. p. 86.

³⁹⁸ Ibid. p. 87.

esta subordinación que se constituye el acontecimiento de una transición entre libertades y de un mandamiento formal. Donde un ser manda a otro sin que sea tiranía³⁹⁹.

La desnudez del rostro que manifiesta su exposición es eso que se opone a mi poder sobre él. El ser que se expresa o el ser que está frente a mí me dice «no» y este «no» es una forma no hostil donde me expresa la imposibilidad de matar aquel que presenta este rostro. Es, así mismo, la posibilidad de encontrar un ser a través de una prohibición. El rostro, dice Levinas, “es el hecho por el que un ser nos afecta, no en indicativo sino en imperativo, y es así exterior a toda categoría”⁴⁰⁰. Es por ello que el autor asevera que la relación con el exterior no puede ser posible sino a través de la relación ética⁴⁰¹.

La expresión, entonces, que entra por la palabra, es la forma como el rostro se relaciona conmigo. La imposibilidad del homicidio es racional pero es una racionalidad anterior a toda constitución. La expresión es una forma de librarse, es una forma como el rostro viene a nosotros, pero sin tomar de nosotros su sentido y sin ser obra de nuestra libertad.

La relación con el rostro es situarse en el plano de una transitividad sin violencia que es el plano de la creatura. La creatura se encuentra en un orden en que la tiranía queda excluida. Al acceder a él se niega toda exterioridad que haya sido interioridad, que todo pasado haya sido presente, que todo mandamiento sea autonomía y toda enseñanza reminiscencia. Así, se expresa el hecho primero de que la relación sin tiranía es mandamiento⁴⁰².

A partir del brillo del rostro Levinas a querido significar una relación no tiránica y sin embargo que sea transitiva. Así mismo, al plantear la exterioridad como aquello no tiránico, se ha permitido la libertad a través del mandamiento que es Palabra; donde la verdadera palabra es mandamiento⁴⁰³.

³⁹⁹ Cf. Ibid. p. 88.

⁴⁰⁰ Ibid, p. 89.

⁴⁰¹ Cf. Ibidem.

⁴⁰² Cf. Ibid. p. 91.

⁴⁰³ Cf. Ibid. p. 93.

EL DIÁLOGO

1. El yo y la totalidad

El ser particular no puede ser tomado por una totalidad que carece de pensamientos. Nosotros, seres pensantes que conocemos la totalidad, situamos por relación a ella todo ser particular y buscamos un sentido a la espontaneidad de la violencia. Esta forma de libertad, según Levinas, es confirmada a través de los individuos que confunden la particularidad con la totalidad. Pero esta confusión en los individuos no es pensamiento sino vida⁴⁰⁴. La vivencia en la totalidad existe como totalidad. Pero estas vivencias aparecen integradas ya a las necesidades cotidianas. Se percibe como exterioridad que invita al trabajo y a la apropiación. Así, la vivencia se presenta como relación con el nutrimento donde el ser asume por medio de la vivencia los alimentos.

a) Ignorancia

La pura vivencia ignora el mundo exterior. Su ignorancia es absoluta por la ausencia de pensamiento. La vivencia, al estar en el reino de la sensibilidad como conciencia, no es solamente un pensamiento confuso sino que incluso ella no es pensamiento de nada.

Pero la vivencia, dice el autor, no es una simple sin conciencia sino que es una conciencia sin problemas, es decir, sin exterioridad, sin mundo interior que ocupe el centro o conciencia que no se preocupa de situarse en relación con un exterior. La interioridad que, por el pensamiento se opone a la exterioridad, se juega en la vivencia como ausencia de exterioridad. La vivencia es esencialmente ella Misma, ella Misma que determina a Otro, sin que el Otro determina jamás al Mismo. Si el Otro pudiese determinar a la vivencia, dice

⁴⁰⁴ Cf. Levinas, *Le moi et la totalité*. p. 23.

el autor, mataría al ser instintivo. La vivencia vive bajo el signo de la libertad o de la muerte⁴⁰⁵.

El pensamiento empieza cuando la conciencia deviene de su particularidad. Cuando se concibe la exterioridad más allá de su mera naturaleza de vivencia. El pensamiento entabla una relación con una exterioridad no asumida donde el hombre está porque el mundo exterior existe. Los objetos de necesidad, ahora en adelante, son objetos exteriores rebasando la utilidad. La existencia acoge toda exterioridad en función de su interioridad. Pero esta exterioridad no deja de ser extranjera al sistema interior. El pensamiento no surge del trabajo y de la voluntad pues el pensamiento no equivale a un trabajo suspendido a una voluntad neutral. La posición del hombre en el ser se cumple como voluntad de trabajo. Es animal racional y no puede significar animal montado en una razón.

La interioridad puede cortar la exterioridad como el obstáculo inasimilable que representa y que hace hundir el sistema en la muerte. A través de la muerte, siendo una trascendencia radical, y en donde la exterioridad no encuentra significación por el instinto

a- disposición por el instinto

que el ser entra en la totalidad. Pero el ser que se sitúa en la totalidad no lo absorbe. Él existe relacionado a una totalidad reside aquí separado de la totalidad.

La simultaneidad de la posesión y el distanciamiento es el problema mismo de la inocencia. La inocencia no es un estado interior soberano porque la exterioridad puede representarse al yo y hace que la exterioridad desborde los términos de la conciencia vital⁴⁰⁶. Es, en términos levinasianos, un milagro como posibilidad de penetrar un sistema total a uno parcial. Lo que logra esto es el milagro ya que rompe la conciencia biológica y, a su vez, es el comienzo del pensamiento a la experiencia.

Pero el milagro no explica el comienzo del pensamiento sino que lo supone ya. El objetivo es poder situarse una relación en otra parte pero sin perder la identidad de eso que se distingue y con los cuales se compromete. Consiste en permanecer fuera y situada en una totalidad. Donde la individualidad del yo se distinga de toda individualidad dada por el hecho de que su identidad no está hecha de eso que la distingue de los otros, sino de su

⁴⁰⁵ Cf. Ibid. p. 24.

⁴⁰⁶ Cf. Ibid. p. 26.

referencia a sí. En que la totalidad, donde se sitúa un ser pensante, no es una adición pura y simple de seres, sino la adición de seres que no se hacen números los unos con los otros. Es la totalidad el origen de la sociedad. Pero esta relación del individuo con la totalidad el pensamiento deberá suponer como manifestación de un ambiente que roza la piel de un viviente y como un rostro en el que el ser se enfrenta a mí. Así, según el autor, se hace una sociedad entre seres que hablan y que se hacen rostros. En este sentido, advierte el autor, el problema de la relación entre el «yo» y la totalidad describe la condición moral del pensamiento que se realiza en la obra de la justicia económica⁴⁰⁷.

b) La tercera persona

En la conciencia moderna, asegura el filósofo, se respira una falta. En este sentido, Levinas reflexionará sobre la falta más allá de su significado mágico, sino en su intencionalidad misma que revela este análisis.

La idea de una falta intencional cumple un progreso espiritual verdadero. Donde el perdón supone el no realizarse en una sociedad en que todos los seres están presentes sino en una intimidad. En esta sociedad íntima se excluye a los terceros porque la presencia de un tercero enturbia esta intimidad.

La relación intersubjetiva del amor muestra la negación de la sociedad. En el amor el «yo» está satisfecho por el «tu». La presencia del prójimo agota el contenido de una sociedad. La sociedad del amor es una sociedad de dos, sociedad de soledad⁴⁰⁸. Es por ello que mi fallo con respecto a ti, en el que yo puedo reconocer mis intenciones, se encontraría torcida por la relación con «él». Al reconocer mis fallos en la intimidad se podría dañar al tercero⁴⁰⁹ ya que no se puede actuar cotidianamente en el mundo tratando al prójimo como si estuviésemos solos en el mundo.

~~no al lado de Dios. En mi mundo~~

~~no al lado de la totalidad.~~

asegura el autor, Dios no aparecerá como seguido de mí en una intimidad amorosa. Dios será el punto fijo y exterior de la sociedad de donde surgirá la ley. Es “una exterioridad sin

⁴⁰⁷ Cf. Ibid. p. 26-27.

⁴⁰⁸ Cf. Ibid. p. 30.

⁴⁰⁹ Cf. Ibid. p. 29.

violencia es la exterioridad del discurso”⁴¹⁰. Es el absoluto que sostiene la justicia del interlocutor que se vuelve rostro hacia mí. Es el testigo que se inserta «entre nosotros» como mediador que exige que el discurso se realice de cara-a-cara⁴¹¹.

Así, la multiplicidad donde se sitúa la relación con los terceros no constituye un hecho contingente o una simple multiplicidad empírica, sino es el hecho de que una sustancia se caracteriza como «yo» que se produce en el mundo con varios ejemplares. Así, se crea un yo autónomo con un problema práctico: la relación con un tercero, la responsabilidad progresa en el «radio de acción» de la intención, característica esencial de la existencia subjetiva apta para el discurso. El «yo» está en relación con una totalidad humana; en donde la moral terrestre cuesta: no consiste en encerrar la vida en este mundo y en el desprecio por el destino sobrenatural. La moral terrestre no limita el horizonte, sino que se pone en un horizonte diferente del horizonte de salud sobrenatural que dibuja el amor indiferente de todos los ausentes. La moral terrestre invita a la difícil amenaza de los terceros que permanecen fura del amor. En este sentido, advierte el filósofo, el diálogo suele jugar un rol privilegiado. Pero dicho diálogo no reaparece en la sociedad íntima y no será en la conmoción del amor que se constituye⁴¹².

La conciencia de sí fuera de sí confiere una función primordial al lenguaje que nos conecta con el afuera. Pero, a su vez, lleva a la destrucción del lenguaje porque no se puede

no de comprender más la fundación

–

–

enserio las palabras ya que su interioridad es puramente fenomenal. Y aunque los seres no son idénticos, sin embargo, sus rostros son máscaras.

En el discurso de persona a persona, dice el filósofo, hay una imposibilidad que siempre determina la condición de los interlocutores, se pone un discurso que devuelve las condiciones absolutamente coherentes y, a su vez, provee la condición de las condiciones. Ligarse a la universalidad de una razón impersonal suprime la alteridad del interlocutor y la del «yo» que habla.

c) La singularidad del «yo»

⁴¹⁰ Cf. Ibid. p. 32.

⁴¹¹ Cf. Ibidem.

⁴¹² Cf. Ibid. p. 32-34.

Como manifestación de una razón, asegura Levinas, el lenguaje se levanta en mí y en el otro y es lo que nos hace común. Pero el lenguaje supone, en su intención de expresar, la alteridad y la dualidad. La trascendencia del interlocutor y el acceso al prójimo por el lenguaje manifiesta que el hombre es una singularidad⁴¹³. El prójimo como interlocutor no

marginado, apaciguado, o

—

—

sometido a una idea. Sino que él se hace, ante todo, rostro. Y, en la palabra empleada por los seres singulares, se constituye la significación interindividual de los seres y de las cosas, es decir, la universalidad⁴¹⁴.

En la totalidad, donde el «yo» es indiferente al diálogo amoroso, se encuentra comprometido y no puede ser interpretado como obra universal; donde la ipseidad de los seres se absorbe o se consume o se sublima en la sociedad. Ni la simple adición de individuos, pertenecientes a la extensión de un concepto, ni la configuración de momentos pueden constituir o realizar la comprensión del concepto hombre porque la totalidad no se reduce a un reino de fines. La totalidad descansa sobre una relación entre individuos con respecto de una razón. Pero es la totalidad la que hace precisamente el desprender. El estatus ontológico del «yo» como tercero lo deja entrever.

d) Tercero y economía

La totalidad exige que un ser libre pueda estar ocupado en otro ser libre. La violencia de un ser libre por otro es injusticia. La totalidad no puede constituirse mas que por la injusticia. Pero la injusticia no se cumple en la relación amorosa donde el perdón la anula. La totalidad está constituida gracias al prójimo como tercero.

Pero la injusticia permite una paradoja metafísica, según el autor: ella no puede aspirar a que un ser libre que, como tal, no permite la violencia.

La relación del «yo» con una totalidad es esencialmente económica. La moral terrestre desconfía de lo justo: título que recibe toda relación entre seres que no han estado en previa relación económica. La relación entre libertades está basada sobre la ambigüedad de la voluntad, del ser y del tener. Así, la estructura ontológica del tercero se dibuja como

⁴¹³ Cf. Ibid. p. 36.

⁴¹⁴ Cf. Ibidem.

cuerpo propio, vulnerable y psicológico: «como yo puedo de la voluntad». La simultaneidad de estos momentos constituye el mundo de la existencia del tercero. Su existencia, entonces, se revela concretamente en el sufrimiento, incapaz de someterse a la interioridad.

Pero el tercero es acogido a partir de su obra (que está presente y ausente), su presencia marca la simultaneidad de esta presencia y de esta ausencia. El es libre a mi poder en tanto que permanece externo a mí. Sin embargo es accesible a la injusticia por que el «yo» vive en una totalidad que es siempre económica⁴¹⁵.

e) Discurso y ética

El lenguaje, en su función de expresión, se dirige al prójimo y lo invoca. Pero no consiste en invocarlo como representado y pensado. Hay una distancia entre el mismo y el otro donde el lenguaje se tiene y no se reduce a una mera relación entre conceptos. Además, se describe la trascendencia donde el *otro* no pesa sobre el *mismo*. La relación del lenguaje no se reduce a eso que liga al pensamiento a un objeto dado; por ello, el lenguaje no puede englobar al prójimo: el prójimo en cuanto que se utiliza como concepto, no es utilizado como concepto, asegura el filósofo, sino que, por el contrario, es invocado como persona⁴¹⁶. El rostro es la identidad misma del ser. Se manifiesta a partir de él mismo y sin concepto. La presencia sensible de éste no es un signo permanente ni una máscara que lo disimule. La presencia sensible se desensibiliza para dejar pasar directamente a aquello que no se refiere a nada de sí. Como interlocutor, se pone frente a mí, solo el interlocutor se puede colocar en esta posición, sin que este «frente a mí» signifique hostilidad o amistad⁴¹⁷.

La trascendencia se alcanza cuando se hace rostro. El rostro rompe el sistema. La ontología del ser y de la verdad no sabrá ignorar esta estructura del cara-a-cara, es decir, de la fe. De esta condición de verdad de la proposición, no reside en el revelamiento de un siendo o del ser de un siendo, sino en la expresión del interlocutor. El interlocutor aparece como sin historia o como fuera de un sistema. No le puedo hacer ni fallar ni deber, él reside trascendente en la expresión.

⁴¹⁵ Cf. Ibid. p. 40.

⁴¹⁶ Cf. Ibid. p. 43.

⁴¹⁷ Cf. Ibidem.

Hay un reconocimiento, pero este reconocimiento está mi sumisión a él. El cara-a-cara es una imposibilidad de negar es el «no matarás» que se inscribe sobre el rostro y constituye su alteridad misma. La palabra es una relación entre libertades que no se limita ni se niega sino que, por el contrario, se reafirma recíprocamente. La reciprocidad no se reduce, tampoco, a una relación indiferente, sino que es una relación ética. Pues la relación ética es lenguaje, es decir, responsabilidad⁴¹⁸.

f) El dinero

Pero, para poder hablar de justicia, dice el autor, hay que hablar de la igualdad económica pues ella nace del juego mismo de la injusticia.

La relación entre el «yo» y la totalidad no coincide con estudios de la lógica formal que establece la relación de la parte y el todo o entre el individuo y su concepto. El «yo» entra en un todo sin arrojar su identidad en el este todo, sin coincidir con las situaciones o en las múltiples formas en el que él se agrega al orden universal.

En la economía, se lleva a cabo la totalización de los seres singulares, en la transacción se cumple la acción de una libertad sobre el otro. El dinero, en su significación metafísica, es el término medio por excelencia. El dinero tiene siempre un grado cualquiera de salario pero el es el «elemento abstracto donde se cumple la generalización de eso que no tiene concepto, la ecuación de eso que no tiene cantidad»⁴¹⁹. Así, la persona se integra al orden de la mercancía pero permanece como persona ya que en este orden supone a la persona que, por consecuencia, permanezca inalienable en la transacción misma en donde el se vende. Así, el dinero es un elemento donde la persona se mantiene cuantificable y, a su vez, anuncia una nueva justicia. El dinero deja entrever una justicia de nueva compra.

⁴¹⁸ Cf. Ibid. p. 45.

⁴¹⁹ Cf. Ibid. p. 47.

A MODO DE CONCLUSIÓN

1. Hacia «Totalidad e Infinito»

Este texto tiene de similar con los anteriores por los temas que aquí se tocan. En *Totalidad e Infinito* encontramos de nuevo la reflexión a cerca del Eros. Pero el autor nos va conduciendo, antes de abordar dicho tema, por barias estaciones. El «hogar» es un tipo de producción que permite la ab-solución de la totalidad⁴²⁰. El «hambre» que constituye una necesidad de aquello de lo que vivimos⁴²¹. La «sexualidad» en donde se conserva una frontalidad asimétrica y heterónoma⁴²². Lo «femenino» como presencia que da la bienvenida en el hogar, correspondiendo así, al universo del discurso⁴²³. El «lenguaje» como la puerta a través de la cual penetra el otro o el deseo por el otro (infinición)⁴²⁴. Que la «muerte» no es aislamiento, sino que es lo impersonal personificando la a menaza de una voluntad extraña o a alguien con un propósito asesino⁴²⁵. Pero, lo más importante es que detrás de todos estos temas aún se encuentra el concepto de *excedencia* que expusimos en esta investigación.

⁴²⁰ Cf. Llewelyn, John. p. 121.

⁴²¹ Cf. Ibid. p. 111.

⁴²² Cf. Ibid. p. 122 y 123.

⁴²³ Cf. Ibid. p. 131.

⁴²⁴ Cf. Ibid. p. 141.

⁴²⁵ Cf. Ibid. p. 144 y 145.

La *excedencia* es hecho por el cual se descubre la necesidad de «salir» a partir de la evasión. Pero también la *excedencia* es el hecho por el cual la existencia se «desborda» fuera de los parámetros del existente. Así, encontramos que la *excedencia* se encuentra en el centro del ser o, mejor aún, es una necesidad que nos devela el mismo ser.

En este intento de huida, el ser se adentra más en él mismo. Así nos los revelo las reflexiones que el autor realiza sobre el placer, el goce, los nutrimentos, etc. Pero gradualmente se fue manifestando, en el pensamiento de Emmanuel Levinas, que la huida de la identidad de ser «yo» sí mismo es posible a través del desbordamiento de su ser en responsabilidad ética dialógica. Es decir, que la gran *excedencia* consiste en el encuentro cara a cara con el Otro desde las ranuras subjetivas⁴²⁶.

Ante la proximidad cronológica que hay con las obras arriba expuestas y su primera gran obra importante, *Totalidad e Infinito*, a modo de conclusión y muy brevemente, analizaremos como es que el concepto de *excedencia* se encuentra presente en esta obra madura.

En 1957 Emmanuel Levinas saca a la luz un ensayo titulado *La Philosophie et l'Idée de l'Infini* este texto será reconocido, más tarde por el mismo autor, como el núcleo de *Totalidad e Infinito*. Tanto el ensayo como el texto no se distancian de las investigaciones iniciadas en 1935. En primer lugar Levinas distingue los dos caminos del quehacer filosófico. La primera actitud es la aspiración hacia lo absolutamente otro, de buscar sus leyes así como la de su heteronomía misma. Bajo esta primera perspectiva, filosofía significa metafísica. Hay, así mismo, otra actitud en el que el filósofo elige reducir al Otro a lo Mismo y de lo múltiple a la totalidad. Aquí lo que busca la filosofía es la conquista. En esta apariencia, la filosofía es narcisista y violenta. Esta última visión, a los ojos de Levinas, es la que asumió la filosofía occidental y en su supuesta supremacía ontológica⁴²⁷.

Lo característico de estos textos es que el filósofo introduce la imagen de la *excedencia*. La simple «evasión» a través del placer, el goce, etc que solo se limitan a ser un movimiento de retorno a sí mismo, la figura de Ulises; opuesta a la «salida» o

⁴²⁶ Cf. Domínguez, Rey, A. *La Llamada Exótica en el Pensamiento de Emmanuel Levinas*. p. 378.

⁴²⁷ Cf. Vázquez, Moro, U. *El Discurso Sobre Dios en las Obras de E. Levinas*. p. 176-178.

«desbordamiento» en responsabilidad ética que asegura el no retorno a sí mismo, la figura de Abraham. Es por ello que el autor realice una oposición entre Ulises y Abraham, pues

«yo» que se tiene frente al otro

–

«yo» que se tiene frente al otro

–

«yo» que se tiene frente al otro –

yo»⁴²⁸.

En ese sentido, la *excedencia* está presente en este texto de 1961, en donde: “la carga del ser se dobla con la carga de la responsabilidad por el otro”⁴²⁹. Es una responsabilidad que surge del cara a cara. Pero esta relación de «frente al otro» sigue produciendo una herida, la mirada del otro sigue cauterizando⁴³⁰. Mientras más respondo por este rostro mas profundo se convierte la herida producida por el rostro. Esta carga irrenunciable por el otro no fue un trato que se haya realizado, sino que se produjo a causa de la involuntaria identidad del «yo» consigo mismo. Al revelarse la identidad del «yo» con él mismo, de igual manera, se revela la responsabilidad ética que se tiene frente al otro⁴³¹.

Pero, esta identidad no constituye la base de la ética levinasiana. Lo ético se da a través del alejamiento y desintegración de dicha identidad. Es un alejamiento de ésta sin caer en el extremo de su muerte. Esto es lo que Levinas llamará *defección*⁴³².

Pero, ¿Qué quiere indicar Levinas con *defección* de identidad?, ¿qué diferencia y semejanzas hay con el concepto de *excedencia* en las obras anteriores a *Totalidad e Infinito*?, ¿qué nuevas implicaciones trae consigo este concepto? Pero el concepto mismo de *defección* *excede* el propósito de nuestra exposición.

⁴²⁸ Cf. Ibid. p. 178-179.

⁴²⁹ Llewelyn, John. *Op. Cit.* p. 94.

⁴³⁰ Cf. Ibidem.

⁴³¹ Cf. Ibid. p. 95.

⁴³² Cf. Ibid. p. 94.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

1. Levinas, E. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. tra. Ricardo Ibarlucía y Beatriz Horrac. FCE. México, 2002.
2. Levinas, E. *De l'évasion*. Fata Morgana. 1982.
3. Levinas, E. *De la existencia al existente*. tra. Patricio Peñalver. Arenas Libros. Madrid, 2000.
4. Levinas, E. *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin. París. 2001.
5. Levinas, E. *El Tiempo y el Otro*. tra. José Luis Pardo Torío. Paidós. Barcelona, 1993.
6. Levinas, E. *Libertad y Mandamiento*. en *La huella del Otro*. tra. Silvana Rabinovich. Taurus. 1998.
7. Levinas, E. *Le Moi et la Totalité*. en *Entre Nous*. Fata Morgana. 1991.
8. Levinas, E. *L'ontologie est-elle fondamentale ?* en *Entre Nous*. Fata Morgana. 1991.
9. Levinas, E. *La réalité et son ombre*. en *Les Imprévus de l'Histoire*. Fata Morgana. 1994.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

1. Abensour, M. *El mal elemental*. tra. Ricardo Ibarlucía y Beatriz Horrac. FCE. México, 2002.
2. Aguilar, López, J. M. *Trascendencia y alteridad: estudio sobre E. Levinas*. EUNSA. Pamplona, 1992.
3. Bernier, Jean-François. *Négation et révélation. L'ontologie et la question de l'au-delà dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*. en *Les études philosophiques*. Juillet-septembre, 2000. p. 333.
4. Domínguez, Rey. A. *La llamada exótica; el pensamiento de Emmanuel Levinas: Eros, gnosis y poésis*. Trota. Madrid, 1997.
5. Llewelyn, John. *Emmanuel Levinas: la genealogía de la ética*. tra. Guillermo Solana. Encuentro. Madrid, 1999.
6. Rolland, Jacques. *Sortir de l'être par une nouvelle voie*. Fata Morgana, 1982.
7. Vázquez, Moro, U. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. UPCM. Madrid, 1982.

OTRAS FUENTES

1. Davidson, E. *Como surgió Adolfo Hitler: nacimiento y ascenso del Nazismo*. FCE. México, 1981.
2. Gaos, José. *Introducción a el ser y el tiempo de Martin Heidegger*. FCE. México, 1996.
3. Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. tra. José Gaos. FCE. México, 1999.
4. Husserl, Edmund. *Conferencia de París*. tra. Antonio Zirión. UNAM. México, 1988.
5. Farías, Víctor. *Heidegger y el nazismo*. FCE. Chile, 1998.
6. Parker, R.A.C. *El siglo XX: Europa 1918-1945*. en *Historia Universal siglo XX*. Vol. 34. 1era edi. México. 1988.

7. Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. tra. Manuel Lamana. Losada. Buenos Aires, 1998.