

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POSGRADO



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ

“LEVINAS Y LA FENOMENOLOGÍA DE LA SENSIBILIDAD”

Tesis para optar el grado de Magíster en filosofía, que presenta:

Raphael Gustavo Aybar Valdivia

ASESORA

DRA. ROSEMARY RIZO-PATRÓN DE LERNER

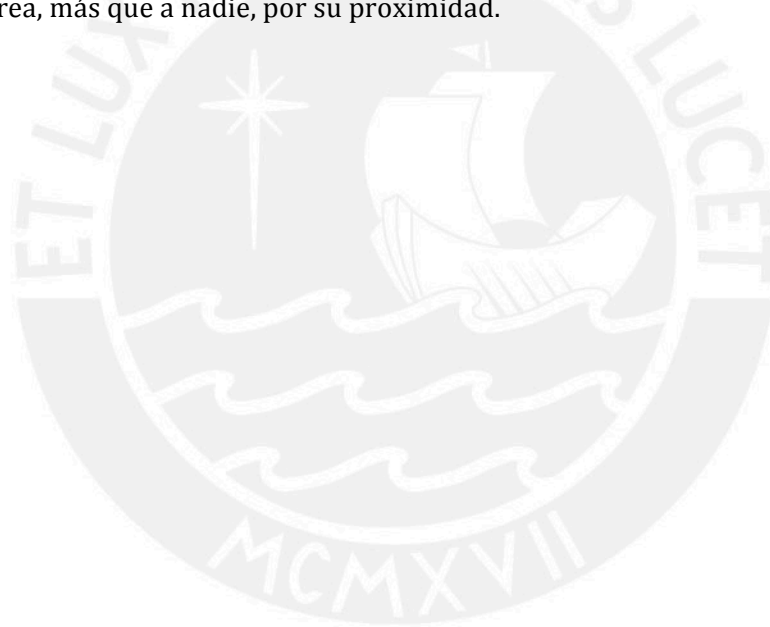
LIMA – PERÚ
2015



Agradecimientos

Quiero agradecer mis padres por su incondicional apoyo. Junto a ellos, debo un especial reconocimiento y una eterna gratitud a la doctora Rosemary Rizo-Patrón por el ejemplo que representa para mí. En calidad de asesora de esta tesis, ella ha realizado un incomparable trabajo con las correcciones y comentarios a cada una de sus partes, así como constantes, agudas y pertinentes críticas. Como profesora, despertó en mí una verdadera pasión por la fenomenología.

Le doy las gracias a mi querido amigo Antonio Pérez, con quien estoy en deuda por cada una de las conversaciones sobre Levinas que hemos tenido. Recuerdo con mucho agrado cada una de las tertulias en las que leíamos *De otro modo que ser* en su hogar, donde siempre éramos muy bien acogidos por su amabilísima esposa. A Cesare del Mastro le agradezco haberme permitido el acceso a una serie de publicaciones sobre Levinas muy difíciles de conseguir en Lima; su desinteresada ayuda; su compañerismo y amistad. También quiero agradecer a mis amigos de la especialidad de Filosofía, en especial a Luz Ascárate y Renzo Contreras, por la ayuda que de modo distinto me brindaron. Finalmente, quiero darle las gracias a Andrea, más que a nadie, por su proximidad.



Índice

Resumen	6
Lista de abreviaturas	7
Introducción general	8
1. Primer capítulo	
Lectura levinasiana del papel de la sensibilidad en Kant y Husserl	24
1.0. Introducción	25
1.1. La sensibilidad en la <i>Crítica de la razón pura</i>	34
1.1.1. Fenómeno y cosa en sí	36
1.1.2. Sensibilidad y existencia	38
1.1.3. Crítica levinasiana al trascendentalismo Kantiano	43
1.2. La sensibilidad en Husserl	48
1.2.1. Levinas y el método fenomenológico	48
1.2.2. Sensibilidad y conocimiento	53
1.2.3. <i>Hyle</i> sensible	60
1.2.4. Sensibilidad y tiempo	62
2. Segundo capítulo	
Inadecuación de la teoría: la sensibilidad en la obra temprana de Levinas	68
2.0. Introducción	69
2.1. La actitud teórica como problema	78
2.2. La evasión	82
2.2.1. Identidad como determinación y fijación del sujeto	85
2.2.2. La evasión como trascendencia	88
2.2.3. El placer como evasión	92
2.3. De la existencia al existente	96
2.3.1. El existente como hipóstasis o la asunción del hecho anónimo de ser	98
2.3.2. El <i>hay</i> o la existencia anónima	108
2.3.3. Deseo del otro y el otro de la socialidad	111
2.4. La sensibilidad en el arte	118
2.4.1. Arte y conocimiento	119
2.4.2. Arte como evasión	121
2.4.3. Rehabilitación de la sensación	124
2.4.4. Sensibilidad, materia y alteridad	127
3. Tercer capítulo	
Sensibilidad y alteridad en la fenomenología de Levinas	134
3.0. Introducción	135
3.1. Hacia la irrupción del otro en el seno de la mismidad	143
3.1.1. Fenomenología genética como aproximación a la alteridad	143
3.1.2. De la constitución a la disrupción de la conciencia (la donación de sentido)	152
3.2. La constitución de la subjetividad en <i>Totalidad e infinito</i>	163
3.2.1. La separación como estructura de la subjetividad	165
3.2.2. Disfrute, afectividad y sensibilidad	174
3.2.3. El deseo metafísico como apertura a la alteridad	182

3.3. La irrupción sensible del otro	185
3.3.1. Ontología, tiempo y lenguaje: la reducción del decir a lo dicho	190
3.3.2. La sensibilidad como dicho y como decir	195
3.3.3. Vulnerabilidad y proximidad: hacia la experiencia pasiva del otro	201
Conclusión	212
Bibliografía	216



Resumen

El siguiente trabajo es un análisis del concepto de sensibilidad en la fenomenología de Emmanuel Levinas. La pregunta que lo articula es la siguiente: ¿cómo plantea la filosofía de Levinas la relación entre la experiencia del extraño y la facultad subjetiva de sentir? La hipótesis que defiende es la siguiente: en la filosofía de Levinas la relación del yo con el otro tiene su origen en la vida pasiva del sujeto. Tal relación no se da solo a un nivel consciente, es decir, cuando el yo y el otro están ya constituidos, sino que los niveles más elementales de esta relación, pasivos y sensibles, son condiciones de esta. En esta línea, se busca dar una descripción del nivel primordial de la relación con el extraño, que es genético, en el que es de capital importancia la afección del yo. Este, frente a los contenidos externos a él que le interpelan a un nivel corporal, irrumpe como sujeto consciente. Precisamente, Levinas concibe al yo como 'reacción' o 'respuesta' ante tales contenidos y considera que ese es el sentido mismo de la intencionalidad y de su vida. Por ello, entiende la subjetivación del yo, la manera en que se auto-determina y adquiere una identidad, como 'respuesta ante el otro'. La identidad, así, depende de la alteridad, de la cosa física que interpela corporalmente al yo y de la materialidad del lenguaje que el otro profiere.

La investigación examina tres formas en que Levinas plantea la relación sensible con el otro. En un primer momento, en una actitud teórica, lo sensible se comprende como dato y el otro dentro de un sistema o red de sentidos. Según esta interpretación, la sensibilidad no se separa de la actividad categorizadora del entendimiento, por lo que en esta actitud el otro pierde su alteridad (que es determinada por la intencionalidad cognoscitiva). En un segundo momento, en la actitud volitiva, lo sensible es el deseo, y el otro la materia que el sujeto quiere o lo deseado. A diferencia de la primera actitud, en esta el yo sí se relaciona a una alteridad, aunque esta sea negada en la intención subjetiva, ya que el deseo apunta a la posesión y no respetar la alteridad. En un tercer momento, la sensibilidad es abordada en la vida pasiva del sujeto, en la que se relaciona con la alteridad de la materia y la del otro hombre; aquí, el otro no es una mera determinación del yo, ni tampoco es anulado por su intención. Por medio de las nociones de 'vulnerabilidad' y 'proximidad', la investigación describe cómo se gesta relación con el otro hombre en este fondo pasivo.

La tesis se divide en tres capítulos. El primero rastrea las influencias de la noción de sensibilidad de Kant y Husserl en Levinas. Además, explica los conceptos de alteridad y sensibilidad de la actitud teórica. El segundo capítulo examina el concepto de sensibilidad en algunas obras tempranas de Levinas. Además, retoma su temprana crítica a la actitud teórica; luego, presenta el problema cardinal de su filosofía, la trascendencia del yo, en el que se enmarca la relación con el otro. El capítulo, además, presenta algunos conceptos centrales de su obra como subjetividad, sensibilidad, placer y alteridad, constantemente retomados en toda la investigación. Finalmente, el tercer capítulo se divide en dos partes: la primera aborda el concepto de sensibilidad en *Totalidad e infinito*, y muestra que en esta obra Levinas sostiene que gracias a la sensibilidad emerge una subjetividad separada, es decir, única e idéntica a sí; después de esto, presenta algunos problemas del concepto en relación con una presunta oposición que Levinas realiza entre la sensibilidad y el lenguaje. La tercera parte muestra cómo en su obra tardía Levinas supera dicha oposición; en *De otro modo que ser*, la sensibilidad no se opone más al lenguaje y está presente en la génesis pasiva del yo. En esta génesis, Levinas destaca una proximidad irreductible del yo con el otro y concluye que la subjetividad se constituye como respuesta a la apelación sensible del otro.

Lista de abreviaturas

Las siguientes obras serán citadas con las siglas indicadas a continuación:

<i>KrV</i>	<i>Crítica de la razón pura</i>
<i>TI</i>	<i>Totalidad e infinito</i>
<i>AE</i>	<i>De otro modo que ser o más allá de la esencia</i>
<i>DE</i>	<i>De la evasión</i>
<i>DMT</i>	<i>Dios, la muerte y el tiempo</i>
<i>EE</i>	<i>De la existencia al existente</i>
<i>EI</i>	<i>Ética e infinito</i>
<i>EN</i>	<i>Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro</i>
<i>HAH</i>	<i>El humanismo del otro hombre</i>
<i>HS</i>	<i>Fuera del sujeto</i>
<i>SP</i>	<i>De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires</i>
<i>EEHH</i>	<i>Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger</i>
<i>Œuvres 1</i>	<i>Escritos inéditos 1</i>
<i>Œuvres 2</i>	<i>Obras completas 2</i>
<i>Ideas 1</i>	<i>Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura</i>
<i>Ideas 2</i>	<i>Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución</i>
<i>LU</i>	<i>Investigaciones lógicas¹</i>
<i>RS</i>	<i>La realidad y su sombra</i>
<i>LIH</i>	<i>Los imprevistos de la historia</i>
<i>LT</i>	<i>Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo</i>
<i>SZ</i>	<i>Ser y tiempo</i>
<i>TIH</i>	<i>Teoría fenomenológica de la intuición</i>
<i>TEI</i>	<i>Trascendencia e inteligibilidad</i>

¹ En las *LU*, además de añadir la abreviación, se ha señalado la investigación correspondiente (por ejemplo: *I LU* o *VI LU*).

Introducción general

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.
σημεῖον δ' ἢ τῶναῖσθήσεων ἀγάπησις²
Metafísica A, 980a5

Desde sus orígenes, la *aisthesis* ha sido comprendida en la filosofía como el aparecer de un ente particular y ha sido vinculada a las emociones y a los afectos³. Aristóteles, por ejemplo, consideró que las sensaciones están siempre referidas a los casos particulares. De hecho, asoció la materia al individuo y al sujeto (en el sentido antiguo del término), y sostuvo que la singularidad del ente reside en su materialidad⁴. De esta manera, pero también por una constatación casi natural, las sensaciones fueron tomadas como condiciones necesarias para todo tipo de conocimiento, sea uno de carácter general o uno de carácter universal, ya que el conocimiento que no remite a lo particular también comienza en lo particular⁵.

En la filosofía moderna, específicamente en las *Meditationes de prima philosophia* de Descartes, hay una reconsideración fundamental del estatuto epistémico de la sensación. La duda, al tomar metódicamente lo probable como falso, trae como consecuencia, en nuestro asunto, que las sensaciones no pueden determinar la individualidad de los objetos, pues no son claras ni distintas. La diferencia que hizo Descartes distinga entre cualidades primarias y cualidades secundarias, y el hecho de que la percepción de lo objetivo en los cuerpos extraños depende de una *intuitus mentis* y no de la sensibilidad, lo condujo a relegar lo sensible a lo subjetivo-relativo y no comprenderlo, más bien, como el aparecer de todo objeto.

Esta investigación presenta una concepción distinta de la sensibilidad. Según esta, gracias a esta facultad el yo se relaciona con lo otro. La alteridad del otro, su carácter extraño, no es una mera determinación que es atribuida por el yo, sino que excede toda capacidad que tiene este para determinarla. Más aún, la relación que

² “Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las

³ Cf. Retórica 1386a30.

⁴ Cf. Metafísica A, 983a30.

⁵ Recordemos nuevamente a Aristóteles cuando sostiene que lo que es más fácil de conocer es lo menos cognoscible en sí mismo, y lo que es más difícil de conocer es lo más cognoscible en sí mismo. Véase: *Ética a Nicómaco*, I, 1095b, *Metafísica α*, 993b10.

mantiene el yo con el otro puede verse desde el lado opuesto, atendiendo a cómo el otro, en un sentido amplio, determina la identidad del sujeto. Esta otra manera de entender la sensibilidad ha sido inaugurada por una tradición que empieza con Kant y que fue renovada por las fenomenologías de Husserl y de Emmanuel Levinas. En la *Crítica de la razón pura* Kant presenta la sensibilidad como la forma del fenómeno, que corresponde a una *conditio sine qua non* para su determinación. De ahí que la entienda como un *a priori* sensible que no está confinado solo al ámbito de lo subjetivo-relativo (pues siendo subjetiva esta forma, según él, es necesaria). Por su parte, Husserl piensa que la sensibilidad permite la plenificación de la actividad del entendimiento, es decir, sobre la base del material sensible el entendimiento realiza su actividad sintética. Además de esto, reconoce que lo sensible también tiene una capital importancia para la génesis pasiva de la conciencia. En suma, para las filosofías de Kant y de Husserl la sensibilidad ha dejado de ser una condición 'fatal' que impide el conocimiento claro y distinto; más bien, a partir de estas se comprende que en dicha facultad reside la posibilidad misma del conocimiento y de la constitución del yo. De esta inspiración se nutre Levinas quien, a lo largo de sus escritos, relaciona la sensibilidad al conocimiento, al erotismo y a la relación ética con el otro hombre. Sobre estos tres puntos volveré enseguida, antes quisiera anotar algunos datos sobre su vida.

Emmanuel Levinas (Kaunas, 12 de enero de 1906 – París, 25 de diciembre de 1995)⁶ fue un importante filósofo y pensador judío. Fue el mayor de tres hermanos, Boris (1909) y Aminadab (1913), ambos asesinados por los nazis. La familia de Levinas pertenecía a la comuna judía más numerosa e importante de Kaunas. El primer idioma en el que aprendió a leer fue el hebreo, mientras que el ruso fue su lengua materna, y en la que leyó a clásicos como Gogol, Tolstoi, Dostoievski y Pushkin. Levinas atribuyó a ellos su interés por la filosofía.

Tras la ocupación alemana de Kaunas en la Primera Guerra Mundial, en septiembre de 1915, la familia de Levinas se traslada a Jarkov (Ucrania). Levinas fue

⁶ Para esta breve reseña de la vida de Levinas nos hemos basado en la más detallada realizada por Critchley, Simon. "Emmanuel Levinas. Un inventario dispar". Tr. de David Pérez Chico. En: Barrón, Moisés y Pérez, David (eds.). *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Madrid: Trotta, 2004, pp. 315-329. El texto aparece originalmente como Critchley, Simon. "Emmanuel Levinas: a disparate inventory". En: Critchley, Simon y Bernasconi, Robert (eds.). *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press, 2004, pp. xv-xxx. Puede consultarse también la biografía de Levinas hecha por Salomón Malka. *La vida y la huella*, consignada en la bibliografía.

admitido en el *Gymnasium* ruso y, una vez finalizada la guerra en el año 1920, continuó sus estudios en el *Gymnasium* hebreo de Kaunas. En el año 1923 inició sus estudios universitarios en la Universidad de Estrasburgo. Su formación consistió básicamente en estudios clásicos, psicología y sociología; pese a ello, tempranamente se inclinó por el estudio de la filosofía, enfocándose en el pensamiento de Bergson y el de Husserl. En el año 1927 obtuvo su *Licence en Philosophie* y luego, bajo la supervisión de Gabrielle Pfeiffer, inició un minucioso estudio de las *Investigaciones lógicas* que lo condujo a investigar, en su tesis doctoral, la teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl.

Durante los años 1928 y 1929 asistió a la Universidad de Friburgo, participando simultáneamente en el último seminario de Husserl y el primero de Heidegger, ulteriormente publicado como *Introducción a la filosofía*. Esta época está marcada por una intensa lectura de *Ser y tiempo*. En el año 1929 publicó una reseña de *Ideas 1* de Husserl en la *Revue Philosophique*, que será analizada en el primer capítulo. El 4 de abril de 1930 Levinas defendió su tesis doctoral *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, y esta fue publicada ese mismo año por la editorial J. Vrin. En el año 1931, junto con Gabrielle Pfeiffer, tradujo las *Meditaciones cartesianas* de Husserl. En el año 1934 publicó una meditación sobre el nacionalsocialismo titulada “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo” en la revista *Esprit* de la izquierda católica. Al año siguiente publicó “De l’évasion” en la revista *Recherches philosophiques*, en donde por primera vez aparece en la discusión filosófica con una voz propia.

En el año 1939, iniciada la guerra, formó filas por el Ejército francés sirviendo como intérprete de ruso y de alemán. Al año siguiente, y hasta el año 1945, fue prisionero de guerra. Dada su condición de oficial del Ejército francés no fue confinado a un campo de concentración, sino a uno para prisioneros de guerra. En el año 1945 regresó a París y se reunió con su familia. Ese mismo año fue nombrado Director de la École Normale Israélite Orientale.

En el año 1961 publicó *Totalidad e infinito* en la serie *Phänomenologica* de la editorial Martinus Nijhoff. Asimismo, presentó este libro para obtener el *Doctorat d'état*, y se aceptó que una recopilación de sus anteriores trabajos reemplace la tesis complementaria. Tres años después Levinas fue nombrado profesor de Filosofía en la Universidad de Poitiers y, en el año 1967, en la Universidad de Paris-Nanterre. En

el año 1970 consiguió una plaza de profesor visitante en la universidad de Friburgo. Luego de ello, en el año 1973, fue nombrado profesor de Filosofía en La Sorbona (Paris IV). Un año después publicó *De otro modo que ser o más allá de la esencia* en la editorial Martinus Nijhoff. Levinas muere en la víspera de navidad de 1995. La oración fúnebre de su entierro fue pronunciada por Jacques Derrida.

Habiendo descrito de manera muy sucinta la vida de Levinas, a continuación se expondrá en que medida el tratamiento de la sensibilidad en su obra puede ser considerado como un aporte filosófico original y relevante. Una vez realizado esto, se presentarán algunos de los límites de esta investigación. Luego, se describirá a grandes rasgos la articulación de la misma con el fin de especificar la relación conceptual que plantea entre la sensibilidad y la alteridad (la hipótesis), y la manera en que se ha desarrollado dicha relación en cada capítulo. Es preciso señalar que esta introducción no es una presentación detallada de cada capítulo, pues en las introducciones de cada capítulo se encontrará tal presentación.

Hay muchas razones por las que una incursión en el pensamiento de Levinas puede ser valiosa. Una de estas, sin duda, es su peculiar interpretación del Judaísmo. Distanciándose de una interpretación mística de este, Levinas sostiene que el amor al prójimo es lo esencial del Judaísmo; así, considera que esta religión tiene un núcleo ético y, por ello, piensa que la validez del Judaísmo, en principio, no se limita a una comunidad específica sino que es universal.

La siguiente investigación ha tomado inspiración del Judaísmo de Levinas. A partir de la lectura de *Difícil libertad* tuve interés en comprender cómo es y debe ser la relación con el extraño. Pese a tal interés, en la investigación se ha dejado de lado el problema de la religión. Esto se debe a que no disponía de un conocimiento suficiente para articular, en un nivel estrictamente conceptual, los escritos acerca del judaísmo con los escritos filosóficos de Levinas. Por ello, no tenía forma alguna de argumentar a favor o en contra de una presunta concordancia entre ambos escritos, aun cuando el paralelo entre ambos es poco menos que innegable. No obstante, no considero que esta autolimitación represente problema alguno, ya que existen muchos escritos de expertos en la obra de Levinas que han abordado el tema con suficiencia (tales como los de Chalier, Sucasas, entre otros). Sin lugar a dudas, una investigación relativa a estos temas es fundamental, toda vez que en nuestro

tiempo, quizá más que nunca, se precisa de una recuperación de la esencia ética del Judaísmo capaz de erigirse como crítica, por ejemplo, de la actual política sionista.

El tema de la sensibilidad no está desvinculado del problema ético que Levinas aborda en sus escritos judíos, aun cuando dicha vinculación no sea del todo evidente. Esta aparece en una de sus críticas a una forma particular de reflexión filosófica, que él llama 'ontología' en oposición a la metafísica (entendida como relación con la exterioridad). Según Levinas, toda ontología parte de una premisa problemática, a saber, que hay una correlación entre ser y pensar. Esto significa que todo ser lo es porque puede comprenderse; dicho en otros términos, *ser es ser inteligible*. Por su parte, el pensar para la ontología es una actividad categorial⁷ que determina el modo de ser (llamado por Levinas 'esencia'). Así, todo ser lo es porque tiene una esencia, y la esencia solo es asequible al intelecto. De lo antes dicho se desprende, para Levinas, que solo puede tener sentido o significación lo que puede ser pensado o aprehendido por un yo, y que solo lo tiene si está en una red de sentidos (lo que él llama 'economía general del ser'). Desde esta perspectiva, la ontología tiene como correlato un pensamiento totalizante que reduce el sentido de lo extraño a una parte de la totalidad. De este modo, el otro en la ontología no es sino una determinación del ser, un modo de ser, y un objeto (*objetivo*) que la conciencia eventualmente aprehende y dispone.

Es importante considerar que la ontología o 'pensamiento de la totalidad' no solo tiene implicancias teóricas, sino que tiene también un correlato práctico. Ciertamente es posible una relación con el otro mediada por los conceptos, incluso uno mismo se puede comprender a sí a través de ellos. Sin entrar al detalle, considérese cómo en diferentes ámbitos de la vida uno se relaciona con los otros a través de prejuicios, o tomando en cuenta su lugar y posición social. En estos casos, un concepto ha mediado la relación con el extraño, con lo que se impide que su alteridad pueda interpelar. Asimismo, comprender al otro significa ser capaz de

⁷ Es cuestionable que el pensamiento sea asociado sin más a una actividad determinante. Luego veremos cómo Levinas justifica tal asociación. Pero otros autores, por ejemplo Deleuze, han comprendido también el pensamiento (al menos en la filosofía moderna) como una actividad determinante. De ello da testimonio el siguiente pasaje que, pese a abordar una diferencia entre Descartes y Kant (a propósito de cómo en Kant el 'yo pienso' no implica ser una 'cosa que piensa'), puede servir para comprender cómo el pensamiento es una actividad determinante. "La forma del pensamiento es primeramente el acto del 'yo pienso', el 'yo pienso' como acto o como determinación. Decir, 'yo pienso' es determinar algo. ¿Qué? Lo veremos después. En el sentido más universal, forma del pensamiento = 'yo pienso'. Es decir, se trata del pensamiento en tanto se relaciona a un sujeto, pero no tengo derecho a decir que es una sustancia" (Deleuze 2008 : 62).

anticiparse a sus necesidades y para que ello sea posible es necesaria, a su vez, cierta pre-comprensión de él. Pero de ningún modo dicha comprensión anula la capacidad que tiene el otro de interpelar y cuestionar los sentidos que uno ha establecido sobre él. En la misma relación con el otro puede suceder que el yo no le se anticipe, es decir, en su intento de determinar al otro puede reconocer que la interpretación que tenía sobre él era falsa. El otro puede rechazar las determinaciones que le son ajenas; es capaz de sorprender. Una comprensión del carácter extraño del otro quizá sea posible si se está dispuesto a escuchar sus demandas aun cuando puedan parecer poco coherentes según el propio sistema de creencias. Esto, sin embargo, es impreciso. La incapacidad de relacionarse con el carácter extraño del otro, tal como fue planteada por Levinas, respondía a una situación histórica bastante más radical en la que el desconocimiento del otro consistía en no ser capaz de reconocer su humanidad, es decir, en una total ceguera hacia su alteridad.

La cuestión de la sensibilidad es cercana a dicha problemática. La ceguera ante lo particular que hay en el extraño no es un egoísmo más o menos consciente; se trata, más bien, de una posición o forma de situarse en la existencia (tanto teórica como práctica) en la cual el yo se coloca como criterio de la determinación de todo sentido. Nada está más alejado del pensamiento de Levinas que creer que el egoísmo es intencionado. Este es la 'manera de ser' del *ego* y lo que le permite ser un sí mismo. Es un movimiento en el que el yo se relaciona con lo otro interesándose en comprenderlo para disponer de él; en ese sentido, se relaciona con él de forma determinante. Sin entrar al detalle de este importante punto, al que se regresará luego, es preciso señalar que Levinas hace énfasis en que en la constitución del sujeto no solo hay este tipo de relaciones con el extraño, como veremos a continuación al ocuparnos del estatuto de la sensibilidad en su filosofía.

El yo, este es el tema central de la tesis, deviene un sí mismo en la relación que mantiene con contenidos que son distintos de él, que lo interpelan y lo motivan a reaccionar, siendo tal reacción posible solo porque es un ser sensible. Levinas comprende el lenguaje en un sentido análogo, es decir, como una forma de relacionarse con el extraño. En la manera en que se adquiere el lenguaje esto se hace evidente. Sea cual fuese la teoría que se adopte para explicar el modo en que se aprende a hablar, no se puede sino reconocer que en dicho aprendizaje no hay una relación determinante con la lengua. No es que el uno determine los significados de

las palabras ni la sintaxis; más bien, ingresa a una red de sentidos y usos ya dados. Así, no puede aprender desde fuera la lengua, sino que debe, ante todo, ser capaz de escucharla.

El concepto de sensibilidad en la filosofía de Levinas permite plantear de otro modo la relación entre el yo y el otro. La relación con el otro es posible, en un nivel originario, porque el otro afecta al yo. Antes de toda relación en un nivel constituido, en la que puede hablarse de 'ceguera' hacia el otro, existe una relación con él que es condición de la constitución del yo (que puede luego ser o no ser ciego ante el otro). En ese sentido, el fundamento de la relación del yo con el otro es una sensibilidad anterior a la vida racional y que, empero, tiene un carácter universal y constitutivo. Se trata de la sensibilidad del sujeto que es un ser vulnerable y está expuesto al otro. No se trata de que el sujeto sensible se compadezca del otro que conmueve, sino que la sensibilidad originaria es el 'estar a flor de piel del yo', según la expresión de Levinas.

Esta sensibilidad, asimismo, es fundamento del respeto hacia la humanidad del otro que, sin confundirse con uno mismo, permite que el yo sea lo que es. La esencial extrañeza del otro posibilita que el yo adquiera una identidad. Recuérdese que el yo deviene un sí mismo porque antes de tener una identidad constituida surge como reacción o respuesta a las motivaciones del extraño; si esto es así, una comprensión acabada del extraño traería consigo la extinción de este carácter de respuesta. Destruir al otro es como destruirme a mí mismo o, en todo caso, destruir la humanidad que hay en mí.

Como el respeto de la alteridad del extraño no es solo una obligación moral sino una condición para que el yo tenga una identidad, Levinas afirma lo siguiente: "la ética aquí, no viene a modo de suplemento de una base existencial previa; es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo"⁸. Cuando en *Totalidad e infinito* sostiene que la ética no es una farsa⁹ no argumenta a favor de su utilidad o valor, sino que apunta a una fundamentación ética en la que el sentido de lo subjetivo es el respeto por la alteridad del otro. Por ello, su obra no es una ética programática, ya que –como el mismo declara– esta

⁸ *El*, p. 89. Citamos la edición castellana consignada en la bibliografía. Aparece originalmente como *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. París: Arthème Fayard, 1982. Citamos la edición al castellano consignada en la bibliografía.

⁹ "On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas le dupe de la morale" (*TI*, p. IX).

consistió en indagar el sentido de la ética¹⁰, el cual reside en el hecho de que “la responsabilidad [...] no es un simple atributo de la subjetividad, como si esta existiese ya en ella misma, antes de la relación ética. La subjetividad no es un para sí; es, una vez más, inicialmente para otro”¹¹.

Hasta ahora la sensibilidad ha sido comprendida como condición de una apertura ética hacia la alteridad, es decir, una apertura que no determina al otro. A continuación, se señalarán de manera sucinta algunos límites y sesgos de esta investigación.

Lo primero que debe decirse es que no se ha desarrollado una articulación entre los escritos judíos y los escritos filosóficos de Levinas, pues esta tesis tiene un interés fenomenológico. Esto, claro está, no significa que la fenomenología de Levinas esté en contradicción con su escritos judíos, ni a la inversa. El propósito de esta investigación no ha sido otro que interpretar un aspecto de la filosofía de Levinas tomando como punto de partida un problema destacado por esta tradición fenomenológica, de ahí que se tomen a Kant y Husserl como antecedentes.

Lo segundo que debe señalarse es que esta investigación no ha tomado en cuenta las profundas influencias que tienen Hegel, Bergson, Blanchot, Rosenzweig y los clásicos rusos en el pensamiento de Levinas. Tal labor excede el propósito general de esta tesis. Sin lugar a dudas, un conocimiento más profundo de estos autores habría enriquecido la interpretación que aquí se hace de Levinas. Sin embargo, esta omisión es –en cierto modo– admisible, pues la investigación se enfoca en un problema específicamente fenomenológico y las influencias aquí examinadas, con mayor o menor detalle, apuntan siempre a este.

Lo último, y lo más importante, que hay que mencionar es que no se ha abordado de manera minuciosa el vínculo que Levinas propone entre temporalidad y alteridad, que es central para comprender la irrupción del otro en el yo. El concepto de temporalidad ha sido tema de esta tesis solo cuando se vinculaba a lo sensible. Así, resulta un tema secundario en la investigación, pese a ser central en la fenomenología de Levinas. Se han dejado de lado temas como la manera en que la temporalidad del otro es lo radicalmente extraño para el yo, pues el tiempo íntimo

¹⁰ “Mi tarea no consiste en construir la ética; intento tan solo buscar su sentido. No creo, en efecto, que toda filosofía deba ser programática. Sobre todo ha sido Husserl quien ha avanzado la idea de un programa de la filosofía. No cabe duda de que se puede construir una ética en función de lo que acabo de decir, pero no es ése mi tema propio” (*EI*, pp. 84-85).

¹¹ *EI*, p. 90.

de la conciencia del otro, su forma de vivir y sentir en su temporalidad única, es algo completamente ajeno al yo.

Como se ha señalado, la investigación no ha tenido otro objetivo que hacer explícita la relación conceptual que Levinas plantea entre la sensibilidad y la alteridad. La hipótesis que defiende es que la relación con el carácter extraño del otro solo es posible por que el yo posee una sensibilidad, entendida como una fundamental pasividad que es condición de la subjetivación del sujeto. Así, el yo deviene un sí mismo en una relación originariamente pasiva con el extraño. Esta idea se justifica a partir de una interpretación de la obra de Levinas enfocada, precisamente, en dicha relación. Esta ha sido examinada en tres períodos distintos de su producción filosófica: los escritos tempranos sobre Husserl (fundamentalmente el artículo “Sobre las *Ideas* de Husserl” y su tesis doctoral); los escritos tempranos (*De la evasión*, *De la existencia al existente* y *La realidad y su sombra*) y, finalmente, los escritos maduros (*Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*). Se ha asociado a cada período una manera particular de comprender la sensibilidad: en los escritos sobre Husserl se ha interpretado la sensibilidad como lo que da contenidos al entendimiento; en los escritos tempranos, más bien, sensibilidad se asocia al placer; por último, en los escritos tardíos, la sensibilidad es comprendida como vulnerabilidad y proximidad con el extraño. La investigación sostiene que solo puede plantearse adecuadamente la relación con el extraño bajo estos términos que Levinas utiliza en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

La hipótesis ha sido desarrollada a lo largo de los tres capítulos: en el primero (I), se ha explorado dos antecedentes fundamentales (Kant y Husserl) para comprender el problema de la sensibilidad y su influencia en el pensamiento de Levinas. Con relación a Kant, se ocupa especialmente del problema de la referencia de la sensación a algo distinto del sujeto, así como del hiato entre el fenómeno y el noúmeno. Se ha insistido en este problema para mostrar que en el pensamiento kantiano no hay lugar para una exterioridad como la que plantea Levinas, ni tampoco para una relación con el otro a través de la sensibilidad. En el caso de Husserl, muestra la manera en que supera el hiato kantiano a través del concepto de intencionalidad. Finalmente, se presenta la recepción que tiene Levinas de tales fuentes.

Es preciso señalar, desde ya, que en el primer capítulo la interpretación de la fenomenología de Husserl, salvo que se mencione lo contrario, está limitada a la propia comprensión que tiene inicialmente Levinas de él. Es importante señalar esto ya que el mismo Levinas aborda en distintos momentos la filosofía de Husserl, como veremos luego y, tardíamente, la manera en que comprende Levinas la sensibilidad es muy cercana a la de Husserl.

Con relación a la hipótesis, el capítulo ha permitido plantear de una manera más específica la génesis del problema de la sensibilidad en la filosofía de Levinas, cómo este hunde sus raíces en Kant y Husserl, y cómo él interpreta estos autores. Tales aportes resultan provechosos para comprender su filosofía que, hasta *De la evasión*, comprendía a la sensibilidad en la misma línea de ellos. Por ello, en su filosofía temprana Levinas vincula la sensibilidad a la actividad categorial del entendimiento. Líneas atrás se señaló que dicha actividad es pensada por él en relación con la ontología, con los respectivos problemas que trae tal asociación. Gracias a la exposición de Kant y de Husserl se ha desarrollado una manera de entender la sensibilidad que, según Levinas, no permite que el otro irrumpa en el yo.

El segundo capítulo (II) presenta el pensamiento temprano de Levinas en el que se comprende la sensibilidad como placer o disfrute del extraño. A partir de la crítica que Levinas realiza hacia la actitud teórica, en *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, presenta el tránsito de una concepción teórica a una concepción erótica de la sensibilidad. Este capítulo tiene un carácter introductorio no porque sea una exposición general del pensamiento de Levinas sino porque introduce el problema que atraviesa toda la filosofía de Levinas, en el que se inscriben la cuestión de la alteridad y la sensibilidad. El problema al que me refiero es el de la trascendencia del yo. Levinas afirma que el hombre mantiene una relación tensa con su propia existencia, en el sentido de que constantemente evade afirmarse como alguien definido. Al hombre le agobia tener una identidad fija porque no se siente libre. La evasión, precisamente, consiste en una intencionalidad que elude los caracteres que le vienen desde fuera, pero también significa ir hacia algo distinto. La afirmación oculta en la evasión no es la afirmación del sí mismo, ya que el yo trata de evadirse a sí en tanto que parte del mundo. De ahí que Levinas, en muchos momentos, atienda a una serie de vivencias en las que el sujeto se pierde o evade.

El tema de la evasión conduce al de la trascendencia. Se examina, además, la manera en la que plantea la relación entre el ser y la subjetividad (específicamente en *De la existencia al existente*). Propone concebir la existencia (ser en general) sin su remisión al existente (sujeto). Dicha existencia es el *hay*; puesta en suspenso la vida del sujeto (existente), la existencia tiene un carácter anónimo y no tiene ningún tipo de sentido. El movimiento propio del yo lo conduce a crear un mundo de sentidos saliendo con ello de este fondo anónimo. La subjetivación del existente es la asunción de la materialidad anónima del *hay* y una donación de sentido efectuada sobre esta. La materia viene a ser una condición necesaria –no suficiente– para que el yo se relacione con algo que lo trasciende. Para que se constituya, además, es necesario que se vincule a algo distinto de sí; su constitución depende de la asunción de la materialidad anónima y también de la relación con el otro hombre.

En este punto, el placer y el deseo aparecen como las maneras en las que el yo evade la materia anónima y se relaciona con un alter *ego*. A diferencia de lo que sucede en una actitud teórica, en una actitud volitiva no hay una relación determinante con el otro. Todo deseo en tanto tal mantiene una distancia con lo deseado; en ese sentido, lo deseado preserva su carácter extraño. Sin embargo, la intención del deseo es también anular la distancia con lo deseado e integrarlo al yo. Así, a pesar de que haya una distancia con lo deseado, no hay un respeto por su alteridad.

El capítulo termina con una aproximación a la estética de Levinas, en la que también aparece la relación de la sensibilidad con la alteridad. La obra de arte expresa una materia no objetivada, que Levinas equipara a la materialidad anónima del *hay*. La materialidad de la obra de arte cae fuera del mundo porque no se remite a la red de sentidos en la que los objetos pueden ser comprendidos, de ahí que las manifestaciones de los colores, los trazos, las sombras y los contornos valgan en el arte por sí mismas, inclusive si no son ‘comprendidas’. En el arte la materia se separa del sentido y el yo percibe una materia que rechaza toda determinación. Pese a que en el arte hay una alteridad, el yo no trasciende en la actitud estética. En todo caso, Levinas señala que en esta actitud hay una trascendencia ‘al más acá’, teniendo en mente que en el arte el sujeto se sumerge en una materia que no tiene sentido y, por ello, no se distingue de él. La investigación retomará luego este punto, en la descripción del ‘elemento’ en *Totalidad e infinito*.

El tercer capítulo (III) se ocupa de la vivencia o experiencia, en sentido amplio, del extraño, y del papel de la sensibilidad en esta. En el pensamiento maduro de Levinas la sensibilidad, en uno de sus sentidos, se opone a la capacidad que tiene el yo de determinar al otro. Levinas pone en entredicho que al otro se le atribuya identidad por analogía al yo. Gracias a la sensibilidad, en un sentido *sui generis*, la identidad del yo surge a propósito de la afección del extraño.

El yo idéntico a sí se constituye en una vida sensible y pasiva en la que mantiene relaciones con seres que le son extraños. No dispone ni controla los contenidos que le vienen desde fuera y le interpelan, de ahí que estos no sean meras proyecciones. A diferencia de la vivencia estética, en la vida sensible no hay una pérdida de sentido, sino lo contrario pues la afección pasiva del extraño suscita la respuesta (donación de sentido) en la que el yo emerge. Por ello, la subjetivación del yo está en relación con la exposición corporal al otro. Levinas utiliza los conceptos 'vulnerabilidad' y 'proximidad' para referirse a dicha exposición. Asimismo, aporta a la fenomenología una inversión del concepto de *Sinngebung* (donación de sentido). La fenomenología ha puesto de relieve que el yo constituye el sentido y Levinas agrega que el yo en tanto sentido es fruto de que sea respuesta ante el extraño; así, el yo es en parte un sentido dado, es decir, su carácter de respuesta lo torna un sentido (una identidad).

Dado que el objetivo del capítulo es describir la experiencia subjetiva del extraño desde la vida sensible, este inicia con una consideración de dos características formales que requiere la relación con el extraño para que este no sea comprendido como una mera determinación del yo o como una cosa en el mundo. a) la independencia del ego frente al extraño: la relación con la extrañeza del otro requiere que el yo no se confunda con él, pues si es una determinación suya o ambos forman parte de una totalidad, entonces no habría relación con algo distinto. Por ello, el yo debe estar separado y ser independiente. El concepto de separación es clave para satisfacer dicho requerimiento. b) El otro debe instaurar sentidos en el yo: que la donación de sentido provenga del otro quiere decir que los contenidos que constituyen al yo y su mundo de sentidos le vienen desde fuera y preexisten a su constitución. Que el otro pueda constituir sentidos y que estos sentidos interpelen la vida del sujeto hace temblar la presunta primacía del yo en su auto-constitución, ya

que revelan un estrato pasivo y sensible en el que la constitución depende de la relación con el extraño.

La primera sección examina el método fenomenológico que utiliza Levinas en *Totalidad e infinito* y en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. La primera de estas obras se ocupa de la constitución del yo en tanto sujeto separado, independiente e idéntico a sí. Dicha constitución es descrita a través de una fenomenología genética que atiende la emergencia pasiva de la conciencia en su relación con la materialidad del mundo. La irrupción del yo acaece en la asunción pasiva o pre-consciente de una materialidad, de ahí que Levinas insista en que la constitución del yo depende de su carácter corporal. Desde sus primeros escritos Levinas comprende la identidad subjetiva no como un concepto sino como un modo corpóreo de posicionamiento en el mundo. Gracias a que posee un cuerpo, el yo puede relacionarse con una materia distinta de sí. El cuerpo es una materia pero está vivo. No es como la materia inerte que no siente ni es capaz de reaccionar ante estímulos (a lo sumo ofrece resistencia). A diferencia de la cosa material a secas el cuerpo reacciona cinestésicamente ante lo que le afecta.

La conciencia de sí no emerge a partir de un movimiento reflexivo en un sentido teórico, como sí sucede en la apercepción trascendental. La conciencia surge en las ubiestesias que son sensaciones localizadas en las que el cuerpo, al mismo tiempo que siente la afección de algo extraño, se siente a sí mismo o se auto-afecta. El cuerpo siente la materialidad del mundo y, a la par, se siente a sí mismo en tanto que receptor. Sentirse a sí es un sentido más originario de la reflexión, que Levinas piensa como un 'volver sobre sí' del cuerpo. Así, la subjetivación del yo es una reacción o un movimiento corporal del sujeto que, por la afección de lo otro, emerge como un sentido para él o como respuesta.

En *Totalidad e infinito* la relación con el otro no se sitúa en la vida pasiva; por ello, su análisis no compete a la fenomenología genética. Sí compete, en cambio, el de la génesis pasiva de la subjetividad en su relación con la materialidad del mundo. En esta obra Levinas no comprende todavía que la relación con el otro hombre tiene una esfera pasiva. El otro material es solo un ingrediente de la constitución, un elemento absorbido por el yo. Por ello, los conceptos centrales de *Totalidad e infinito*, 'mismidad' y 'alteridad', permanecen separados

Siguiendo esta división, *Totalidad e infinito* confina la sensibilidad a la mismidad o constitución del yo, oponiéndola al lenguaje que sería en esta obra lo que hace posible la relación con el otro. La sensibilidad, en cambio, es disfrute corpóreo del otro, lo que permite *vivir de* su ser extraño y constituye al yo. Uno vive, por ejemplo, del agua, de la comida, o vive gracias a que tiene un techo, etc. La vida sensible guarda relación con una cosa no conocida sino disfrutada. El disfrute es la relación originaria que guarda el cuerpo con las cosas, y no consiste sino en la manera en la que el sujeto se vuelve independiente a través del consumo del otro. Se vive gracias a los elementos, que son los alimentos del yo. Toda independencia es lograda cuando la necesidad se satisface en el consumo del otro material. Gracias a que se tienen cosas uno no necesita de cosas para vivir. El disfrute resulta paradójico porque aquello de lo que depende el yo condición de su independencia, en la medida en que para realizarse se apropia de lo distinto.

Entre *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser* existe una diferencia sutil pero fundamental respecto del estatuto de la sensibilidad. En la primera obra la afección y lo sensible están relacionadas con la manera en la que el yo se constituye integrando lo otro a sí mismo. No representan, en el fondo, formas de alteridad porque en dicha constitución gobierna el yo. Lo singular en *De otro modo que ser* reside en un cuestionamiento de la primacía del yo en la constitución, es decir, en que comprende la sensibilidad como condición de la ruptura y disrupción de la conciencia, como la vulnerabilidad en la que el sujeto está expuesto y no dispone de sí mismo. Este fenómeno es la interpelación del otro en el yo, y es una forma de pensar la constitución de la conciencia en la que el otro es más que un mero ingrediente.

Mientras que en el disfrute (sensibilidad) se posee al otro y se dispone de él, en el lenguaje hay un respeto por su extrañeza. El otro se expresa lingüísticamente y esto es un claro ejemplo de una donación de sentido que parte del extraño. El sentido de la palabra proferida que es escuchada por el yo precede a toda interpretación que él haga de esta. El sentido constituido interpela al yo; en cambio, en el disfrute del elemento no hay una conciencia constituida y el otro no es más que un ingrediente de la constitución.

Una vez descrita la constitución del yo, *Totalidad e infinito* aborda la relación con el otro hombre. Para tal propósito Levinas tematiza un tipo particular de deseo,

que él llama metafísico, y que motiva al yo a entablar una proximidad con lo distinto (aquello que no integra a sí). El deseo metafísico no es corporal sino espiritual; por ello, no puede ser satisfecho y preserva la alteridad de lo deseado. Luego de tal descripción, Levinas sostiene que la relación ética con el extraño sucede porque en el lenguaje él se expresa como alter *ego* constituido.

En *De otro modo que ser* se reconsidera la relación entre sensibilidad y alteridad. La sensibilidad ya no es contrastada al lenguaje como la apertura ética hacia la extrañeza del otro en la expresión. Aquí el otro hombre desempeña una función en la constitución del yo, pues su influencia es necesaria para que él emerja. La proximidad y la vulnerabilidad tienen que ver con esta capacidad de estar afectado por la materialidad del otro. La vulnerabilidad es distinta de la relación con el otro material, en la que el Mismo se apropia de la materia para afirmarse. El 'egoísmo' depende de que haya una motivación que precede a la relación con el otro, que en este caso sería la afirmación del yo. Si bien en *De otro modo que ser* sí hay una afirmación del yo, la motivación de tal afirmación depende del otro, pues el yo surge como respuesta y no anula sino que acoge al extraño.

Levinas equipara el lenguaje y la sensibilidad. Tal reconsideración surge de una distinción entre dos aspectos del lenguaje, el decir y lo dicho, que corresponden a la vivencia y al dato. En el lenguaje no solo se transmiten enunciados, ya que también es un decir a alguien algo. Levinas extrapola esta diferencia a la sensibilidad, distinguiendo lo sentido (dato) del sintiente (vivencia). La sensibilidad *dicha* es el dato sensible o la información sobre el mundo. En tanto *decir*, en cambio, es vivencia, y todo dato remite –en última instancia– a ella. Siendo así, el significado de la sensibilidad no es solo dar una información sobre el mundo, pues la vivencia significa o vale por sí misma.

La inversión de la *Sinngebung* significa que el sujeto se vuelve un *para el otro*, y este es el sentido que el otro da a la vida del sujeto. El propósito de Levinas en examinar la constitución del sujeto en la relación pasiva con el otro es encontrar una responsabilidad originaria. Como el sujeto emerge como reacción ante la apelación material del otro, su sentido es el ser *para el otro* o ser como *respuesta* a él. Por este carácter, su vivencia vale o significa por sí misma, ya que significa en tanto que relación con el otro (respuesta o para el otro), sin importar las particularidades o modos concretos en los que sea planteada esta relación.

El capítulo termina con una descripción de dos figuras de la vulnerabilidad y la proximidad: la sonoridad y la caricia. En ambas hay una proximidad entre el lenguaje y la sensibilidad no solo por su carácter 'no-racional', sino porque en estas el otro apela materialmente al sujeto en tanto que significante y no significado. No se trata de que la caricia o la sonoridad transmitan un contenido susceptible de verdad o falsedad; lo central es que suscitan la motivación. En ese sentido, el significado es secundario respecto del significante que en ellas se expresa materialmente y que despierta la atención del yo. La exposición de este estrato material de significación coincide con la pretensión de Levinas de comprender la apelación del otro en un sentido también material.



Primer capítulo

Lectura levinasiana del papel de la sensibilidad en Kant y Husserl



1.0. Introducción

El siguiente capítulo explora la noción de sensibilidad en Kant y Husserl y cómo Levinas la retoma en su recepción de la fenomenología para luego criticarla. La sensibilidad es comprendida como una facultad limitada a plenificar las intenciones significativas del entendimiento, es decir, como la capacidad que le proporcionar materia.

Kant y Husserl representan los antecedentes directos de la incursión de Levinas a dicho concepto. Por un lado, la noción kantiana de la sensibilidad está limitada al ámbito fenoménico y, con ello, no presenta una relación entre la sensación y la cosa en sí. Al no reconocer un orden distinto al constituido subjetivamente, la teoría kantiana no logra salir de la inmanencia del sujeto y la sensibilidad en ella interpretada tampoco relaciona al sujeto con la alteridad. Por otro lado, Levinas encuentra en el método fenomenológico una crítica al dualismo kantiano del fenómeno y la cosa en sí porque en este el conocimiento es de las cosas mismas, como Husserl se empeñó en justificar en la *VI Investigación lógica*. Siendo así, dicho conocimiento representa una apertura subjetiva a la trascendencia, pese a que en sus escritos tempranos, como se verá en el siguiente capítulo, Levinas formule una crítica a dicha concepción.

Hay que señalar, además, el carácter preparatorio de este primer capítulo. Se ha incursionado en la primera aproximación de Levinas al lenguaje fenomenológico, además de tomar en cuenta algunos análisis de la fenomenología de Husserl que serán pertinentes para comprender al pensamiento maduro de Levinas. Por esta razón, el capítulo ha sido dividido de la siguiente manera: primero aborda la noción de sensibilidad en la *Crítica de la razón pura*, obra en la que se muestra como una pasividad opuesta a la actividad del entendimiento y limitada a un ámbito inmanente. Luego, presenta la recepción inicial de Levinas del método fenomenológico en su artículo "Sobre las 'Ideas' de Edmund Husserl". Después, presenta que la *VI Investigación lógica* propone entre sensibilidad y entendimiento, así como el concepto de *hyle* sensible de *Ideas 1*. Finalmente, se da una breve descripción de la relación entre sensibilidad y temporalidad en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*.

El concepto de sensibilidad es central en el pensamiento filosófico de Levinas por varias razones. Aparece ya en algunos de sus primeros escritos como *De la evasión*¹² y *De la existencia al existente*¹³ en vinculación a la fenomenología del conocimiento y al erotismo. En ambos casos, o es tomada como una facultad pasiva limitada a plenificar las intenciones cognoscitivas o como una facultad desiderativa que apunta a la apropiación de lo otro. Siendo así, en los primeros escritos de Levinas la sensibilidad se sitúa en las antípodas de la relación ética con el otro.

No obstante, Levinas reconoce en la fenomenología una apertura a la trascendencia pero cuestiona que en esta lo anterior a lo intencional cobre sentido solo como momento de la constitución; en otros términos, pone en entredicho la subordinación de los análisis de la conciencia interna del tiempo a la presencia¹⁴ o a la constitución de una conciencia actual y capaz de tener representaciones. La sensibilidad, si bien es atendida por sí misma en la fenomenología, es examinada ante todo porque es constitutiva del conocimiento y de los actos objetivantes. Por esto, la fenomenología reconoce que esta vincula al yo con las cualidades de las cosas al ostentarles, de ahí que sea el primer peldaño del proceso de conocer.

Las cosas se descubren en sus cualidades, pero las cualidades se descubren en lo vivido, que es temporal. La ostentación, la fenomenalidad del ser no puede separarse del tiempo. Entonces puede comprenderse lo bien fundada que está una tradición filosófica que remonta, a través de Kant, Berkeley y Descartes, a la antigüedad y que reflexiona sobre la sensación¹⁵.

Se han destacado en esta tradición a Kant porque comprende la sensación dentro del dualismo entre fenómeno y cosa en sí. Por esto, vincula la sensibilidad a una materia que no se sabe de dónde proviene y que solo se aprehende bajo las formas subjetivas (espacio-tiempo). La fenomenología de Husserl quiebra dicho dualismo por medio del concepto de intencionalidad, el cual apunta a una

¹² Aparece por primera vez como *De l'évasion* en el tomo V (1935/1936) revista *Recherches philosophiques*. Citamos la edición francesa consignada en la bibliografía. Las traducciones son responsabilidad del a.

¹³ Aparece por primera vez como *De l'existence à l'existant*. París: J. Vrin, 1947. Citamos la edición castellana consignada en la bibliografía.

¹⁴ "Encontramos, en Husserl, un privilegio de la presencia, del presente y de la representación" (*EN*, p. 153). Publicado originalmente como *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. París: Grasset, 1991. El texto citado corresponde al artículo "La conciencia no intencional", aparecido por primera vez en *Philosophes critiques d'eux memes*, publicado bajo el auspicio de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía, vol. 10, Berna, 1983. Citamos la edición castellana consignada en la bibliografía.

¹⁵ *AE*, p. 78. Aparece originalmente como *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haya : Martinus Nijhoff, 1974. Citamos la edición al castellano consignada en la bibliografía.

trascendencia. Pese a tal diferencia, en ambos autores no hay una separación entre la sensibilidad y la actividad categorial del entendimiento. Al respecto, en *Ideas 1* Husserl señala que “la intuición DADORA de la primera esfera del conocimiento, la ‘natural’, y de todas sus ciencias, es la experiencia natural, y la experiencia ORIGINARIAMENTE dadora es la PERCEPCIÓN”¹⁶. La percepción depende de una materia dada por la sensibilidad pero es más que esa materia porque contiene también un componente activo, de ahí que en ella no exista dicha separación.

Hasta ahora se ha descrito la situación del concepto de sensibilidad en el pensamiento temprano de Levinas y se ha visto la centralidad de la relación que hay entre sensibilidad y entendimiento, que articula este capítulo. Se ha señalado también que en Kant no hay una teoría que explique el conocimiento sin remitirse a la sensibilidad, mientras que en Husserl hay una superación del dualismo kantiano. En su tesis doctoral Levinas señala que Husserl rompe el hiato kantiano con el concepto de intuición categorial. No obstante, Husserl y Kant –según Levinas– analizan lo otro desde una actitud teórica en la que este es siempre un objeto u ‘objetivo’ de la consciencia. Ello se debe a que la sensibilidad en ambos autores siempre es pasiva y opuesta a la actividad y espontaneidad del entendimiento, el cual determina toda alteridad. Kant toma la sensibilidad como receptividad, es decir, como una facultad de recibir representaciones o de ser afectado por lo externo.

Cualquiera sean la manera y los medios por los que un conocimiento se refiera a objetos, aquella [manera] por la cual se refiere a ellos inmediatamente, y que todo pensar busca como un medio, es la *intuición*. Ésta, empero, solo ocurre en la medida en que el objeto nos es dado; pero esto, a su vez, solo es posible –al menos para nosotros, los humanos– en virtud de que él afecta a la mente de cierta manera. La capacidad (receptividad) de recibir representaciones gracias a la manera como somos afectados por objetos, se llama **sensibilidad**¹⁷.

De esta definición se desprenden algunos problemas relativos a la referencia de la sensación a la cosa en sí¹⁸. Afirma, además que el sujeto tiene una intuición del objeto porque este le afecta sensiblemente. La sensación, la afección sentida, es el elemento material del proceso de conocer que hace posible toda intuición. Según Kant: “ella es, en efecto, la que suministra la materia para la síntesis trascendental”¹⁹. Si se conjugan en la sensibilidad la forma pura con la materia

¹⁶ *Ideas 1*, §1, p. 87. Empleamos la edición consignada en la bibliografía.

¹⁷ *KrV* A19/B33. Empleamos la edición consignada en la bibliografía.

¹⁸ Sobre estos problemas véase lo siguiente: Caimi 1983.

¹⁹ Caimi 1983: 113.

empírica aparece el ‘fenómeno’ o ‘intuición empírica’, que se opone a una ‘cosa en sí’, que es la cosa en tanto independiente de las condiciones subjetivas del aparecer. La sensibilidad, a diferencia del entendimiento, ni es activa ni ordena la multiplicidad sensible bajo la unidad del concepto. Por ello, es ciega y no producen por sí misma un ‘objeto’. Levinas explica esto de la siguiente manera:

la *Crítica de la razón pura* busca una nueva concepción del objeto que nos permita la comprensión del concepto de verdad. La solución kantiana consiste en afirmar el carácter puramente fenoménico del ser que conocemos. No se trata de una «cosa en sí», cuya correspondencia con nuestro conocimiento no podrá jamás ser garantizada, sino de un fenómeno constituido por nuestro propio conocimiento. De ahí que la *correspondencia*²⁰ del pensamiento con el objeto no consista más que en su fidelidad a las leyes de *constitución*²¹ del *objeto en general*²². El conocimiento es verdadero en tanto que corresponde al objeto, pero el objeto es real en tanto que es constituido siguiendo las reglas que nos describe la analítica trascendental²³.

El capítulo describe la constitución que se señala en la cita y la concepción kantiana del ser como predicado del juicio, es decir, como forma en la que el entendimiento determina la realidad interpretándola como una unidad. Así, no pone en cuestión el papel de la sensibilidad en el proceso de conocimiento, pues resulta absurdo pensar que proviene solo del entendimiento. Lo que sí cuestiona es el dualismo kantiano que, en el caso de la percepción, no apunta a una trascendencia fuera del sujeto; recuérdese que para Kant la percepción no es percepción de la ‘cosa en sí’ sino del fenómeno. Mas aún, en la doctrina del juicio la existencia es producto de la espontaneidad del entendimiento que lleva a unidad la multiplicidad sensible intuida, de ahí que no se sepa si hay o no correspondencia entre el fenómeno y la cosa en sí. El ser para Kant no es un predicado real; por ejemplo, decir que algo ‘es’ no es lo mismo que decir ‘el objeto es rojo’. El primer juicio no se apoya en la sensibilidad de manera tan clara como el segundo. La actividad del entendimiento, según Kant, constituye la existencia objetiva como realidad determinada, es decir,, cuando se emplea el ‘es’ no solo se afirma que algo existe sino que existe ‘de tal o cual manera’. La existencia es una categoría que sirve para determinar la relación entre el sujeto y el predicado. Por ello, Kant no propone una intuición (sensible o

²⁰ Cursiva nuestra.

²¹ Cursiva nuestra.

²² Cursiva nuestra.

²³ *TIH*, p. 116. Publicado originalmente como *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. París: Vrin, 1930. Empleamos la edición al castellano consignada en la bibliografía.

categorial) de la existencia. 'Ser real' significa entonces, en esta propuesta, existir de manera determinada u objetiva.

La *KrV* pospone una explicación de cómo guardan las representaciones relación con la alteridad, pues deja en suspenso el problema de si a estas se refieren o apuntan intencionalmente a la cosa en sí²⁴. Desde esta perspectiva no podemos hablar de cosas en sí; tampoco de un objeto que pueda ser captado solo por la sensibilidad, solo podemos hablar de 'cosas en general', y solo cuando se suspende la actividad del entendimiento.

Esta primera parte del capítulo termina en una consideración de la lectura crítica de Levinas hacia Kant, que apunta al el gesto totalizante que Levinas encuentra en la *KrV*, y que reside cómo se aborda lo otro por la mediación del entendimiento. La crítica levinasiana destaca la sensibilidad queda relegada a ser la que suministra materia al entendimiento. Dicha crítica se refiere tanto a la Estética trascendental cuanto a la Analítica trascendental; sin embargo, Levinas valora positivamente la Dialéctica trascendental porque establece límites a la razón teórica y permite rehabilitar la metafísica y la cuestión de la trascendencia en un sentido práctico, aun cuando Levinas no acepte del todo la ética kantiana.

Por otro lado, La escisión kantiana entre cosa en sí y fenómeno es superada en las *Investigaciones lógicas* de Husserl. No obstante, antes de abordarlas nos detenemos en la lectura de Levinas del método fenomenológico destacando lo siguiente: la fenomenología como análisis de las vivencias intencionales ofrece una respuesta consistente al problema de la relación entre sujeto y objeto. Parte del hecho de que existe una co-determinación entre ambos, denominada 'intencionalidad'. Esta no es una propiedad de un sujeto que se relaciona con un objeto externo a él; Husserl la define como el *a priori* universal de la correlación²⁵.

²⁴ Cf. Caimi 1983: 114.

²⁵ "Husserl aprende a reconocer la tesis fundamental de la fenomenología –el *a priori* universal de la correlación entre la *intentio* e *intentum*, que es una reformulación de la 'intencionalidad' de Brentano– en el pasaje que sirve de "Tránsito a la deducción trascendental de las categorías". Allí Kant expresamente plantea el principio según el cual las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son igualmente las condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia, y así adquieren validez objetiva, fundamentándose en un juicio sintético *a priori*. El estudio de estos en opinión de Husserl lleva a Kant a profundizar en el problema del conocimiento más lejos que cualquiera de sus antecesores. En consecuencia, Husserl desarrolla su concepto de *intencionalidad* en dirección del concepto de *constitución*" (Rizo-Patrón 2012a: 356). La diferencia entre ambos, en opinión de la autora, reside en que mientras la constitución en Kant está supeditada al objeto científico, en Husserl la constitución es, en primer lugar, del sentido y, en segundo lugar, del sentido validado u objetivo.

Así, replantea el problema de la trascendencia porque *de facto* la vida intencional puede entenderse como una vida en la que se está imbricado con el objeto.

Según la interpretación levinasiana de Husserl que, si bien no necesariamente hace justicia a Husserl, permite comprender mejor la filosofía de la que nos ocupamos aquí, la fenomenología no se pronuncia respecto de la existencia *real* del objeto que es independiente del sujeto, sino que su objeto exterior es el *nóema* o sentido, el objeto *en tanto que* dado a la conciencia²⁶. Este se distingue de la *nóesis*, que es la vivencia en que la que se aprehende el sentido. Dentro de los componentes de la *nóesis* se encuentra la sensación, siendo uno de sus componentes *reales* (la *hyle* sensible) junto con la *morphé* intencional²⁷; no del *nóema*, que es un componente irreal.

La *nóesis* y el *nóema* han sido denominados de distintas maneras en los desarrollos de la fenomenología de Husserl. Por ejemplo, en la segunda edición de las *LU* (1913) la *nóesis* comprende la *morphé* intencional y la sensación (*hyle* sensible)²⁸. Husserl también llama al *nóema* materia pero en un sentido distinto, en tanto 'materia intencional', es decir, en tanto contenido intencional que no tiene que ver con la sensación sino con la significación, ya que es materia en el orden del sentido. Esta materia intencional, según las *LU*, es la particularización de una significación ideal²⁹. Esta diferenciación permite comprender que el conocimiento objetivo arranca con la percepción continua del objeto y va hasta la generación de sentidos o significados que son susceptibles de plenificarse en la intuición, en la que

²⁶ Esto no significa, sin embargo, que Levinas en su primera incursión en la fenomenología, considere que para Husserl no hay una correspondencia entre el *nóema* y el objeto exterior correspondiente al mundo real (la 'X' a la que apunta el *nóema*). Para Husserl el *nóema* es esta 'X' solo que en tanto dada, conforme a un sentido constituido; aun cuando la 'X' sea siempre más que un sentido constituido y éste *se refiere a él*. El fenomenólogo analiza la correlación entre *nóesis* y *nóema* y no confunde el mundo exterior, real, con la correlación. Sin embargo, sin tal correlación no puede justificarse ningún tipo de juicio y posición sobre el mundo real. Esta permite plantear al objeto como existente. Pese a ello "no toda representación tiene el mismo derecho para plantear su objeto como existente. En efecto, es posible lidiar con objetos puramente imaginarios o 'meramente pensados'. El pensamiento, por ejemplo, comprendido como un juego mental que acompaña la comprensión de las palabras también es intencional; tiende hacia el objeto que significa, sin que esto implique que dicho objeto existe. El pensamiento por sí mismo no puede plantear la existencia del objeto. El modo de la conciencia o de la representación a través de la cual entramos en contacto con el ser es un acto con una estructura determinada; es digámoslo ya, la intuición" (*TIH*, p. 93). Vemos así que Levinas distingue entre el *nóema* y el objeto real en su interpretación de la fenomenología. Al respecto: véase la nota 377.

²⁷ Este lenguaje corresponde a *Ideas 1* (1913) y no a las *Investigaciones lógicas* (1901).

²⁸ Esta equivalencia es válida para la segunda edición de las *LU* de 1913; no para el lenguaje que Husserl emplea en 1901.

²⁹ *Ideas I* ya no plantea el asunto en esos términos; en esta obra el *nóema* es constituido y hay distintos tipos de *nóemas* que mientan objetividades sensibles o ideales.

revelan su evidencia y quedan validados. Gracias a la intuición el objeto es dado a la conciencia. Por ello, es condición de toda validación del sentido al hacer evidente que el sentido corresponde a algo existente. Por otra parte, los caracteres de acto son las intenciones con las que se aprehende el sentido. Así, por ejemplo, captamos al significado ideal “perro” en la materia intencional o sentido en tanto que está sentido, deslizándose, corriendo, mordiendo, etc. Podría uno mentar estas significaciones al vacío, pero las intenciones significativas pueden ser plenificadas. Al distinguirse el *objeto en tanto que dado* del *objeto externo* al sujeto, se supera el problema kantiano de la imposibilidad de saber si existe o no una causa de las representaciones; según Husserl, el objeto que es “causa” de nuestras representaciones y el objeto “en tanto que dado”, son el mismo. La relación entre ser y sentido es lo que más le interesa a Levinas en su primera aproximación a la fenomenología, y es por ello que dedica su tesis doctoral al problema de la intuición.

En la percepción, la *plenitud* realiza para nosotros el objeto tal como es en sí mismo. La percepción se caracteriza por el hecho de tener delante de sí a su objeto ‘en carne y hueso’ (*leibhaftiggeben*). Por esta razón, la percepción es un acto intuitivo privilegiado, una intuición originaria, como Husserl la llama. La percepción nos ofrece el ser. Debemos buscar el origen de la noción misma de *ser* reflexionando sobre el acto de la percepción³⁰.

Las percepciones pueden estar referidas al mismo objeto; este es el mismo objeto en cada una de ellas, pero dado distintos sentidos, en tanto que es *tal* o *tal otro*. La sensibilidad, según Husserl,³¹ no se limita a transmitir una multiplicidad de datos que el entendimiento configura, llevando a unidad, de forma tal que genera un objeto. El reconocimiento de este potencial de la percepción permite romper con el hiato kantiano; si bien en la fenomenología el fenómeno aparece a un yo que lo constituye esto implica, a diferencia de lo que sucede en Kant, que la percepción intuye la cosa externa a la conciencia. Cabe señalar que esto permite que la cosa sea pensada, juzgada, querida, etc. Por ello, Levinas afirma que en la fenomenología la relación entre pensamiento y objeto no se debe solo a la constitución subjetiva de la objetividad; “originariamente no nos las vemos con nuestras representaciones, sino

³⁰ *TIH*, p. 99.

³¹ “La *Fülle* se presenta así como el elemento del acto que lleva a cabo dicha función [la intuición]” (*Ibid.*). Cita ligeramente modificada.

que representamos directamente el ser. *El fenómeno primero de la verdad consiste en esta presencia de los objetos ante la conciencia*³².

La existencia no es para la fenomenología, como sí para Kant, una producción del entendimiento o una propiedad judicativa, pues el objeto tiene que ser dado (este es el plano de la existencia) para ser conocido. Como dice Levinas, “el pensamiento por sí mismo no puede plantear la existencia del objeto. El modo de la conciencia o de la representación a través del cual entramos en contacto con el ser es un acto con una estructura determinada; es, digámoslo ya, la intuición”³³. A través de los caracteres de acto uno se aproxima intencionalmente al objeto, pero esta intención necesita una plenificación que la intuición da. “Si la percepción alcanza al ser mismo, al ser ‘en persona’, si en la percepción entramos en relación directa con lo real, esto se da gracias al carácter específico de la *intencionalidad perceptiva*, gracias a su sentido intrínseco”³⁴.

Como la intuición pone al objeto en persona, la evidencia no es una plenificación puramente inmanente de la intención significativa. Depende, por el contrario, que el objeto aparezca y que su aparecer concuerde con cómo ha sido mentado³⁵. Es evidente que el perro está ahí, cuando vemos un perro ahí delante. Sin embargo, no es lo mismo decir ‘el árbol es verde’, ya que este enunciado apunta cierto objeto estructurado de forma distinta. Para plenificarla no basta intuir solamente el ‘árbol’ ni solamente el ‘verdor’, sino a ambos en su relación mentada por el ‘es’. Hay que considerar que “vivir no es solamente percibir, sino también juzgar”³⁶, es decir, en cierto modo la ‘intuición categorial’ comprende la capacidad sintética que suele atribuírsele a los juicios.

Pero cómo puede intuirse una relación si “solo la materia puede darse directamente en el objeto percibido –las partículas como ‘es’, ‘y’, ‘o’, ‘un’, etc., no se encuentran en el objeto de la misma manera”³⁷. Estos no son sustantivos o adjetivos sino conectores sintácticos del orden formal. La materia intencional o sentido

³² *TIH*, p. 118.

³³ *TIH*, p. 93.

³⁴ *TIH*, p. 102

³⁵ *Cf. TIH*, p. 104.

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ *TIH*, p. 105. En este punto hay un problema en la lectura levinasiana de *Ideas 1* que consiste en que, a diferencia de su lectura de las *LU*, equipara el concepto husserliano de ‘constitución’ con la ‘construcción’ sintética kantiana. La constitución del objeto no es vista como una temporalización en la que los diferentes aspectos del mismo se van dando en una fase temporal.

requiere de la intuición para ser plenificada. La doctrina de la intuición categorial responde al rechazo de Husserl a la idea de que la existencia es un predicado del juicio o un producto de la espontaneidad del entendimiento. A diferencia de la doctrina de la síntesis kantiana, esta actividad del sujeto no tendría que ver con la producción del objeto, sino únicamente con su reconocimiento en la intuición³⁸.

No es en el juicio donde la verdad es posible. Al contrario, el juicio presupone este fenómeno primero de la verdad, que consiste en encontrarse ante el ser. El hecho mismo de hacer un juicio sobre el objeto no es sino un nuevo modo de estar ante él. Así, para Husserl aun la sensibilidad es susceptible de razón. Ya desde el nivel del objeto sensible, podemos hablar de existencia y de inexistencia³⁹.

Partiendo de percepciones sensibles, la intuición categorial reconoce ‘estados de cosas’. Sin reducirse a una intuición sensible, la intuición categorial no es solo, empero, una función del entendimiento. De este modo, la fenomenología supera el hiato kantiano.

El capítulo termina con una exposición de *Ideas 1* y de las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* sobre el papel de lo sensible en la constitución desde la fenomenología estática. Como se verá en el tercer capítulo lo sensible no se reduce a esta función y su papel en la constitución va más allá que el que se le atribuye desde la fenomenología estática. En las *Lecciones* se examina la relación que hay entre la temporalidad y la sensibilidad. En esa es central el concepto de ‘proto-impresión’ que es el momento pre-intencional que da contenidos a la intencionalidad retentiva. La conciencia y la intencionalidad son posibles por la irrupción de la alteridad de la proto-impresión. Muchos años después de su primera incursión a la fenomenología, Levinas insiste en este problema del siguiente modo:

¿la conciencia reducida responde a esta exigencia de suelo primero y neutro? ¿Por ser esencialmente “impresiva” no está ya poseída por el no-yo, por lo otro, por la “facticidad”? ¿La sensación no es la negación misma del trabajo trascendental y de la presencia evidente que coincide con el origen? Husserl restituye al acontecimiento impresivo su función trascendental gracias a su teoría de lo sensible. En la masa que plenifica al tiempo descubre un primer pensamiento intencional que es el tiempo mismo, una presencia de sí a través de la primera distanciación, una intención en el primer lapso de tiempo y la primera dispersión; percibe en el fondo de la sensación una corporeidad, es decir, una liberación del sujeto respecto de su petrificación misma de sujeto, un camino, una libertad que deshace a la estructura⁴⁰.

³⁸ Cf. TIH, p. 106.

³⁹ TIH, p. 118-119.

⁴⁰ EEHH, pp. 232-233. Aparece originalmente como *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. París: J. Vrin, 1949, 1967, 1974. Citamos la edición castellana de la segunda edición consignada en la bibliografía.

1.1. La sensibilidad en la *Crítica de la razón pura*

La *KrV* parte del hecho de que el conocimiento científico existe y se interroga sobre sus condiciones de posibilidad, cómo se constituye el objeto de la ciencia y cómo así esta posee necesidad. La *Teoría trascendental de los elementos* de la *KrV* pretende ser una solución de dichas cuestiones. Esta se divide en *Estética trascendental*, *Lógica trascendental* y *Dialéctica trascendental*. La Estética se ocupa de, la sensibilidad en su forma pura y la Lógica trascendental del uso legítimo (Analítica trascendental) e ilegítimo (Dialéctica trascendental), como de las ideas de la razón. Hay un uso legítimo del entendimiento cuando este aplica sus categorías a la materia dada por la sensibilidad. Cuando se usa legítimamente, el conocimiento posee necesidad y es objetivo debido a que no es un conocimiento acerca de la parte empírica de la sensibilidad y de conceptos que provienen de la experiencia⁴¹.

Kant, al rechazar la intuición intelectual, remite todo conocimiento científico a la intuición sensible (a su forma pura)⁴². La *Estética trascendental* describe al espacio y al tiempo como formas puras de la sensibilidad o intuiciones puras. Como se señaló en la introducción, define la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) como “la capacidad (receptividad) de recibir representaciones gracias a la manera como somos afectados por objetos”⁴³. Es la facultad que posibilita la aprehensión de aquello que afecta.

Por medio de la sensibilidad, entonces, nos son *dados* objetos, y solo ella nos suministra *intuiciones*; pero por medio del entendimiento ellos son *pensados*, y del él surgen conceptos. Todo pensar, empero, debe referirse en último término, sea directamente (*directe*) o por un rodeo, por medio de ciertas características, (*indirecte*), a intuiciones, y por tanto, en nuestro caso, a la sensibilidad; porque ningún objeto nos puede ser dado de otra manera⁴⁴.

La sensibilidad recibe el objeto, no lo produce. Por ello, es pasiva y se opone a la espontaneidad del entendimiento. Gracias a esta facultad irrumpen en la conciencia contenidos distintos que no se confunden con ella. Pero hay que señalar que solo es receptividad. Como tal, depende de la apercepción que sintetiza diversas

⁴¹ Conceptos que para Hume se asocian de manera meramente arbitraria y sin necesidad.

⁴² En *KrV* A51/B75 afirma Kant que “es propio de nuestra naturaleza el que la intuición nunca puede ser sino sensible, es decir, solo contiene la manera en que somos afectados por los objetos... El entendimiento no puede intuir nada, y los sentidos no pueden pensar nada”.

⁴³ *KrV* A19/B33.

⁴⁴ *Ibíd.*

fases del tiempo refiriéndolas a un único yo⁴⁵. La apercepción o *cogito* nunca produce dichos contenidos sino solo se informa de ellos y los reconoce porque ha sido afectado por ellos. “El efecto de un objeto sobre la capacidad representativa, en la medida en que somos afectados por él, es sensación. Aquella intuición que se refiere al objeto por medio de sensación se *empírica*. El objeto indeterminado de una intuición empírica se llama fenómeno”⁴⁶.

La *sensación* no es el objeto sino su efecto sobre el sujeto. El objeto no es la cosa en sí sino un fenómeno, ya que toda objetividad conocida presupone las condiciones subjetivas en las que se aprehende y constituye. Ahora bien, es gracias a la forma pura o a tal condición subjetiva de la intuición que tenemos sensaciones, que son la parte empírica de la intuición. Kant establece esta diferencia del siguiente modo: “en el fenómeno llamo materia de él a aquello que corresponde a la sensación; pero a aquello que hace que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado en ciertas relaciones, lo llamo la forma del fenómeno”⁴⁷.

La Estética t. se ocupa de la forma del fenómeno. “La materia de todo fenómeno nos es dada, ciertamente, solo *a posteriori*, pero la forma de todos ellos debe estar presta *a priori* en la mente, y por eso debe poder ser considerada aparte de toda sensación”⁴⁸. La materia no puede ser dada sin una forma que la soporte; como tal, la forma es vacía y no puede ser representada sin remitirse a una materia concreta. La separación kantiana de la materia y la forma es puramente metodológica y solo busca distinguir las condiciones de posibilidad *a priori* de la sensibilidad.

En resumen, la forma o intuición pura de la sensibilidad soporta la materia empírica o sensación. El contenido de la sensación no es competencia del sujeto en el sentido de que él no lo produce sino que lo recibe. La *Estética* aísla la sensibilidad del entendimiento ocupándose de la intuición. En esta, separa la parte empírica (la sensación). Por ello, solo se ocupa de la intuición pura o forma del fenómeno, es decir, lo *a priori* de la intuición.

⁴⁵ En “Del esquematismo de los conceptos puros” Kant sostiene lo siguiente: “el esquematismo del entendimiento mediante la síntesis trascendental de la imaginación no desemboca en ninguna otra cosa, sino en la unidad de todo lo múltiple de la intuición en el sentido interno, y así, indirectamente, en la unidad de la apercepción, como función que corresponde al sentido interno” (KrV A146/B185).

⁴⁶ KrV A20/B34.

⁴⁷ *Ibíd.*

⁴⁸ *Ibíd.*

1.1.1. Fenómeno y cosa en sí

¿Qué relación guarda la intuición pura con la cosa en sí? El espacio y tiempo son las condiciones subjetivas *a priori* de la sensibilidad, es decir, las intuiciones que aporta el sujeto sin las cuales la materia no puede ser recibida, ya que “no podemos hacer, de las condiciones particulares de la sensibilidad, condiciones de la posibilidad de las cosas, sino solamente de los fenómenos de ellas”⁴⁹. La cosa en sí es el objeto separado de tales condiciones, mientras que el fenómeno el objeto indeterminado⁵⁰ de la intuición, la unidad de la materia y la forma. El fenómeno es un objeto para la conciencia en tanto que está al frente de ella (*Gegenstand*). Quizá la cosa en sí podría ser una materia independiente al espacio y al tiempo⁵¹, que sea causa de la sensación, aunque según Kant no es posible concebir una intuición que corresponda a tal posibilidad⁵².

En la Antinomia de la razón pura, Kant define el idealismo trascendental como la doctrina que sostiene que “todos los objetos de una experiencia posible para nosotros, no son nada más que fenómenos, es decir, meras representaciones, que tales como son representadas, como entes extensos, o como series de mudanzas, no tienen en sí, fuera de nuestro pensamiento, existencia fundada”⁵³. Por ello, resulta problemático afirmar que existe una cosa en sí. No obstante, Kant no niega su existencia, solo rechaza que sea una existencia fundada (*gegründete Existenz*). En otros términos, existe pero no pueden ser conocida (determinada) como existente⁵⁴. En Del fundamento de la distinción de todos los objetos en general en *phänomena* y *noumena*, Kant afirma que el concepto de *noumeno* no es determinado o no corresponde a algo en particular. Más bien, es un límite, un concepto negativo que

⁴⁹ *KrV* A27/B43.

⁵⁰ Sobre esta indeterminación del objeto Heidegger infiere consecuencias de las que luego tomaremos nota. “Lo intuido en la intuición pura se presenta en una mirada previa, pero no como objeto y, por tanto, no temáticamente. Esta mirada previa cae sobre la totalidad única que hace posible la coordinación: junto, debajo o detrás de algo. Lo intuido en esta ‘forma de intuir’ no es pues absolutamente nada” (1954: 46).

⁵¹ Esta interpretación es defendida en Allison 1992: 37.

⁵² Según Kant, correspondería a una intuición arquetípica divina.

⁵³ *KrV* A491/B519.

⁵⁴ Según Allison, “el idealismo trascendental de Kant es una teoría metafísica que afirma la ‘incognoscibilidad’ de lo ‘real’ (cosas en sí) y relega el conocimiento al reino meramente subjetivo de las representaciones. Así pues, combina una descripción fenoménica de lo que realmente es experimentado con un conjunto adicional de entidades [...] que son incognoscibles” (1992: 30).

tiene una función reguladora⁵⁵. Contrario a este, el fenómeno es el objeto en tanto que aparece; no es una mera ilusión al estar su aprehensión mediada por una condición subjetivo-necesaria.

Como no es posible representarse al objeto sin dicha condición, la cosa en sí es incognoscible. Ello traería consigo consecuencias escépticas si es que no se indagase previamente cómo el carácter subjetivo del fenómeno no implica un fenomenalismo o idealismo como el de Berkeley, el cual sostiene que las impresiones sensibles son, en palabras de Kant, apariencias ilusorias (*Scheine*). Es materia de discusión si Kant considera que la cosa en sí es causa de las sensaciones⁵⁶, aunque no es esa su diferencia de Berkeley. Esta radica en que Kant cree que la objetividad proviene de un entendimiento que aporta regularidad.

La intuición no es nada más que la representación del fenómeno; que las cosas que intuimos no son, en sí mismas, nada, tales como las intuimos, ni sus relaciones están constituidas, en sí mismas, como se nos aparecen; y que si suprimiésemos nuestro sujeto, o aun solamente la manera de ser subjetiva de los sentidos en general, toda la manera de ser de los objetos en el espacio y tiempo... desaparecerían⁵⁷.

Al pensar el espacio-tiempo como forma pura de la sensibilidad⁵⁸, es decir, como *a priori* de la intuición, Kant no ha demostrado aún que el fenómeno no sea una mera ilusión. El propio Kant acepta de Berkeley la idea de que este depende de las condiciones subjetivas de su aprehensión y, en principio, no tiene necesidad de ser como es porque tiene un componente empírico o *a posteriori* que es la sensación. No obstante, dicho componente no convierte el fenómeno en una apariencia. La idealidad del fenómeno no significa que sea ilusorio porque la forma del fenómeno es algo objetivo que 'informa' a la materia contingente⁵⁹, aun cuando el fenómeno no

⁵⁵ "El concepto de *noumenon*, es decir, de una cosa que no ha de ser pensada como objeto de los sentidos, sino (solamente por un entendimiento puro) como cosa en sí misma, no es contradictorio; pues no se puede afirmar de la sensibilidad, que sea la única especie posible de intuición. Además, este concepto es necesario, para no extender la intuición sensible hasta las cosas en sí mismas, y por consiguiente, para limitar la validez objetiva del conocimiento sensible (pues lo restante, a lo cual aquel [conocimiento] no alcanza, se llaman *noumena*, precisamente para indicar con ello que aquellos conocimientos no pueden ensanchar su dominio sobre todo lo que el entendimiento piensa)" (*KrV* A245/B310).

⁵⁶ No es uno de los propósitos de esta investigación tomar una postura sobre este punto. Aunque consideremos que esta es la concepción inicial kantiana, que va en la línea de la *Disertación*, y que corresponde a pasajes antiguos de la *KrV*, no hay un acuerdo total entre los intérpretes. Una postura opuesta, por ejemplo, se encuentra en Allison 1992: 378-392.

⁵⁷ *KrV* A42.

⁵⁸ *Cf.* *KrV* B60.

⁵⁹ Kant realiza esto en las exposiciones metafísicas de estos conceptos, en los §2 y §4 de la *Estética*. El carácter objetivo de estos, o su realidad, es demostrada pues ordena o informan una

sea nada en sí mismo⁶⁰. Si lo fuese, subsistiría aun cuando no hubiesen cosas existentes, con lo que estas serían meras ilusiones. Si fuese posible representar el espacio y el tiempo como independientes a la materia y teniendo un carácter en sí, entonces las materias serían realidades ilusorias. De este modo, la filosofía kantiana es un idealismo porque sostiene la materia siempre ocupa un lugar en el espacio y en el tiempo, y estos no subsisten a la ausencia de materia⁶¹.

Tampoco la sensación es una mera ilusión; siendo una representación subjetiva, es necesaria para la representación del espacio-tiempo. Caimi encuentra en la obra de Kant una sensación puramente abstracta o trascendental que funge de materia para la síntesis trascendental del conocimiento. “Parece ser que la sensación no-empírica, o quizá mejor, la *impresión*, es el único material que se puede ofrecer a la síntesis, supuesto que cualquier totalidad representada y aun cualquier extensión es resultado de una actividad sintética previa”⁶².

1.1.2. Sensibilidad y existencia

En el inicio de la Lógica trascendental, Kant distingue la sensibilidad y el entendimiento de la siguiente manera:

si llamamos *sensibilidad* a la *receptividad* de nuestra mente para recibir representaciones en la medida en que de alguna manera es afectada, entonces, en cambio, la facultad de producir ella misma representaciones, o la *espontaneidad* del conocimiento, es el *entendimiento*⁶³.

materia sensible. Pero su ‘idealidad trascendental’ consiste en que no corresponden en absoluto a una supuesta ‘realidad en sí’.

⁶⁰ Cf. KrV B64.

⁶¹ Kant emplea una observación para confirmar la idealidad del sentido externo y del sentido interno. “Que todo lo que en nuestro conocimiento pertenece a la intuición (exceptuados, por tanto, el sentimiento de placer y displacer, y la voluntad, que no son conocimientos) no contiene nada más que meras relaciones: de los lugares en una intuición (extensión); // [de la] mudanza de lugares (movimiento); y leyes según las cuales esa mudanza es determinada (fuerzas motrices). Pero con ello no es dado qué es lo que está presente en el lugar, ni qué es lo que actúa en las cosas mismas, fuera de la mudanza de lugar. Ahora bien, mediante meras relaciones no se conoce una cosa en sí; por tanto, hay que juzgar que, puesto que por el sentido externo no nos son dadas más que meras representaciones relacionadas, éste solo puede contener, en su representación, la relación de un objeto con el sujeto, y no lo interior, que pertenece al objeto en sí. Así ocurre también con la intuición interna. No solamente que en ella la materia propiamente dicha, con la que ocupamos nuestra mente, consiste en las representaciones de los *sentidos externos*; sino que el tiempo en el que ponemos esas representaciones, el cual precede a la conciencia misma de ellas en la experiencia, y [le] sirve de fundamento” (KrV B67).

⁶² Caimi 1983: 112. Cita ligeramente modificada.

⁶³ KrV A51/B75.

La Lógica trascendental se ocupa del entendimiento y sus conceptos en tanto que referidos a los fenómenos; es decir, versa sobre las condiciones de comprensión del objeto y la forma de pensarlo coherentemente. En ese sentido, es distinta de la lógica común o general⁶⁴.

El entendimiento es para Kant la facultad de las reglas; se distingue del juicio que es “la facultad de subsumir bajo reglas, es decir, de discernir si algo está, o no, bajo una regla dada”⁶⁵. El juicio es la aplicación de las regla (categorías) del entendimiento y “no es nada más que la manera de llevar a la unidad *objetiva* de la aperccepción conocimientos dados. A eso apunta la cópula **es** en este, para distinguir la unidad objetiva de representaciones dadas, de la unidad subjetiva”⁶⁶. El juicio reúne lo múltiple en la unidad y la cópula ‘es’ expresa dicha reunión. La Deducción trascendental de las categorías examina el enlace que la actividad judicativa realiza expresada en el ‘es’. Kant define el enlace o la síntesis en general como “la representación de la unidad sintética de lo múltiple”⁶⁷. El enlace no proviene de la forma pura de la sensibilidad, sino que es competencia del entendimiento. “Lo múltiple de las representaciones puede ser dado en una intuición, que es meramente sensible, es decir, que no es nada más que receptividad”⁶⁸. Es preciso señalar que no hay representación sin enlace, o síntesis, entonces, por lo que el entendimiento es necesario para constituir cualquier objetividad. Siguiendo esto, Kant afirma que

no podemos representarnos nada como enlazado en el objeto, sin haberlo enlazado previamente nosotros mismos, y que entre todas las representaciones, el *enlace* es la única que no es dada por los objetos, sino que solo puede ser efectuada por el sujeto mismo, porque es un acto de la espontaneidad de éste⁶⁹.

En la segunda edición de la *KrV*, la síntesis es obra del “yo pienso”. Otra definición de síntesis es la siguiente:

entiendo por *síntesis*, en la significación más general, la acción de añadir unas a otras diversas representaciones, y de comprender su multiplicidad en un conocimiento [...] Antes de todo análisis de nuestras representaciones, éstas deben ser previamente dadas, y ningún concepto puede surgir analíticamente *en lo que respecta a su contenido*. Pero la síntesis de un múltiple... produce ante todo un

⁶⁴ En la terminología de Leibniz correspondería a una lógica de lo composable y no de lo meramente posible.

⁶⁵ *KrV* B172.

⁶⁶ *KrV* B141.

⁶⁷ *KrV* B131.

⁶⁸ *KrV* B129.

⁶⁹ *KrV* B130.

conocimiento que puede, por cierto, ser todavía tosco y confuso al comienzo, y que por tanto requiere el análisis; solo que la síntesis es aquello que propiamente recolecta los elementos para los conocimientos, y los reúne en cierto contenido⁷⁰.

La síntesis es una primera elaboración de la facultad de juzgar. Es el carácter a priori de la constitución de la objetividad, es decir, la reunión de una multiplicidad en una unidad que hace posible lo objetivo, así como lo que permite que posea una existencia determinada⁷¹; así, “no podemos representarnos nada como enlazado en el objeto, sin haberlo enlazado previamente nosotros mismos”⁷².

¿La existencia es meramente una producción del entendimiento, necesaria pero subjetiva? Kant afirma que el “*ser* no es, evidentemente, un predicado real, es decir, un concepto de algo que pudiera añadirse al concepto de una cosa. Es mera posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas. El uso lógico es solamente la cópula de mi juicio”⁷³. En “La tesis de Kant sobre el ser”, Heidegger desarrolla la concepción kantiana del ser como *posición*, es decir, interpreta que Kant piensa el ser como lo ‘que se pone’ o lo que ‘se propone’, en el sentido de una ‘tesis’ o –siendo más específicos– como una ‘tesis’. Además, distingue entre ser objetivo o realidad, que corresponden a un uso lógico⁷⁴ del juicio) del ser como posición absoluta⁷⁵. Enseguida se examinan dichos términos con el fin de comprender en qué sentido el juicio que aprende la realidad, según Kant, es siempre determinante.

Heidegger interpreta que un predicado es *real* cuando proviene del objeto y no del sujeto⁷⁶, y señala que “Kant utiliza el título ‘realidad objetiva’ (*objektive*

⁷⁰ KrV A77/B103.

⁷¹ La misma función que da unidad a las diversas representaciones en un juicio, le da también unidad a la mera síntesis de diversas representaciones en una intuición” (KrV A79/B104). Más adelante señala sobre el ‘es’ que “esta cópula indica la referencia de ellas a la apercepción originaria y la *unidad necesaria* de ellas” (KrV B142).

⁷² KrV B130.

⁷³ KrV A598/B626.

⁷⁴ Cf. Heidegger 2000: 366.

⁷⁵ Cf. Heidegger 2000: 36.

⁷⁶ Heidegger sostiene que “los predicados de ser de la modalidad no pueden proceder del objeto, sino que, en cuanto modos de la posición, tienen que tener su origen en la subjetividad” (2000: 380). Un texto indispensable sobre este tema es: Rosales, Alberto, *Ser y subjetividad en Kant. Sobre el origen subjetivo de las categorías*. Buenos Aires: Biblos, 2009. De ahí se deriva el problema que denuncia Kant en ‘De la apariencia ilusoria trascendental’ y que no es otra cosa que el uso trascendente de las categorías. “[...] El uso, o abuso, *trascendental* de las categorías, que es un mero error de una facultad de juzgar no suficientemente refrenada por la crítica, [facultad de juzgar] que no presta suficiente atención a los límites del suelo solo sobre el cual le es permitido su juego al entendimiento puro” (KrV A296/B352). En otro momento, indica que el error de la razón es que “se basa en principios subjetivos, y los hace pasar por objetivos” (KrV A298/B354).

Realität) –es decir, el carácter de cosa cuando es puesto como objeto– para nombrar al ser de aquel ente que nos resulta accesible como objeto de experiencia”⁷⁷. En ese sentido, la realidad es producto del juicio porque la actividad del entendimiento es, precisamente, la constitución de la objetividad y, por consiguiente, no existe un ‘ser real’ independiente del juicio. No sucede lo mismo en el caso de la posición absoluta, cuando se busca afirmar una existencia independiente al sujeto. En este caso Kant niega que el ser sea un predicado real, ya que no hay intuición posible que pueda plenificar la posición absoluta⁷⁸.

El entendimiento humano, según Kant, tiene dos usos: puede versar o sobre las reglas del pensar en general o sobre las reglas para pensar objetos. A estos dos usos corresponden la lógica forma y la lógica trascendental respectivamente. Kant pone en entredicho la idea racionalista de que la razón también posee ambos usos, uno lógico y uno real (trascendente)⁷⁹. En la Dialéctica trascendental se examina la razón y sus ideas con el fin de saber si tienen un alcance real legítimo, es decir, si conoce las cosas en sí. El uso real, según la dialéctica, no es legítimo, con lo que solo el uso lógico de la razón –en el ámbito del conocer– es legítimo, y lo es cuando tiene un carácter regulador y sirve para brindar una unidad a los juicios del entendimiento.

Según Heidegger, para Kant el ‘ser’ sí es una categoría aunque afirme que no es un predicado real. Está del lado de los conceptos del entendimiento referidos al conocimiento de los objetos. Esta categoría se refiere a la posición de la cosa. “Ser como posición significa el estar puesto de algo en el representar que pone”⁸⁰. De esta posición hay un *uso lógico*, que es el legítimo y se refiere al carácter objetivo de lo real, y un uso ilegítimo cuando apunta a una *posición absoluta* en la que se pretende “un uso objetivo del ser en el sentido del ser aquí y la existencia que, no obstante, no está referido a nada susceptible de intuición”⁸¹. No hay que confundir el ‘uso objetivo’ de la posición absoluta con el objeto de la ciencia; este parece, más

⁷⁷ Heidegger 2000: 381.

⁷⁸ Cf. Heidegger 2000: 364, y *VLU*, §43, p. 699.

⁷⁹ Kant distingue estos dos usos y acepta el paralelo entre el entendimiento y la razón. “De ella [la razón], tal como del entendimiento, hay un uso meramente formal, es decir, lógico, en el cual la razón hace abstracción de todo contenido del conocimiento; pero también un uso real, en el cual ella contiene en sí misma el origen de ciertos conceptos y principios que ella no toma ni de los sentidos ni del entendimiento” (*KrV* A299/B356).

⁸⁰ Heidegger 2000: 368.

⁸¹ Heidegger 2000: 269.

bien, apuntar a una presunta cosa en sí en tanto existencia no susceptible de determinación, de ahí que ni pueda ser conocida y, a lo sumo, puede ser una 'existencia general'⁸². En el apartado Crítica de toda teología [que proceda] a partir de los principios especulativos de la razón, Kant afirma lo siguiente:

la proposición; *Dios es omnipotente*, contiene dos conceptos que tienen sus objetos: Dios y la omnipotencia; la palabra *es* no es otro predicado más, sino solamente aquello que pone al predicado *en relación con* el sujeto. Ahora bien, si tomo al sujeto (Dios) junto con todos sus predicados (entre los que está también la omnipotencia) y digo: *Dios es*, o hay un Dios, entonces no le pongo ningún predicado nuevo al concepto de Dios, sino que (pongo) solamente al sujeto en sí mismo con todos sus predicados, es decir, (pongo) el *objeto* en relación con mi *concepto*. Ambos deben contener exactamente lo mismo, y por eso, al concepto, que expresa solamente la posibilidad, no puede serle añadido nada, (solo) porque yo piense su objeto como dado absolutamente (por medio de la expresión: él es). Y así, lo efectivamente real no contiene nada más que lo meramente posible⁸³

En una posición absoluta, en este caso la de la teología racional, no se conoce el objeto. La teología sitúa a 'Dios' como sujeto del enunciado y afirma que la 'existencia' procede de él. Este juicio es analítico o tautológico, se refiere a lo meramente posible, no a lo componible, ya que antes se ha negado de manera explícita que sea posible conocer o determinar objetivamente la existencia de Dios, que es pensable pero no susceptible de intuición. Los límites de la sensibilidad y el entendimiento no impiden pensar este tipo de seres o a las existencias 'en general', pero los distinguen del conocimiento científico de objetos.

Asimismo, tampoco se conoce qué cosa 'afecta' la sensibilidad; más aún, no puede determinarse su existencia porque supondría que el entendimiento poseyera una intuición intelectual. Este solo tiene una función 'discursiva' que corresponde a las síntesis del entendimiento. Al no determinar la posición absoluta nada en la cosa, no versa sobre objetos.

Los únicos objetos que podemos tener son los que conformarán a priori con las condiciones de posibilidad de la receptividad sensible y del entendimiento. Esto mismo, en el lenguaje del sentido común, se dice así: nuestra percepción queda restringida al ámbito de la naturaleza, por lo tanto, las representaciones de esas cosas son los únicos objetos que podemos tener en una experiencia⁸⁴

En resumen, Kant distingue el fenómeno de la mera ilusión pero con ello no afirma que sea una realidad independiente a sus condiciones subjetivas de

⁸² "Esto motiva que, como cópula, el 'es' tenga en el enunciado de un conocimiento objetivo otro sentido distinto y más rico que el meramente lógico" (Heidegger 2000:369).

⁸³ *KrV* A599/B627.

⁸⁴ Shore 2001: 39.

aprehensión. La sensibilidad es una de estas condiciones, pues 'informa' al objeto. Pero no se conoce, ni por medio de ella ni por el entendimiento, a la existencia general externa al sujeto. Tampoco es necesario postular la cosa en sí como causa del fenómeno porque el fenómeno no es una mera contingencia, ya que tiene una forma necesaria (espacio y tiempo), con lo que objeto científico también lo es, al estar sometido a las reglas del entendimiento que son, a su vez, las reglas de la naturaleza.

Al tomar la intuición como pasividad, Kant se ve obligado a sostener un hiato entre el fenómeno y la cosa en sí y a no poder explicar la causa de las representaciones. Si la intuición es meramente pasiva necesita de algo distinto para que el objeto sea conocido, de ahí que el entendimiento sea necesario para tal constitución, como se examinó a propósito de la existencia como determinación del juicio. Kant, al negar desde un inicio una operación de la sensibilidad independiente al entendimiento, no puede afirmar que se intuye la existencia de las cosas, sino que esta se determina judicativamente. El concepto de sensibilidad kantiano es problemático por el hiato antes mencionado, pese a la necesidad-subjetiva del fenómeno y la objetividad, el fenómeno kantiano no es una alteridad material con la que el yo se vincula, como sí sucede en la fenomenología.

1.1.3. Crítica levinasiana al trascendentalismo kantiano

Habiendo mostrado el papel que tiene la sensibilidad en la *KrV* y cómo esta obra pospone una explicación de la relación entre las representaciones subjetivas y la realidad externa, hace falta examinar las críticas que realiza Levinas al trascendentalismo kantiano. Tales críticas se refieren a algunos puntos específicos de la *KrV* y al papel que desempeña la sensibilidad, que solo ofrece una multiplicidad que el entendimiento sintetiza y siendo, como es conocido, desterrada del ámbito ético. Kant, empero, ocupa un lugar 'híbrido' y 'singular' dentro de la lectura de Levinas de la historia de la filosofía⁸⁵. Levinas divide sistemáticamente a los filósofos como pensadores de lo 'Mismo' y pensadores que entrevieron lo 'otro'. Según él, el pensador de lo Mismo por excelencia es Hegel, ya que en su sistema el interés por lo

⁸⁵ Cf. Dekens 2002: 109.

‘otro que sí’ está supeditado a la inserción de lo otro en una totalidad⁸⁶. Curiosamente, un pensador de lo otro es para Levinas Descartes quien, en la Tercera meditación, sitúa el origen de la idea del infinito más allá del sujeto. Kant, dijimos, ocupa un lugar ambiguo en esta clasificación porque concibe el ámbito teórico como una totalidad pero lo distingue del ámbito práctico que es ‘lo otro que el saber’ o ‘lo otro que la totalidad’.

La crítica de Levinas a los pensadores de lo Mismo apunta a que no salen de la inmanencia, es decir, conciben lo otro como una determinación del yo. Según esta crítica, Kant no sale del ámbito de la inmanencia en la *KrV* porque interpreta la filosofía o actividad trascendental como la puesta al descubierto de las condiciones de posibilidad de la experiencia (que es siempre subjetiva) refiriendo, así, lo otro a las condiciones subjetivas en las que el yo lo aprehende⁸⁷, y deja en suspenso su realidad independiente (que nos interesa por ser su alteridad). Tal problema sucede en la *KrV*, en la Estética y en la Analítica. Levinas critica la correspondencia que esta obra presenta entre la deducción de los conceptos puros del entendimiento con las ‘formas fundamentales del ser’.

En relación con la Estética, Levinas destaca cierto gesto totalizante en subordinar la sensibilidad al entendimiento (pues esta le da el dato) al limitar sus potencialidades. En efecto, el universo kantiano, tal como es planteado en la *KrV*, es distinto al mundo que se presenta al sujeto en la experiencia cotidiana. Levinas comprende al mundo, en *Totalidad e infinito*, como lugar del disfrute (relación

⁸⁶ Dekens ha destacado el gesto que tiene Levinas de, pese a situar a los filósofos en un bando o en otro, encontrar movimientos de ruptura o ciertas inquietudes de ir ‘más allá de la inmanencia’. Esto vale inclusive para Hegel, como puede apreciarse a continuación: “dans le seconde de ces groups, les penseurs du Même, Levinas place de manière systématique Hegel et Heidegger mais aussi, quoique différemment, Husserl ou Kant. Dans le premier, les penseurs de l’infini, se trouvent non pas tant des systèmes philosophiques que certains traits indiquant une ouverture à l’autrement qu’être ou comme l’entrevisión d’un au-delà de l’immanence du concept et du savoir théorétique. La liste de ces éléments est tout à fait constante chez Levinas: c’est, au sommet des philosophies: «l’au-delà de l’être chez Platon, c’est l’entrée par la porte de l’intellect agent chez Aristote; c’est l’idée de Dieu en nous dépassant notre capacité [de] fini chez Descartes; c’est la exaltation de la raison théorique en raison pratique chez Kant; c’est la recherche de la reconnaissance par l’Autre chez Hegel lui-même; c’est le renouvellement de la durée chez Bergson; c’est le dégrisement de la raison lucide chez Heidegger” (Dekens 2002: 109). Cita ligeramente modificada.

⁸⁷ “Le Kant que Levinas rejette est celui qui selon lui fait de la philosophie, non pas une sagesse de l’amour pouvant redonner ses droits, à partir de l’équité, à une certaine forme d’immanence, mais l’immanence même. Immanence d’une pensée qui conceptualise de manière absolument rigoureuse la base de la philosophie, déterminée comme : mise en lumière, construction d’un espace homogène où tout est ramené au Je, au Moi, au Même, où tout fait retour, enfin compréhension au sens d’une main-mise (*Be-griff*), compréhension comme essence du savoir ou essence même de l’être sans lieu pour l’autrement qu’être” (Dekens 2002:109-100).

originaria del yo con la materia). En vez de esto, el universo kantiano, al menos en la *KrV*, es un lugar de comprensión.

El espacio iluminado está todo él recogido alrededor de un espíritu que lo posee. En este sentido, es ya como el producto de una síntesis. El espacio de Kant es un espacio esencialmente iluminado. En todas sus dimensiones, es accesible, explorable. Se presta ya al movimiento que lo absorbe, al movimiento que la visión lleva a cabo instantáneamente, modelo de la velocidad que esa visión deja presentir⁸⁸.

Este universo está esencialmente iluminado porque es el mundo según la perspectiva teórica que lo contempla. Por ello, depende de la actividad sintética que le confiere unidad, ya que solo puede ser contemplado si es unitario. No es, en ningún sentido, un lugar de acción. En el fondo, Levinas comprende la actividad judicativa (la síntesis de la multiplicidad en la unidad) como un gesto totalizante. Para que tal síntesis sea posible se descuida el componente empírico de la sensibilidad (la sensación) y atiende solo a la forma pura, a la que se puede aplicar la categoría. Deja, pues, lo empírico de la sensibilidad para que la actividad del entendimiento sea posible; así, solo se interesa por el sentir en tanto que componente del saber. Pero la subjetividad no es solo trascendental y el conocimiento objetivo es solo una de sus tantas preocupaciones. El yo es, fundamentalmente, un ser psíquico.

Pero como tiende sin equívoco al objeto, el saber es esencialmente una manera de ser más acá del ser. Es una manera de relacionarse con los acontecimientos, pero conservando el poder de no estar implicado en éstos. El sujeto es el poder del retroceso infinito, el poder de encontrarse siempre detrás de lo que nos ocurre. La afirmación de Kant de que el sentido interno solo nos proporciona un sujeto transformado por las condiciones de toda objetividad permite precisamente captar lo esencial del sujeto, que no se confunde nunca con la idea que él puede tener de sí mismo, pero que es ya libertad respecto a todo objeto, un retroceso, un *en cuanto a sí*⁸⁹.

Con relación a la Analítica t, la crítica levinasiana se dirige a la primacía del yo pienso y cómo este se relaciona con la alteridad. Así, afirma lo siguiente:

la unidad originaria de la apercepción solo expresa el superlativo de *ser-en-acto*. Hegel admiraba la esencia del concepto en el yo pienso de la apercepción trascendental de Kant⁹⁰. La aplicación del yo *pienso* a lo diverso del dato que se denomina *synthesis speciosa de la imaginación*, en la segunda edición de la *Crítica*, no

⁸⁸ *EE*, p. 55.

⁸⁹ *EE*, p. 57.

⁹⁰ Levinas cita la edición de Georg Lasson de Hegel. *Wissenschaft der Logic*, II, p. 221, "el reconocimiento de la unidad que constituye la *esencia del concepto* como unidad originariamente sintética de la apercepción, como unidad del *yo pienso* o la conciencia de sí, pertenece a las visiones más profundas y más bastas de la *Crítica de la razón pura*", *HAH*, p. 9.

trascurre aún en el alma, porque es esta aplicación la que solo deja aparecer psiquismo y psicología. No es porque la unidad de la apercepción trascendental –o el entendimiento– sea espontánea en el sentido psicológico por lo que es acción (*Handlung*). Porque es la actualidad de la presencia es que puede hacerse espontaneidad de la imaginación, tener poder sobre la forma temporal del dato, decirse acto. Por el ejercicio *intemporal* de esta actualidad se plantea el *yo*, el *yo* bruscamente libre del humanismo clásico⁹¹.

El ‘ser-en-acto’ de la apercepción también puede ser comprendido como un *conatus* o un esfuerzo del *yo pienso* (distinto a la una unidad psicológica)⁹²; por ello, la actividad trascendental tendría bases empíricas y dependería de la afección del *yo*, así como de su relación lo otro⁹³. De esta forma, el *yo* trascendental kantiano está –empleando la expresión de Levinas– ‘fuera del sujeto’, no es el *yo* empírico del psiquismo y, por ende, no está afectado por lo otro. Sobre este punto, Dekens señala lo siguiente: “la filosofía crítica de Kant es la filosofía misma como gesto de asimilación de toda alteridad a la unidad de la apercepción trascendental”⁹⁴, y Levinas que “el hecho de que en la representación Mismo defina a Otro sin estar determinado por éste, justifica la concepción kantiana de la apercepción trascendental como no siendo más que forma vacía en el seno de la obra sintética”⁹⁵.

⁹¹ HAH, p. 9. Aparece originalmente como *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier, Fata Morgana, 1972. El texto está compuesto de un prefacio y recopila tres ensayos: “La significación y el sentido”, que aparece originalmente en *Revue de métaphysique et de morale* en 1964; “Humanismo y an-arquía” en la *Revue internationale de philosophie*, y el tercero “Sin identidad” en *L'éphémère* en 1970. Citamos la edición al castellano consignada en la bibliografía.

⁹² Esta recuperación del sentido psicológico, tomado como encarnación del *yo*, la encuentra en Husserl. “La Reducción trascendental de Husserl arranca el Yo-puro a lo psicológico, lo separa de la naturaleza, pero le deja la vida. La intencionalidad en la que el Yo vive guardará, de hecho, la estructura del acto. Sin embargo, con la fenomenología husserliana, por primera vez, lo subjetivo trascendental y extramundano– se muestra pasividad irreductible en la noción de síntesis pasiva” (HAH, p. 10). Este sentido de lo psicológico en relación con la pasividad será retomado en los próximos capítulos porque resulta clave para entender la reapropiación definitiva que tiene Levinas del pensamiento de Husserl, y la manera en que ambos se distinguen de Kant, quien considera que el último estrato del *yo*, y por consiguiente, del *fundamento* es la apercepción.

⁹³ “El *yo* puro, sujeto de la conciencia trascendental en la que se constituye el mundo, está él mismo *fuera del sujeto*: sí mismo sin reflexión, unicidad que se identifica como despertar incesante. Se lo ha distinguido bien, desde la *Crítica de la Razón Pura*, de todo dato que se ofrece al saber bajo las formas *a priori* de la experiencia; e incluso se ha condenado a la ‘psicología racional’ que lo había considerado sublime, pero legítimo, objeto del conocimiento”. En: HS, pp. 168-169. El texto aparece por primera vez como *Hors sujet*. Montpellier: Fata Morgana, 1987. Se trata de una recopilación de textos publicados entre 1949 y 1987 acerca de una serie de autores contemporáneos: Husserl, Heidegger, Bubber, Merleau-Ponty, Rosenzweig, Gabriel Marcel, Jankélévich, De Waelhens y Leiris. El relación artículo citado ‘Fuera del sujeto’ fue escrito especialmente para este libro. Citamos la edición al castellano consignada en la bibliografía.

⁹⁴ Dekens 2002: 114. La traducción es responsabilidad del a.

⁹⁵ TI, p. 135.

No obstante, Levinas sí reconoce una apertura a la trascendencia en la Dialéctica trascendental⁹⁶, ya que esta traza las fronteras entre la razón teórica y la razón práctica⁹⁷. Si bien la actividad trascendental tiene un cariz totalizante en el ámbito cognoscitivo, el hombre es libre en el ámbito de la *praxis*. El postulado de la libertad, según Kant, es condición de toda acción en la medida en que para poder actuar se tiene que tener fe en que se es libre o en que la voluntad puede ser causa de su propio movimiento. De no ser así, simplemente no habría motivación para la voluntad en resolverse en tal o cual acción. Por consiguiente, la actividad trascendental en su sentido práctico se libra del gesto carácter totalizante de la actitud cognoscitiva o teórica. “A partir de las implicaciones de la *Crítica de la Razón Práctica*, el Yo trascendental se postula más allá de su función de forma en el conocer”⁹⁸.

Si bien la dialéctica trascendental niega que haya el conocimiento objetivo de las ideas eso no significa que estas no puedan ser pensadas o que carezcan de sentido; más bien, su significación es distinta a la del conocimiento objetivo determinante y, por ello, van más allá de lo fenoménico. Según Levinas, el propósito que lleva a Kant a pensar que hay determinación y necesidad (características de la totalidad) en el ámbito del conocimiento es rehabilitar la metafísica⁹⁹ en tanto disposición práctica; es decir, es en el ámbito de las acciones en donde el sujeto se relaciona con aquello que le trasciende¹⁰⁰.

⁹⁶ “Cet acquis de la *Dialectique* dévient avec Levinas un instrument conceptuel permettant d’apercevoir au-delà du savoir une autre signification qu’il dira éthiquement, dans une grande affinité revendiquée avec Kant, même si Levinas va ici avec Kant au-delà de Kant” (Dekens 2002: 120).

⁹⁷ Dekens 2002: 113.

⁹⁸ ‘Fuera del sujeto’. En: *HS*, pp. 168-169.

⁹⁹ Respecto de este sentido (del ‘meta’), Levinas afirma que Kant lo recupera en la *Crítica de la razón práctica* (TEI, p. 28). Aparece originalmente como *Transcendance et intelligibilité*. Ginebra: Éditions Labor et Fides, 1996. El volumen recoge el texto de una conferencia sobre la inteligibilidad de lo trascendente pronunciada el 1 de junio de 1983 en la Universidad de Ginebra, en el marco de una serie de exposiciones bajo el tema de ‘Vérité et illusion de la métaphysique’. El contenido de *Transcendencia e inteligibilidad* fue expuesto ese mismo año en Castel Gandolfo en un coloquio organizado por el *Intitut für Wissenschaft vom Menschen* durante el 10 y el 13 de agosto. Finalmente, la parte final de la misma ‘La idea del infinito en nosotros’ fue presentada en ‘La passion de la raison’, miscelánea editada meses atrás por *Presses Universitaires de France*. Respecto de la conversación, esta tuvo lugar en casa del profesor Jean Halpérin.

¹⁰⁰ Surber ha destacado esta rehabilitación de la metafísica en tanto que disposición práctica en ambos autores: “both regard ‘metaphysics’ (at least in one of the senses that they share) as involving the transgression of the limits of subjectivity toward a ‘transcendent other’ and both undertake a revision of the classical project of ‘metaphysics’ in a way that would highlight the contours of this transgression. Kant in the course of his thought, begins by criticizing traditional notions of metaphysics and ends by affirming the systematic projects of a ‘metaphysic of nature’ and of ‘morals’ [...] Levinas makes a remarkably parallel gesture in his employment of the term

La Crítica de la Razón Pura, motivada especialmente, en la historia efectiva de la razón, por el fracaso de su uso filosófico en medio de las contradicciones formales en las que desemboca su largo errabundar en *busca de la verdad absoluta* más allá de lo dado, y desbordando la envergadura de la crítica de la apercepción trascendental, no ha abolido como si fuera un sinsentido el sentido mismo del *meta* de la metafísica¹⁰¹.

Ulteriormente se desarrollará en detalle las características de la actitud teórica, por ahora, basta con indicar que la crítica a Kant tiene como propósito repensar la sensibilidad para vincularla con un aspecto desatendido en su propia filosofía práctica. Kant separa tajantemente la sensibilidad de la ética pues para él es sinónimo de inclinación o egoísmo; así, su ética cae en “un rechazo de la singularidad de cada hombre, del Yo y del Otro”¹⁰². Al abstraer la sensibilidad del ámbito ético, el sujeto pierde toda determinación particular.

Un ser por completo razonable, ¿de qué podría hablar a otro ser por completo razonable? La razón no tiene plural: ¿Cómo sería posible el reino kantiano de los fines si los seres razonables que lo componen no hubieran conservado como principio de individuación su exigencia de felicidad, salvada milagrosamente del naufragio de la naturaleza sensible? El yo se vuelve a encontrar, en Kant, en esta necesidad de felicidad¹⁰³.

La crítica de Levinas a Kant conducirá a la formulación de una ética que no reniega de lo sensible por concebirlo como mero egoísmo, aun cuando solo tardíamente Levinas piensa la ética en estos términos. Ahora, es preciso ocuparnos de la otra del problema de la sensibilidad desde la fenomenología.

1.2. La sensibilidad en Husserl

1.2.1. Levinas y el método fenomenológico

Antes de ocuparnos de la teoría de la sensibilidad de Husserl y la crítica que las *Investigaciones lógicas* plantean al sistema kantiano, presentaremos brevemente la recepción inicial de Levinas del método fenomenológico; esto facilitará, en cierto modo, la comprensión del horizonte en el que Levinas plantea sus primeras objeciones a la fenomenología, aun cuando estas sean en cierto sentido parciales, al

‘metaphysics’. Unlike Kant, Levinas views the relevant contrast to be between ‘ontology’ and ‘metaphysics’” (2005: 306).

¹⁰¹ *TEI*, p. 27.

¹⁰² Dekens 2002: 123.

¹⁰³ *TI*, p. 128.

tratarse de una recepción temprana y que no contemplaba la obra completa de Husserl. No obstante, este apartado permitirá comprender un aspecto de la fenomenología Husserl porque corresponde a la primera aproximación de Levinas a su pensamiento. Por ello, es el antecedente de su ulterior incursión a la fenomenología, bastante más compleja y que consideramos hace más justicia al pensamiento de Husserl.

Algunos de los primeros escritos de Levinas se ocuparon de divulgar el método y filosofía fenomenológica en Francia. Su primera publicación “Sobre las ‘Ideas’ de E. Husserl”¹⁰⁴. Se trata, como indica el confuso título, de una reseña de *Ideas 1*. Como tal, atiende a los grandes temas del texto: el conocimiento de esencias, el objeto de la fenomenología, el método fenomenológico y sus principales problemas¹⁰⁵.

Según la reseña, la fenomenología es la ‘ciencia de las esencias’, es decir, de los rasgos necesarios sin los cuales no pueden conocerse los objetos particulares: “encontramos verdaderas esencias (*Eide, Wesen*) que pertenecen necesariamente a los objetos individuales y que, en cada dominio, son la condición misma de posibilidad de dichos tipos contingentes”¹⁰⁶. La realidad de las esencias es cualitativamente distinta de la realidad del objeto individual, de ahí que para entenderla se precise de un análisis *sui generis*. Las esencias no son trascendencias en sentido platónico; más bien, la fenomenología las comprende como componentes del objeto individual, ya que son “un conjunto de predicados esenciales que deben pertenecerle (al objeto) para que otras determinaciones secundarias relativas, puedan serle atribuidas”¹⁰⁷. Así, la esencia es la estructura que hace al objeto componible y no una realidad metafísica. El objeto individual no existe sin esencia; por ejemplo, no existe un sonido que no posea volumen (sin importar que sea alto o bajo).

Husserl cree que tales esencias pueden ser aprehendidas en la intuición. “En la percepción del objeto individual, este objeto individual puede cumplir la función

¹⁰⁴ Aparece por primera vez en la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* en 1929. Vuelve a editarse *Les imprévus de l'histoire*. Saint-Clément: Fata Morgana, 1994. El número de la página citado a la izquierda corresponde a esta edición, mientras que las traducciones, salvo en los casos en que expresamente se señala la traducción del a-, y el número de la derecha corresponden a la edición al castellano consignada en la bibliografía.

¹⁰⁵ Cf. LIH, pp. 45- 47 y pp. 39-41.

¹⁰⁶ LIH, p. 47, p. 42. Ligeramente modificada.

¹⁰⁷ LIH, p. 48, p. 43. Paréntesis nuestro. Levinas cita el § 2 de *Ideas 1*.

de objeto, pero también su esencia puede ser aprehendida en cuanto objeto”¹⁰⁸. La esencia invariable se intuye a propósito de la experiencia particular, pero esto no significa que la verdad de la esencia se limite a los casos particulares.

Según Levinas, la fenomenología husserliana considera que una proposición verdadera cuando se adecua a la estructura del objeto al que se refiere; por ello, dice que “se afirma en fenomenología que la verdad depende de su objeto”¹⁰⁹. La esencia es la estructura del objeto y el juicio verdadero, aquel la expresa adecuadamente. Otra de las razones por las que no se trata de un realismo de corte platónico es que las esencias no poseen un ‘mayor grado de realidad’ que los objetos. La verdad depende de la intuición pero esta, por su modo de ser, no siempre puede ser clara y distinta, además de presentar de diversas maneras al objeto, y ser distinta según la objetividad intuida. Esta interpretación de la verdad, a nuestro juicio, sigue la línea de Aristóteles y es la misma que adopta Levinas. Afirma el estagirita lo siguiente:

es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada género de conocimientos en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aprobar a un matemático que empleara la persuasión como reclamar demostraciones a un retórico¹¹⁰.

La fenomenología adopta esta intuición aristotélica llevándola a nuevas consecuencias, ya que encuentra la posibilidad de múltiples métodos acordes con la naturaleza sus respectivos objetos. Las ontologías regionales son precisamente de regiones de seres cualitativamente diferentes, de ahí que su estudio le competa a diversas ciencias eidéticas. sin que hayan objetos más ‘reales’ que otros según la ciencia en cuestión¹¹¹.

Levinas presenta a la fenomenología como ciencia de los datos inmediatos y explica la necesidad que esta tiene de ser un análisis de la conciencia intencional. En la actitud natural no solo uno no se plantea el problema del conocimiento, sino que tampoco cuestiona el sentido de la trascendencia¹¹². En ella, además, la existencia del mundo es supuesta. La fenomenología no cuestiona la verdad de tal supuesto, sino que pretende aclararlo a través de la *epojé*. La puesta en suspenso de la existencia, según ella, permite acercarse al fenómeno de la constitución. Además, Levinas señala que “la *epojé* que nos prohíbe toda tesis existencial sobre el mundo,

¹⁰⁸ LIH, p. 49, p. 44.

¹⁰⁹ LIH, p 51, p 46.

¹¹⁰ *Ética a Nicómaco*, I, 1094b25.

¹¹¹ Esto se opone al positivismo, que reduce el ser al ser real.

¹¹² Cf. LIH, p. 60, p. 55.

nos presenta la conciencia posicional misma como objeto del mundo”¹¹³. En ese sentido, destaca que la conciencia es constitutiva no solo porque da sentido y validez, sino porque lo hace siempre desde su posicionamiento en el mundo. Es conciencia ‘posicional’ y no conciencia a secas, pues no está separada del objeto que conoce.

La gran originalidad de Husserl consistió en ver que «la relación con el objeto» no es algo que se intercale entre la conciencia y el objeto, sino que dicha «relación con el objeto» es la conciencia misma. Es esta relación con el objeto el fenómeno primitivo, no un sujeto y un objeto separados que deban ponerse ulteriormente en contacto¹¹⁴.

La perspectiva fenomenológico trascendental supera el dualismo cartesiano por no separar el sujeto cognoscente del objeto conocido; esto trae múltiples consecuencias que sobrepasan el campo de la teoría del conocimiento al plantear dicha relación como intencional¹¹⁵. Esta no es una de las propiedades del sujeto¹¹⁶, sino el *factum* de que la conciencia es conciencia-*de* y nunca está separada del objeto, pues se constituye junto a este en una co-dependencia. Al efectuar la *epoché* la intencionalidad no queda suspendida junto con el mundo porque la conciencia es tética¹¹⁷, es decir, propone ‘tesis’ sobre la existencia del mundo sin las que no podría relacionarse con este¹¹⁸. Realizar la *epoché* es suspender las tesis con las que la conciencia se relaciona con el mundo con el propósito de comprender tal actividad. La actitud natural, que es una mera modalidad de la conciencia tética, en la cual comprendemos al mundo y a la conciencia en tanto que realidades psico-físicas también queda suspendida¹¹⁹. La *epoché* pone en suspenso la conciencia en tanto realidad psico-física, no en tanto intencional.

¹¹³ LIH, p. 61, p. 56.

¹¹⁴ LIH, p. 62, p. 57. Traducción ligeramente modificada.

¹¹⁵ “La relación entre sujeto y objeto es intencionalidad” (LIH, p. 62, p. 58).

¹¹⁶ Hay que tener sutileza para interpretar este punto. La intencionalidad no es una ‘propiedad’ del sujeto empírico. No hay un órgano humano que cumpla la función de dirigirse intencionalmente hacia el mundo. La intencionalidad no es una propiedad ‘real’ correspondiente a la constitución biológica del hombre que pueda ser descrita a partir de una óptica científica.

¹¹⁷ No hay que pensar esta actividad como algo de lo que se es actualmente consciente.

¹¹⁸ Evidentemente, esto no significa que la actividad tética implique hacer siempre explícitas las ‘tesis’. Tampoco esta actividad tética es la de un yo solipsista que realiza tesis sobre la existencia del mundo con independencia de este, pues el yo está arraigado en el mundo. Más aún, la conciencia tética depende de un fondo intersubjetivo de co-constitución de sentidos del mundo.

¹¹⁹ En esta actitud, inclusive, la conciencia es comprendida como cosa que forma parte del mundo (psicologismo). “La intencionalidad –y esto debe quedar bien claro- no es un vínculo entre dos estados psicológicos, de los que uno sería el acto y otro el objeto, ni un vínculo entre la conciencia por una parte y el objeto real por otra” (LIH, p. 62, p.57).

Inmediatamente después Levinas aborda la relación entre la conciencia y el mundo de la percepción¹²⁰. Husserl establece una distinción entre la cosa física (totalmente trascendente), el mundo de la apariencia o lo que aparece (trascendente en cierto sentido) y los contenidos propios de la conciencia (inmanentes). La fenomenología no se ocupa de la cosa física, no al menos directamente, y atiende solo la cosa que aparece a la conciencia. Por ello, el 'fenómeno' de la fenomenología es 'la cosa en tanto que algo' y no la cosa a secas. Husserl llama *nóema* al sentido de la cosa expresado en el 'en tanto que'. Además, lo distingue del acto por medio del cual la conciencia aprehende el sentido, la *nóesis*¹²¹. Los componentes de la intencionalidad son, pues, la *nóesis* y el *nóema*, el actos mediante el cual se aprehende el sentido u objetividad en tanto que experimentada, y el sentido mismo. No obstante, en Husserl hay una distinción entre el *nóema* y el objeto de la conciencia, ya que

distintos actos tienen distintos *nóemas*, pero pueden tener el mismo objeto. El mismo objeto 'árbol' puede darse en una percepción, en un recuerdo, en la fantasía, etcétera. Debemos, pues, distinguir en el *nóema* varias capas y un núcleo (*Kern*) que puede ser común a diferentes *nóemas*¹²².

A este núcleo, identificado con la cosa de las ciencias en actitud natural, no se accede directamente¹²³, ya que se da a la conciencia en actos perceptivos, judicativos, valorativos o volitivos. La objetividad se aprehende por medio del sentido, y permanece más o menos idéntica aun cuando sus predicados varíen. Como se ha señalado líneas atrás, Levinas destaca el carácter tético de la conciencia. Esta 'pone' o 'propone' que el mundo existe para vincularsele. De tal relación surge el sentido que, asimismo, apunta intencionalmente al núcleo que la conciencia conoce indirectamente. Es necesario distinguir la conciencia tética husserliana del juicio determinante kantiano, ya que este 'poner' es un supuesto que tiene el yo porque vive en un mundo y entra en comercio con realidades distintas a él. La fenomenología explica que el acceso a este núcleo depende del sentido y su pregunta

¹²⁰ Tema del que se ocupa el § 41 de *Ideas 1*.

¹²¹ Cf. *LH*, p. 67, p. 62-63.

¹²² *LH*, p. 81, p. 76.

¹²³ Las cosas aparecen lateral y temporalmente. Las vemos en perspectiva y formamos visiones completas del objeto a través de las múltiples perspectivas que se van complementando en el tiempo, formándose así una 'idea' del objeto, es decir, el sentido o *nóema*.

capital es la siguiente: “¿en qué consiste este derecho de la conciencia que pone su objeto como existente?”¹²⁴.

Hasta aquí puede apreciarse una primera formulación de algunos problemas que ocupan a Levinas. Con relación a la ontología, le preocupa que la fenomenología de Husserl plantee que el objeto (la ‘x’ a la que apunta el *nóema*) del conocimiento es trascendente solo en un sentido parcial. El análisis de *Ideas 1* que se mantiene en el nivel de una perspectiva estática de la conciencia (no se ocupa de cómo se forma la conciencia sino simplemente de sus estructuras), no agota el tema de la trascendencia del objeto ni las profundidades de la vida del sujeto. El análisis de la conciencia interna del tiempo de Husserl complementa este estudio porque describe la génesis de la conciencia en la impresión sensible y, ulteriormente, la descripción abarca un fondo no intencional que, en Husserl, cobra sentido como capa previa a la intencionalidad.

1.2.2. Sensibilidad y conocimiento

La *VI Investigación lógica* desarrolla una fenomenología que explica el paso de la inmanencia a la trascendencia en el proceso de conocimiento, tomando en cuenta cómo la estructuras eidéticas de la subjetividad (inmanencia) pueden estar legítimamente referidas al objeto, o cómo – y esta es la tarea de la que se ocupan las *LU*– la constitución subjetiva de nuestra facultad de conocer posibilita el conocimiento objetivo de la cosa externa. En este apartado nos interesa destacar el papel de la sensibilidad en dicho proceso. La segunda sección de la *VI LU*, Sensibilidad y entendimiento, examina el *cumplimiento* o *plenificación* que tiene el juicio perceptivo. Para llegar a este punto en donde se destaca la intuición sensible es necesario remontarse a la *I LU*; en ella, Husserl estudia la expresión y la significación.

Todo signo tiene significación y remite a algo distinto de sí. Ahora bien, el signo no siempre expresa algo porque, si bien en todos los casos apunta a algo, no en todos da sentido ni permite comprender. Por ejemplo, el término ‘perro’ en tanto signo puede tener una función indicativa; sirve –supongamos– para señalar al animal que está ahí. Pero, a la par que tiene tal función, podría *expresar la*

¹²⁴*LIH*, p. 83, p. 78.

significación ideal o el concepto de perro. En términos que son más familiares, el significado 'perro' es distinto del significante 'perro'. El concepto o significado permite comprender o dar sentido a la realidad; no se trata nunca de una mera indicación de un caso particular o una afección sensible. Husserl acentúa el carácter *no intelectual* de la señal¹²⁵ al decir que está fijada respecto a lo que indica; la significación ideal, en cambio, puede ser expresada de muchas formas, a través de distintos significantes. Los signos significantes, además de indicar que la cosa está ahí, apuntan a su sentido¹²⁶; en otros términos, atienden a la manera en que la significación ideal se plasma en el signo concreto. La expresión es, por consiguiente, un signo significativo. Esto lo explica Husserl cuando señala que los ademanes o gestos "no están, como las expresiones, unidas en unidad fenoménica con las vivencias exteriorizadas, en la conciencia del que las exterioriza; en ellas no comunica uno a otro nada; al exteriorizar estas manifestaciones fáltale al sujeto la intención de presentar unos 'pensamientos' en modo expresivo"¹²⁷.

Los componentes de la expresión son la intención significativa y el cumplimiento significativo. La primera es la donación de sentido esencial en la expresión, el decir que algo es en tanto que, y es distinta del cumplimiento o plenificación¹²⁸ que confirman que la intención significativa se refiere al objeto. La plenificación o cumplimiento significativo es solo un aspecto de la vivencia significativa. Además, no le es esencial, como puede apreciarse en el caso de la fantasía. Pero cuando una intención se cumple o plenifica se produce el conocimiento, que tiene lugar en los actos significativos. En tanto "la expresión mienta algo, se refiere a algo objetivo"¹²⁹ que puede estar presente o ausente, ser producto de la fantasía, etc., de ahí que la intención no siempre sea susceptible de plenificarse intuitivamente. El caso de la fantasía es paradigmático porque su intención significativa no puede plenificarse nunca por medio de una intuición perceptiva¹³⁰; no por ello, empero, tal intención tiene menos sentido o significado

¹²⁵ Cf. I LU, §3, p. 235.

¹²⁶ "La fenomenología, como toda filosofía, enseña que la presencia inmediata cabe las cosas todavía no comprende el sentido de las mismas y, por tanto, no sustituye la verdad" (EEHH, p. 185).

¹²⁷ I LU, §5, p. 238.

¹²⁸ Cf. I LU, §9, p. 243.

¹²⁹ *Ibíd.*

¹³⁰ La plenificación de una intención significativa no está limitada al cumplimiento perceptivo; es posible que una intuición imaginativa, rememorativa, etc., sea capaz de cumplir este tipo de intención.

que una intención susceptible de plenificación perceptiva. Esta última es abordada en la *VI LU*.

“¿Qué es lo que da y puede dar cumplimiento a estos momentos de la significación, que constituyen la forma de la proposición como tal, a los momentos de la *forma categorial* –a los cuales pertenece, por ejemplo, la cópula?”¹³¹. Husserl establece una diferencia entre forma de enunciación atributiva (este papel blanco) y predicativa (este papel *es* blanco) La cópula ‘es’ sirve para la determinación de un objeto en tanto que algo, es decir, funge de enlace entre el sujeto y el predicado. Su cumplimiento no puede reducirse a la correspondencia de la intención significativa con la intuición sensible, como sí sucede en la enunciación atributiva. Husserl se pregunta lo siguiente: “¿*corresponden a todas las partes y formas de la significación partes y formas de la percepción?*”¹³², y afirma que “la simple percepción hace aparecer, sin ayuda de más actos edificados sobre ella, el objeto *que* mienta la intención significativa y *tal como* ella lo mienta”¹³³. Es decir, en la simple percepción hay un acto intencional que se dirige a la cosa en tanto que algo y la ve sintéticamente y no como una serie de elementos aislados. Decir ‘papel blanco’ es también decir ‘papel que es blanco’, pero “queda un resto en la significación, una forma que no encuentra en el fenómeno mismo nada en que confirmarse”¹³⁴.

Como acaba de señalarse, la intuición de las enunciaciones predicativas no es posible solo porque hay un paralelismo entre la intención significativa y la percepción de un atributo análogo en la cosa. Husserl sostiene que dicho cumplimiento es posible sobre la base de un acto que está fundado en la percepción pero que no se confunde con esta: se trata de la intuición categorial.

Un juicio expresa de modo general una relación entre dos o más unidades ideales o conceptos. Al ser una forma de unidad, su plenificación depende de un cumplimiento significativo que no puede comprender solo a una de sus unidades o a ambas pero de forma aislada. En ese sentido, la mera percepción no lo plenifica porque esta mienta el caso individual¹³⁵. Husserl sostiene que las verdades de las

¹³¹ *VI LU*, §40, p. 693.

¹³² *Ibíd.* El original está en cursiva.

¹³³ *Ibíd.*

¹³⁴ *VI LU*, §40, p. 695.

¹³⁵ “Pero lo individual intuitivo no es lo mentado en este caso, que, a lo sumo, funciona como caso singular, como ejemplo, o solo como tosca analogía de un ejemplo de lo universal, que es lo único a que se endereza la intención. Así, por ejemplo, cuando hablamos en general de color, o en

ciencias no dependen de la generalización de percepciones particulares, sino de relaciones entre significaciones ideales que son captadas sobre la base de percepción. En el caso de los actos expresivos

su intención significativa se dirige a algo universal, de la que la intuición solo puede suministrar un ejemplo justificativo, en lugar de dirigirse a algo representable intuitivamente. Y cuando la nueva intención se cumple adecuadamente por medio de una intuición base, queda mostrada su posibilidad objetiva, o la posibilidad o 'realidad' de lo universal¹³⁶.

Si la intuición plenifica o cumple solo ciertas partes del enunciado predicativo; no su totalidad, cabría preguntarse cómo es posible la reconocer la conformidad del juicio con la realidad, o cómo se plenifica la expresión (que comprende una materia y una forma). La 'materia' (*Stoff*) se distingue de la 'materia intencional' (*Materie*) o *nóema*, y la forma aquí señalada no es la *nóesis*¹³⁷. La distinción entre materia y forma al interior del juicio podría comprenderse como la diferencia que tienen los sustantivos y los adjetivos con los términos o formas categoriales que los vinculan (como el 'es') y a los que no corresponde nada que se da perceptivamente. Dentro de un término del tipo de los sustantivos o adjetivos también aparece esta diferencia; en estos últimos, por ejemplo, hay elementos materiales que solo pueden cumplirse en la intuición sensible ('de *este* papel que tengo delante'), quedando una 'forma excedentaria' (que corresponde a la noción de 'papel en general' o a su carácter de sustantivo en lugar de adjetivo).

Al ser el enunciado un complejo supone –además de elementos o términos materiales (*Stoffe*)–, ciertas formas categoriales que co-constituyen su sentido que, según Husserl, no son predicados reales (entre ellas está el verbo 'ser' en su función atributiva o copulativa). "Puedo ver el color, no el *ser* coloreado. Puedo sentir la lisura, no el *ser* liso. Puedo oír el sonido, pero no el *ser* sonoro. El ser no es nada *dentro* del objeto [...] pero tampoco es nada *fuera* de un objeto"¹³⁸. La copula 'es' no se refiere a nada real que esté ahí junto con el objeto¹³⁹, como tampoco es una determinación del entendimiento, ya que el sujeto reconoce la unidad de lo dado a la intuición y no la produce. La percepción sensible no proporciona el 'ser', vale decir,

especial de rojez, puede el fenómeno de una cosa roja singular proporcionarnos la intuición justificativa" (*VI LU*, §41, p. 696).

¹³⁶ *VI LU*, §41, p. 697.

¹³⁷ *Cf. VI LU*, §43, p. 699.

¹³⁸ *Ibíd.*

¹³⁹ "El ser no es absolutamente nada perceptible" (*VI LU*, § 43, p. 699).

el objeto no presenta su 'ser objeto' como si fuese una propiedad suya percibida sensiblemente, ya que el 'ser' no se refiere a la cualidad, como sí lo hacen predicados como 'rojo' o 'sabroso', sensiblemente perceptibles; igualmente, los caracteres de acto no producen, como en Kant, el 'es'¹⁴⁰.

Tampoco la percepción interna o reflexión da el ser, ya que "no es un juicio, ni un componente real de ningún juicio"¹⁴¹. Si bien en el pasaje citado Husserl discute con Locke, es pertinente para explicar la relación entre ser y juicio en Kant¹⁴², que cree que el ser expresa la actividad sintética de llevar la multiplicidad a unidad. Según Husserl, en cambio, la intención significativa requiere una plenificación; por ello, no es suficiente que el entendimiento realice una síntesis, ya que necesita reconocer la correspondencia entre tal actividad y la realidad. La actividad del entendimiento para Husserl no es una mera producción de la unidad, sino que es reconocimiento de relaciones reales entre los objetos, que no son de carácter sensible, sino esenciales o categoriales. Esto parece contradecir esta afirmación: "un ser solo es aprehensible en el juzgar"¹⁴³, pero aquí el juzgar es una 'determinación vacía' o intención significativa. No puede haber cumplimiento sin nada que cumplir, y esto no sucede por dicha intención. Toda percepción es percepción-de, y el juicio de percepción expresa lo captado, que no es simplemente un dato singular sino un 'estado de cosas'. Por ejemplo, no captamos 'el papel', sino 'el papel que es blanco'. La intuición no es solo sensible sino categorial (nada en la sensación se refiere a 'el', 'un', 'es', etc.). Siendo así, el sentido de ser es expresado en el juicio y aprehendido en la intuición.

"La misma relación que el objeto sensible mantiene con la percepción sensible, mantiene la situación objetiva con el acto de darnos cuenta, acto que la pone"¹⁴⁴. Husserl hace una analogía entre el modo de cumplimiento de una enunciación atributiva y una predicativa, según esta, a la percepción de una 'situación' corresponde un estado-de-cosas (*Sachverhalt*). El enunciado 'el papel es

¹⁴⁰ En esto habría una primera diferencia con Kant, pues para Husserl el juicio no es el que produce, sin más, el uso lógico de la partícula 'es'.

¹⁴¹ *VI LU*, §44, p. 701.

¹⁴² El mismo Husserl autoriza esta interpretación del siguiente modo: "recordemos la afirmación kantiana: *el ser no es un predicado real*. Aunque esta afirmación se refiera al ser existencial, al ser de 'la posición absoluta', como también lo ha llamado Herbart, podemos apropiárnosla para el ser predicativo y atributivo" (*VI LU*, §43, p. 699).

¹⁴³ *VI LU*, §44, p. 701.

¹⁴⁴ *Ibíd.*

blanco' posee una unidad expresada en el 'es'; la percepción del estado-de-cosas capta la cosa atendiendo a dicha unidad. Como tal unidad ha sido captada, le corresponde un correlato objetivo.

"El origen de los conceptos de estados-de-cosa y ser (en el sentido de la cópula) no está verdaderamente en la reflexión sobre los juicios [...] sino en los cumplimientos mismos de los juicios"¹⁴⁵. El 'es' no es producido ni por la sensibilidad ni por el entendimiento. En la intencionalidad cognoscitiva hay una intención significativa que puede ser plenificada, dando lugar a la evidencia. "El concepto de ser solo puede surgir cuando se nos pone delante de los ojos, real o imaginativamente, algún ser. Si el ser vale para nosotros como el ser predicativo, ha de sernos dado algún estado-de-cosas"¹⁴⁶. Dado que algo se presenta a la conciencia (que lo toma como 'objeto en tanto que'), puede decirse que es. El ser del ente se da o aparece como estado-de-cosa o 'ser en tanto que es algo'. Abstractivamente, uno separa aquello que es dado unitariamente en la percepción, que es sensible y categorial, distinguiendo así las enunciaciones atributivas de las predicativas. La intuición sensible permite la plenificación de los elementos materiales, mientras que la intuición categorial, la unidad de tales elementos.

Resta saber cómo se 'aprehenden' estas formas categoriales, es decir, ¿cómo encuentran su cumplimiento las formas categoriales de las significaciones, si no lo encuentran mediante la percepción o intuición sensible? En este punto Husserl introduce la idea de una intuición categorial, que es el acto que reconoce la unidad o las relaciones que hay en una multiplicidad sensible dada a la conciencia.

El objeto con estas formas categoriales no es meramente mentado, como en el caso de una función simplemente simbólica de las significaciones, sino que nos es puesto delante de los ojos él mismo, con esas mismas formas; o dicho de otro modo, que no es meramente mentado, sino *intuido o percibido*¹⁴⁷.

La intuición categorial puede comprenderse a partir de la distinción entre actos simples y actos fundados. La percepción sensible es un acto que da un objeto simple¹⁴⁸; la intuición categorial, por su parte, da un estado-de-cosas como, por ejemplo, 'a y b', 'a o b', 'a es b', etc. Estas son objetividades de un orden superior que

¹⁴⁵ *VI LU*, §44, p.702.

¹⁴⁶ *Ibíd.*

¹⁴⁷ *VI LU*, §45, p. 703.

¹⁴⁸ "En la percepción sensible se nos aparece la cosa 'externa' de un solo golpe tan pronto como cae sobre ella nuestra mirada. Su modo de hacer aparecer como presente la cosa es un modo *simple*, no necesita del aparato de los actos fundamentantes y fundados" (*VI LU*, §47, p. 706).

las dadas por la percepción sensible, ya que requieren de síntesis. Son posibles porque en una sucesión de diversas percepciones sobre un mismo objeto, puede tomarse conciencia el objeto es el mismo en las distintas percepciones. Se identifica el mismo objeto en las distintas percepciones. Así, sobre estas emergen actos fundados que articulan las percepciones previas y les dan un tipo de unidad, sea identidad, unión, exclusión, etc.

La intuición categorial es un acto fundado. En la percepción simple el objeto aparece de manera indeterminada, sin que algunas de sus propiedades sean exhaustivamente atendidas. “Las partes que le constituyen (al objeto de la percepción)¹⁴⁹ están en él, sin duda, pero en el acto simple no se hacen para nosotros objetos explícitos”¹⁵⁰. El lenguaje permite hacer explícito (determinar) lo implícito en el objeto y, una vez hecha esta explicitación, se puede realizar una aprehensión distinta de la cosa, ya que “las relaciones de las partes se constituyen como nuevos objetos”¹⁵¹. Así, pueden intuirse los ‘y’, ‘o’, ‘en’, ‘sobre’, ‘encima de’, ‘debajo de’, etc.

En suma, la intuición plenifica la intención significativa y la sensibilidad presenta el atributo de la cosa. El objeto de conocimiento –que es un estado-de-cosas, es posible gracias a la intencionalidad, y es dado por la intuición categorial, que lo capta sobre la base de intuiciones sensibles.

Según Levinas, en las *LU* hay un progreso respecto de la posición kantiana. Este reside en el reconocimiento de que la existencia es más que un acto del juicio. La existencia, según la fenomenología, es un predicado *real sui generis*, ya que sobre la base de la intuición sensible se capta el estado-de-cosas en donde estas *son* de tal o cual modo. El ser se presenta a la conciencia y por eso es reconocido como tal. Al igual que en Kant, esta labor la realiza el entendimiento y no la sensibilidad. El reconocimiento de la correspondencia entre la copula y el estado-de-cosas limita la intuición sensible a ser un componente del proceso de conocimiento, reduciéndola a su utilidad cognitiva. Así, se deja en suspenso la pregunta de si acaso la sensibilidad tiene otra función. En obras posteriores, Husserl no trata la sensibilidad solo para explicar el proceso de conocer, sino por sí misma. Inclusive se encuentra otros tipos de intencionalidad ligadas a la sensibilidad. Aun así, como veremos luego, Levinas

¹⁴⁹ Paréntesis nuestro.

¹⁵⁰ *VI LU*, §48, p. 709.

¹⁵¹ *VI LU*, §48, p. 710.

sostendrá que interpretación husserliana de la sensibilidad es intelectualista porque subordina la sensibilidad a su función representativa.

1.2.3. Hyle sensible

En el §1 de *Ideas 1*, Husserl dice que la percepción es la experiencia originariamente dadora de la realidad. “Tener originariamente algo dado *real*, ‘percatarse’ de ello y ‘percibirlo’ en una simple intuición, son una sola cosa”¹⁵². La percepción es la vivencia que da su objeto en persona, como estando ahí delante. Siendo una vivencia intencional, la fenomenología se ocupa de ella y encuentra la sensación entre uno de sus componentes. Antes se señaló que, en las *LU*, Husserl llama ‘materias’ (*Stoffe*) a las sensaciones¹⁵³, y las distingue de la ‘Materia intencional’ (*Materie*) o *nóema* (sentido). Las *Stoffe* son contenidos primarios que en *Ideas I* corresponden a la *hyle* sensible, es decir, a las ‘vivencias sensoriales’ o ‘contenidos de sensación’¹⁵⁴ que son un componente de la *nóesis* junto con la *morphé* intencional (que aquí ya no es parte del *nóema* como en *LU* lo era el carácter de acto). El análisis de la *nóesis* abarca estos dos componentes. Gracias a la *morphé* intencional el yo se dirige al sentido; la *hyle* sensible, en cambio, no tiene nada de intencional, aun cuando sobre su base—en la vivencia intuitiva *concreta*—acezca la *morphé*¹⁵⁵.

Una vivencia (*Erlebnisse*) es todo aquello que está en el flujo de la conciencia¹⁵⁶. Puede ser puramente intencional, puramente hyléticas (carente de intencionalidad) o una vivencia intencional concreta (conjunción de ambas). El segundo caso, que es el que queremos destacar, es la vivencia de los *Empfindungsdaten* (datos sensoriales) a los que

pertenecen ciertas vivencias ‘SENSUALES’, unitarias por su sumo género, ‘CONTENIDOS DE SENSACIÓN’ como datos de color, datos táctiles, datos de sonido, etc., que ya no confundiremos con momentos *cósmicos* aparentes, la coloración, la aspereza, etc., los cuales más bien se ‘exhiben’ vivencialmente por medio de ellos¹⁵⁷.

¹⁵² *Ideas 1*, §1, p. 88.

¹⁵³ Cf. VI *LU*, §58.

¹⁵⁴ Cf. *Ideas 1*, §85.

¹⁵⁵ “[...] sobre aquellos momentos sensoriales se halla una capa, por decirlo así ‘animadora’, DADORA DE SENTIDO, (o que implica esencialmente una dación de sentido), una capa mediante la cual, a partir de lo sensorial, que en sí no tiene nada de intencionalidad, acece precisamente la vivencia intencional concreta” (*Ideas 1*, §85, p. 282).

¹⁵⁶ Cf. *TIH*, p. 65.

¹⁵⁷ *Ideas 1*, §85, p. 282.

Según Levinas, a diferencia del empirismo la fenomenología no sostiene que el objeto representado tiene un carácter puramente inmanente. El empirista defiende la tesis de que solo tenemos información de aquello que afecta la sensibilidad y nunca sobre lo externo a ella. Desde la fenomenología, en cambio, la sensación o *hyle* sensible ni se confunde con el objeto real, ni es su mero reflejo o una imagen mental. Distingue la sensación de lo sentido, y solo afirma un carácter inmanente del sentir, no de lo sentido.

Pero si hay una capa hylética privada de intencionalidad en la corriente de la conciencia, si dicha capa debe ser animada por la intencionalidad para recibir un sentido que la haga *intencional* un objeto fuera de ella, ¿no estamos de vuelta en la concepción tradicional de una conciencia que descansa sobre sí misma, mientras que su vínculo con el objeto permanece sumido en el misterio?¹⁵⁸.

La respuesta de Levinas a la pregunta citada es negativa porque el objeto que se relaciona con el sujeto está constituido como tal en una intencionalidad anterior a la específicamente teórica, en la que se conoce al objeto. La relación entre la inmanencia de la conciencia y la trascendencia objetiva, para Husserl, no debe plantearse solo en términos estáticos, como si tal relación se efectuase solo con una conciencia y un objeto constituidos como separados e independientes. La conciencia del objeto y de la propia subjetividad surge a propósito en la conciencia temporal de lo sentido. Desde 1917, en los desarrollos genéticos de la fenomenología (que no deben ser confundidos con el análisis de la conciencia interna del tiempo), Husserl encuentra una intencionalidad pasiva de la *hyle*.

Desde la fenomenología de la conciencia interna del tiempo, la sensación es más que un mero dato, ya que “solo desde el punto de vista de la corriente ya constituida, la sensación (*Empfindung*) es algo material”¹⁵⁹. La temporalidad, según Husserl, depende de lo sentido. Así, el sentir no solo sirve para conocer el objeto, sino también para conocerse a sí mismo, ya que gracias a él surge una conciencia que experimenta el mundo. En todo caso, la fenomenología supera el esquema inmanentista del conocimiento que comprende la sensación como un dato perteneciente a un objeto constituido antes de su relación con el yo que, a su vez, está constituido antes de su relación con este.

¹⁵⁸ *TIH*, p. 75.

¹⁵⁹ *Ibíd.*

1.2.4. Sensibilidad y tiempo

Ideas 1 ofrece una clave de lectura para las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*; en estas, la *hyle* sensible se vincula a la constitución temporal de conciencia, y no solo es un componente *real* de la *nóesis* en función a la constitución del sentido¹⁶⁰. La *hyle* sensible no es atendida en tanto que materialidad necesaria para la constitución, sino en tanto que materialidad inherente a la vivencia que posibilita la conciencia interna del tiempo. Dijimos que *Ideas 1* ofrece una clase de lectura de las *Lecciones* porque reconoce sus propios límites al ocuparse de la constitución. “El nivel de consideración en el que nos mantenemos hasta nuevo aviso omite descender a las oscuras profundidades de la conciencia última que constituye toda temporalidad vivencial, y más bien toma las vivencia tal como se ofrecen en la reflexión inmanente como procesos temporales unitarios”¹⁶¹.

Las *Lecciones* ponen entre paréntesis el tiempo objetivo y se ocupan de cómo el tiempo es vivido o experimentado en el marco de una conciencia temporal. Husserl describe la intencionalidad específica por medio de la cual se aprehende el tiempo, así como el contenido sensible (la *hyle*) aprehendido junto con él. Para ello, se pregunta qué sucede al escuchar un fragmento de una melodía. “Oímos la melodía, es decir, la percibimos, pues el oír es sin duda un percibir. Pero suena el primer sonido, luego viene el segundo, después el tercero, y así sucesivamente. ¿No debemos decir que cuando suena el segundo sonido, lo oigo a él, pero ya no oigo el primero, y así sucesivamente?”¹⁶². La opinión vulgar atribuye al recuerdo la función de ordenar este transcurso y conferirle un orden de sucesión a las percepciones aisladas que suceden en este; para Husserl, no obstante, la escucha es también un fenómeno temporal cuyo correlato (lo escuchado) es también temporal. Por ello, el análisis del tiempo puede tener dos polos: uno trascendente y uno inmanente. En el caso de la melodía, la temporalidad trascendente es la de lo escuchado, mientras que la inmanente es la de la vivencia subjetiva del escuchar. Asimismo, lo escuchado no es captado como un instante aislado sino como poseyendo una extensión

¹⁶⁰ Levinas se percata de esto del siguiente modo: “los datos hyléticos, tal como muestra la constitución husserliana del tiempo, están ya de algún modo constituidos por una intencionalidad más profunda, propia de la conciencia, de la cual hemos hecho abstracción en este estudio” (*TIH*, p. 75). Ver también: *Ideas 1*, §81, pp. 271-272.

¹⁶¹ *Ideas 1*, §85, p. 281-282. Cita ligeramente modificada.

¹⁶² *LT*, §8, p. 46.

temporal¹⁶³. La melodía es captada en tanto que objeto temporal o que dura. Sus momentos no se suceden entre sí y nunca se dan como un todo en determinado instante¹⁶⁴. Esta sucesión es, entonces, del flujo de sensaciones que discurren en este aparecer del objeto, que es un *continuum*.

A Husserl le interesa comprender cómo la conciencia constituye el sentido 'tiempo' para interpretar la temporal de la vivencia y la temporalidad del objeto que dura (la melodía); por ello, presta atención a la *nósis* que vive el tiempo, al sonido que dura (dato hylético) sin remitirse a trascendencia alguna, pues cree que solo así se puede describirse su aprehensión. La impresión (aquí la llama percepción sin que *sensu stricto* sean equivalentes)¹⁶⁵ es un tipo de aprehensión y –específicamente– lo es del ahora. La percepción, en cambio, se refiere al todo aprehendido y no solo al 'ahora' aprehendido. Dicha totalidad es un ahora-continuo y comprende los ahora-sido, ahora-actual y ahora-venidero¹⁶⁶. A Husserl le interesa la totalidad de la percepción, en la medida en que en ella ya hay una intuición de la sucesión, pues el objeto no es captado de manera aislada sino en una duración. Todo objeto que aparece posee un carácter temporal. En la melodía, por ejemplo, hay una mayor intensidad en las notas 'ahora-actuales' que en las notas 'ahora-sidas', de las que solo se escucha una leve resonancia; asimismo, las notas 'ahora-actuales' perderán su intensidad en el 'ahora-venidero'. Por ello, Husserl afirma que

todo ser temporal "aparece" en algún modo decursivo, y en uno en continua mudanza, y el "objeto en el modo decursivo" es siempre, en esta mudanza, uno

¹⁶³ "Pues bien, el carácter supuestamente atomista y *representacionalista de la percepción* en Husserl –que se atribuye generalmente al modo como Husserl concibe sus contenidos sensibles– se ve superado cuando él describe a estos últimos como datos *temporales* (fluyentes) al interior de *campos* de sensación. Asimismo, y ya desde este período, los contenidos sensibles *per se* son elementos meramente parciales y abstractos en el contexto de totalidades perceptivas, y no juegan papel 'representativo' alguno sin el otro elemento de la percepción, a saber, los 'caracteres de acto' intencionales que mientan a través y más allá de sus contenidos (*über-sich-hinaus-weisen*)" (Rizo-Patrón 2005: 210).

¹⁶⁴ "No es, por tanto, que nosotros tengamos los sonidos a la vez, ni que oigamos la melodía debido a la circunstancia de que con el último sonido sigan durando los anteriores, sino que los sonidos forman una unidad sucesiva con un resultado común, la forma de la aprehensión" (*LT*, §7, p. 44).

¹⁶⁵ En los pasajes más antiguos del texto Husserl emplea los términos 'percepción' e 'impresión' como equivalentes. Este uso se justifica en que la percepción es una duración en el presente, un ahora que es un *continuum*.

¹⁶⁶ "A propósito de la duración-sonido que llega hasta el ahora actual hablamos de percepción, y decimos que el sonido que dura es percibido, y dentro de la distensión de su duración, únicamente del punto caracterizado en cada caso como ahora, decimos con plena propiedad que es percibido" (*LT*, §9, p. 48).

distinto, mientras que en efecto decimos que el objeto y cada punto de su tiempo y el tiempo mismo son uno y el mismo¹⁶⁷.

Con modo decursivo¹⁶⁸ Husserl se refiere al hecho de que toda impresión, necesariamente, pierde su intensidad actual en el ahora-venidero, tornándose un ahora-sido. La percepción, como actividad sintética, no se remite a un ahora actual porque ella misma es una vivencia temporal y, por ello, está sujeta al modo decursivo. El objeto intuido es un ahora-actual que inmediatamente se retiene y se aleja de la actualidad, de ahí que nunca haya una percepción plenamente actual. Las impresiones, sin embargo, no desaparecen del todo; estas son retenidas e integradas en una secuencia temporal que, precisamente, da unidad a la vivencia temporal y permite la conciencia de la duración. Por lo tanto, el modo decursivo de la conciencia es la condición fundamental para que ella sea una unidad en medio del flujo de multiplicidades¹⁶⁹. Con el fin de revelar sus componentes, se puede descomponerse de manera abstracta el modo decursivo de la conciencia. Si se hace esto, aparece como una estructura mínima de duración en la que destacan dos elementos: la retención y la impresión originaria.

Husserl define la impresión originaria como “el ‘punto-fuente’ que inaugura el ‘producirse’ del objeto que dura”¹⁷⁰. La *Ur-impresión* es la presentación actual o instantánea de la objeto. Es, como se señaló, un aspecto que solo puede ser separado abstractivamente, que no ha sido articulado en una fase temporal aunque es uno de sus elementos. Gracias a la impresión la conciencia retiene contenidos, aunque esto no significa que sea un recuerdo de la impresión. Más bien, la conciencia retiene la impresión originaria. Por ello, la retención está en el ahora-actual pero su contenido es ya-sido.

La impresión no es una percepción porque solo comprende el ahora-actual y no el ahora-sido: “¿no somos directamente conscientes del ‘acaba de ocurrir’, del

¹⁶⁷ *LT*, §9, p. 49.

¹⁶⁸ En la nota de §10 se define el ‘fenómeno decursivo’ de este modo: “significa, por lo pronto, dos cosas. La primera es que son «vivencias» que discurren en constante sucesión, cuyo flujo no se detiene ni se puede detener. La segunda es que esta sucesión lleva a cabo por sí sola, y en virtud de su peculiarísima estructura intencional, la manifestación del paso del tiempo, la revelación intuitiva del curso de los objetos temporales” (*LT*, §10, p. 50).

¹⁶⁹ “Retención, protensión y pura percepción son los tres momentos que pueden faltar en la intención perceptiva, y, ya que no pueden ser explicados por los contenidos primarios ni por la cualidad intencional –el pasado y el futuro inmediatos están tan firmemente creídos como el presente puro–, ni deben ser explicados por una reflexión que haga que la inteligencia esté ya siempre actuando en estos casos para construir sus objetos de orden superior” (García-Baró 1999:270).

¹⁷⁰ *LT*, §11, p. 51.

‘acaba de pasar’ en su autodonación, en el modo del estar ello mismo dado?”¹⁷¹. La impresión originaria no es una percepción porque no tiene una temporalidad, al solo ser un ahora-actual. La percepción tiene así dos sentidos diferenciados: 1) es “el acto que pone algo ante los ojos como ello mismo, el acto que constituye originariamente el objeto”¹⁷². Aquí percepción equivale a impresión originaria; 2) es el “*acto en el que todo ‘origen’ se halla, el acto que constituye originariamente, entonces el recuerdo primario es percepción*”¹⁷³.

Asimismo, la diferencia entre la impresión y la retención no reside su contenido, sino en que la retención integra lo retenido a una conciencia temporal, de ahí que las retenciones duren y se sucedan en un *continuum*. Así pues, La diferencia entre impresión y retención está en su modo de darse: mientras la impresión es actual (instantáneo), lo retenido va progresivamente hundiéndose en el pasado, hasta desaparecer. La retención constituye la presentación del objeto, porque el ahora-sido es la presentación del mismo objeto de la impresión originaria solo que formando parte ya de la conciencia; es, por decirlo de algún modo, la impresión en tanto que se vive, insertada en la corriente de las vivencias; por ello, es una especie de intencionalidad.

La terminología que emplea Husserl en las *Lecciones* puede ser un problema: caracteres de acto y contenidos primarios son términos de *LU* que en las *Ideas* corresponden a *morphé* intencional y *hyle* sensible. En el §84 de *Ideas 1*, en la nota Sobre la terminología, Husserl recusa el uso de la expresión ‘acto’, además no empleará nuevamente este término que, en *LU*, algunas veces significaba ‘carácter de acto’ y otras veces ‘acto’ (vivencia intencional). Si bien afirma que el concepto primitivo de acto es indispensable, en la fenomenología se hace una distinción entre las vivencias intencionales o ‘actos ejecutados’ y los ‘actos no ejecutados’. Así, resulta coherente que Husserl emplee el término ‘carácter de acto’ en *LU* para designar el componente esencial de la vivencia intencional o acto, porque el problema del que se ocupaba en este texto es la fenomenología del conocimiento, que es siempre una actividad. Sin embargo, el carácter de acto no puede dar cuenta del proceso complejo de la constitución, que abarca otras esferas de la conciencia.

¹⁷¹ *LT*, §16, p. 61. En esta cita, puede apreciarse la distinción antes aludida entre los sentidos de percepción como tal y la impresión.

¹⁷² *LT*, §17, p. 62.

¹⁷³ *LT*, § 17, p. 63.

Después de *Ideas 1*, entre los años 1920-1926, Husserl profundiza su indagación en la dimensión donde discurre la temporalidad originaria que abordó desde las *Lecciones* de 1905 y desarrolla el concepto de síntesis pasiva, referido a las capas previas en las que los actos se constituyen. Husserl concibe a esta dimensión de la temporalidad originaria como anterior a la distinción entre *hyle* y *morphé*¹⁷⁴.

Como se ha señalado, la diferencia entre una impresión y una retención no reside su contenido, sino en una es intencionalidad y la otra no. La impresión da el objeto de manera plena pero no lo retiene, mientras que la retención lo asume como un 'ahora-ausente' o 'ahora-sido'. En el §31 de las *Lecciones*, Husserl profundiza su análisis sobre la impresión originaria. Señala que cada nueva impresión originaria imprime un lugar de tiempo individual en su objeto. Cabe reiterar que la impresión ingresa a la conciencia en tanto que retenida. Así, pudiendo ser idéntico el contenido de ambas, su lugar respectivo en el flujo temporal de la vivencia es lo que las distingue. La conservación de estas fases temporales posibilita la constitución de la conciencia interna del tiempo objetivo que aparece como correlato de la conciencia, dada junto con lo impreso o lo sentido. Gracias a la sensación o, propiamente, impresión originaria y a la intencionalidad de la retención, es posible ser conscientes del tiempo. "El sentir lo consideramos como la conciencia originaria del tiempo [...] sensación es la conciencia de tiempo que se hace presente"¹⁷⁵.

Se han examinado una serie de problemas e interpretaciones de la sensibilidad en Kant y Husserl. Ello permitirá comprender las dimensiones filosóficas del examen del concepto de sensibilidad en Levinas. Si bien este capítulo ha tenido un carácter preparatorio, el camino trazado a través de ambos autores muestra el estatuto epistémico de la sensación, la relación entre la conciencia y lo sentido, el papel de la sensación en relación a la cosa en sí, la existencia como una determinación y el origen del tiempo en lo sentido. Estas consideraciones las comprende una problemática más amplia que es la de la relación entre la sensibilidad y la alteridad. En el próximo capítulo se analiza cómo Levinas entiende este problema en sus primeros escritos, insertándolo en una aproximación teórica y en una actitud determinante con la realidad que impide abordar la alteridad como

¹⁷⁴ Este punto será retomado en el tercer capítulo.

¹⁷⁵ *LT*, Ap. III, p. 128.

tal. Además de ello, se verán algunas tentativas con las que Levinas se aproxima a la alteridad en algunas de sus primeras obras y la manera en que plantea la relación entre subjetividad y sensibilidad.



Segundo capítulo

Inadecuación de la teoría: La sensibilidad en la obra temprana de Levinas



2. 0. Introducción

El itinerario de la filosofía de Levinas empieza con una toma de posición respecto de algunas tesis de la fenomenología de Husserl y de Heidegger. En este capítulo rastreamos qué distancias marca respecto de ambos fenomenólogos y cómo de estas distancias surge una filosofía con un cariz propio, cuyo problema inicial y fundamental es cómo es posible la trascendencia. En el capítulo anterior se ha ocupado de la sensibilidad y del entendimiento en Husserl y Kant; ahora, se mostrará cómo la moderna teoría del conocimiento¹⁷⁶ no entrevé que la sensibilidad puede ir más allá de la recepción del material sensible como dato, concibiendo su actividad en relación con la afección pasiva que surge a propósito de algo que trasciende al sujeto a la vez que lo interpela. El siguiente capítulo se aproxima al concepto de sensibilidad que desarrolla Levinas en algunas de sus primeras obras¹⁷⁷: *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* (1930), *De la evasión* (1935), *De la existencia al existente* (1947) y *La realidad y su sombra* (1948)¹⁷⁸.

La recepción inicial de Husserl por parte de Levinas está marcada por una fuerte influencia de la filosofía de Heidegger. Esta se evidencia, en primer lugar, porque su tesis doctoral Levinas subordina explícitamente el problema fenomenológico al problema ontológico, concibiendo la teoría de la intuición de Husserl como un prolegómeno a la pregunta por el sentido del ser. En segundo lugar, Levinas denuncia un presunto intelectualismo o primacía de la actitud teórica

¹⁷⁶ Sin embargo, Levinas consideró que la fenomenología no era una teoría del conocimiento, no al menos en el sentido tradicional. “Una teoría del conocimiento presupone, en efecto, la existencia de un objeto y de un sujeto que podrían entrar en contacto uno con el otro... Para el joven Levinas la fenomenología, gracias al impulso de Heidegger, logra acceder de una manera mucho más originaria ‘a las cosas mismas’. Investigar el ‘ser’ de las cosas –este sería el verdadero significado de la máxima de *Zu den Sachen selbst*– implica que la fenomenología es de hecho una teoría del ser, y ‘la teoría deviene ontología’” (García 2006: 128).

¹⁷⁷ Es preciso señalar, en relación con el tercer capítulo de esta investigación, que en estas obras Levinas realiza una fenomenología genética sobre la subjetividad; es decir, una fenomenología que parte de una conciencia todavía no constituida hacia su constitución. En esta clase de fenomenología el papel de la sensibilidad es fundamental, ya que, desde Husserl, lo anterior a la conciencia intencional, como hemos visto en el capítulo anterior, son las síntesis pasivas que la constituyen. Así pues, García afirma lo siguiente: “este proceso es utilizado por Levinas en *De l'évasion* (1935), *De l'existence à l'existant* (1947) y en *Le temps et l'autre* (1948), en la medida en que trata de mostrar los momentos previos a la constitución de la subjetividad como sujeto. Cabe hablar, como sostiene Husserl, de un «pre-yo» (*Vor-Ich*)” (García 2004: 138).

¹⁷⁸ Aparece originalmente como “La realidad y su sombra”. *Les temps modernes* 38 (1948), pp. 771-789. Es reeditado en *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier: Fata Morgana, 1994. Empleamos la edición al castellano *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura*, de Antonio Domínguez Rey. Madrid: Trotta, 2001 (RS). Existe otra traducción al castellano: *Los imprevistos de la historia*. Traducción de Tania Cecchi. Salamanca: Sígueme, 2006.

en la fenomenología, pues cree que esta defiende una interpretación determinista de la realidad. Aunque no compartamos la denuncia que realiza Levinas en estas obras, que él mismo matiza y profundiza luego, apelamos a ella con el fin de presentar la idea que tiene de actitud teórica y su crítica. A continuación, se expondrá dicha crítica y los conceptos de la ontología y ser en *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*.

Ante todo, hay que señalar que la subordinación del problema de la fenomenología (cómo la conciencia constituye sentido y validez) al problema de la ontología (el esclarecimiento del sentido del ser del ente –al menos como lo concibe Heidegger) implica, a ojos de Levinas, que la filosofía primera verse sobre el ser (ontología) y el de la filosofía segunda, sobre ente y el existente (la subjetividad). Desde esta perspectiva, el existencial fundamental del existente es la comprensión, ya que permite al sujeto mantiene una relación con el ser¹⁷⁹.

A pesar de sus críticas, Levinas encuentra en la fenomenología de Husserl una renovación de la pregunta por el sentido del ser, que no incurre más en los problemas tradicionales de la metafísica o en el hiato kantiano. La metafísica tradicional aborda el sentido del ser partiendo de la constatación de ‘aquello que es por excelencia’, es decir, comprende el ser en un sentido eminente o suprasensible (desvinculado de la intuición sensible). Con un gesto opuesto, la fenomenología parte de la experiencia subjetiva de lo que trasciende al sujeto (el aparecer), y examina el sentido en que en la experiencia las objetividades son dadas a la conciencia (inmanencia). No se interroga, pues, sobre la existencia o inexistencia de los entes y asume una ontología pluralista¹⁸⁰ en la cual el ser se dice en muchos sentidos, destacando entre todos estos que la intuición es dadora y el primer acceso a lo real.

Cabe recordar que para seguir la pista del concepto de sensibilidad procedemos del siguiente modo: en un primer momento, delimitamos la génesis del problema que marca el itinerario de toda su filosofía, como señalamos al inicio, a saber, cómo es posible la trascendencia del yo. Hay tres enfoques desde los que se

¹⁷⁹ “El hombre no interesa a la ontología por sí mismo. El interés de la ontología se dirige al sentido del ser en general’. Levinas mostrará, a través de un análisis de ciertos estados afectivos, que el ser se nos presenta como un movimiento de trascendencia, de evasión del sí mismo” (García 2004: 139-140).

¹⁸⁰ De ahí que Husserl establezca que las distintas ontologías regionales se ocupan de los diversos sentidos o modos de ser. Véase: *Ideas 1*, §16.

aborda este problema. En el capítulo anterior, abordamos uno de ellos: (1) la trascendencia desde el conocimiento, el cual no es un enfoque que tome propiamente Levinas y que, por el contrario, es constantemente criticado por él, como se constata en la primera sección de este capítulo. Otro de estos enfoques, que ocupa el resto del capítulo, presenta (2) la trascendencia en relación con la sensibilidad en tanto que placer y exposición a la materialidad anónima del *hay*. Finalmente, el tercer enfoque que encontramos al problema de la alteridad, tema del próximo capítulo, consiste en (3) concebir la trascendencia a partir de la apelación sensible del otro.

(1) Respecto del primer enfoque, la actitud teórica es un posicionamiento comprensivo del sujeto respecto de lo otro. El conocimiento es entendido en esta actitud como determinación y fijación del lugar de los objetos dentro de la 'economía general del ser'. Esto es posible porque, en esta actitud, hay una primacía del acto objetivante en la relación con los entes, el cual es una síntesis que permite reconocer la unidad de una multiplicidad, que es necesaria para la relación con las cosas, en la medida en que es un mínimo de inteligibilidad indispensable para relacionarse con lo otro. El acto objetivante es el presupuesto de toda relación posible con el mundo, ya que para que algo sea conocido, juzgado, valorado o deseado, tiene primero que ser identificado como uno, y ello solo es posible por las respectivas síntesis de identificación. Levinas no cree que haya una primacía del acto objetivante en la relación con el mundo por la siguiente razón: si bien los actos objetivantes son necesarios para relacionarnos de manera tanto práctica cuanto volitiva con sus respectivas objetividades, en tanto tienen que ser previamente identificadas, la intención o la manera en que el sujeto se posiciona en estas vivencias va más allá de la mera identificación de la unidad del objeto con el que se relaciona. De esta forma primacía del acto objetivante a nivel teórico es secundaria en un acto práctico o en un acto volitivo.

Además, la actitud teórica, según Levinas, tiene como correlato una ontología determinista en la que los objetos pierden su alteridad por estar fijados por las categorías que el propio sujeto les atribuye. A esta ontología la llama también 'economía general del ser' y señala, como vemos luego, que la determinación con la que opera esta actitud 'asfixia' al hombre que ello intenta 'evadir el hecho de ser'. La evasión es una posición del sujeto que busca afirmar su independencia frente a la

determinación. Esta cuestión atraviesa toda la vida del sujeto y es el motivo de la crítica a la actitud teórica, que interpreta el mundo y el yo como seres determinados (la determinación subjetiva es ser un sí mismo o poseer una identidad). En esta actitud, la libertad humana consiste en el ser sí mismo o perseverar en el propio ser, tendencia que el sujeto no puede evadir.

De la evasión se inserta en corazón mismo de la filosofía de Levinas porque plantea que el sujeto no simplemente huye del ser, sino que se posiciona en él y, al mismo tiempo, lo trasciende (la evasión comprende este triple movimiento). Coincide, según Levinas, con el deseo de trascendencia. El examen de la estructura del deseo metafísico, tema de *TI*, y que abordamos aquí en sus primeros esbozos, da cuenta de la tendencia del sujeto a actuar para transformar lo dado. En estos primeros textos, sin embargo, esto se expresa como la intencionalidad posicional del sujeto que da sentido y validez al ser y no que no asume un lugar determinado en la una totalidad anónima. De ahí el interés de estos textos por destacar la acción como una manera de salir de dicho anonimato.

De la existencia al existente desarrolla de manera más cabal la concepción fenomenológica de la subjetividad interpretando la conciencia intencional como conciencia posicional. En el capítulo anterior se señaló que Levinas toma esta idea de Husserl, en “Sobre ‘Ideas’ de Husserl”¹⁸¹. En este punto no hay una diferencia sustancial entre ambos autores; en todo caso, Levinas en todo momento hace hincapié en el anclaje de conciencia a un lugar, es decir, destaca que la conciencia está siempre encarnada y dicho anclaje no debe ser eludido metodológicamente en su examen, pues conduciría a una visión intelectualista¹⁸².

Siguiendo esta aproximación a la conciencia, *De la existencia al existente* examina la génesis de la subjetividad a partir de su posicionamiento en el ser (existencia) como lugar una materia en la que se posiciona. No se ocupa de la relación con la existencia desde la comprensión, sino desde sus formas concretas anteriores a la relación reflexiva con los seres. Levinas realiza una fenomenología sobre el cansancio, la pereza y el esfuerzo –modos de posicionarse desde el lugar–, y sostiene que, en su inmediatez, el existente mantiene una relación tensa con la existencia. Una vez constatada la encarnación de la conciencia, puede apreciarse que

¹⁸¹ Cf. LIH, p. 62.

¹⁸² En *TI*, como el siguiente capítulo expone, este anclaje es considerado a partir de la corporalidad de la conciencia y es el soporte sensible para la relación con cualquier alteridad.

el posicionamiento del existente no es, en primera instancia, comprensivo. Este se da más bien como autoafirmación encarnada del existente. Este no es forma parte de la economía general del ser, al menos no en su intención. El análisis del cansancio y de la pereza da cuenta de la permanente tensión que mantiene el hombre con su propio ser, que es una ex-cepción¹⁸³ entre los demás seres. Lo fundamental de estos análisis reside en que comprenden el movimiento evasivo como una imposible impasibilidad del hombre ante el hecho de ser determinado o, lo que es lo mismo, su capacidad y necesidad de actuar e instaurar sentidos: “esta evasión es posible porque el ser humano contiene en sí el movimiento de salida de sí mismo, no es un ser cerrado en sí”¹⁸⁴. La intencionalidad con la que el existente se dirige al mundo no es originariamente teórica, sino corpórea, volitiva y práctica.

(2) La aproximación a *De la evasión* conduce al segundo sentido de la alteridad, desarrollado hasta el final del capítulo. Este tiene que ver con la apertura a la alteridad en el deseo, tema central en *De la existencia al existente* y en *Totalidad e infinito*, explicado aquí en sus primeras formulaciones (*De la evasión* y *De la existencia al existente*).

En *De la evasión*, el sí mismo es comprendido como un *conatus*, un ser que persevera en su ser y supedita a lo otro de sí a la necesidad que tiene de conservarse. La satisfacción de la necesidad no solo comprende a las llamadas necesidades primarias, sino también al disfrute. Por otro lado, el deseo es siempre deseo-*de* algo y está separado de lo deseado; si no fuese así, lo deseado no sería deseado sino poseído. Por ello, mantiene siempre una distancia con su objeto. A diferencia entonces de la actitud teórica, pareciera que, en una actitud volitiva, el existente se relaciona con una alteridad. No obstante, cabría preguntarse el porqué del rechazo de Levinas a pensar la relación volitiva con la alteridad como apertura a la trascendencia. El objeto del deseo en tanto que deseo (mera intención no plenificada) permanece siempre externo; no obstante, el modo como el existente se posiciona en el desear es de tal índole que, pese a que el objeto deseado esté

¹⁸³ La ‘ex-cepción’ se refiere tanto a un carácter excepcional del hombre frente a los demás seres pero la partícula “ex” añade otra significación al término. Esta es una transformación del prefijo griego ‘εκ’ que puede ser traducido como de, desde o fuera de. Ahora bien, decimos que añade una significación al carácter ex-cepcional del hombre porque ya no solo significa que es una excepción entre los seres, sino que es una excepción que emerge en el mismo seno del ser. Esto es similar a la diferencia que hay entre la materia a secas y la materia viva, o entre los seres animados y los seres animados que también son conscientes.

¹⁸⁴ Urabayen 2003: 746.

siempre distante, su intención es anular la alteridad de lo deseado. El objeto deseado es como el alimento porque la intención del existente en el deseo no es preservar la alteridad de su objeto sino integrarla a lo de sí, suprimiéndola. De ahí que el deseo no representa la consumación de la evasión; al cumplirse, el sujeto no se trasciende a sí mismo; todo lo contrario, se afirma a sí mismo.

En relación con la alteridad, *De la existencia al existente* aborda el concepto de *hay* (*il y a*), central en la filosofía del joven Levinas. Denominado también ‘el hecho anónimo de ser’, se refiere a la existencia en general sin referencia al existente y a los seres. Se trata de una total ausencia del sujeto y del objeto que, empero, no equivale a la nada. Este coincide con la materialidad anterior a la vida intencional y es el fondo sobre el que el sujeto teje su mundo de sentidos. La creación de un mundo propio es una modalidad de la evasión porque el existente escapa del sinsentido creando un mundo de sentidos. La salida del hay lleva al sujeto a tener una vida social con los otros, en un mundo de sentidos intersubjetivamente co-constituidos. De este modo, la vida del sujeto no sería sino una permanente evasión frente al hecho anónimo de ser o una constante búsqueda de sentido, así como la relación con los otros en la socialidad y con el mundo de sentidos, modalidades de la evasión.

Levinas describe el *hay* por medio de una fenomenología del insomnio. No se ha entrado en la discusión respecto de si el insomnio es una metáfora del *hay* o si, efectivamente, coincide con su experiencia auténtica¹⁸⁵. En todo caso, este es descrito como un estar en vigilia aun cuando ello no conlleve a emprender un proyecto o realizar una acción, es decir, en el insomnio *se es* sin intención de ser. Es una forma de ser sin intención, una condena a existir. En el insomnio, la conciencia es ‘a pesar de’ sí misma, pues no tiene ni proyectos ni sentido. La angustia que produce este estado puede ser extrapolada a otras experiencias en las cuales el sujeto también intenta evadir el ser. Es a través de la acción como el sujeto, en la creación de un mundo de sentidos, evade el sinsentido.

¹⁸⁵ Sobre el carácter metafórico del *hay* en los textos de Levinas, Del Mastro afirma lo siguiente: “ce faisant ce mot témoigne d’un au-delà (méta-phore) de l’expérience même de la nausée, du «miraculeux surplus» propre au mouvement métaphorique. La charge affective et sensorielle allant de pair avec cette expérience n’est pourtant pas mise entre parenthèses. Elle en est bien au contraire à la base: tout le ressentir lié à la nausée y est présent. L’écriture de Levinas évoque et décrit d’ores et déjà et à maints endroits des sensations relevant d’un en-deçà sensible et concret dont on ne peut pas faire l’économie si l’on vise à comprendre l’au-delà propre à toute métaphore” (2012: 31).

Lannoy, respecto del *hay*, afirma lo siguiente: “Es a partir y sobre el fondo de la temática del *hay*, que constituye el punto nodal de los primeros escritos de Levinas, como se descubre y se elabora su pensamiento hasta sus desarrollos más recientes”¹⁸⁶. Esto puede comprenderse en un doble sentido: por una parte, salir del *hay* o del sin sentido es una premisa imprescindible de la filosofía de Levinas, con la que se interpreta la subjetividad y su relación con la alteridad (en un nivel genético). “En las primeras obras de Levinas, que podemos situar aproximadamente entre los años 1930-1950, se recurre a un método de análisis que [...] concuerda con ciertos principios de lo que Husserl llamó «fenomenología genética»”¹⁸⁷. El análisis de la materialidad del *hay* corresponde a una aproximación fenomenológico-genética que describe una conciencia que aún no ha emergido como tal. Ahora bien, dado que la conciencia surge en una relación con una materialidad que no es ella, debe vincularse, en cierto sentido, con una alteridad, aun cuando sea solo material. De esta forma, la relación pasiva con el *hay* apunta a una trascendencia en la relación con un otro material, una trascendencia ‘al más acá’, según la expresión de Levinas. Sin embargo, la única salida del *hay* que propone es, como se ve en el siguiente capítulo, la relación con el otro hombre¹⁸⁸.

Levinas, por medio del concepto de existente, rompe de forma explícita con la filosofía de Heidegger en *De la existencia al existente*. Al igual que *De la evasión*, insiste en el carácter secundario de la ontología y de la comprensión en el sujeto, y comprende la diferencia ontológica en términos de existencia y existente; sin embargo, va más allá que esta obra porque piensa que la subjetividad está separada de la economía general del ser, ya que es la independencia es una condición para la relación con el otro, como se verá el próximo capítulo con mayor detalle en el

¹⁸⁶ “C’est à partir et sur le fond de cette thématique de *l’ily a*, qui constitue le point nodal des premiers écrits de Levinas, que se cherche et s’élabore sa pensée jusque dans ses développements les plus récents” (Lannoy 1990: 371). La traducción es nuestra.

¹⁸⁷ García 2004: 1333. Para ser más específicos, «más que ‘entrecruzar’ la fenomenología estática con la genética, Levinas logra hacer confluír el análisis genético de Husserl con el análisis afectivo de Heidegger de una manera sumamente creativa en tanto que articula ambas propuestas en lo que podríamos llamar una *fenomenología de la pasividad*: “la intencionalidad no pertenece exclusivamente al pensamiento representativo; los estados afectivos no son supuestos sobre los objetos de contemplación. Verdaderamente, ésta es, de acuerdo con Levinas, una de las más fértiles ideas nacidas de la fenomenología husserliana”» (García 2004: 134-135). La cita corresponde a E. Wyschogrod. *Emmanuel Levinas. The Problem of Ethical Metaphysics*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1974, p. 36.

¹⁸⁸ Cf. Lannoy 1990: 371-372.

análisis del concepto de separación, al que el propio Levinas consagra la primera parte de *TI*.

El existente se separa del ser, que es entendido como una red de sentidos estática de la que forma parte. En tanto sí mismo, el existente está determinado; sin embargo, su existencia puede ser comprendida también como un posicionamiento en el que, formando parte del ser, tiene posibilidad de emanciparse. La separación es una *conditio sine qua non* de la relación con la alteridad; esta es posible si el sujeto no cae en el anonimato del ser, ya que solo como *ego* puede relacionarse con un *alter ego*.

El capítulo también se ocupa de la teoría estética de Levinas desarrollada en *La realidad y su sombra*, ya que esta presenta por primera vez la relación entre la sensación y la alteridad. Para tal propósito, diferencia la actitud estética de la actitud cognoscitiva. El objeto de conocimiento remite a una red de sentidos en la cual los seres adquieren significación y realidad; en esta, la sensación es comprendida como el dato. En la actitud estética, en cambio, la sensación no se supedita a la formación de la objetividad, pues esta actitud no está interesada en determinar el carácter real de su objeto. En ella, más bien, la sensación vale por sí misma porque no es un mero ingrediente del objeto.

En la experiencia estética, según Levinas, se expresa el *hay*. Al no remitirse a los entes particulares que forman parte del mundo y al vincularse con una materia no objetivada, esta experiencia coincide con el sinsentido. Lo distintivo de *RS* es que comprende el *hay* como cierto fondo material o materialidad anónima. De manera similar, Merleau-Ponty, en *El ojo y el espíritu*, concibe que la pintura impresionista enseña que la visión es un fenómeno bastante más complejo que la mera constatación de 'formas' que delimitan objetos. Así, destaca que en Cézanne, Klee y Matisse hay una anterioridad del color respecto de la línea, y que la 'objetividad' en sus pinturas se genera por una sensibilidad anterior al objeto. Por ello, dice lo siguiente:

las líneas estaban encargadas de circunscribir la manzana o la pradera, pero la manzana y la pradera 'se forman' por sí mismas y descienden a lo visible como venidas de un anterior mundo pre-espacial... Pero la impugnación de la línea prosaica de ninguna manera excluye toda línea en pintura, como quizá creyeron los impresionistas. No se trata de liberarla sino de hacer que reviva su poder

constituyente, y es sin contradicción alguna que se la ve reaparecer triunfante en pintores como Klee y Matisse que como nadie creyeron en el color¹⁸⁹.

La anterioridad del color respecto de la línea es una ilustración precisa de la manera en que el sentir es anterior a la percepción del objeto. Al poner de relieve que lo sentido no se reduce a lo objetivo, la actitud muestra que la materialidad del *hay* no es una nada, sino que es el correlato de un sentir no conceptualizado que no un elemento del sentido. De esta manera, en el arte, hay una relación con algo que trasciende a la conciencia y que Levinas piensa como trascendencia al 'más acá', ya que, en vez de trascender al mundo de sentidos en la relación con el otro, el arte trasciende a un fondo material sobre el que se teje este mundo y que lo soporta.

En el arte la materia tiene un carácter en sí. La sensibilidad juega una función activa en relación a la apertura a la trascendencia, solo que esta equivale aquí a la afirmación de la materialidad del hecho anónimo de ser. Este es un problema, como desarrollamos luego a detalle, porque dicha afirmación coincide con la pérdida del sujeto. La materialidad anónima del *hay* es lo que el sujeto evade al posicionarse intencionalmente dando sentido al mundo, y el arte no evade sino que regresa a dicha materialidad.

El capítulo concluye con la constatación de que Levinas, en estas primeras obras, no comprende la sensibilidad como lo que permite una apertura de la trascendencia. Con respecto a este punto, los análisis sobre el placer en *De la existencia al existente* parecen, a primera vista, una excepción, ya que el objeto que suscita el placer, según estos, mantiene una distancia respecto del existente; sin embargo, la intención del placer es poseer su objeto, por lo que no representa un acceso a la trascendencia por ser una modalidad de la afirmación del sí mismo por medio del disfrute de lo otro¹⁹⁰. De la misma manera, en la actitud estética el sujeto

¹⁸⁹ Merleau-Ponty 1986: 55.

¹⁹⁰ No obstante, Ciamarelli distingue el deseo de la necesidad en Levinas, considerando que la alteridad de lo deseado es irreductible a la posesión. "El deseo aspira a lo que no es dado y que nunca podrá ser poseído. Precisamente el hecho de que esa imposibilidad le resulta inaceptable e intolerable induce al deseo a emplearse con todas sus fuerzas en ocultarla e ignorarla, esto es, lo induce a recusar su propia naturaleza de deseo insaciable e impracticable, y a cernirse sobre la necesidad satisfecha, solazándose narcisistamente de ello. *En el fondo, el mito del deseo y de su proveniencia de una experiencia originaria de satisfacción es la figura más universal y exitosa de su reducción a la necesidad*" (Ciamarelli 2004: 188-189). Nosotros, por el contrario, sostenemos que el problema en el deseo no es la incapacidad de goce en lo deseado, sino una posición de existencia tal que tiene el sujeto que anula la alteridad del otro en su intención; en estas obras tempranas esta intención es tomada en el sentido del término 'necesidad' empleado por Ciamarelli. "La necesidad se presenta como una aventura ontológicamente solitaria y se resuelve en la búsqueda del objeto

se vincula a la alteridad de la materialidad; no obstante, en dicha relación se pierde a sí mismo. Relacionarse con la alteridad supone cierta independencia del sujeto frente al mundo que no equivale a la relación posesiva con este ni a una pérdida de la subjetividad. Este problema será resuelto en *Totalidad e infinito*, tema del próximo capítulo.

2.1. La actitud teórica como problema

El anterior capítulo presentó las nociones de sensibilidad de Kant y Husserl que corresponden, según Levinas, a una actitud teórica, ya que en ellas lo sensible queda reducido al 'dato'. En esta línea, el apartado expone las críticas de Levinas a la primacía de la actitud teórica en la comprensión del yo y del mundo, así como las determinaciones de la sensibilidad y la alteridad en esta actitud.

La crítica parte de una consideración sobre la intuición, vivencia elemental de la actitud teórica. Al ser la intuición la vivencia representacional en la que el objeto se manifiesta, está presupuesta –en cierto modo– en las demás vivencias, pues para que algo sea querido, valorado, juzgado, etc., debe previamente manifestarse a la conciencia. De este modo, leemos lo siguiente:

el rol que la representación juega en la conciencia tendrá entonces una gran repercusión sobre el sentido mismo de la intuición. Es precisamente ahí donde encontramos la razón del carácter intelectualista propio del intuitivismo husserliano. Por ende, no podemos eludir el estudio del papel de la representación¹⁹¹.

Levinas sostiene que hay un primado de la conciencia teórica en la elaboración del concepto de intencionalidad¹⁹². ¿Cómo entender este primado? ¿Qué papel juega en él la representación? ¿Es un primado ontológico o epistémico? No puede ser ontológico, ya que la fenomenología, al menos la de Husserl y la de Levinas, no plantea una ontología jerárquica. Podría, no obstante, tratarse de un primado epistémico, pues para cualquier tipo de vivencia sea posible necesita de una representación como base. Así, a pesar de que el sujeto tenga una

natural que reúne las condiciones para satisfacer o apaciguar el estímulo. Si las necesidades humanas nunca son puramente naturales, sino siempre socialmente codificadas, insertas en un contexto que las hace, al menos en parte, artificiales e inducidas, esto se debe a la precedencia del deseo y a la dimensión instituida de este" (Ciamarelli 2004: 189).

¹⁹¹ *TIH*, p. 81.

¹⁹² *Cf. TIH*, p. 82.

intencionalidad referida a la emoción o a la volición, le es necesaria una representación del objeto de la emoción o de la volición. Pese a ello, sostener un primado epistémico equivaldría a afirmar que la relación originaria con la realidad se establece en términos de verdad o falsedad, postura que no comparte Levinas. Si bien la representación es base de estos actos, no obstante, es puesta en relieve solo por una conciencia plenamente consciente que ha dado un giro en su intencionalidad hacia el objeto, tornándose teórica. Valorar o querer pueden tener como base una representación, pero esto no significa, para Levinas, que para Husserl¹⁹³ los actos de valorar o de querer se reduzcan a representaciones¹⁹⁴.

La actitud teórica es una tematización de la presentación originaria del mundo, en la cual las cosas no son tomadas como objetividades determinadas. En el caso de Husserl, él no afirma que la actitud teórica sea una presentación originaria del mundo, sino que las vivencias tienen como base directa o indirecta un acto objetivante.

DE TODO ACTO NO *OBJETIVANTE* pueden sacarse objetividades MEDIANTE UN GIRO, mediante un cambio de actitud; en ello radica que todo acto sea, conforme a su esencia, implícitamente A LA VEZ *OBJETIVANTE*, que, esencialmente, no solo esté edificado en un nivel superior sobre actos *objetivantes*, sino que sea objetivante respecto de lo nuevo que él mismo aporta¹⁹⁵.

La actitud teórica explícita la objetivación implícita en toda vivencia o, lo que es lo mismo, la tematiza. Dicha labor, empero, no es necesaria para relacionarse con las cosas, ya que solo es necesaria la objetivación implícita (acto objetivante). Con relación a las críticas de Levinas a Husserl, puede decirse que él realiza una hipérbole con el fin de destacar que el acto objetivante no es fundamental para la conciencia cuando atiende y se posiciona ante el objeto.

¹⁹³ En relación con la interpretación que mantiene Levinas en sobre punto en Husserl, en su tesis doctoral sobre la intuición en Husserl, no termina reduciendo las esferas valorativas y volitivas a la esfera de la representación y a un primado de la teoría. “Pero antes de proseguir, debemos dejar en claro que el hecho de que los objetos de gozo deben ser representados antes de ser gozados, queridos, etc., no implica, ni para Brentano ni para Husserl, la negación de la intencionalidad propia de estos actos afectivos y volitivos” (*TIH*, p. 86).

¹⁹⁴ García ha desarrollado la idea de inversión de la primacía de la representación en Levinas del siguiente modo: “frente a la interpretación trascendental de la subjetividad por parte del análisis intencional, Levinas señala los momentos prereflexivos que constituyen al sujeto. La primacía del acto dóxico sobre cualquier otro tipo de actividad confirma a Levinas que para Husserl la correspondencia entre conocimiento y ser es el acontecimiento mismo de la significación [...] Consagra esta prioridad de la verdad entendida como develación y, en consecuencia, consagra la prioridad de la reducción –de la simultaneidad– de la *sinchronía del ser* con relación a cualquier otra forma de significar” (2004: 136).

¹⁹⁵ *Ideas 2*, §7, p. 45

Como se ha indicado, la conciencia determina su objeto de manera explícita (en actitud teórica) o implícita (acto objetivante), pues solo así le es posible relacionarse con este: “el mundo existente, que se nos revela, posee el modo de existencia del objeto que se ofrece a la mirada teórica. *El mundo real es el mundo del conocimiento*”¹⁹⁶. Si bien Levinas piensa que una intencionalidad que atienda al valor o al hacer, no es ficticia, sostiene que, si se afirma que actos como estos tienen como base un acto objetivante. Por ello, en cierto modo hay una primacía de la representación en la constitución del sentido.

Pero si, por otra parte, hemos dedicado algún tiempo a la distinción de la actitud de las *Investigaciones*, esto se debe a que la afirmación del papel preponderante que la teoría, la percepción y el juicio juegan en la vida en la que el mundo es constituido, nunca fue definitivamente abandonada por Husserl. La representación seguirá siendo el fundamento de todos los actos. Y si los objetos de actos complejos, como la voluntad, el deseo, etc., existen de un modo distinto al de los objetos de las simples representaciones, deben tener aún, hasta cierto punto, el modo de existencia del objeto teórico. Debemos añadir que, a nuestro parecer, la filosofía de Husserl se enfrenta aquí al problema de reconciliar estas dos significaciones de la existencia de un mismo objeto¹⁹⁷.

No es que Levinas crea en vivencias intencionales no representacionales; de hecho, reconoce el papel del acto objetivante en la constitución de valores, voliciones, etc. Su crítica se dirige a algo distinto, a saber, a que el carácter objetivo o su existencia en tanto que determinada es central solo en la actitud teórica. La alteridad de la que se ocupa *TIH* es de este tipo, por lo que esta crítica la comprende.

Por otra parte, se ha señalado que la intencionalidad permite salir de la inmanencia; específicamente, por medio de la plenificación de las intenciones significativas el sujeto conoce algo que le trasciende. Levinas interpreta la concordancia de las intenciones significativas con el estado de cosas como una identificación entre percepción y razón, esto trae consigo la inclusión de Husserl un pensamiento conceptual.

Husserl busca el fenómeno primero de la verdad y de la razón, y lo encuentra en la intuición, comprendida como intencionalidad que alcanza el ser, en la ‘visión’, como fuente última de toda aserción razonable. La visión tiene la función de ‘justificar’, ya que ofrece su objeto de una manera directa y, en la medida en que realiza dicho objeto, es ella misma razón¹⁹⁸.

¹⁹⁶ *TIH*, p.90.

¹⁹⁷ *TIH*, p. 91.

¹⁹⁸ *TIH*, p. 119.

Según Levinas, la filosofía de Husserl queda supeditada a una lógica trascendental que se ocupa del objeto en tanto puede ser comprendido y determinado por el entendimiento; de ahí que no comprenda la independencia de otros tipos de vivencia respecto de la representación. El interés de la fenomenología husserliana es la constitución de sentido y no la experiencia en la que la alteridad lo quiebra. En *TIH*, Levinas no pensaba todavía en esta posibilidad, sino que consideraba que otros modos de existencia que necesitan la representación tienen la posibilidad de poner en cuestión la primacía de la actitud teórica, por ello valora positivamente el análisis fenomenológico de la empatía (*Einfühlung*).

La crítica de Levinas al presunto intelectualismo no se refiere al interés de Husserl en las objetividades ideales o matemáticas, sino a la primacía del acto objetivante.

Podríamos reprochar a Husserl su intelectualismo. Si bien llega a la idea, verdaderamente profunda, de que en el orden ontológico la ciencia es posterior al mundo concreto y vago de la percepción y depende de él, nuestro autor podría haberse equivocado al ver dicho mundo ante todo como un mundo de objetos percibidos. ¿Es acaso nuestra primera actitud ante lo real, la de una contemplación teórica? ¿No se presenta el mundo, en su ser mismo, como un centro de acción, como un campo de actividad o de *solicitud*, por usar el término de Martin Heidegger?¹⁹⁹.

La temática de la ‘sinceridad del deseo’ es un desarrollo posterior de esta crítica. En *Totalidad e infinito*, Levinas opone el placer o disfrute al acto objetivante del siguiente modo:

el mundo del que vivo no se constituye sencillamente en el segundo grado, una vez que la representación tiende ante nosotros la tela de fondo de una realidad simplemente dada, y una vez que ciertas intenciones ‘axiológicas’ prestan a este mundo un valor que lo vuelve apto para ser habitado. El ‘giro’ de lo constituido volviéndose condición se cumple desde el mismo momento en que abro los ojos: no abro los ojos más que disfrutando ya del espectáculo. La objetivación, que parte de algún modo del centro del ser pensante, manifiesta desde su contacto con la tierra, una excentricidad. Lo que el sujeto contiene como representado es también lo que soporta y alimenta su actividad de sujeto. Lo representado, el presente es, está, *hecho*, es ya pasado²⁰⁰.

La crítica levinasiana reconsidera el carácter posicional del acto objetivante. Si bien no afirma explícitamente el papel de la corporalidad en este, sí sostiene que es un acto posicional, un ‘contacto con la tierra’ y, por ello, una relación encarnada con el mundo anterior a la teoría. El acto objetivante, en cambio, pone en suspenso la corporalidad implícita en esta relación y comprende el mundo sin tomarla en

¹⁹⁹ *TIH*, p. 174.

²⁰⁰ *TI*, pp. 140-141.

consideración, de ahí que la actitud teórica no reconozca la primacía de la corporalidad. Intencionalidades corpóreas como el disfrute se oponen a la representación, ya que ellas el sentido proviene de la tensión entre el cuerpo y el mundo, dando así lugar a la alteridad²⁰¹.

La intencionalidad del disfrute puede describirse por oposición a la intencionalidad de la representación. Consiste en atenerse a la exterioridad que el método trascendental (que va incluido en la representación) suspende. Atenerse a la exterioridad no equivale sencillamente a afirmar el mundo, sino a plantarse o ponerse corporalmente en él. El cuerpo es la elevación, pero es también todo el peso de la posición²⁰².

En suma, Levinas no considera que en la actitud teórica haya una apertura a la trascendencia. En relación a la crítica a Husserl, las distancias que toma se refieren a cierta interpretación de la fenomenología en vinculación al problema del conocimiento, pero no agotan ni la fenomenología de Husserl ni tampoco la interpretación del propio Levinas (que luego recupera el aspecto genético). Dicho esto, es preciso destacar que el punto álgido de su temprana crítica es la idea de que la vida intencional es un posicionamiento corporal ante el mundo; dicho cuerpo no se reduce a una mera cosa física, pero la actitud teórica olvida esto y, con ello, abarca solo un aspecto de la alteridad del mundo.

2.2. La evasión

Esta sección aborda algunos conceptos claves en *De la evasión* para comprender la interpretación que desarrolla Levinas respecto de la subjetividad y su necesidad de trascender. La evasión es un tópico fundamental en esta investigación porque a través de este concepto Levinas plantea el problema de la trascendencia del sujeto y, ulteriormente, propone que esta es posible gracias a la

²⁰¹ Cf. TI, p. 132.

²⁰² TI, p. 137. En el siguiente capítulo, examinamos la relación entre corporalidad y posición en TI; por ahora, basta con mencionar que la representación y los actos teóricos tienen tanto para Levinas como para Husserl una base corporal. Autores como Vasey discrepan de esta opinión en la medida en que distinguen la intencionalidad encarnada y pre-teórica a la que atiende Levinas de la intencionalidad que piensa Husserl, argumentando que en el caso de Levinas "le point de départ est toujours la sensation ou la sensibilité" (1980: 35). Consideramos errónea tal porque Levinas reconoce que en Husserl se destacan los ámbitos anteriores a la intencionalidad y que son además sensibles (cf. Taminiaux 2012: 80). Uno de estos ámbitos es la asociación, que es la ley que regula la génesis de la conciencia. La doctrina husserliana de la conciencia originaria del tiempo no lo comprende de manera objetivante o teórica y, además, no considera posible desligar el tiempo de lo sentido. Por ello, estamos justificados de sostener que Husserl reconoce una primera alteridad de carácter sensible.

sensibilidad. Por ende, el análisis de la evasión es un primer peldaño para describir la trascendencia subjetiva.

*De la evasión*²⁰³ fue publicado inicialmente en el tomo V (1935/1936) de las *Recherches philosophiques*. Se trata del primer escrito en el que Levinas se inserta en la discusión fenomenológica con una voz propia. Está estrechamente vinculado a *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*²⁰⁴ (1934); sin embargo, aquí no se desarrolla el aspecto político de esta relación porque cae fuera del ámbito de esta investigación²⁰⁵.

Con 'evasión' Levinas se refiere a una necesidad que tiene el hombre de salir de una existencia en la que se siente determinado; según Levinas, el sujeto en actitud natural se posiciona de tal modo que rehúye las determinaciones que le vienen de fuera. Según Calin y Sebbah, en *DE* (1935) el ser es comprendido como afirmación de sí, referencia a sí mismo o ipseidad y aún no como hecho anónimo de ser²⁰⁶. Esta segunda interpretación corresponde más bien a *EE* (1947) y los textos posteriores²⁰⁷. El ser aquí descrito "es concebido como pura afirmación de sí, pura referencia a sí mismo"²⁰⁸; en todo caso, 'ser sí mismo' significa que todo lo distinto al yo está supeditado a su afirmación, es decir, el yo se apropia del otro y esa es su manera de existir. Por ello, el sujeto no puede negarse, le es imposible no ser, al menos en su intención. Y dado que toda intención busca plenificarse, el sujeto no puede evadir su autoafirmación.

Levinas relaciona dicha autoafirmación con un sufrimiento porque realizarla supone vencer 'el peso de la existencia'. La afirmación comporta esfuerzo y cansancio; el cansancio y la pereza son descritos por Levinas como modos de la evasión, en la cual el sujeto renuncia a dicha autoafirmación. La postura de Lannoy, a la que nos adherimos, comprende la evasión como salida del sí mismo o como

²⁰³ Ver nota 12.

²⁰⁴ Aparece originalmente como "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme". *Esprit*, 2, 1934. Sobre esta vinculación, podría anotarse el gesto que realiza Urabayen en describir la evasión como sentimiento propio de la época. "En el siglo XX se descubre la inamovilidad de nuestra presencia, el encadenamiento del yo al ser y de ahí surge una experiencia de rebelión, que conduce a un deseo de evasión que no pretende ir a ningún otro lugar, sino alejarse de todo lo que hay de pesado en el ser, de todo lo que aprisiona" (Urabayen 2003: 748).

²⁰⁵ Al respecto Lannoy destaca el carácter político del concepto de *hay*, véase: 1990: 374-378; también: Urabayen 2003: 743-744.

²⁰⁶ Cf. 2002: 25-26.

²⁰⁷ Sin embargo, ello no conduce a pensar que la evasión no es también evasión del ser anónimo; el proyecto de *EE* (1947) y de las ulteriores obras de Levinas conduce a esto.

²⁰⁸ "[...] est pensé comme pure affirmation de soi, pure référence à soi-même" (Calin 2002: 25). Traducción del autor.

salida del ser anónimo (el *hay*). “El ser sí mismo y el ser anónimo son los dos vectores de un mismo proceso de totalización, de un mismo movimiento de clausura, ambos correlativos a una pérdida de sentido”²⁰⁹. El problema del ser fue planteado en *TIH* en un sentido ontológica, mientras que en *DE* en un sentido subjetivo o existencial; ahora bien, dado que Levinas no rechaza ninguno de estos dos sentidos, la evasión debe abarcar ambos movimientos. Pese a que en *DE* se aproxima a una comprensión de la subjetividad como una excepción en el seno del ser, solo en *TI*, en el análisis de la separación, lo hace.

Con relación al problema de la actitud teórica, *DE* supone un umbral, pues aunque Levinas no presente propiamente una salida del ser, un ‘otro modo que ser’, destaca que el sentido del sujeto no es la comprensión del ser sino su posicionamiento en él. Consideramos que hay una conexión inmediata entre los problemas que *DE* deja pendientes y la obra tardía, especialmente *AE* (1974), ya que en ambos períodos se presenta la subjetividad como una posición ante la existencia, o como un excedente que se ve en la necesidad de escapar (*échapper*) del ser. Pero la idea de una subjetividad separada y que trasciende el ser y el sí mismo es alcanzada solo en los análisis fenomenológicos de la subjetividad como vulnerabilidad y proximidad en 1974.

En la sección anterior se desarrolló la crítica de Levinas a la idea de que la actitud teórica y la del acto objetivante son modos originarios de la relación con el mundo. Frente a esta idea, considera que las vivencias emotivas, valorativas y prácticas son originarias y, aunque tienen como base un acto objetivante, la intención del sujeto en ellas no es la objetivación. Se ha dicho además que la actitud objetivante tiene como correlato una ontología determinista en la cual los seres no tiene libertad y están determinados una red de sentidos fijos. Esto se debe, en parte, a que en *TIH* (1930) Levinas interpreta la fenomenología de Husserl a partir de la ontología heideggeriana²¹⁰, lo que le llevó a pensar que el problema de la

²⁰⁹ “C’est que l’être soi et l’être anonyme sont les deux vecteurs d’un même processus de totalisation, d’un même mouvement de fermeture, eux-mêmes corrélatifs d’une perte de sens” (Lannoy 1990 : 388). Traducción nuestra.

²¹⁰ Inclusive comprende la ontología de Heidegger como una continuación, o incluso consumación, de la fenomenología husserliana. “La original y ponderosa filosofía de Heidegger, que se distingue de la fenomenología husserliana en varios aspectos, hasta cierto punto no es sino una continuación. Dado el espíritu de nuestro trabajo, que consiste en seguir la inspiración del sistema de Husserl más que su historia, nos parece legítimo servirnos del trabajo llevado a cabo por los husserlianos. Para poner un ejemplo concreto: Husserl sostiene que el problema central de la

fenomenología (la constitución del sentido) equivale, en el fondo, a la comprensión del sentido del ser o el problema ontológico tal como lo plantea Heidegger. Esta equivalencia no es necesaria, pero al darse tuvo como consecuencia que Levinas denuncia un presunto intelectualismo en Husserl. Más aún, la influencia de Heidegger lleva a Levinas a afirmar, como ha destacado Rolland, que el problema de la filosofía “es idéntico al del ser y su sentido o que, inversamente y para retomar una fórmula del estudio de 1932 ‘la búsqueda de ese sentido, la *ontología*, es la filosofía misma”²¹¹.

La relación entre la actitud teórica y la ontología determinista la desarrolla Levinas a través del concepto de identidad, que sirve para referirse tanto al sujeto cuanto al mundo y que, precisamente, esclarece en qué sentido la actitud teórica toma los entes como existencias determinadas. Este será, a partir de “La filosofía y la idea del infinito” de 1957²¹² reemplazado por el de “mismidad” o “mismo”, que es uno de los dos conceptos principales de *Totalidad e infinito* (1961).

2.2.1. Identidad como determinación y fijación del sujeto

DE inicia con una crítica a la oposición tradicional en filosofía entre la libertad humana y la determinación o necesidad. Esta oposición es considerada como superficial porque no comprende la subjetividad dentro de la ‘economía general del ser’; es decir, no comprende que el yo forma parte de un mundo de sentidos constituidos –más o menos fijos– y que su libertad está enmarcada en esta economía²¹³. Si la libertad reside en su capacidad de auto-determinarse o de ser sí

fenomenología transcendental, el de la constitución del mundo por la consciencia pura, introduce una ‘dimensión’ propiamente filosófica en el estudio del ser; solo allí la significación última de lo real nos será revelada. Pero ¿en qué consiste dicha significación? Y ¿por qué nos encontraríamos aquí con el problema filosófico por excelencia? A nuestro parecer, el problema que plantea aquí la fenomenología transcendental ¿se orienta hacia un problema ontológico, en el sentido singular que Heidegger atribuye a este término? Y el conocimiento del punto de partida de este nos permitirá quizá una mayor comprensión del punto de llegada de Husserl” (*TIH*, p. 24).

²¹¹ “Est identiquement celui de l’être et de son sens ou que, inversement et pour reprendre une formule de l’étude de 1932, ‘la recherche de ce sens, *l’ontologie*, c’est la philosophie elle-même” (Rolland 1992 :15-16). Traducción nuestra.

²¹² Aparece por primera vez en “La philosophie et l’idée de l’infini”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1957, n° 3. Reaparece en la segunda edición de *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* de 1967.

²¹³ A propósito de la presunta oposición entre libertad y necesidad, Levinas considera que “el conflicto del que procede opone el hombre al mundo y no el hombre a sí mismo” (*DE*, p. 67), es decir, no es capaz de ver la libertad humana, el ser sí mismo, como una determinación del ser.

mismo, entonces no se contradice con la necesidad por ser 'lo más propio' o 'lo necesario' para el ser que es un *sujeto*; en suma, la libertad es el modo de ser de la subjetividad. Ser un 'sí mismo' no se refiere entonces a un ideal moral²¹⁴, sino a un *conatus* o modo de ser. Levinas, de este modo, concibe al sujeto a partir de su participación en el ser, incluso cuando se posiciona en el ser en la modalidad de la evasión.

Levinas comienza poniendo de relieve que en el ámbito de la filosofía tradicional ya ha habido alguna rebelión contra la idea de ser, pero cuando esto se ha producido ha sido debido a la percepción del desacuerdo entre la libertad humana y el hecho brutal de ser, y no a una lucha interna en el hombre, que sigue reposando tranquilamente en sí mismo, orgulloso y autosuficiente²¹⁵.

La evasión consiste, así, en el intento del yo por separarse de su anclaje en el ser. Es un rechazo que comprende su mismidad porque él forma parte de la economía del ser. De ahí que Levinas rechace la oposición libertad-necesidad, ya que no comprende que "la unidad del yo que, depurado de todo lo que en él no es auténticamente humano, es promesa de paz consigo; se retrae, conserva y reposa sobre sí mismo"²¹⁶. El yo es un *conatus*²¹⁷, es decir, una voluntad de perseverar en el ser o, lo que es lo mismo para Levinas, búsqueda de paz entendida como un estado de impasibilidad, de conservación de sí o como la realización fáctica de cierto ideal de completud. La necesidad de paz surge del instinto de posesión del hombre, que siempre está inquieto y temeroso ante lo imprevisible²¹⁸. Este instinto, según Levinas, es especialmente claro en la vida moderna burguesa y en el ideal romántico de hombre. El burgués y el romántico, aunque de distinto modo, quieren ser autosuficientes; el burgués, por ejemplo, quiere asegurar su vida; por ello, le es preciso asegurar su futuro, prevenirse contra los desastres e infortunios, etc. Cae,

²¹⁴ Por el contrario, ulteriormente, Levinas critica a la tradición filosófica que no haya cuestionado la primacía de la libertad sobre la responsabilidad. Véase: *EEHH*, pp. 238-245 y *TI*, 340-344.

²¹⁵ Urabayen 2003: 747.

²¹⁶ *DE*, p. 67.

²¹⁷ "Tout cela dessine le cadre de l'interprétation du *Dasein* par Levinas, à savoir que le *Dasein* est un étant dont l'essence est *conatus essendi*. Le fait même que le *Dasein* soit, en son être, Souci [...], souci pour et de son existence, exprime l'intéressement du *Dasein*. Que le *Dasein* soit tel qu'il a à être son Da, qu'il soit pouvoir-être, voilà des expressions qui sont toujours entendues par E. Levinas en ce sens que le *Dasein*, dans le monde quotidien de l'affairement où les hommes ne sont que ce qu'ils font est l'étant pour qui il s'agit de persévérer dans son être, son existence ou sa vie. Le Je se pense comme *Dasein*, comme conatus [...]" (Colléony 1990: 316).

²¹⁸ *Cf. DE*, p. 69.

así, en un modo fallido de la evasión porque negando al actuar una vida supuestamente determinada, afirma su propia identidad.

Según Levinas, el ideal de suficiencia al que acabamos de aludir no lo toma el yo de sí mismo. La identidad, más bien, es algo que toma de la economía general del ser, en la que los objetos aparecen como existencias determinadas. El yo mismo toma su existencia como una determinación y, con ello, intenta 'realizar' su vida. La identidad, aquello que uno es y tiene, es una categoría con la que uno se auto-determina e interpreta, dando cabida a una visión de la vida buena en donde el sujeto se realiza solo si 'cumple' los objetivos que se propone.

Pero la categoría de suficiencia es concebida sobre la imagen del *ser* que nos es dada por las cosas. Ellas son. Su esencia y sus propiedades pueden ser imperfectas, pero el hecho mismo de ser se sitúa más allá de distinción entre lo perfecto y lo imperfecto. La brutalidad de su afirmación es absolutamente suficiente y no se refiere a nada otro²¹⁹.

La 'afirmación brutal del ser' es una cualidad de las cosas y tiene que ver con que su realidad es tomada como objetiva en la actitud teórica. Así, cuando Levinas dice que el hecho de ser va más allá de la distinción entre lo claro y lo oscuro está pensando, siguiendo a Husserl, que los grados de perfección o imperfección en los que se da el objeto no implican, en ningún caso, que el objeto sea menos o más objetivo, dado que la posición de existencia (el acto objetivante) da la objetividad, sin importar que la dé clara u oscuramente.

El concepto de identidad no permite tampoco pensar la extrañeza del otro, ya que esta es una determinación y, si se comprende al otro como un ser idéntico, entonces cualquier determinación provisional que se tenga sobre él debería ser conclusiva. Esto vale para la actitud teórica, como ha señalado Husserl en el caso de la causalidad real de la experiencia, que reproducimos a continuación:

las propiedades *reales* son *eo ipso* causales. Conocer una *cosa* quiere por ende decir: saber por experiencia cómo se conduce al presionarla o golpearla, al doblarla y romperla, al calentarla y enfriarla, esto es, cómo se comporta en el nexo de las causalidades, en qué estados entra, cómo al atravesarlos sigue siendo la misma²²⁰.

La actitud teórica determina, delimita y conceptualiza; en suma, unifica lo diverso bajo un elemento común, introduciéndolo en una totalidad o una red de sentidos en la que hay un término excluido y un término excluyente. El término

²¹⁹ *DE*, p. 69.

²²⁰ *Ideas 2*, §15, p. 75.

excluyente es el patrón o la razón que unifica lo diverso (el carácter real) y deja siempre que algo fuera, como es lógico. Es posible atribuirle identidad a algo porque se identifican ciertas cualidades permanentes (la esencia), a la que apunta la actitud teórica.

El ser es: no hay nada que añadir a esta afirmación en tanto uno no ve en un ente sino su existencia. Esta referencia a sí mismo, es precisamente lo que uno dice cuando habla de la identidad del ser [...] Ella es la expresión de la suficiencia del hecho de ser del que nadie, al parecer, podría poner en duda el carácter absoluto y definitivo²²¹.

Aunque el hombre es un ser finito, constantemente trata de superar su finitud afirmándose y preservándose; la identidad no es más que la cara abstracta de esta actitud práctica en la que el yo quiere bastarse a sí. En la actitud teórica, a la par que el sujeto se toma como idéntico, toma al mundo como si tuviese un carácter absoluto. No habría de este modo nada que escape al hecho de ser, ni más allá de la ontología, nada fuera de la totalidad que deja la alteridad al margen. La crítica de Levinas al concepto de identidad (1935) y su ulterior crítica al concepto de mismidad (1961) se refieren, así, a cierta interpretación de la subjetividad que suspende la alteridad.

Pese a la presunta suficiencia del sujeto idéntico, el hecho de no depender de nada distinto de sí en su caso es solo una imagen de sí que, además, no es exacta porque es finito. De ahí que su suficiencia en un plano teórico corresponde una insuficiencia en un plano real o práctico. Levinas destaca este movimiento, en el que el hombre está en una permanente tensión por superar su ser finito, de la siguiente manera:

[...] la insuficiencia de la condición humana no ha sido nunca comprendida de manera distinta a una imitación del ser, sin que la significación del «ser finito» haya sido vista nunca vista. La trascendencia de sus límites, la comunión con el ser infinito permanece como su única preocupación²²².

2.2.2. La evasión como trascendencia

El sentido práctico de la identidad, la búsqueda de autosuficiencia, en tanto que superación de la propia finitud, se logra en la comunión con un ser infinito. No obstante, este sentido de la trascendencia es problemático, ya que “lo que cuenta

²²¹ *DE*, p. 69.

²²² *Ibíd.*

entonces en toda experiencia del ser no es el descubrimiento de un nuevo carácter de nuestra existencia, sino de su mismo hecho, de la inamovilidad misma de nuestra presencia”²²³. Si es comprendida como comunión con un ser infinito, la trascendencia significa que la presencia plena del sí mismo y no otro modo que ser²²⁴.

La existencia es un absoluto que se afirma sin referirse a nada otro. Es la identidad. Pero en esta referencia a sí mismo el hombre distingue una especie de dualidad. Su identidad consigo mismo pierde el carácter de una forma lógica o tautológica; ella toma, como queremos mostrarlo, una forma dramática. En la identidad del yo, la identidad del ser revela su naturaleza de encadenamiento pues ella aparece bajo la forma de sufrimiento e invita a la evasión²²⁵.

Levinas no concibe la trascendencia como resolución o afirmación de una existencia auténtica, al modo de Heidegger, para quien el *Dasein*, que es el ente que tiene una relación comprensiva con su ser y con el de los otros entes, vive auténticamente una vez resuelto²²⁶. “En lo que discrepo de Heidegger: No se trata de

²²³ DE, p. 70.

²²⁴ Comprender la trascendencia en un sentido religioso es el tema central de los textos judíos de Levinas, en los que critica la cábala y toda forma de judaísmo que concibe la relación con la deidad en términos de éxtasis o pérdida de la conciencia; más bien, propone que la trascendencia en sentido religioso se da en el amor al prójimo, y que esta es una comunión con el infinito. Ahora bien, en tanto que se trata de un prójimo o un *alter ego*, la comunión no equivale a la participación, pues ambos términos permanecen separados. A continuación citamos *in extenso* a Levinas sobre este punto, ya que el sentido religioso de la trascendencia le resulta fundamental, y aun cuando no sea el tema de nuestra investigación, es preciso saber a qué clase de trascendencia religiosa critica: “para el judaísmo, el objetivo de la educación consiste en instituir una relación entre el hombre y la santidad de dios y en mantener al hombre en esa relación. Pero todo su esfuerzo –desde la Biblia hasta la clausura del Talmud en el siglo VI, y a través de la mayor parte de los comentaristas de la gran época de la ciencia rabínica– consistió siempre en comprender esta santidad de Dios en un sentido que rompe con la significación numinosa del término, tal como aparece en las religiones primitivas en las cuales, a menudo, las religiones modernas quieren ver el origen de toda religión. Para aquellos pensadores, la posesión del hombre por Dios, el entusiasmo, sería la consecuencia de la santidad o del carácter sagrado de Dios, el alfa y el omega de la vida espiritual. El judaísmo ha deshechizado al mundo, oponiéndose a esta supuesta evolución de las religiones a partir del entusiasmo y de lo sagrado. El judaísmo se mantiene ajeno al retorno de esas formas degradadas de elevación humana. Las denuncia como esencia de la idolatría. Lo numinoso o lo sagrado envuelve y transporta al hombre más allá de su poder y de su voluntad. Pero esos excesos incontrolables resultan ofensivos para una verdadera libertad. Lo numinoso anula las relaciones entre las personas haciendo participar a los seres, en un orden en el que se abisman. Esta potencia en algún punto sacramental de lo divino se le presenta al judaísmo como hiriendo la libertad humana y como contraria a la educación del hombre, que sigue siendo *acción sobre un ser libre*. No porque la libertad sea una finalidad en sí misma, sino porque sigue siendo la condición de todo valor que el hombre puede alcanzar. Lo sagrado que me envuelve y me transporta es violencia” (DL, p. 58-59). El texto corresponde procede de “Una religión para adultos”, ponencia presentada en 1957 en la Abadía de Tuimilín, Marruecos, durante unas jornadas sobre educación. Fue publicado en *Tioumlilin I*, 1957. El texto aparece por primera vez en *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. París: Éditions Albin Michel, 1963.

²²⁵ DE, p. 73.

²²⁶ Heidegger analiza la resolución como un existencial del *Dasein* en el que este recibe contenidos solo si es que previamente se ha resuelto. “A la resolución le pertenece necesariamente la indeterminación que caracteriza a todo fáctico y arrojado poder-ser del *Dasein*” (Santiesteban 2008:

salir de la *Alltäglichkeit* [cotidianeidad] hacia la experiencia auténtica, sino de seguir al hombre de la *Alltäglichkeit* en su <¿pena?> <¿misma?>”²²⁷. La resolución, para Heidegger, es el “estar existentemente vuelto hacia la muerte”²²⁸, siendo esta “la posibilidad de la imposibilidad del estar vuelto hacia [...] de todo existir”²²⁹. La posibilidad de la imposibilidad suscita angustia en el hombre y invita, según Levinas, a la evasión. Heidegger concibe que el sujeto puede resolverse asumiendo su propia muerte como *posibilidad*, vale decir, como lo propio de sí. Levinas se distancia de él en este punto porque piensa la muerte como lo que sucede ‘a pesar’ del sujeto y, por ello, este no se trasciende aceptándola como su posibilidad. La trascendencia debe ser pensada con relación a la cotidianidad, mientras que la imposibilidad de asumir la muerte propia no como una inautenticidad, sino como una reacción humana.

El hombre no es un ser para la muerte²³⁰; su angustia no proviene de que sepa que no existirá más, sino del inevitable peso de su existencia²³¹. Dicho de otro

162). Así, leemos lo siguiente: “tan solo en la medida en que el acto resolutorio se proyecta en sus posibilidades, adquiere una determinación concreta. Es decir, *la resolución en cuanto tal hace abstracción de toda determinación material*. Por otra parte, en Heidegger aparece la resolución en una relación estrecha con el fenómeno de la conciencia. A fin de cuentas, la resolución estriba en asumir el querer-tener-conciencia” (*Ibid.*). El subrayado es nuestro. Por ello, “así aparece para Heidegger, bajo una nueva luz, la relación con el otro solamente sobre la base de la resolución” (*Ibid.*). En los *Aportes a la filosofía*, manuscritos redactados entre 1936-1938, Heidegger utiliza el término decisión, “cuando se habla de decisión se piensa en una acción del hombre, un acto de cumplimiento, un proceso. Pero esto no es lo esencial. Lo que Heidegger señala en los *Aportes a la filosofía* acerca de la decisión vale para la resolución expuesta en *Ser y tiempo*. Es decir, se trata de captar su esencia no a través del hombre, sino desde el ser mismo. Mediante las investigaciones de Franco Volpi ha quedado claro que la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles ha tenido una copiosa recepción en Heidegger. En todo caso, para nuestra indagación es significativo que el filósofo alemán adopta conceptos como conciencia, resolución y comprensión de un contexto ético-práctico. [...] En la lectura del fenómeno de la resolución, el lector podría estar inclinado a entender en ello un concreto acto resolutorio en el sentido de una acción de la voluntad. Sin embargo, la resolución mienta el desocultamiento del ser, que se destina (*zuschick*) al *Dasein*. La resolución no tiene ningún contenido concreto fijo; permanece ontológicamente indeterminada pues para cada *Dasein* es específicamente diferente” (2008: 164).

²²⁷ *Œuvres 1*, nota <206>, p. 204. El texto corresponde al legajo A de las “Notas filosóficas diversas”. Aparece en *Carnets de captivité suivi des Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*. Prefacio general de J.-L. Marion, prefacio y notas explicativas de R. Calin y C. Chalier, París: Éditions Grasset et Fasquelle, IMEC Éditeur, 2009.

²²⁸ *SZ*, §53, p. 277.

²²⁹ *SZ*, §53, p. 278.

²³⁰ Cf. Kobayashi 2002:180. Un desarrollo posterior de esta postura puede encontrarse en la lección “El ‘existir para la muerte’ como origen del tiempo”. “Heidegger quiere captar el ‘estar allí’, es decir, el hombre, es decir, el hecho de que el ser está en tela de juicio. Desea captarlo en su totalidad, no solo en uno de sus aspectos (y, sobre todo, no en el aspecto en el que el *Dasein* es la pérdida de sí mismo en el de su cotidiano). Quiere captarlo en el aspecto en el que está en posesión de sí mismo, en el que es verdaderamente *eigentlich*. Y esta posesión de sí mismo se mostrará como «existir para la muerte» o «ser *hasta* la muerte» (en el sentido en el que se ama hasta la locura, lo cual significa amar de una manera que implica ir hasta la sinrazón). Morir, para el *Dasein*, no es esperar el punto final de su ser, sino estar cerca del final en todo momento de su ser. La muerte no es un momento de su ser. La muerte no es un momento, sino una manera de ser de la cual se hace cargo el *Dasein* desde que existe, de modo que la fórmula ‘tener que ser’ significa además ‘tener que morir’” (*DMT*, p. 57). El

modo, lo que le angustia no es la posibilidad de la imposibilidad, sino el hecho irremisible de ser²³². Si bien ambos conmocionan al sujeto, su diferencia reside en que en un caso el sujeto se afirma a sí mismo (Heidegger) y en el otro se comprende a sí mismo como un modo de ser (Levinas).

La resolución toma la muerte como lo propio o como posibilidad, 'pese a' la intención del sujeto; la evasión, en cambio, busca trascender de la esfera de la propiedad, de ahí que Levinas no haga la distinción propio-impropio, ya que el sujeto no se trasciende en lo propio, ni aceptando el hecho irremisible de ser. Sobre esto, señala lo siguiente:

[...] ser o no ser; por tanto, la cuestión de la trascendencia no reside ahí. El enunciado de lo *otro* que el ser –de lo de otro modo que ser– pretende enunciar una diferencia más allá de la que separa al ser y la nada: precisamente la diferencia de lo *más allá*, la diferencia de la trascendencia²³³.

Como se ha visto, la evasión no conduce a la autoafirmación, sino a la necesidad de salir del sí mismo²³⁴. El sí mismo es estático y supedita toda alteridad a sí²³⁵, de ahí que "la evasión es [sea] la necesidad de salir misma; es decir, de romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho del que el yo es sí mismo"²³⁶; y continua del siguiente modo: "no se trata solamente de salir, sino también de ir hacia algún lado"²³⁷. No hay que comprender, entonces, la evasión en un sentido negativo, ya que se trata del deseo de alteridad que, como tal, es una posición en la que el sujeto rompe con las determinaciones que le vienen de fuera y, al mismo tiempo, no busca determinar lo otro para autoafirmarse.

texto corresponde a la clase del viernes 9 de enero de 1976 del curso "La muerte y el tiempo". Aparece en *Dieu, la Mort et le Temps*. París: Éditions Grasset et fasquelle, 1993.

²³¹ Cf. Del Mastro 2012: 527.

²³² Cf. DE, p. 71. El sufrimiento ante el hecho de ser es lo que motiva la evasión. Como ya se ha indicado, este sufrimiento no consiste en una carencia; se trata más bien una imposibilidad de relacionarse con la alteridad. En la medida en que el sujeto y el mundo conforman una totalidad, el sujeto no sufre por su finitud, sino por no poder escapar de la totalidad. El sufrimiento es 'el mal de ser' y la imposibilidad de mantener una relación con el otro. En el deseo como disfrute del otro, por el contrario, el que desea y lo deseado no conforman una totalidad; en el deseo hay una separación que Levinas relaciona con la evasión.

²³³ AE, p. 46.

²³⁴ Cf. DE, p. 73.

²³⁵ En esta sección, es sugerente la alusión constante al tiempo: "La existencia temporal tiende al gusto indecible de lo absoluto" (DE, p. 70); "el fondo del sufrimiento consiste en una imposibilidad de interrumpirlo" (*Ibid.*); y prosigue así: "es el cumplimiento de un destino" (DE, p. 72). Estas citas permiten justificar una interpretación del ser como sincronía en el sentido de este término en AE. El tiempo del ser o tiempo del mismo no es una verdadera temporalidad, ya que sus objetos son existencias determinadas en lugares temporales fijados desde la identidad.

²³⁶ DE, p. 73. Cita ligeramente modificada.

²³⁷ DE, p. 71.

2.2.3. La evasión como placer

DE tantea la posibilidad de que el deseo represente una forma de evasión. Esta no consiste solo en salir del ser y del sí mismo, sino también en trascender hacia algo distinto, de ahí que coincida con el deseo de alteridad. Levinas comprende el placer o goce (plenificación del deseo) como una afección del yo ocasionada por un otro en sentido amplio, de ahí que no sea un movimiento cuya iniciativa siempre la tenga un yo. El deseo, movimiento subjetivo ocasionado por la presencia de lo extraño, impulsa hacia el goce; este, según Levinas, es una modalidad de evasión en la que el sujeto rechaza el hecho irremisible de ser y actúa para transformar lo dado. Se distingue, pues, de la actitud teórica en la que el objeto es fijo y se determina por el cognoscente. El correlato de la actitud volitiva se mantiene a la distancia, es decir, en ella hay un desfase entre el deseo y lo deseado, de ahí que el deseo esté referido a una alteridad.

La plenificación siempre es una promesa y nunca está presente mientras el deseo es deseo; en efecto, la temporalidad del goce no la vive el sujeto en la actualidad del desear. En *AE* Levinas distingue tres modos del tiempo: a) el tiempo de la economía general del ser o tiempo de la esencia²³⁸; b) el tiempo de la

²³⁸ El concepto de esencia es uno de los más problemáticos en la filosofía de Levinas; este es tematizado en su obra tardía, especialmente en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. En esta obra el concepto está en clara sintonía con las obras tempranas, de ahí que merezca un esfuerzo explicar desde ya cómo debe entenderse. En la 'Nota preliminar' de *AE* Levinas dice lo siguiente: "el término *esencia* significa aquí el *ser* distinto del *ente*, el *Sein* alemán en tanto que distinto del *Seiendes*, el *esse* latino como distinto del *ens* escolástico. No se ha osado escribir *esancia* (*essance*, en francés) como vendría exigido por la historia de la lengua en la que el sufijo *ancia* (*ance*, en francés), procedente de *antia* o de *entia*, ha dado lugar a nombres abstractos de acción. Se evitará cuidadosamente usar el término *esencia* y sus derivados en su modo habitual de empleo. En lo que toca a *esencia*, *esencial*, *esencialmente*, se entenderá eidos, eidético, eidéticamente o naturaleza, quiddidad, fundamental y semejantes" (*AE*, p. 41). Levinas asocia la esencia con la ontología porque esta es una relación comprensiva con los entes, y la comprensión apunta a la visión de la esencia. Curiosamente, tiene una comprensión estrictamente fenomenológica de la esencia como *eidos*, es decir, como atributo necesario sin el cual no se puede decir que algo es lo que es. La esencia no es, como se suele creer, lo atemporal de la cosa frente a lo pasajero de la misma. Levinas piensa que la esencia tiene un modo específico de realizarse que es el tiempo. Así, lo que es solo deviene tal mediante un rodeo sobre sí mismo o, en su terminología, por el despliegue de la esencia. Pero en este despliegue, y esta es una de las críticas más álgidas a la ontología, el sujeto no se relaciona con la alteridad del ente. Esto se debe a que su intención es determinarlo a través de un pensamiento que reduce el tiempo del ente a lo comprensible en él, y conduce así a un pensamiento determinante. "La esencia del ser es temporalización del tiempo, diástasis de lo idéntico y su recuperación o reminiscencia, unidad de aperccepción. La *esencia* no designa de modo primordial las aristas de los sólidos, ni la línea móvil de los actos donde brilla una luz; designa esta 'modificación' sin alteración ni transición, independiente de toda determinación cualitativa" (*AE*, p. 77). Veamos ahora brevemente

subjetividad separada del ser (tiempo del mismo) y c) el tiempo del otro. Cada uno de estos tiempos es autónomo respecto de los demás. Por ejemplo, la temporalidad del otro es algo que no me pertenece ni que puedo experimentar como tal; si bien puede ser pensada como un contenido, no puede ser vivida directamente. Siempre le pertenece al otro. Del mismo modo, no se vive o experimenta lo deseado en el deseo. Este nunca colma lo deseado, ya que cuando lo deseado se posee el deseo y lo deseado dejan de serlo. En ese sentido, todo deseo supone una inadecuación.

Levinas asocia el deseo con el placer, que aquí es concebido como necesidad o como el modo en que el yo depende de lo otro para su propia afirmación. El que desea tiene una necesidad que se satisface cuando se dispone de lo deseado, de ahí que en dicha vivencia haya una relación con lo otro²³⁹. La necesidad, dice Levinas, “aparece en un primer análisis como insuficiencia de nuestro ser impulsado a buscar refugio en otra cosa que él mismo”²⁴⁰. Esto no significa que sea una mera carencia, falta o un defecto de nuestra constitución, ya que esto supondría un estado en el que la necesidad pudiese desaparecer. La carencia debe comprenderse, más bien, comprenderse como algo que todo ser finito tiene²⁴¹.

La necesidad que suscita el deseo no es una carencia, sino una expresión de “la presencia de nuestro ser”²⁴². La necesidad de lo otro está en sintonía con la evasión; esta impulsa al sujeto a decentrarse. Así, por ejemplo, es patente que en el placer el sujeto no busca preservarse, pues intenta gozar de lo otro.

la relación entre esencia y tiempo. “Es preciso, por tanto, que la temporalización del tiempo signifique también lo *más allá del ser* y del *no-ser*, del mismo modo que significa el ser y la nada, la vida y la muerte; es preciso que signifique una diferencia con relación a la pareja de ser y nada. El tiempo es esencia y mostración de esencia. En medio de la temporalización del tiempo la luz aparece mediante el desfase del instante respecto a sí mismo que es el decurso temporal, esto es, la diferencia de lo idéntico” (AE, p. 52). Este es el tiempo de la economía general del ser, en el que el decurso temporal del ser que diferencia lo idéntico no representa una verdadera temporalidad, ya que no supone una alteración cualitativa de la esencia. A este tiempo le llama Levinas ‘sincronía’ y lo opone a la temporalidad como discontinuidad, ruptura o diacronía. “Levinas propone la noción de temporalidad diacrónica o simplemente diacronía, como alternativa a la sujeción a la conciencia propia de la intencionalidad husserliana [...]. El tiempo es para Levinas aquella dimensión de la realidad que escapa a la conciencia, es decir, que es irreductible a la intencionalidad y, por ello, la dimensión en la que es posible una inversión de la intencionalidad” (Conesa 2010: 436).

²³⁹ Cf. DE, p. 77.

²⁴⁰ DE, p. 77.

²⁴¹ “El sufrimiento de la necesidad indica no solo una carencia por colmar; este nos revela como seres finitos. El ser no satisface sus necesidades sino muerto. Pero esta constatación indiscutible tiene un origen extrínseco. En ella misma, la necesidad no anuncia su fin. Se aferra desesperadamente a la corriente que aparece en el umbral de un futuro posible. Una necesidad desesperada que es el desgarrar por una muerte que no llega” (DE, p. 79).

²⁴² DE, p. 81.

El placer no es, en efecto, nada menos que una concentración en el instante [...] Es precisamente el instante lo que es fraccionado en el placer; pierde su solidez y su consistencia, y cada una de sus fracciones se enriquece de nuevas potencialidades que van desvaneciéndose según el grado y medida de la intensificación del placer²⁴³.

El placer es una concentración en el instante porque en él no hay una separación entre el yo y el otro; en ese sentido, es un éxtasis que coincide con una pérdida de sí en el goce o proximidad de la alteridad. La necesidad²⁴⁴, por su parte, es un deseo de salir de sí, siendo el placer su plenificación. “Constatamos entonces en el placer un abandono, una pérdida de sí mismo, una salida fuera de sí, un éxtasis, muchos rasgos que describen la promesa de evasión que su esencia contiene”²⁴⁵. La pérdida de sí en el placer corresponde, aparentemente, al deseo de alteridad y no a la preservación de sí (*conatus*), pero Levinas sostiene, como veremos enseguida, que no representa un modo de trascendencia. Por ahora, basta indicar que en el placer hay una salida de sí que, empero, implica siempre una decepción.

La decepción del placer está en relación con su temporalidad diacrónica²⁴⁶. Esta no se refiere al hecho de que dure, a su carácter evanescente, sino a que el placer es pasivo, se da ‘a pesar de’, sin consentimiento o como imposición; de la misma forma que el sufrimiento. Esto no significa que el placer no sea deseado, sino que su plenificación no depende de la intención del yo, por más que sus acciones lo busquen. El placer lo vive el yo en un tiempo que lo precede; precisamente, surge cuando el objeto placentero se presenta a la temporalidad del yo. Para Levinas, el yo no dispone, en última instancia, de este objeto; en ese sentido, dicha vivencia depende de un fondo de heteronomía, al igual que el sufrimiento.

El sufrimiento es sin duda un *dato* de la conciencia, cierto «contenido psicológico», como la vivencia del color, del sonido, del tacto, como cualquier otra sensación. Pero este mismo «contenido» se da pese-a-la-conciencia, como lo inasumible... Se trata, sin embargo de un exceso, de un ‘demasiado’ que se inscribe en un contenido sensorial, que penetra como sufrimiento las dimensiones de sentido que parecen abírsele o incorporársele²⁴⁷.

Como se trata de vivencias en las que no se dispone de lo vivido, la temporalidad no le ‘pertenece’, por decirlo así, al sujeto. El placer y el sufrimiento no

²⁴³ *DE*, p. 82.

²⁴⁴ “No es del ser entonces que la necesidad es nostálgica; lo es de la liberación” (*DE*, p. 83).

²⁴⁵ *DE*, p. 83.

²⁴⁶ Es importante señalar que el término ‘diacronía’ no corresponde a 1935, y es empleado por Levinas desde *EEHH*, en su reinterpretación del problema del tiempo en Husserl (*cf.* Conesa 2010: 436-440).

²⁴⁷ *EN*, p. 115.

son datos porque ‘paralizan’ la conciencia, pero esto no significa que no sean susceptibles de tornarse objetos de vivencias tematizantes y rememorativas; por ejemplo, podemos dar una explicación fisiológica del porqué del placer y del dolor. Sin embargo, al vivir el placer o el dolor el sujeto está volcado en el sentir y le son indiferentes este tipo de explicaciones. Si bien estas vivencias pueden tener actos objetivantes como base, la intención subjetiva no está interesada en integrar el placer a una red de sentidos o, lo que es lo mismo, conocerlo; simplemente, lo vive.

Se señaló que el placer comporta una pérdida de sí mismo y una decepción porque el yo no dispone del objeto placentero; por ello, al deseo se le atribuye “otro tipo de insuficiencia que la realización jamás podrá cumplir”²⁴⁸. El placer no agota su objeto porque la fase temporal del deseo se detiene al apropiarse de él. El deseo se mantiene si hay una constante aproximación al objeto y una constante decepción que invita a la perpetua persecución; cuando uno se apropia del objeto, el placer se detiene. “El placer es decepción y caída. No es decepción por el rol que juega en la vida, ni por sus efectos destructivos, ni por su indignidad moral, sino por su devenir mismo”²⁴⁹.

Si el placer se anula al plenificarse o al ‘obtener’ su objeto, el deseo mantendría una relación con una alteridad, pues estando en relación, el yo y el otro estarían separados. Pese a esto, *en el deseo la intención del sujeto es anular la diferencia con lo deseado*, porque el sujeto se posiciona de tal modo que su interés es colmar su deseo de alteridad y no de preservarla, de ahí que sea también una afirmación del sí mismo, de este ámbito de inmanencia del cual parecía salir.

Por lo antes visto, en la vivencia placentera el no afirma la alteridad del objeto; más bien, anula la separación entre ambos. La decepción que todo placer comporta invita a una permanente búsqueda de lo deseado que termina afirmando el ser sí mismo. Pero en el instante placentero el sujeto se confunde con el otro que posee un tiempo distinto del subjetivo. No obstante, al disponer de él, lo deseado es integrado en la subjetividad y su inmanencia, y su diferencia es anulada, de ahí que el placer no sea la evasión en la que el yo trasciende.

En suma, *De la evasión* presenta un programa incompleto, y que solo tardíamente será cumplido en los análisis de la sensibilidad de AE (1974), en los que

²⁴⁸ DE, p. 80.

²⁴⁹ DE, p. 85.

la sensibilidad es concebida como apertura al tiempo del otro. El placer consiste en un intento de salir del hecho irremisible de ser que no escapa de la inmanencia del sí mismo y que, a lo sumo, revela que el sujeto se posiciona ante el ser. *De la existencia al existente* (1947) insiste en las insuficiencias de situar la trascendencia en la vida erótica. Ofrece, empero, elementos para la comprensión de la subjetividad como posición ante el ser y la idea de un tiempo propio de la subjetividad.

2.3. De la existencia al existente

De la existencia al existente, publicado en 1947, es resultado de un conjunto de investigaciones que realizadas durante la época de guerra y mayormente escritas en cautividad (entre 1940 y 1945). En su “Prólogo”, Levinas afirma que tiene un carácter ‘preparatorio’, ya que sus análisis están en función a algunos más amplios como el problema del bien, el tiempo y la relación con el otro; en el fondo, son análisis preparatorios para explicar la trascendencia.

La fórmula platónica que sitúa el Bien más allá del ser es la indicación más general y la más vacía que guía estas investigaciones. Ella significa que el movimiento que conduce a un existente hacia el Bien no es una trascendencia por medio de la cual el existente se eleva a una existencia superior, sino una salida del ser y de las categorías que lo describen: una ex-cedencia²⁵⁰.

En primer lugar, los temas preparatorios abordados son el ser entendido como ‘hay’ o ‘existencia anónima’; la subjetividad comprendida como ‘existente’ o ‘hipóstasis’, y la relación entre ambos en la cotidianidad. Su carácter preparatorio reside en que delimitan el ámbito de inmanencia desde el que se plantea la relación con la trascendencia. La inmanencia es el yo y sus sentidos, llamado en *Totalidad e infinito* ‘mismo’; esta es toda realidad que tiene como condición al yo, es decir, lo que le es propio, de ahí que comprenda a los sentidos que se generan por una *Sinnggebung* que parte de él y a su propia corporalidad. Por ello, casi cualquier sentido es inmanente. En oposición, la trascendencia se refiere a una alteridad cuyo sentido no proviene del yo, es decir, que no es una modalidad de él ni de su comprensión. Por ello, Levinas no piensa la trascendencia como relación con el ser del ente, como parece hacer Heidegger, ya que el ser es correlativo al pensar y este es una determinación del sentido por parte del sujeto. Aquí, en cambio, hay un

²⁵⁰ *EE*, p. 11. El texto original está en cursiva.

interés por la relación entre el existente y la existencia (ser) con el fin de explicar la tendencia que hay en el existente (en la mismidad) de trascender, en la línea de *DE*.

En segundo lugar, el Prefacio a la segunda edición (1986) afirma que el concepto de *hay* (*il y a*) es el ‘trozo más resistente’ de este libro. “Los enunciados que se injertan en el tema central del *hay*, e incluso las conclusiones en que se acaban, en este libro de 1947, conservan, en su nivel, su sentido”²⁵¹. En la misma línea, en una presentación de *EE* en *Ética e Infinito* (1982), conjunto de entrevistas acerca de su obra, Levinas considera que lo único fundamental en esta obra es este concepto, de ahí que afirme lo siguiente:

lo que se ha presentado como exigencia es una tentativa de salir del «hay», salir del sin-sentido. En *De l'existence à l'existant*, analizaba yo otras modalidades del ser, tomado en su sentido verbal: la fatiga, la pereza, el esfuerzo. Mostraba en esos fenómenos un espanto ante el ser, un retroceso impotente, una evasión y, por consiguiente, todavía en ello, la sombra del ‘hay’²⁵².

En tercer lugar, Levinas concibe al existente como un ‘dominio’ o una ‘asunción’ del anonimato del *hay*; el existente se enfrenta al anonimato dándole sentidos al mundo. De esta forma, pone en suspenso el anonimato.

La verdadera sustancialidad del sujeto consiste en su *sustantividad*: en el hecho de que no solo hay anónimamente ser en general, sino que hay seres susceptibles de nombres. El instante rompe el anonimato del ser en general. Es el acontecimiento por medio del cual, en el juego del ser que se juega sin jugadores, surgen jugadores, en la existencia –existentes que tienen el ser a título de atributo; atributo excepcional, ciertamente, pero atributo. Dicho de otro modo, el presente es el hecho mismo de que hay un existente [...]. En el instante el existente domina la existencia²⁵³.

Finalmente, en la *Introducción*, Levinas presenta el itinerario de *EE*, que es el siguiente:

este trabajo se articula, pues, de la siguiente manera: intenta abordar la idea del ser en general en su impersonalidad para, a continuación, analizar la noción del presente y de la posición donde, en el ser impersonal, surge, como por efecto de una hipóstasis, un ser, un sujeto, un existente²⁵⁴.

Los conceptos de *hay* y *existente* articulan esta obra. Su itinerario empieza por concebir la existencia sin su remisión al existente, como existencia anónima, analizando la estructura de la subjetividad humana en su posicionamiento ante el ser y, luego, el ser separado del existente. El carácter preparatorio de *EE* se explica,

²⁵¹ *EE*, p. 12.

²⁵² *EI*, p. 48.

²⁵³ *EE*, p. 120-121.

²⁵⁴ *EE*, p. 19.

de esta forma, porque la salida del ser (trascendencia) aquí presentada es también tentativa. El logro de esta obra reside más bien en que concibe la trascendencia no como un movimiento metafísico reservado solo al filósofo, sino como algo propio de todo existente en su cotidianidad.

2.3.1. El existente como hipóstasis o la asunción del hecho anónimo de ser

La existencia o el ser anónimo irrumpe en la conciencia cada vez que el mundo de sentidos se quiebra, “allí donde el juego perpetuo de nuestras relaciones con el mundo queda interrumpido no encontramos, como podría uno pensar erróneamente, la muerte, ni el «yo puro», sino el hecho anónimo de ser. La relación con un mundo no es sinónimo de la existencia. *Ésta es anterior al mundo*”²⁵⁵. A diferencia de *DE* (1935), aquí el ser es pensado ser más allá de la totalidad de sentidos correlativa de la actitud teórica, en la que sujetos y objetos están determinados; en efecto, el ser anónimo o la existencia es anterior a la creación de sentidos de la actitud teórica, como materialidad sobre la que estos sentidos se sedimentan.

Levinas piensa la experiencia del hecho anónimo de ser partiendo de la constatación de que el mundo de sentidos puede quebrarse; de hecho, expresiones como ‘quiebre del mundo’ o ‘mundo roto’ se refieren a dicha ruptura. El mundo de sentidos, además, es el correlato de la validación intersubjetiva de sentidos, que parte del posicionamiento subjetivo ante el ser que, sin dichos sentidos, es un anonimato. Por ello, en vez de preguntarse por el sentido del ser del ente, aquí se considera la discontinuidad entre el ente y su sentido; asimismo, el ente se comprende como una excepción en el seno del ser, de ahí que se señale lo siguiente:

el ser ante el que, con la desaparición del mundo, nos volvemos vigilantes no es una persona, ni una cosa, ni la totalidad de las personas y las cosas. Es el hecho de que se es, el hecho de que *hay*. Aquel que es o aquello que no es no entra en comunicación con su existencia en virtud de una decisión tomada anteriormente al drama, antes de levantarse el telón. Asume precisamente esa existencia ya existiendo. Pero no menos verdad sigue siendo que, en el hecho de existir, fuera de todo pensamiento, de toda afectividad, de toda actividad dirigida a cosas y personas, que constituyen la conducta de la vida, se lleva a cabo un acontecimiento sin igual y previo de participación de la existencia, un acontecimiento de nacimiento. En la perspectiva de

²⁵⁵ *EE* p. 23. Subrayado nuestro.

la vida económica, en la que los instantes equivalen y se compensan entre sí, eso es así en todos los momentos²⁵⁶.

El *mundo* es el conjunto de posicionamientos intencionales o sentidos constituidos sedimentados que históricamente han surgido como respuesta al ser anónimo, de ahí que sea siempre un *mundo de sentidos*. En *EE* (1947), este no se limita, como sí en *DE* (1935), a ser el correlato de la actitud teórica; más bien, esta actitud solo una modalidad de una relación más originaria con el mundo y no agota la totalidad de sentidos, ya que entre estos están también sentidos prácticos, axiológicos, emotivos, etc., y todo lo que forma parte de la vida del sujeto²⁵⁷. Dicha vida, y esto es lo relevante, tiene como trasfondo la materialidad del *hay*.

²⁵⁶ *EE*, p. 23-24. El *hay* anónimo en Levinas, que es anterior a todo sentido del ser, se aproxima al concepto husserliano de *factum previo* de la existencia, previo a la constitución de *sentido*, y que es también soporte para esta. Ahora bien, este es tema de la filosofía segunda, o metafísica, en el sentido particular que Husserl da del término. La filosofía primera es la egología trascendental que estudia el *a priori universal de la correlación*, es decir, la vida primigenia en la que se constituye todo sentido o validez. Pero la filosofía primera no puede determinar por leyes esenciales “que responden al esencial arraigo de todo mundo objetivo en la subjetividad trascendental, las que, por tanto, hacen concretamente inteligible al mundo como sentido constituido” (*MC*, §59, p. 179), la ontología *a priori* del mundo real (filosofía segunda). “We have here a noteworthy and unique case, namely as regards the relationship between fact and *eidōs*. The being of an *eidōs*, the being of eidetic possibilities and of the universe of these possibilities, is free from the being or non-being of any realization of said possibilities whatsoever; its being is independent of all actuality, namely of the corresponding one. But the *eidōs* of the transcendental *ego* is unthinkable without the transcendental *ego* as factual. As long as I, standing in the fact of my transcendental subjectivity and of my valid world, modify and, turning into an *eidōs*, do systematic research, I am remaining in absolute ontology and correlatively in mundane ontology. But then I have second thoughts, that in the regressive inquiry (*Rückfrage*) finally the original structure produces in its modification the original *hyle*, etc. with the fact, that the original material precisely flows in a unitary form; the essential form precedes worldliness” (*Hua XV*, p. 385; parcialmente citado por Bernet, Kern & Marbach, 1993: 212). La *Rückfrage* parece apuntar, en última instancia, al fondo hylético que soporta el mundo de sentidos, y coincide perfectamente con el *il y a* y con el ‘elemento’ en *Totalidad e infinito*. Sin embargo, esta pregunta retrospectiva no se limita a la elucidación de un fondo de materialidad anónima, pues comprende toda existencia que es supuesta en la donación de sentido. “Dentro de la esfera monádica fáctica, y como posibilidad esencial ideal en toda esfera monádica concebible, se presentan todos los problemas de la facticidad accidental, de la muerte, del destino, de la posibilidad de una ‘auténtica’ vida humana, exigida como «plena de sentido», en una acepción particular de este término, y entre estos problemas, también surgen los del ‘sentido’ de la historia, y así sucesivamente, en un orden ascendente. También podemos decir que son los problemas ético-religiosos, pero puestos sobre la base en la cual justamente tiene que ser planteado todo lo que pueda tener un sentido posible para nosotros” (*MC*, § 64, p. 203).

²⁵⁷ De la relación entre intención y mundo depende la sedimentación de sentidos antes descrita, así como la posibilidad de que los objetos me sean dados. Estos no aparecen de manera primigenia a la conciencia, sino en un mundo. “La notion d’intention traduit cette relation d’appétit joyeux pour les choses du monde. Exister se rapporte à ce mouvement intentionnel de l’intérieur vers l’extérieur, si bien que l’existence a un centre et que le monde se définit comme ce qui nous est donné. Or le donné est ce que nous recevons si bien que le monde «a déjà une face pour laquelle il est terme d’une intention». Cela implique que l’objet m’est destiné. Le monde est donc ce qui est pour moi, le fait d’être donné. La protestation de Levinas va venir du fait que tout ne m’est pas donné: tout n’est pas mondain” (Pagès 2010: 274).

Levinas dice que el *hay* es anterior al ‘drama de la vida subjetiva’ que aparece ‘antes de que se levante el telón’; estas expresiones se refieren a que es anterior a la individuación y corresponde al fundamento implícito de la vida subjetiva. Esta vida no es un anonimato, ya que el existente irrumpe en este, vive quebrando el sinsentido de lo neutro. La emergencia del yo, para Levinas, coincide con la puesta entre paréntesis del ser anónimo. A diferencia de Husserl, que toma el análisis del *ego* trascendental como análisis esencial, es decir, que pone en suspenso la relación que hay entre el *factum* de la existencia y el *ego*; el análisis de Levinas, en un gesto cercano a Heidegger, toma la subjetividad como existencia mundana que emerge de este *factum* y que mantiene una ‘tensión’ con este. De ahí que el impulso a la evasión o la salida del *hay* son pensados con relación a cómo este *factum* previo conmociona la vida subjetiva que, de manera reactiva, configura el mundo de sentidos.

Se ha visto ya que el existente rompe con el sinsentido de lo neutro. Ahora es necesario examinar el ‘instante’, que es un concepto con el cual Levinas comprende el existente.

La dificultad de separar ser y «ente», y la tendencia a ver el uno en el otro, no son por cierto en absoluto accidentales. Son debidas a la costumbre de situar el instante, átomo del tiempo, más allá de todo acontecimiento. La relación entre «ente» y «ser» no enlaza dos términos independientes. El «ente» ha hecho ya un contrato con el ser; no se lo puede aislar. Es. Ejerce ya sobre el ser el dominio mismo que ejerce el sujeto sobre el atributo. Lo ejerce en el instante, que, para el análisis fenomenológico, es indescomponible²⁵⁸.

Posicionándose en el ser, el yo sale de su anonimato, ya que toda posición da un sentido teórico, práctico o expresivo. Esto, según Levinas, se da en el instante. “El instante es el acontecimiento de la posición de un sustantivo y está articulado. Es el dominio del ente sobre el ser, que, sin su conexión con el ente, es un acto impersonal”²⁵⁹. Hay un error en situar el instante más allá del tiempo, como si el tiempo del yo fuese distinto al tiempo de la economía general del ser. El tiempo del yo no está separado de esta, ya que no son del todo separables. No se trata de que un tiempo sea objetivo y otro subjetivo, sino que en el tiempo subjetivo se constituye el tiempo objeto. El tiempo es, en un sentido, la manera en la que la esencia se

²⁵⁸ EE, p. 17.

²⁵⁹ Urabayen 2005: 215.

despliega²⁶⁰. Dentro de este tiempo se inscribe el instante como despliegue de la existencia o de la subjetividad, y es un tiempo sincrónico.

Cabe preguntarse si esta adherencia del 'ente' al ser está simplemente dada en el instante; si el instante no es el acontecimiento mismo por medio del cual en el puro acto, en el puro verbo *ser*, en el *ser en general*, se pone un 'ente', un sustantivo que se adueña de aquél; si el instante no es la «polarización» del ser en general²⁶¹.

Aquí sucede un error similar a la oposición tradicional entre libertad humana y necesidad del mundo presentada al comienzo de *De la evasión*. Separar el instante de todo acontecimiento es como pensar que la subjetividad está separada del ser²⁶², y no tomarla como una asunción del mismo. Una diferencia fundamental entre Levinas y Heidegger está en cómo plantean la relación entre el yo y el ser.

El ser mismo respecto al cual el *Dasein* se puede comportar de esta o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna manera determinada, lo llamamos *existencia*. Y como la determinación esencial de este ente no puede realizarse mediante la indicación de un contenido quiditativo, sino que su esencia consiste, más bien, en que este ente tiene que ser en cada caso su ser como suyo, se ha escogido para designarlo el término *Dasein* como pura expresión de ser²⁶³.

Para Heidegger, la *existencia* suscita el comportamiento del *Dasein*, quien 'tiene que vérselas' con su propia existencia, y comportarse de alguna manera respecto de esta. Como se trata de su existencia, puede 'dominarla' pues es 'su ser como suyo'. Levinas discrepa de lo último, ya que piensa que no para el sujeto no es esencial afirmar su autarquía; en otras palabras, el posicionamiento del existente solo en un sentido derivado es existir como *conatus*, en la línea del concepto de 'sí

²⁶⁰ Cf. AE, pp. 52-53. "El desfase del instante, el 'todo' descolgándose del 'todo' (la temporalidad del tiempo) hace posible una recuperación en la que, sin embargo, nada se ha perdido. Descubrimiento del ser -del ser desgajado de su identidad, desgajado de sí mismo (lo que aquí se llama desfase) y recuperaciones de la verdad, entre lo que se muestra y la intención que plenifica-; o, lo que es lo mismo, mostración" (AE, p. 75).

²⁶¹ EE, p. 18.

²⁶² Checchi ha desarrollado la relación entre hipóstasis e instante en el presente entendido como irrupción de un sujeto. "Esta posibilidad de la conciencia, esta posibilidad de envolverse en sí misma, es el acontecimiento del instante como presente. Caracterizado por su evanescencia, el presente no puede sino desaparecer porque es justamente ese corte definitivo de la eternidad impersonal del 'hay', es el comienzo de algo. Su función ontológica es justamente ésta: venir hacia sí desde sí, mantenerse en ese lapso en el que el existente asume la existencia. Refractario al porvenir, el instante tampoco hereda nada. Es una iniciación absoluta en la existencia. Quizás ese origen buscado por Husserl, que como él decía, siempre arrastramos con nosotros. 'Arrastrar' consigo, hacerse cargo de la existencia es duplicarla, llevarla como tarea. Este lapso del instante, el presente, no es sino la fijación del 'Yo' al 'mi'; no la serena vuelta de la reflexión sino el encadenamiento con respecto a sí mismo: toda la materialidad del sujeto" (2003: 41).

²⁶³ SZ, §4, p. 33.

mismo' de *DE*²⁶⁴. Si solo fuese un *conatus*, el existente no podría salir de la existencia ni trascender, ya que solo sería una modalidad del ser.

Levinas piensa el existente como posicionamiento y puesta entre paréntesis de la existencia; esa es su interpretación de la intencionalidad. No se trata de un espectador indiferente frente al mundo, sino alguien que se afirma en su relación con lo otro a través del 'tal como' (sentido). El yo torna la exterioridad del otro en sentido dado para sí sin que esto signifique una pérdida de la exterioridad, ya que la 'x' del *nóema* está fuera del sujeto.

Por otro lado, la subjetividad es una separación del ser en su propio seno a través del posicionamiento intencional. Este coincide con el instante y Levinas le llama 'hipóstasis', que es una sustantivación de un verbo. "El término hipóstasis, [...] en la historia de la filosofía, designaba el acontecimiento mediante el cual el acto expresado por un verbo se convertía en un ser designado por un sustantivo"²⁶⁵. En este caso, se refiere al tránsito del ser anónimo al yo.

En la teología cristiana, el término ser refiere a la manera en que la sustancia de la Trinidad se distingue de la naturaleza y la esencia de los entes mundanos. Cada cara de la Trinidad es una hipóstasis por ser una determinación de esta. En cada uno de los elementos de la Trinidad están, así, presentes los otros. Levinas emplea un sentido similar cuando piensa la hipóstasis como una subjetivación en la que los elementos en cuestión se conservan; por ello, se niega el anonimato del ser pero se participa en él.

Mediante la posición en el *hay* anónimo se afirma un sujeto. Afirmación en el sentido etimológico del término, posición sobre un terreno firme, sobre una base, condicionamiento, fundamento. El sujeto que se arranca a la vigilancia anónima del *hay* no ha sido buscado como *pensamiento* o como *conciencia*, o como espíritu. Nuestra investigación no partía de la antigua oposición del yo y del mundo. Se trataba de determinar la significación de un hecho mucho más general: de la aparición misma de un existente, de un sustantivo en el seno de esta existencia impersonal que, en rigor, no se puede nombrar, pues es puro verbo²⁶⁶.

²⁶⁴ Hansel destaca la diferencia entre el *Dasein* heideggeriano y la subjetividad posicional levinasiana del siguiente modo: "l'hypostase rend possible la position d'un existant dans l'être neutre et anonyme" (2007 :97). En la hipóstasis el *lugar* revela toda su importancia: "Dans la mesure où le sujet est un existant, et non un pur esprit, le lieu est la condition qui rend possible la sortie hors de l'être et l'avènement de la subjectivité. Cela ressorts des passages où Levinas développe la thèse suivante : exister ne signifie pas d'abord être-au-monde, mais être posé, localisé, situé quelque parte. L'ici n'est donc pas réductible au *Da* du *Dasein* heideggérien qui implique déjà le monde" (*Ibid.*). Cursiva nuestra.

²⁶⁵ *EE*, p. 101.

²⁶⁶ *EE*, p. 100.

Las tres caras de la Trinidad son unidad indiferenciada; de la misma forma, la subjetividad supone el ser anónimo como lugar desde el que se posiciona. La conciencia posicional nunca sale del trasfondo de la presencia anónima del ser. Siguiendo la analogía de la Trinidad en la que la unidad divina permanece en cada determinación, el *hay* permanece como telón de fondo de la subjetividad en tanto que modalidad separada del ser. La conciencia es posición *en el ser y ante el ser*; no es una trascendencia, si por ello entendemos una afirmación que se emancipa del todo del hecho anónimo de ser.

Sobre este punto es preciso añadir, como luego se verá al detalle, que el *hay* tiene un carácter material. Todo posicionamiento intencional o donación de sentido requiere una materia respecto de la cual posicionarse. De la misma manera que en Husserl la conciencia supone la síntesis pasiva realizada sobre una materialidad anterior al acto objetivante, en Levinas la hipóstasis es un movimiento corpóreo que responde al anonimato del *hay*. Calin ha precisado este movimiento de la siguiente manera:

la originalidad del cuerpo, en relación a la conciencia, es que su primer movimiento no consiste en trascenderse, sino en tenerse, en poseerse. Por mi cuerpo, si se quiere, soy en el mundo, pero ese mundo no es el horizonte a partir del cual las cosas aparecen; es la tierra, es decir, el lugar que me soporta. El lugar no aparece. La relación con la tierra, que es el movimiento de *apoyarse sobre*, es irreductible a la relación del sujeto y del objeto, al movimiento del conocimiento²⁶⁷.

Levinas entiende la subjetividad como hipóstasis y como conciencia posicional; en ambas determinaciones se revela su dependencia a un lugar y su cuerpo como lugar de la reacción posicional. En la cita anterior de Calin se señaló que el cuerpo no está en un primer momento volcado hacia lo de fuera, sino 'en lo de sí'. Está en la 'tierra', que es el lugar donde acontece la relación con los objetos que lo afectan. Se trata del mundo anterior a la actitud teórica, sin el cual no puede haber tampoco relación teórica, volitiva o emotiva con este. De la misma manera, sin la corporalidad posicional, no habría reacción ante lo que afecta, y no emergería la conciencia reactiva. Esta no es sino una cara de la resistencia corpórea ante la

²⁶⁷ "L'originalité du corps, par rapport à la conscience, est que son mouvement premier ne consiste pas à se transcender, mais à se tenir, à se poser. Par mon corps si l'on veut je suis au monde, mais ce monde n'est pas l'horizon à partir duquel les choses apparaissent, il est la terre, c'est-à-dire le lieu qui me supporte. Le lieu n'apparaît pas. La relation à la terre, qui es le mouvement de *s'appuyer sur*; est irréductible à la relation du sujet et de l'objet, au mouvement de la connaissance" (Calin 2006: 299-300). Traducción nuestra.

materia no objetivada. Ejemplo de lo antes dicho es el dormir, sobre el que Vasey afirma lo siguiente:

en *De la existencia al existente*, esta problemática se formula en la descripciones concretas de la corporalidad, de la posición y de la conciencia como retraimiento ante el *hay*, como posibilidad de dormir. Dormir, es suspender el compromiso con el ser, es retirarse del mundo y del hecho mismo de que *hay* ser... El '*ponerse*' del mundo como base es la determinación de 'alguna parte', de un *aquí*, a partir del cual el mundo se ordena y a partir del cual un sujeto viene al mundo²⁶⁸.

La posibilidad de dormir depende de la situación del cuerpo en el mundo y del *hay*. 'Estando aquí' o 'poniéndose' son las maneras en las que la conciencia se emancipa de este fondo anónimo. La hipóstasis no equivale entonces al *cogito*, que intelectivamente se hace consciente de su existencia; más bien, es una posición corporal, una subjetivación que empieza con el mínimo movimiento. La subjetividad es una pasividad que no es como la sensibilidad kantiana porque, a diferencia de esta, es 'reactiva', una respuesta kinestésica del cuerpo ante una materialidad asumida en la hipóstasis, que es una intencionalidad corpórea y una tensión²⁶⁹. Si bien de la hipóstasis emerge un modo de ser consciente, esto no significa que la conciencia sea una sustancia pensante. "La hipóstasis, el existente, es una conciencia, puesto que la conciencia está localizada y puesta, y puesto que mediante el *acto sin trascendencia*²⁷⁰ de la posición, aquélla viene al ser a partir de sí y desde ese momento se refugia en el ser en sí"²⁷¹. Los movimientos del existente arrancan siempre desde el fondo anónimo del *hay*, y es esta la razón por la que la hipóstasis está siempre en relación con la materialidad, ya que es su asunción.

El sentido del sujeto no es la comprensión del ser, como se dijo antes, sino su posicionamiento y autoafirmación. El yo es un sí mismo y su capacidad de auto-determinarse y no someterse lo caracteriza. Por ello, su libertad no se contradice con el hecho de ser, sino que es el despliegue de su ser propio o esencia. Por esto, trascender el ser no equivale a ser libertad. La subjetividad es una asunción pasiva

²⁶⁸ "Dans *De l'existence à l'existant*, cette problématique se formule dans les descriptions concrètes de la corporéité, de la *position* et de la conscience comme retrait devant *l'il y a*, comme possibilité de dormir. Dormir, c'est suspendre l'engagement dans l'être, c'est se retirer du monde et du fait même qu'*il y a* de l'être [...] Le '*se poser*' du monde comme base est la détermination d'un 'quelque part', d'un *ici*, à partir duquel le monde s'ordonne et à partir duquel un sujet vient au monde" (Vasey 1980 : 34). Traducción nuestra.

²⁶⁹ Según Calin, la sensibilidad es intencional. "En ce qu'elle se *situe* tout contenu et qu'elle se situe, non pas à rapport à des objets, mais par rapport à *soi*. Elle est le point *zéro* de la situation, l'origine du fait même de se situer" (2010: 299).

²⁷⁰ Cursiva nuestra.

²⁷¹ *EE*, p. 101.

de la materialidad del *hay* que no escapa de este autoafirmándose o resistiéndosele.

Lannoy ha destacado esto de la siguiente manera:

el sujeto tal como es determinado por el joven Levinas como libertad y dominio se opone, en efecto, fundamentalmente a la neutralidad del hay porque este, por un lado, es anterior a todo pensamiento como la negación de toda ipseidad, como el puro afuera impersonal y, por otro lado, como ‘una verdadera inversión en el seno del ser anónimo’. La ruptura y el dominio de la anónima vigilancia del hay es el evento mismo del sujeto. Habría, según Levinas, una independencia recíproca entre el sujeto y el hay, entre el existente y el existir, en este punto radical en el que su relación misma es puesta en cuestión. ‘Lo exterior –si puede emplearse este término– resta sin correlación con un interior’. Esta es la razón por la cual no hay, propiamente hablando, experiencia del hay. La prueba del hay desborda el concepto que trata de fijar un desbordamiento que no tiene una medida común con ese concepto²⁷².

A través de la donación de sentido (*Sinngebung*) y de la acción, el yo afirma su existencia y la transforma. Realmente no vive nunca en el anonimato, pues siempre interpreta y actúa en el mundo. No obstante, nunca escapa del todo del anonimato, ya que los sentidos que él configura reposan sobre la materia anónima y no la trascienden. La cuestión que plantea Levinas es problemática, ¿es posible pensar la trascendencia de una inmanencia que está contenida en aquello respecto de lo que quiere trascenderse?

La descripción del *hay* parte de algunas experiencias anteriores a la reflexión en las que el yo se hipostasia o posiciona corporalmente. El *cansancio* y la *pereza*, que en la reflexión aparecen como contenidos o datos de la conciencia, aparecen también como acontecimientos²⁷³ o verbos (en el sentido del término en *AE*²⁷⁴).

²⁷² “Le sujet tel qu’il est déterminé par le jeune Levinas comme liberté et maîtrise s’oppose en effet foncièrement à la neutralité de l’il y a puisque celui-ci est avant tout pensé comme la négation de toute ipséité, comme le pur dehors impersonnel et celui-là comme ‘une véritable inversion au sein de l’être anonyme’. La rupture et la maîtrise de l’anonyme vigilance de l’il y a est l’événement même du sujet. Il y aurait, selon Levinas, une indépendance réciproque entre le sujet et l’il y a, entre l’existant et l’exister, à ce point radicale que c’est leur relation même qui est mise en question. ‘L’extérieur – si on tient à ce terme – demeure sans corrélation avec un intérieur’. C’est la raison pour laquelle il n’y a pas, comme telle, d’expérience de l’il y a. L’épreuve de l’il y a déborde le concept qui tente de le fixer d’un débordement qui est sans commune mesure avec ce concept” (Lannoy 1990: 386). Traducción nuestra.

²⁷³ Cf. *EE*, p. 26.

²⁷⁴ “El verbo, entendido como nombre que designa un acontecimiento, aplicado a la temporalización del tiempo, la haría resonar como acontecimiento, cuando todo acontecimiento supone ya el tiempo, su modificación sin cambio; el desfase de lo idéntico que hormiguea detrás de sus transformaciones y la perduración y que, ignoto, permanece en esta misma perduración. Pero el verbo alcanza su propia verbalidad cuando cesa de nombrar acciones y acontecimientos, cuando cesa de nombrar. Es ahí donde la palabra ‘tiene caras’ únicas en su género, permaneciendo irreductible a la simbolización que nombra o evoca” (*AE*, p. 83). A nuestro entender, Levinas piensa que hay la posibilidad de ‘ontologizar’ o ‘sustancializar’ el verbo, en el sentido de tomar el acontecimiento como algo nominable, como un ente; esto, en el fondo, es olvidar la diferencia ontológica. Esta es

Estos implican la irrupción de un sujeto en la toma de posición. Levinas, como fenomenólogo, no pretende reducir la conciencia a sus contenidos²⁷⁵ y representaciones, sino evidenciar cómo estos dependen de la donación de sentido del yo, aun cuando esta no lo reduzca a un *cogito*²⁷⁶.

El cansancio y la pereza no deben ser descritos dentro de un sistema ni estructura²⁷⁷, sino en su propia dialéctica, es decir, en tanto que vivencias subjetivas o modos en los que irrumpe la conciencia posicional (intencional), y formas de asunción del *hay*. En el fondo, el ‘advenimiento de la conciencia’ es característica principal estos fenómenos²⁷⁸. Otra de estas vivencias es el esfuerzo. Este comporta siempre un *para qué* u objetivo, y supone la libertad del yo que asume el para qué como suyo. No obstante, “a pesar de toda su libertad, el esfuerzo revela una condena. Es cansancio y penas. El cansancio no despunta ahí como un fenómeno de acompañamiento: es desde él, de alguna manera, desde donde se levanta el esfuerzo y sobre él recae”²⁷⁹. El esfuerzo supone tanto el impulso (dirigido al para qué) como

supeditada en *AE* a la diferencia entre el ‘decir’ y lo ‘dicho’, diferencia que, vale señalar, articula dicha la obra. Decimos que el cansancio y la pereza pueden ser tomados como verbos en el sentido de que no son datos o contenidos que informen una conciencia teórica, sino que son movimientos kinestésicos anteriores a la conciencia objetivante.

²⁷⁵ “Percibirlos como contenidos es situarlos primeramente como ‘realidad psíquica’ en la trama de la conciencia, y prestarles a título secundario –como atributo de su sustancia psíquica– una intención de rechazo. Es interpretar como rechazo teórico el acontecimiento de rechazo que aquéllos son en su producción misma, el retroceso ante la existencia que constituye su existente” (*EE*, p. 27).

²⁷⁶ Con respecto a Descartes, Levinas señala su distanciamiento de él y del dualismo de la *res cogitans* y la *res extensa*. Además, Levinas no piensa el lugar como un espacio geométrico o euclidiano, esto es, como un conjunto de coordenadas o un punto fijo en un espacio ya dado como existente o presupuesto²⁷⁶. Se rebela contra la concepción in-diferente o in-diferenciante del espacio y lugar como anónimo y neutro *il y a* (*cf.* Hansel 2007:98). Sabemos que Levinas apreciaba la obra de Descartes. Existe una afinidad entre ambos que, más que la idea de un Infinito en el yo, consiste en la manera en la que ambos comprenden al *cogito*. En *EE* Levinas invita a considerar un tema familiar bajo una nueva luz. Se trata de la célebre sentencia cartesiana. ‘Je suis une chose qui pensé’. Para Levinas, esto significa en primera instancia que el pensamiento es sustancia, que es « quelque chose qui se pose » (Hansel 2007:99). Así, Hansel afirma lo siguiente: “en retenant de la notion de substance l’idée d’une stance ou d’une position, Levinas fait ressortir de nouveau le fait que, loin d’être un pur accident dû à son union avec le corps, la localisation est constitutive de la conscience” (*Ibid.*).

²⁷⁷ Esta perspectiva separa también a Levinas del estructuralismo. “El cansancio, incluso y sobre todo el cansancio que se llama a la ligera físico, se presenta primariamente como una rigidez, un entumecimiento, una manera de acurrucarse. Agotamiento o envenenamiento muscular para el psicólogo y fisiólogo, el cansancio se impone a la atención del filósofo. El filósofo se debe situar el instante de cansancio y descubrirlo en su acontecer. En absoluto debe tomar su significación en relación con algún sistema de referencias, sino el acontecimiento secreto del que este instante es cumplimiento (*l’accomplissement*), y no solo un desenlace (*l’aboutissement*)” (*EE*, p. 33). Traducción modificada.

²⁷⁸ *Cf.* *EE*, p.34.

²⁷⁹ *EE*, p.35.

el cansancio, pues este detiene el impulso y retrasa la obtención del fin, de ahí que “el cansancio señala un retraso en relación consigo y con el presente”²⁸⁰.

Levinas se pregunta si el sujeto ocupa un lugar en la economía del ser²⁸¹, por lo que considera la acción desde la dialéctica del esfuerzo. Este tiene un tiempo propio que es instante, distinto de lo instantáneo (distingue aquí el esfuerzo del acto de magia). Se trata del intervalo temporal del esfuerzo. El instante es el tiempo de la vivencia distinto del tiempo objetivo o tiempo de la economía del ser. La constitución temporal del instante es descrita del siguiente modo:

la duración del esfuerzo está hecha enteramente de detenimientos²⁸². En este sentido, el esfuerzo sigue paso a paso la obra que se lleva a cabo. En la duración asume el instante, desgarrado y reanudando el hilo del tiempo. Está detrás del instante que va a asumir [...] Está en lucha con el instante en cuanto se presente inevitable en el que se empeña sin restitución. En medio del discurrir anónimo de la existencia, hay detenimiento y posición. El esfuerzo es el llevarse a cabo mismo del instante²⁸³.

El esfuerzo aparece como reacción ante la detención (cansancio) que se produce cuando se contempla un presente inevitable y tedioso. Al esforzarse, el existente rechaza dicho presente inamovible y, así, se afirma en el esfuerzo como alguien que crea sentidos y transforma la existencia.

No es partiendo del tema clásico del hombre o del espíritu en lucha con la materia o con el mundo como llegamos a la noción del acto y del esfuerzo, que está ya contenida en ese tema. Del acontecimiento primordial del presente se desprenden las nociones del acto, de la resistencia e incluso de la materia en cuanto momentos de la aventura ontológica. Actuar es asumir un presente. Lo cual no equivale a repetir que el presente es lo actual, sino que el presente es, en el rumor anónimo de la existencia, la aparición de un sujeto que está en lucha con esta existencia, que está en relación con ella, que la asume. *El acto es esta asunción*²⁸⁴. De ahí que el acto sea esencialmente sometimiento y servidumbre; pero, por otra parte, *la primera manifestación o la constitución misma del existente*²⁸⁵, de un *alguien* que es. Pues el retraso del cansancio en el presente proporciona una distancia donde se articula una relación: *el presente está constituido por el hecho de tomar a cargo el presente*²⁸⁶²⁸⁷.

El sujeto mantiene una relación paradójica con la existencia. En cierto modo está separado de esta en tanto que toma de posición respecto de ella pero, a la vez,

²⁸⁰ *Ibíd.*

²⁸¹ *Cf. Ídem.*

²⁸² Modificamos la traducción que realiza Peñalver de ‘*arrêts*’ como ‘paradas’ empleando en su lugar ‘detenimientos’.

²⁸³ *EE*, p. 37.

²⁸⁴ Subrayado nuestro.

²⁸⁵ Subrayado nuestro.

²⁸⁶ Subrayado nuestro.

²⁸⁷ *EE*, p. 38.

la asume como suya en el presente. Esto queda claro en la inmediatez del esfuerzo que, si bien es como una condena, no anula la subjetividad del condenado, es decir, no anula la capacidad de asunción que tiene el yo, sin que esta equivalga a un regocijo o algo similar. El presente somete al existente, de ahí que lo dado parezca pesado y actuar sobre ello canse. El cansancio es cansancio del presente, cansancio de ser. Además, es un retraso de la existencia realizado por el existente²⁸⁸, ya que este se posiciona ante el presente cuando no quiere seguir actuando. “El cansancio no es darse de baja en el ser”²⁸⁹, sino posponer la fatalidad del presente y, con ello, posicionarse ante ella. Valdría la pena recordar que Levinas escribió este texto en la condición de prisionero de guerra.

En resumen, *EE* da cuenta de la distancia que entre la existencia y el existente y de cómo el existente es una hipóstasis de esta. La vida del yo aparece como este posicionamiento intencional y corporal frente al hecho anónimo de ser²⁹⁰.

2.3.2. El *hay* o la existencia anónima

El concepto de *hay* (*il y a*) es fundamental para entender la evasión y el proyecto mismo de la filosofía de Levinas, “la necesidad de evasión, el deseo de lo otro (y no de las invenciones de la alteridad de la metafísica llegada a su fin) ocurren en el *hay*, expresión de toda la gravedad del ser”²⁹¹. *EE*, recuérdese, piensa el ser

²⁸⁸ Cf. *EE*, p. 39.

²⁸⁹ *EE*, p. 39.

²⁹⁰ Por cuestiones de brevedad hemos omitido el concepto del ‘lugar’ y el ‘aquí’ en el tratamiento del posicionamiento intencional en *EE*. Al respecto el artículo de Hansel “Hic et nunc: lieu et subjectivité dans les premiers écrits d’Emmanuel Levinas” se propone dilucidar el sentido y la relevancia que tiene la relación entre el lugar y la subjetividad en los primeros escritos de Levinas. La conclusión del autor es bastante sencilla y se puede resumir diciendo que el lugar, la ubicación y la apropiación de este lugar son condiciones de posibilidad para el advenimiento de la subjetividad. En general, se trata de un bosquejo de una teoría de la individuación en Levinas; es decir, de la emergencia del hombre (como existente y como sujeto) en el anonimato del ser (según lo entiende Levinas, que siempre vincula el ser con la neutralidad), en la línea de lo ya visto en el posicionamiento del sujeto. Levinas insiste en el error de considerar la corporeidad y la espacialidad del yo como un accidente, como algo que adviene a un yo que es independiente de la ‘facticidad’ de su posición. En *EE* Levinas aporta una solución plausible al problema planteado. “L’hypostase rend possible la position d’un existant dans l’être neutre et anonyme” (2007:97). Aquí se revela la importancia del lugar. “Dans la mesure où le sujet est un existant, et non un pur esprit, le lieu est la condition qui rend possible la sortie hors de l’être et l’avènement de la subjectivité. Cela ressort des passages où Levinas développe la thèse suivante : exister ne signifie pas d’abord être-au-monde, mais être posé, localisé, situé quelque part. L’ici n’est donc pas réductible au *Da* du *Dasein* heideggérien qui implique déjà le monde” (*Ibid.*).

²⁹¹ Parra 2010: 62. Cita ligeramente modificada.

separado del ente. Tal pensamiento requiere de una ruptura de la relación con el mundo y un quiebre del posicionamiento intencional.

La experiencia existencial del *il y a* es trágica y horrorosa. Existir es habérselas con el desnudo hecho de ser, de que *il y a*, 'hay'. No es angustia ante la muerte, es horror ante lo que sobrevive a la muerte y ante una existencia que es universal hasta en su desaparición. La presencia retorna siempre en la negación. No hay salida para el existente, hay solo la trágica fatalidad del ser y del habérselas con él²⁹².

Es preciso indagar cómo se piensa la existencia sin su remisión al existente. Al respecto, la anterioridad del *hay* corresponde a un tiempo sin referencia al sujeto. El *hay* es el ser sin referencia al sujeto, es decir, que no ha sido asumido. No equivale, empero, a la nada. Se trata, más bien, de una presencia que no remite a un espectador. Se trata de un concepto problemático porque toda comprensión remite a un sujeto; de esta forma, pensar su positividad implica negar al yo, con lo que tampoco puede decirse que el *hay* tiene una presencia²⁹³. El movimiento que conduce al *hay* es similar a la *epojé* fenomenológica, según la opinión de Sucasa que a continuación presentamos:

el gesto guarda afinidad con la duda cartesiana y la *epojé* husserliana. En los tres casos, la puesta en entredicho de la realidad intramundana conduce a la certeza absoluta de una existencia, pero, mientras Descartes y Husserl celebran la conquista del *cogito* como residuo resistente a cualquier negación, el *hay* supone la disolución de la conciencia en el vértigo de una negación sin límites: el pensamiento negador, y no solo el objeto intramundano, es engullido por su propio acto²⁹⁴.

La diferencia con la *epojé* es que la contemplación del *hay* suspende también la conciencia, ¿es entonces descriptible en su positividad? ¿Acaso no requiere de una conciencia que lo experimente? En todo caso, el *hay* se describe con relación a la pérdida de conciencia y como negación de esta²⁹⁵; en otros términos, solo es descriptible como irrupción del ser anónimo en la conciencia posicional. Por otra parte, solo en ciertas situaciones se tiene algo parecido a su experiencia, por lo general la existencia anónima solo es la base de nuestras vivencias intencionales.

²⁹² Costa 1997: 27.

²⁹³ Cf. Sucasas 2006: 109.

²⁹⁴ Sucasas 2006: 110. Cita ligeramente modificada.

²⁹⁵ En el siguiente capítulo, examinamos en qué sentido la descripción del *hay* corresponde a una fenomenología genética que examina la conciencia en su constitución; por ahora, baste señalar lo siguiente: "el aspecto genético del análisis fenomenológico rompe con una concepción de la subjetividad como de ser absoluto. Al señalar las distintas síntesis pasivas que operan en la constitución de la subjetividad, Husserl descubre que las síntesis, aun siendo pasiva, no aparece como tal, pues «síntesis» refiere a la conciencia intencional: la actividad trascendental no sería posible si la unidad del objeto no ha sido totalmente constituida previamente. La fenomenología genética permite hablar de una subjetividad en constante constitución cuya estructura básica está conformada por una alteridad irreductible a ella" (García 2004: 135).

En este punto, Levinas se refiere a la dualidad del existir (existencia y existente)²⁹⁶. “Por un lado, la ‘existencia’ inmediatamente se da en el ‘existiendo’ de un ‘existente’ y, por otro lado, el ‘existente’ aparece en el ‘existiendo’ de su ‘existencia’”²⁹⁷. Pese a que aquí no se considera posible una separación real entre existencia y existente, sí se sostiene que en ciertos momentos de la vida del sujeto esta comunión se manifiesta quebrándose.

En una variación de la imaginación puede representarse la vuelta a la nada de todos los seres, sean objetos o personas. Situadas en la nada, ¿qué sucede con la nada misma? “Algo pasa, aunque no sea más que la noche y el silencio de la nada”²⁹⁸. Su indeterminación tiene que ver con que no es ni un ente, ni tampoco un existente o hipóstasis. Su pasar es anónimo pues no es la acción de alguien. En esta variación, según Levinas, se puede pensar el *hay* que, “en su rehusarse a tomar una forma personal, es el ‘ser en general’”²⁹⁹. Todo ente puede sumergirse en el anonimato del *hay*. “*Hay* en general, sin que importe lo que hay, sin que pueda pegarse un sustantivo a ese término. *Hay*, forma impersonal, como ‘llueve’ o ‘hace calor’”³⁰⁰.

Levinas prosigue su descripción del *hay* de esta forma: “la desaparición de todo y la desaparición del yo remiten a lo que no puede desaparecer, al hecho mismo del ser en que se participa, se quiera o no, sin haber tomado la iniciativa, anónimamente”³⁰¹. Este hecho anónimo es una total ausencia de entes que abrumba, una ausencia total de contenidos que es como la densidad del vacío. También se puede lo pensar como un estar atado a la existencia aun cuando no haya algo por lo que se está atado a esta (insomnio).

²⁹⁶ “Pero la verdad de esta ‘dualidad’, la realización de esa conquista, quedan atestiguadas por medio de ciertos momentos de la existencia humana en los que la adherencia de la existencia al existente aparece como un desgajamiento” (*EE*, p. 24). Caso contrario a este desgajamiento o quiebre es la actitud teórica, en la que el sujeto mantiene una comunión con el ser. Levinas utiliza la imagen de la luz para referirse a ella. La luz ilumina el objeto y lo torna inteligible, “ilumina y es naturalmente comprendida, es el hecho mismo de la comprensión. Pero dentro de esa correlación natural entre nosotros y el mundo, por una especie de desdoblamiento, se afirma una pregunta: el asombro ante esa iluminación. El asombro que Platón pone al comienzo de la filosofía es un asombro ante lo natural y lo inteligible” (*Ibíd.*). Por ello, la economía del ser es expresada en esta actitud (es su correlato). El asombro filosófico es asombro ante el ser, y el filósofo aquel que expresa su relación con el ser cuando pregunta. Por ello, en 1974, Levinas afirma que “el filósofo busca y expresa la verdad” (*AE*, p.69). La expresión del acontecimiento de la verdad es la pregunta, y en esta se expresa además la relación de extrañeza con el ser. “El ser es esencialmente extraño y choca con nosotros. Sufrimos su abrazo asfixiante como la noche, pero no responde” (*EE*, p. 25).

²⁹⁷ Costa 1997: 22.

²⁹⁸ *EE*, p. 69.

²⁹⁹ *Ibíd.*

³⁰⁰ *EE*, p. 70.

³⁰¹ *Ibíd.*

Resta por ver en qué clase de experiencia la relación con la existencia queda desgajada, que es distinta del cansancio y la pereza, antes descritos en los que adviene la conciencia posicional. Si cabe aquí hablar de experiencia, esta se manifiesta en el insomnio. En la imposibilidad de soñar, en el velar sin razón alguna, en una presencia sinsentido, el hecho de ser oprime. “Esta presencia que surge detrás de la nada no es ni un ser, ni el funcionamiento de la conciencia que se ejerce en el vacío, sino el hecho universal del *hay*, que abarca las cosas y la conciencia”³⁰². Levinas describe el insomnio en los siguientes términos:

la imposibilidad de desgarrar al invasor, el inevitable y anónimo rumor de la existencia, se manifiesta en particular a través de ciertos momentos en los que el sueño se sustrae a nuestras llamadas. Está uno en vela cuando no hay ya nada que velar y a pesar de la ausencia de toda razón para velar. El hecho desnudo de la presencia oprime: está uno apegado al ser, apegado a ser. Se desliga uno de todo objeto, de todo contenido, pero hay presencia. Esta presencia que surge detrás de la nada no es ni *un ser*, ni el funcionamiento de la conciencia que se ejerce en vacío, sino el hecho universal del *hay*, que abarca las cosas y la conciencia³⁰³.

En el insomnio, que es un posicionarse en un lugar, no se crean sentidos; por el contrario, en este la existencia es ‘a pesar de’ la conciencia y oprime. Sin haber un contenido hay, no obstante, una presencia. Por ello, Levinas distingue este fenómeno la ‘vigilancia’, distinta de la ‘atención’. Cuando se atiende un objeto, su existencia es un *en tanto que*; en la vigilancia, en cambio, hay un anonimato.

La atención supone la libertad del yo que la dirige; la vigilancia del insomnio que mantiene abiertos nuestros ojos no tiene sujeto. Es el retorno mismo de la presencia en el vacío dejado por la ausencia – no retorno de *algo*, sino de una presencia; es el despertar del *hay* en el seno de la negación – es una infabilidad del ser en la que nunca se relaja el trabajo de ser; es su insomnio mismo³⁰⁴.

En lo que sigue, se presentará en qué sentido el *hay* puede comprenderse como una materialidad anterior al objeto presupuesta en toda constitución de sentidos de conciencia posicional y de esta misma. Esto será abordado en las dos últimas secciones de este capítulo³⁰⁵ y en los análisis del elemento en *Totalidad e infinito* en el siguiente.

³⁰² *EE*, p. 81.

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ *Ídem.*

³⁰⁵ Hemos omitido el análisis del sueño como un tipo de posicionamiento en el lugar, en la línea de lo visto en el cansancio y la pereza, que son formas en que el existente asume la existencia. Al respecto, Levinas aterriza en lo concreto para ilustrar este planteamiento. El dormir sería también un caso en el que la subjetividad se posiciona en el lugar, dejando atrás el *hay* y la propia conciencia. “À ses yeux, le sommeil, et non la veille, est cet état privilégié où le sujet qui se couche découvre, par là même, comme posé, situé, localisé, et par là même, soustrait à la vigilance anonyme de l’insomnie,

2.3.3. Deseo del otro y el otro de la socialidad

Como se ha señalado, *De la existencia al existente* aborda los conceptos de 'existencia', 'existente' y 'hay' con el fin de dar cuenta de cómo el sujeto puede trascender. La subjetivación por medio de la cual el yo deviene un existente fue comprendida como un posicionamiento corpóreo ante el *hay* anónimo. Gracias a tal posicionamiento (intencionalidad) el sujeto deviene un sí mismo; asimismo, las diversas formas de posicionamiento corresponden a las distintas actitudes que uno toma (teórica, volitiva, emotiva, etc.). Levinas tantea con la posibilidad de que uno de estos posicionamientos, el volitivo, corresponda a la trascendencia. Hay que tener presente que esta no es solo es la salida del *hay*, sino también del sí mismo, por lo que para trascender en el desear este debe permitir una relación con el otro tal que preserve su carácter exterior; dicho en otros términos, que el deseo sea el tránsito entre la evasión del ser hacia lo otro que ser.

El deseo motiva la 'intención'. Levinas, en este punto, rescata el sentido mundano y no el fenomenológico de la intención, creyendo en el fondo que el sentido fenomenológico se deriva del primero. Y, ya que en toda intención está presente el deseo de procurarse lo deseado, la vida 'intencional', en este sentido particular, puede comprenderse como el despliegue del deseo. Por ello, la relación desiderativa es una intencionalidad primigenia.

Por otra parte, Levinas se distancia de Heidegger, específicamente, en la relación que este propone entre la pre-comprensión del *Dasein* y su sentido como *cuidado*. Mientras que Heidegger concibe al *Dasein* como un ser que tiene una comprensión de sí y que puede 'resolverse', Levinas considera que en el desear el sujeto, por decirlo de algún modo, 'se pierde', es decir, no se detiene en una auto-

figure de *l'il y a*. De manière inattendue, la sortie hors de *l'il y a* ne donne pas immédiatement accès à l'être et à la lucidité de la conscience. Elle requiert le passage par le sommeil où, paradoxalement, l'œuvre d'être du sujet consiste dans une hésitation à être ou même, dans une sorte de suspension de l'être que Levinas nomme *epoché*" (Hansel 2007 : 99). Efectivamente, *EE* muestra cómo en el sueño se regresa a la relación con el lugar como base. "Le sommeil rétablit la relation avec le lieu comme base. En nous couchant, en nous blottissant dans un coin pour dormir, nous nous abandonnons à un lieu- il devient notre refuge en tant que base. Toute notre œuvre d'être ne consiste qu'à reposer. Dormir, c'est comme entrer en contact avec les vertus protectrices du lieu, chercher le sommeil, c'est chercher ce contact par une espèce de tâtonnement. Celui qui se réveille se trouve enfermé dans son immobilité comme un œuf dans sa coquille" (*Ibid.*). Así, la familiaridad del espacio, el bienestar hallado en él y por él, es un rasgo de la subjetividad, que antes de trascender en su relación con lo otro, se sitúa y se afirma a sí misma en un lugar.

comprensión y, esto es lo fundamental, no tiene como prioridad su cuidado³⁰⁶. “El cuidado de existir – este prolongarse en ontología – está ausente de la intención. Cuando deseo, no me preocupo de ser, sino que estoy absorbido por lo deseable, por un objeto que amortiguará totalmente mi deseo. Soy terriblemente sincero”³⁰⁷. La sinceridad del deseo reside en que no tiene un fin ulterior al disfrute, de ahí que el que desea sinceramente no se cuida; en la misma línea, Platón afirma en el *Banquete* lo siguiente: “los hombres están dispuestos a amputarse sus propios pies y manos, si les parece que esas partes son malas”³⁰⁸. Levinas sigue esta intuición platónica para distinguir el deseo de la necesidad de conservación y, con ello, del cuidado. La acción misma del sujeto da cuenta de que este no se limita a conservarse.

Visto a partir de la correlación noético-noemática, el desear adquiere nuevos relieves. Entre estos destaca que su plenificación es el goce y no el objeto deseado, es decir, está del lado del *sentir* y no de lo *sentido*. Ambos lados corresponden, no sin cierta inexactitud, a la *nóesis* y al *nóema* respectivamente. En el puro desear el existente está volcado a sí mismo o se afirma como sujeto del goce. Sus intenciones no responden a ‘finalidades ontológicas’ o al ‘inconsciente’. Pese a ello, “es cierto que, inconscientemente, el deseo supone más que su objeto, y puede ir más allá de lo deseable; es cierto que, implícitamente, hemos comprendido siempre el sentido de la palabra ‘ser’ en su desnudez de ser, puesto que nuestros objetos existen”³⁰⁹. La sinceridad del deseo no se refiere a que no existan motivaciones inconsciencias en el deseo; más bien, apunta al hecho de que desde la perspectiva del que vive el deseo, no hay una finalidad distinta de lo deseado, esto no se toma como medio para un fin ulterior.

³⁰⁶ El cuidado está relacionado con el hacer. “La description heideggerienne du rapport du *Dasein* aux étants et au monde, rapport déterminé à partir du souci et du faire (c’est-à-dire à partir du travail, laisse échapper ou ignore un rapport aux choses en tant que nous en vivons, et que ce rapport est, pour une phénoménologie rigoureuse, antérieur non seulement au rapport aux choses comme objets de représentation, mais encore au rapport aux choses comme objets d’un maniement soucieux et préoccupé. *Vivre de...* est donc antérieur à un laisser *retourner de...* avec, et définit le rapport véritablement originaire au monde. Ensuite, qu’il y a des choses, celles précisément dont nous vivons (comme nous vivons de bonne soupe, d’air, de lumière, de spectacle, de travail, d’idées, de sommeil, etc.), qui ne sont pas des outils ni même des ustensiles au sens heideggerien du terme. [...] Il y a des choses qui ne sont pas outils ou *Zeuge* – ce que Heidegger ne voit pas – mais, en plus – ce que Heidegger ne voit pas non plus, - le *Zeug* n’est pas seulement et intégralement *Zeug*, mais il est toujours déjà objet de jouissance (ou de peine)” (Colléony 1990: 317-318).

³⁰⁷ *EE*, p. 43.

³⁰⁸ *Banquete* 206a.

³⁰⁹ *EE*, p. 44.

Levinas tampoco está de acuerdo con Heidegger respecto del papel del útil, ya que piensa que el disfrute es la relación originaria con las cosas. “Antes que de útiles [...] el mundo está poblado de alimentos, de satisfacciones que no nos envían de vuelta al círculo de la preocupación por el ser en el que nos va el ser”³¹⁰. Levinas considera que en toda relación con el objeto *en tanto que* útil hay una primacía de lo cognitivo-instrumental. Saber qué son los objetos y qué hacer con ellos, los remite a redes de sentidos en las que están determinados. En oposición a esto, Levinas quiere destacar una relación con el objeto que dé cuenta no de la formación de la objetividad, sino de la propia subjetividad en su relación con lo otro. El disfrute es más originario que la relación con el útil, pues está del lado de la formación de la subjetividad, del sentir, que luego puede objetivar, y no remite el sentir a una totalidad de sentidos en la que sería un dato.

Husserl dice que “de todo acto no objetivante pueden sacarse objetividades mediante un giro, mediante un cambio de actitud; en ello radica que todo acto sea, conforme a su esencia, implícitamente a la vez objetivante”³¹¹. En consonancia, Levinas cree que aunque el acto objetivante sea necesario para la relación con las cosas, estas no son objetivadas cuando se está inmerso en la vivencia, sea gozando o empleando las cosas. Poco importa si siempre es una vivencia *de*, ya que el horizonte de sentido de la vivencia no corresponde a un sentido ontológico (correlato de la actitud teórica). Levinas piensa que Heidegger subordina el existente a la existencia; asimismo, que –en última instancia– el *Dasein* mantiene una relación teórica con el ser, mediada por la comprensión de sí y de las cosas como útiles. Poco importa si se trata de una actitud teórica fuerte, ya que parece ser una racionalidad cognitivo-instrumental. Para Heidegger, el ser y el pensar son correlativos, ya que la existencia se da al *Dasein* en tanto que comprensión y, a la vez, el *Dasein* depende del horizonte de sentido para vivir. En *Morir por*, conferencia presentada en el Coloquio “*Heidegger, Questions Ouvertes*”, Levinas afirma lo siguiente:

el “acontecimiento” de ser es cuestión de este mismo ser. Sin recurso ni reducción ninguna a un “sujeto objetivante”, a un sujeto trascendental, el ser se adelanta y se recoge a su manera en pensamiento, en guisa de preocupación de ser, propia a su acontecimiento” de ser. Nudos ineluctables del “acontecimiento” del ser mismo, desde ya conocido como pensamiento, desde ya recogido como pregunta planteada sobre el sentido del ser – sin delegación ni remisión del preguntar a un acto de pensamiento diferente del ser o ulterior a él; *ser-ahí*, *ser-hombre* es desde ya el

³¹⁰ Checchi 2003: 36.

³¹¹ *Ideas* 2, §7, p. 45

planteamiento de esta pregunta, persistir en ser o preocuparse de ser. Inteligencia del ser que no sería ya la objetivación de quiddidades³¹².

En su consideración de la dialéctica del deseo, Levinas logra distinguir al existente del *Dasein*, discrepando de la centralidad de la comprensión y del cuidado, y separando al existente de su remisión a la ontología. Esta subordina el deseo a una finalidad explícita o inconsciente; pero, para él, el deseo es sincero e inmediato³¹³. Vale recordar que esto no significa que no posea motivaciones inconscientes³¹⁴; en todo caso, hacer explícito lo 'implícito' en él es afirmar un orden de cosas ya dado, en el que los deseos y las motivaciones cumplen un rol en un entramado que sobrepasa a los sujetos, pero en el que estos han dejado ya de 'vivir' sus deseos.

El deseo parece ser una forma de trascendencia. Por un lado, se distingue de la comprensión porque vuelca al sujeto en su propia vivencia y no en la formación de objetividades. Por otro lado, lo deseado no se torna objeto *para* la conciencia, sino que mantiene una distancia respecto del que desea y, así, su alteridad escapa a las ansias de poseerlo. De esta manera, el deseo se distingue de la posesión y está en contradicción con esta. Sin embargo, Levinas afirma que

aunque el deseo sea irreductible a la posesión, resulta innegable la discrepancia que lo dicho presenta con su naturaleza más profunda y remota, en cuyo centro descuella la pretensión narcisista de la satisfacción inmediata y consumada. La contradicción del deseo deriva del hecho de que el ansia de posesión, a la que tan difícil es renunciar, le impide todo acceso al extrañamiento del otro, conduciendo la exclusión del otro a la destrucción del deseo mismo³¹⁵.

Esta última cita da luces sobre la relación entre el deseo y la alteridad. Como el deseo tiene, pese a la distancia con lo deseado (esta es la 'naturaleza más profunda y remota' del deseo), una 'pretensión narcisista de la satisfacción inmediata y consumada', se entiende que el deseo es indesligable de la posesión. Si

³¹² Levinas 2005: 37

³¹³ Levinas sostiene que Heidegger "desconoce [...] el carácter esencialmente laico del ser en el mundo y la sinceridad de la intención" (*EE*, p. 49).

³¹⁴ Levinas explica el porqué de que no considere que el deseo no tiene una finalidad o 'finalidad ontológica' en los *Escritos inéditos 1*. "¿En qué difiere el disfrute de la pura y simple existencia sin conciencia? ¿Y del disfrute animal? El 'objeto' del disfrute está cortado de sus prolongaciones finalistas inscritas en el instinto. No ser por ser, sino *probar la vida*. En la vida instintiva, la necesidad no está separada de su satisfacción (?). El animal es rico, el hombre es miserable. Sin recursos: desnudo, hambriento, sin protección. Indigencia que supera no con una vuelta al instinto, sino con lucha, trabajo y sociedad. La madurez del hombre es el final de su vida instintiva" (*Œuvres 1*, p. 158). La cita de los *Escritos inéditos 1* corresponde al legajo A <2> de las "Notas filosóficas diversas" escrito en 1949-1950. Las interrogaciones entre paréntesis son añadidos de los editores Rodolphe Calin y Catherine Chaliier.

³¹⁵ Ciamarelli 2004: 183.

bien en tanto que deseo preserva en su actualidad la alteridad de su objeto; no obstante, comporta también una intención a futuro de consumarse o devenir disfrute de lo otro. Por ello, no salvaguarda su distancia con el otro; en efecto, el deseo puede devenir necesidad de consumación, en la que *el que se desea se afirma en la intención y anula, también en la intención, la alteridad de lo deseado*.

El deseo *en tanto que* necesidad es distinto al deseo respetuoso de la alteridad del otro; a diferencia de este, la intención del último es anular la alteridad de lo deseado, que deviene objeto de necesidad frente al cual el existente procura generarse condiciones para el goce. En su relación con el otro, el existente puede tratar el disfrute de lo otro como condición para la conservación de su propia mismidad. Esta necesidad, a su vez, no corresponde solo a la satisfacción de las necesidades primarias, sino que comprende además las necesidades ‘artificiales’ y las ‘inducidas’³¹⁶, que dependen de la representación³¹⁷ y una red de sentidos intersubjetivamente constituida.

El mundo, para la ontología, está dado a las intenciones como una red de sentidos objetivos intersubjetivamente validados. La relación con el otro tiene la posibilidad de ser comprendida según esta perspectiva; así, “acontecimientos que contrastan con el mundo, como el encuentro con el otro, pueden estar ahí, y ahí están”³¹⁸. El otro, a pesar de no ser un objeto, está al lado de los objetos. Está también en una situación o contexto social y, por ello, puede ser tratado según el lugar o posición que ocupa. Levinas emplea el término ‘vestimenta’ para referirse al cuidado que hay en la socialidad por cumplir con las formas y relacionarse con los otros por intermediación de estas. “La socialidad es decente. Las relaciones sociales más delicadas se llevan a cabo guardando las formas; y salvaguardan las apariencias que prestan una vestidura de sinceridad a todos los equívocos y los vuelven mundanos”³¹⁹; y luego añade que “lo refractario a las formas se sustrae al mundo. El escándalo se ampara en la noche, en las viviendas, en la casa de uno – que gozan, en el mundo, de una especie de extraterritorialidad”³²⁰.

³¹⁶ Cf. Ciamarelli 2004: 189.

³¹⁷ “En el intento de no comprender el mundo como una suma de objetos, vemos fácilmente uno de los descubrimientos más profundos de la filosofía heideggeriana. Pero para describir el ser-en-el-mundo el filósofo alemán apela precisamente a una finalidad ontológica a la que subordina los objetos en el mundo” (EE, p. 49). Traducción modificada.

³¹⁸ EE, p. 46.

³¹⁹ *Ibíd.*

³²⁰ *Ídem.*

El otro en la socialidad es determinado por su vestimenta. El vestido y la conservación de las formas, la preservación de la apariencia y la decencia sitúan al otro en un lugar y posición fijos. Así como en la actitud teórica los objetos son existencias determinadas, sujetas a la comprensión, en la socialidad los otros están determinados por su vestimenta, por la forma en la que sus cuerpos son envueltos y que desvirtúa la significación de la desnudez.

La forma es aquello por lo que un ser está vuelto hacia el sol – aquello por lo que tiene una cara, mediante la cual se entrega, mediante la cual se anuncia. La forma esconde la desnudez dentro de la cual el ser desvestido se retira del mundo, es precisamente como si su existencia estuviese en otra parte³²¹.

La desnudez se opone a la determinación de la vestimenta, pero la capacidad de instaurar sentidos y significaciones está asociada a esta capacidad de estar expuesto. Levinas se refiere aquí al ‘escándalo de la noche’ o ‘la extraterritorialidad del otro’, dando a entender que la desnudez es una ruptura de la forma. “La relación con la desnudez es la verdadera experiencia –si ese término no fuera imposible en una relación que va más allá del mundo– de la alteridad del otro”³²². El otro desnudo está al margen del mundo de sentidos.

Según Levinas, el existente no solo puede comprenderse desde la socialidad, como ser determinado desde el lugar; va más allá de dicho entramado, ya que vive en lo de sí y no se ocupa sino de su disfrute. Se vio que Levinas piensa que el hombre niega el ser y se posiciona como existente. Luego de ello puede relacionarse con el otro. También se ha señalado que las sedimentaciones de sentido (mundo, existente y socialidad) son quebradas por el anonimato del *hay*, que es el fondo sobre el que la conciencia se posiciona y constituye su propio mundo de sentidos, tanto su relación con los objetos cuanto su relación con el otro hombre; de este modo, queda precisada la oposición entre el *hay* y el mundo del existente.

Ser conciencia es ser separado del *hay*, puesto que la existencia de una conciencia constituye una subjetividad, ya que ella es sujeto de existencia, es decir, en cierta medida, dueña del ser, ya nombre, en el anonimato de la noche. El horror es, de alguna manera, un movimiento que va a despojar la conciencia de su «subjetividad» misma. No apaciguándola en el inconsciente, sino precipitándola en una *vigilancia impersonal*, en una *participación*³²³.

³²¹ *EE*, p. 47.

³²² *Ibíd.*

³²³ *EE*, p. 72.

Para terminar, debe decirse que la participación en el *hay* no es un momento puntual de la vida del sujeto, que empiece una vez y tenga un fin, sino que el carácter posicional del existente implica que está saliendo de manera permanente del anonimato del *hay*. Al quebrarse las sedimentaciones de sentidos se revela que estos dependen de la materialidad del ser. Hasta ahora hemos abordado al existente y al *hay* sin detenernos a considerar la razón de que el *hay* tenga el carácter de materia anterior a la intencionalidad. La estética de Levinas nos permitirá explicar dicho carácter; en esta, además, se piensa al existente más allá de la socialidad, antes descrita, y a las cosas en un sentido distinto del que tienen en la actitud teórica, el exotismo.

2.4. La sensibilidad en el arte

En “La realidad y su sombra” (1948), Levinas expone su concepción sobre el arte y la imagen, que resulta central porque aproxima el *hay* a la sensibilidad. Se trata de una fenomenología de la imagen que rescata la singularidad de la sensibilidad y la temporalidad del arte, y la manera en que son irreductibles al conocimiento teórico y cómo están ligadas a la materialidad anónima.

Para empezar, hay que decir que las imágenes no tienen que ver con conceptos sino con la sensibilidad, ligan al hombre con lo material y, en ese sentido, son distintas del conocimiento teórico. La intención de Levinas en su estética es presentar una alternativa al conocimiento del ser que va de la mano con la verdad, tal como es planteado por Heidegger; vale señalar que Levinas, al igual que él, piensa el arte como un modo de desocultamiento³²⁴. Romper con el conocimiento representacional como relación con la alteridad y con la ontología aproxima a Levinas al arte, aun cuando no sea un modo más perfecto de conocimiento del ser,

³²⁴ Al respecto, leemos lo siguiente: “ c’est contre cette argumentation que Levinas se dirige lorsque, sur le mode interrogatif, il évoque au seuil de son essai une fonction non herméneutique de l’art et l’événement ontologique en celui-ci d’un commerce avec l’obscur, le mettant en rapport avec « une *non-vérité* de l’être » laquelle n’est pas à considérer comme un résidu du comprendre. Parler d’une « non-vérité de l’être », c’est évidemment prendre parti contre la co-originarité de l’être et de la vérité que soulignait *Sein und Zeit* (cf. §44). Évoquer à propos de l’art l’importance ontologique d’une inversion conduisant *en deçà* du monde et du temps, c’est évidemment suggérer que l’insistance avec laquelle Heidegger mettait en parallèle être, vérité, et être-au-monde du *Dasein* temporel ne saurait être le dernier mot de la problématique ontologique de la phénoménologie, indépendamment même de la question de savoir si la phénoménologie peut se limiter à –un problématique ontologique” (Taminiaux 2006: 80-81).

sino –por el contrario– la clausura misma de esta tendencia a buscar un conocimiento ‘más perfecto’. Con un gesto afín a *De la existencia al existente*, Levinas tantea con la posibilidad de que el arte represente una forma de trascendencia.

2.4.1. Arte y conocimiento

Inicia, pues, *La realidad y su sombra* cuestionando una visión tradicional, la romántica, del arte. “Se admite generalmente como un dogma que la función del Arte consiste en expresar y que la expresión artística reposa sobre un conocimiento. El artista dice: lo mismo que el pintor, igual el músico. Dice lo inefable”³²⁵. Este dogma comprende que el arte es una forma más perfecta de conocimiento, una visión más acertada de lo real y una vía para superar la percepción vulgar, pues relaciona al espectador con un objeto inasible³²⁶. La crítica a este dogma considera, más bien, que el arte no trata con un objeto de conocimiento, pues no tiene una pretensión de vincularse a la esencia de las cosas³²⁷ y versa sobre “un fondo de realidad, inaccesible [...] a la inteligencia conceptual”³²⁸.

A diferencia del objeto de conocimiento, el objeto de arte es exótico, ya que “testimonia su concordancia con un no sé qué destino extrínseco al curso de las cosas, y que la sitúa fuera del mundo, como el pasado siempre cumplido de las ruinas, como la incomprensible extrañeza de lo exótico”³²⁹. Tanto las acciones cuanto las obras de arte sitúan, en cierto sentido, su producto fuera del mundo de lo dado, es decir, son capaces de modificar lo que aparece idéntico a una actitud determinante. Sitúan, así, su producto fuera del mundo porque la atención y la relación que tienen con este no pretenden situarlo en una red de sentidos co-

³²⁵ RS, p. 43.

³²⁶ Daniel Salvatore Schiffer afirma que esta opinión se debe a la lectura que realizó Levinas de la *Fenomenología del espíritu* cuando estuvo en cautiverio pero, sobre todo, a la popularización de Hegel en Francia por medio de los seminarios de 1933 a 1939 de Alexandre Kojève (cf. 2007: 94).

³²⁷ En su reflexión estética, Levinas, como bien ha señalado Taminiaux, se opone radicalmente a Merleau-Ponty. “On le voit d’autant plus mal que Merleau-Ponty prend soin de préciser que c’est «parce qu’elle s’installe et nous installe dans un monde dont nous n’avons pas la clef (que l’œuvre) nous apprend à voir et finalement nous donne à penser», tandis que Levinas soutient, à l’inverse, que l’œuvre d’art se situe «en dehors de l’être-au-monde» et opère une «désincarnation de la réalité» à laquelle il se rapporte, et que c’est pour cette raison qu’elle a besoin d’une critique extérieure à elle qui la réintègre dans la vie de l’esprit” (2006: 81).

³²⁸ RS, p. 44.

³²⁹ RS, p. 45.

constituida, es decir, no se inserta en el mundo de sentidos unidos en un plexo de co-determinaciones causales espacio-temporales³³⁰.

Pareciera que el arte apuntase a un devenir, ya que resiste todo tipo de determinación; sin embargo, Levinas considera más bien que hay una detención del tiempo en el arte, como a continuación puede apreciarse:

el pasado siempre por cumplir de las ruinas, como la incomprensible extrañeza de lo exótico. El artista se para cuando la obra se niega a recibir cualquier cosa más, parece saturada. La obra se acaba a pesar de las causas de interrupción –sociales o materiales. No se da como un inicio de diálogo³³¹.

La obra de arte es exótica, quiebra la economía del mundo de sentidos, ya que no integra los objetos en una red de sentidos (el mundo), sino que los considera sin su remisión a esta red³³².

Por otro lado, Levinas opone la experiencia estética a la dialéctica platónica, debido a que la trascendencia de las ideas está vinculada a la intelección y, en última instancia, a una mejor comprensión de la realidad o una manera más apropiada de ver, reservada para el alma. El objeto de arte, en oposición, ni es contemplado por el alma, ni se ‘comprende’. ¿Por esto conoce el artista la oscuridad en lo real? La postura de Levinas es la siguiente: “el arte no conoce un tipo particular de realidad –taja sobre el conocimiento. Es el acontecer mismo del oscurecimiento, un atardecer, una invasión de sombra”³³³. El arte no conoce lo real sino que pone en suspenso la realidad en tanto correlato de la actitud teórica; el fin espectador no es la comprensión de la obra de arte, dar una explicación de lo que en ella está expresado es algo secundario; explicar su gestación causalmente resulta irrelevante. De esta forma, el arte sale del mundo y pone en suspenso la remisión de los sentidos a este. Pero esto no significa que sea una pura negatividad, pues no es un puro sinsentido porque no representa ni objetiva la realidad. La ausencia de los objetos y el atisbo de una presencia aún sin determinar es algo a lo que parece apuntar el arte. Como se verá enseguida, el arte parece apuntar al doble de la realidad, la alegoría, la sombra o el *hay*.

La fenomenología de la imagen no ha insistido de manera suficiente en este problema; este resulta claro: hay un sujeto intencional que al mirar la imagen

³³⁰ Este es el sentido con el que Husserl concibe a la realidad; véase: *Ideas 2*, §15.

³³¹ *RS*, p. 45.

³³² *Cf. EE*, p. 63.

³³³ *RS*, p. 46.

atiende lo apuntado en el mirar, un mundo representado que es objeto de la imagen. Esta, por su parte, sería una representación del mundo, aun cuando no quede claro qué es lo que se entiende por representación. “Nuestra mirada en la imaginación siempre va, pues, siempre hacia afuera, pero la imaginación modifica o neutraliza esta mirada: el mundo real aparece entre paréntesis o entre comillas”³³⁴. De este modo, en la fenomenología la imagen es solo un objeto intencional neutralizado, aun cuando no se haya esclarecido qué clase de realidad le corresponde. Levinas no comprende a la imagen como una simple neutralización de lo real, sino como algo que tiene una realidad positiva que es preciso describir³³⁵.

2.4.2. Arte y evasión

La segunda parte de “La realidad y su sombra”, ‘Lo imaginario, lo sensible, lo musical’, examina en qué sentido el arte es un acceso a la trascendencia o una forma de evasión, es decir, un escape del mundo de sentidos, del hecho anónimo de ser, del sí mismo y una apertura a la trascendencia, conforme a los múltiples sentidos que adquiere la trascendencia desde 1935 hasta 1948. Si cabe hablar de esta en el arte no sería una trascendencia al ‘más allá’ (*au-delà*), sino una trascendencia al ‘más acá’ (*en deçà*)³³⁶, relacionada con una afirmación de la materialidad de lo sensible, que se distingue de la trascendencia en la relación con el otro. La trascendencia al ‘más allá’

³³⁴ RS, p. 52.

³³⁵ Del mismo modo, Husserl no establece una ontología propia de la conciencia de imagen; esta es irreal: “La conciencia de ‘imagen’ (de las pequeñas figurillas grises en las que, en virtud de las nóesis fundadas, ‘se exhibe en imagen’, por obra de la semejanza, otra cosa), conciencia que hace posible y procura la figuración, es ahora un ejemplo de la modificación de neutralidad de la percepción. Este OBJETO-IMAGEN FIGURATIVO no está ante nosotros NI COMO EXISTENTE, NI COMO NO-EXISTENTE, ni en ninguna OTRA MODALIDAD DE POSICIÓN; o más bien, es consciente como existente, pero como dizque existente en la modificación de neutralidad del ser” (*Ideas 1*, §111, p. 347).

³³⁶ Del Mastro ha desarrollado las nociones de ‘más allá’ y ‘más acá’ a través de una serie de figuras. La interioridad o inmanencia como más acá y la exterioridad o trascendencia como más allá (cf. 2012: 46). Además como movimiento propio de la conciencia posicional, tomando como caso paradigmático a la pereza. “L’évasion du domaine de l’être et son passage à l’étant –, ce que ces métaphores ont de particulier relève d’un mouvement qui part de l’en-deçà sensible et concret (expérience sensorielle ou référence littéraire) pour s’ouvrir à l’au-delà conceptuel et abstrait (réflexion philosophique). Songeons par exemple aux métaphores visant à décrire la paresse. Elles incarnent le passage de l’être à l’étant dans la mesure où elles témoignent de l’entrecroisement du sens et du sensible. C’est pourquoi nous avons caractérisé le mouvement métaphorique comme une «montée» vers l’au-delà du sensible qui ne cesse pas de pointer vers ‘le bas’ littéral dont elle puise ses ailes ou inversement comme une «descente» vers les traits sensoriels et affectifs qui soutiennent tout envol imagé: passage incessant du desportista ou retour sur soi, et de la retenue vers le débordement. L’écriture levinassienne décrivant le passage de l’être à l’étant voudrait dès lors que l’en-deçà sensible et concret constitue une partie intégrale de l’au-delà, du ‘miraculeux surplus’ métaphorique” (2012: 47).

corresponde a la manera en que dogmáticamente se entiende el arte, como cierto conocimiento superior de lo real³³⁷; por el contrario, pensar una trascendencia al 'más acá' en el arte lo relaciona a una materialidad que no ha perdido su alteridad.

Levinas cree que "el procedimiento más elemental del arte consiste en sustituir un objeto por su imagen"³³⁸. Aquí distingue la actitud estética de la acción (actitud práctica); en la acción hay una relación viva con el objeto; la imagen, en cambio neutraliza la relación con lo real. Taminiaux infiere que ello hace del sujeto estético un ser pasivo. "Concebir es ejercer un poder, una actividad, por lo que la pasividad es lo que caracteriza nuestra relación con la imagen"³³⁹. Como experiencia pasiva, la materialidad de la imagen acontece 'a pesar de' que el sujeto tome la materia, en principio, como lo que plenifica sus intenciones significativas.

La imagen no es copia del objeto porque no remite a un original; al caer fuera del mundo de sentidos, remite a sí misma. Cuando el espectador posa su atención en la imagen ahonda en sus contenidos o en su materialidad sin remitirla a una red de sentidos. De ello puede extraer sentidos o significados; sin embargo, una vez hecho ello su atención ya no se dirige a la imagen. En la atención, al igual que en la vigilancia en el insomnio, el espectador está como hechizado por la presencia materialidad que no lo lleva a formar conceptos. Por ello, el arte no es un conocimiento objetivo; más bien, remite a la ausencia del objeto o, en todo caso, de lo objetivo. Por otro lado, en su atención el espectador tampoco está interesado en el carácter real de la obra o en concebirla como una existencia determinada en un lugar y una posición en la economía general del ser. El espectador participa más bien del espectáculo del acontecer de la 'sombra'³⁴⁰, término que refiere a la materialidad sensible de una realidad no perceptible en una actitud teórica. Esto queda claro en la idea de ritmo, que es

el modo en que el orden poético nos afecta. De la realidad se desprenden conjuntos cerrados cuyos elementos se reclaman mutuamente como las sílabas de un verso, pero que no se reclaman más que imponiéndose a nosotros. *Pero se imponen a nosotros sin que los asumamos*. O, más bien, nuestro consentimiento con ellos se

³³⁷ Cf. Taminiaux 2006: 79.

³³⁸ *RS*, p. 47.

³³⁹ *Ídem*, p. 82.

³⁴⁰ Levinas explica la noción en los siguientes términos: "la noción de sombra permite, por consiguiente, situar en la economía general del ser la de semejanza. La semejanza no es la participación del ser en una idea [...] es la estructura misma de lo sensible como tal. Sensible es el ser en la medida en que se asemeja, en que, fuera de su obra triunfal de ser, oscurece, desprende esta esencia oscura e inaprensible, esta esencia fantástica que nada permite identificar con la esencia revelada en la verdad" (*RS*, p. 53).

invierte en participación. Entran en nosotros o entramos nosotros en ellos, poco importa. El ritmo representa la situación única en la que no se puede hablar de consentimiento, de asunción, de iniciativa, de libertad –porque el sujeto es asido y llevado por el ritmo. Forma parte de su propia representación. Ni si quiera *a pesar de él*, pues en el ritmo ya no hay sí-mismo, sino como una transición del sí al anonimato³⁴¹.

El ritmo, según Levinas, es una categoría estética³⁴² que no vale solo para la música (aunque en esta es más patente), sino que es general. En la atención a la obra de arte acontece una desconceptualización de la realidad. Esta operación sucede por el ritmo que rompe con el mundo de sentidos y con el principio de individuación (a ello se refiere Levinas al señalar el ‘tránsito del sí mismo al anonimato’³⁴³). Cuando el sujeto escucha o atiende el ritmo queda como paralizado, deja lo que está haciendo, sea hablar, bailar, etc., y solo se concentra en el ritmo sin que de ello obtenga un conocimiento o un concepto. En este proceder subyace la operación estética general, que es la imposición de los objetos sin que los asumamos. El sujeto es destruido y conducido sin consentimiento, libertad o iniciativa. El ritmo se impone sensiblemente al espectador que participa en él o trasciende al ‘más acá’, en el sentido de que se sumerge en la expectación de la materialidad de su ‘objeto’. De ahí que el ritmo borre la dualidad entre existencia y existente, sumergiendo el sujeto en la existencia. Armengaud ha destacado este movimiento del siguiente modo:

aquí se formula, en relación a la imagen, una denuncia que no es nueva, a saber, que la imagen conduce a la magia. La imagen pone una influencia en nosotros más que una iniciativa : una pasividad impuesta. He aquí el artista puesto en una acusación inquisitorial : poseído nos hace posesos... Angustia de la desposesión de sí. En el ritmo, no hay ‘ni consentimiento, ni asunción, ni iniciativa, ni libertad’. Todo lo que se encuentra es, temible, ‘un pasar del sí mismo al anonimato’. La imagen y el ritmo son *interesantes*, en el sentido preciso que nosotros usamos ‘ser entre las cosas’. Estos inducen a los éxtasis que son la ‘exterioridad de lo íntimo’³⁴⁴.

³⁴¹ RS, p. 48.

³⁴² El concepto de imagen que Levinas utiliza en RS es genérico y no se limita al cuadro, pintura o imagen a secas. Es válido también para referirse a la música, la literatura, etc. “Es preciso, pues, desligarlos de las artes sonoras donde se los considera exclusivamente y traerlos a una categoría estética general. El lugar privilegiado del ritmo se encuentra, ciertamente, en la música, pues el elemento del músico realiza, en su pureza, la desconceptualización de la realidad. El sonido es la cualidad más desligada del objeto. Su relación con la substancia de la que emana no se inscribe en su cualidad. Resuena impersonalmente” (RS, p. 50).

³⁴³ Cf. RS, p. 48.

³⁴⁴ “Ici se formule, à l’égard de l’image, un grief qui n’est certes pas neuf, à savoir que l’image véhicule la magie. L’image marque une emprise sur nous plutôt que notre initiative: une passivité foncière. Voici l’artiste mis en inquisitorial accusation: ce possédé fait de nous des possédés... Angoisse de la dépossession de soi. Dans le rythme, il n’y a ‘ni consentement, ni assumption, ni initiative, ni liberté’. Tout ce qu’on y trouve c’est, redoutable, «un passage de soi à l’anonymat». L’image et le rythme son *intéressants*, en ce sens précis qu’ils nous font «être parmi les choses». Ils induisent des extases qui son «extériorité de l’intime” (Armengaud 1999: 500). Traducción nuestra.

2.4.3. La rehabilitación de la sensación³⁴⁵

Como conciencia de imagen, la experiencia estética es una alteración de nuestra perspectiva de lo real que neutraliza el carácter existente de la obra para atender a su materialidad, de ahí que dicha neutralización vacíe de contenidos la obra. En todo caso, sirve para rechazar una interpretación cognitivista porque su objeto no ha sido asimilado por el entendimiento. Levinas destaca que en esta experiencia hay una pasividad vinculada con lo mágico. Con esto, se refiere a que la materialidad de la obra acontece sin ‘tener un lugar’ o ‘estar prevista’; el espectador contempla una alteridad que no es capaz de comprender, ya que esta no remite a nada distinto de sí. En la relación con la alteridad del arte el sujeto no se trasciende, sino que se sumerge (más acá) en la materialidad. Solo le queda la sensación, que es entendida como una materialidad que trasciende la actividad cognitiva del sujeto. La imagen no es un objeto, su materialidad vale por sí misma y su función es la no-comprensión. Hacerla pasar por un signo supone desatender su materialidad. Esta no es representada al igual que cosas, siempre vistas en un horizonte de sentidos. “Así, escuchando no aprehendemos un ‘algo’, sino que quedamos sin conceptos”³⁴⁶.

Con el fin de comprender la imagen, Levinas la distingue del símbolo y del signo³⁴⁷. Por una parte, el signo remite a su significado (si es un signo expresivo) y

³⁴⁵ “Krewani resume de la siguiente manera la necesidad de esta rehabilitación: ‘El arte rehabilita la sensación. La sensación necesita de una rehabilitación porque en el mundo racional tienen primacía la percepción, la representación, el pensamiento, que han desacreditado a la sensación’ (Krewani, N. *Emmanuel Levinas. Denker des Anderen*. Friburg, Munich: Karl Alber, 1992)”. La cita ha sido tomada de Pérez 2002: 116, nota 49.

³⁴⁶ RS, p. 50.

³⁴⁷ Este tema se remonta a la ‘Primera Investigación lógica’ de Husserl, cuyo tema es la significación y la expresión. En esta Husserl sostiene que el signo tiene dos funciones, una indicativa (en la que desempeña el papel de señal) y una función significativa (en la que propiamente expresa algo) (cf. I LU, §1, p. 233). Asimismo, afirma un “carácter *no intelectual* de la señal” porque “en la señal queda por completo excluida la intelección y, objetivamente hablando, el conocimiento de un nexo ideal entre los contenidos de los juicios e cuestión” (I LU, §3, p. 235). Husserl piensa que el símbolo solo tiene una función significativa que consiste en ser *sustituto* de algo que no es intuido o no es susceptible de intuición. “Debemos ver claramente que en amplios sectores no solo del pensamiento corriente y diario, sino del pensamiento rigurosamente científico, las imágenes intuitivas no representan ningún papel o lo representan escasísimo. Podemos juzgar, reflexionar y refutar, en el sentido más actual, sobre la base de representaciones ‘meramente simbólicas’. Y si aquí se hablase de ‘función sustitutiva’ de los signos, ésta sería una descripción muy inadecuada de la situación efectiva [...] Hay que tener presente que el pensar simbólico es pensar tan solo por el nuevo carácter ‘intencional’ o de acto, que constituye lo distintivo del signo significativo frente al «mero» signo o señal, es decir, al sonido verbal que, como objeto físico, se constituye en la mera representación sensible” (I LU, §20, p. 264). En todo caso el símbolo es un sustituto de la intuición, no del signo. “El trabajo mental enormemente mayor que requiere la serie originaria de conceptos, es ahorrado por

su materialidad es insustancial (aquello por lo cual es *señal*); en el símbolo, por otra parte, hay más bien una representación porque su presencia trae a colación una presencia ausente³⁴⁸. La imagen se distingue de ambos “por la manera misma en que se relaciona con su objeto: por la semejanza”³⁴⁹. La semejanza produce que el pensamiento se detenga (*arrêt*) ante la imagen, que detecte cierta opacidad en ella. La semejanza y diferencia con la realidad conmocionan y detienen el pensamiento. El signo no genera este efecto porque no comparte parecido con lo que representa.

La semejanza no es, contrariamente al sentido común, resultado de una comparación entre un original y su imagen. Levinas sostiene que es “el movimiento mismo que engendra la imagen. La realidad no sería solamente aquello que es, aquello que se desvela en la verdad, sino también su doble, su sombra, su imagen”³⁵⁰. Considérese la diferencia entre substancia y accidente. La substancia es aquello que permanece en el objeto, aquello que es y que no puede no ser; el accidente, por su parte, acompaña a la substancia, y existe sin que su ser comporte necesidad. En la imagen –puede decirse– se ponen de relieve los accidentes sin ser referidos a la sustancia, de ahí que materialidad valga por sí misma. Visto desde el problema del signo, es como si la materialidad de este, antes descartada en detrimento del significado, se tornase fundamental.

Esta perspectiva que prioriza el accidente da una perspectiva distinta del ‘ser persona’; su identidad abstracta es una cara de ella; la otra es su materialidad sensible, es decir, “sus gestos, sus miembros, su mirada, su pensamiento, su piel, que escapan debajo de la identidad de su substancia”³⁵¹. La semejanza de la imagen se refiere a lo otro que ser (substancia), que no es sino el carácter sensible de ser o la sombra. Este carácter sensible solo es reconocido cuando la atención se posa sobre la materialidad del signo sin remitirla a un significado (actitud estética). Levinas, en el fondo, cree que la imagen es un ‘es símbolo al revés’. Pérez explica esto de la siguiente manera: “la imagen, en efecto –por ejemplo un cuadro– tiene un ‘espesor’ por sí misma y por eso, a diferencia del símbolo, la atención no está dirigida al

las operaciones ‘simbólicas’, más fáciles, que se ejecutan en la serie paralela de los conceptos de juego” (*ILU*, §20, p. 265). Levinas sigue en lo fundamental esta interpretación del signo y del símbolo.

³⁴⁸ Cf. Pérez 2002: 116.

³⁴⁹ *RS*, p. 52.

³⁵⁰ *Ídem*.

³⁵¹ *Ibíd.* Ligeramente modificada.

objeto simbolizado sino a la representación misma, es decir, a la imagen”³⁵². Acerca de la relación entre sensación e imagen, Levinas señala que:

todo sucede como si la sensación, pura de toda concepción, la famosa sensación inaprehensible a la introspección, apareciese con la imagen. La sensación no es un residuo de la percepción, sino una función propia: el ascendente que ejerce sobre nosotros la imagen –una función de ritmo. El ser-en-el-mundo, como se dice hoy día, es una existencia con conceptos. La sensibilidad se presenta como un acontecimiento ontológico distinto, pero no se realiza más que a través de la imaginación³⁵³.

En otro lugar, Levinas dice que “si el arte consiste en sustituir el ser por la imagen, el elemento estético es, conforme a su etimología, la sensación”³⁵⁴. La sensación ya no está supeditada ni a su forma pura ni a la actividad del entendimiento; su ‘función propia’ es el ritmo. En este acontece una desconceptualización de la realidad; asimismo, el sujeto se pierde cuando posa su atención en la materialidad de lo sentido. Pone de relieve que “los elementos percibidos no son el objeto, sino como sus ‘guiñapos’, manchas de color, trozos de mármol o de bronce. Estos elementos no sirven de símbolos y, en ausencia del objeto, no fuerzan su presencia, pero, por su presencia, insisten sobre su ausencia”³⁵⁵. Estos *elementos* no son símbolos de una realidad ausente, sea un objeto ausente o una idea detrás de lo manifiesto. Por la presencia de los elementos sensibles en el cuadro debiera estar el objeto; en efecto, los trazos dan testimonio del objeto, como si la realidad del objeto estuviese compuesta de los trazos. Por ello, los elementos de la cosa ocupan el lugar de la cosa, “como si el objeto representado muriera, se degradara, se desencarnara en su propio reflejo”³⁵⁶. No se trata de una representación propiamente dicha, ya que la imagen no es una copia que participa del original por su semejanza. Tiene un estatuto ontológico propio, referido a la sombra, la materialidad del ser o el *hay*.

La semejanza solo es posible por la materialidad de la imagen, que es la sombra o el carácter sensible del ser. “La no-verdad no es un residuo oscuro del ser, sino su carácter sensible mismo por el cual hay en el mundo semejanza e imagen”³⁵⁷. La sensibilidad se relaciona con la imagen porque no opera con conceptos, no parte

³⁵² *Ídem*.

³⁵³ *RS*, p. 50.

³⁵⁴ *Ídem*.

³⁵⁵ *RS*, p. 54.

³⁵⁶ *Ibíd*.

³⁵⁷ *Ídem*.

de universales ni aprehende la substancia; está referida, más bien, a una trascendencia en el más acá (*en deçà*). Cuando la materialidad interpela al espectador, este no la integra a un plexo de sentidos; más bien, esta paraliza su conciencia y, con ello, preserva su alteridad.

Lo dicho hasta aquí sobre el carácter sensible de la imagen puede resumirse del siguiente modo: en primer lugar, la imagen tiene un ámbito ontológico propio y no es una mera neutralización que realiza la conciencia intencional; este ámbito ontológico, en segundo lugar, está referido a la sombra, o la materialidad de lo sensible que se opone a la identidad de la substancia. “Las cosas se refieren a un interior en cuanto partes del mundo dado, objetos de conocimiento u objetos de uso, cogidos en el engranaje de la práctica en la que su alteridad apenas resalta. El arte los hace salir del mundo, los separa, así, de esa pertenencia al sujeto”³⁵⁸. Finalmente, la sensibilidad es concebida como un ámbito de alteridad que destaca el elemento sin su referencia al objeto, por lo que realiza una trascendencia al más acá.

2.4.4. Sensibilidad, materia y alteridad

En el arte hay una rehabilitación de la sensación, debida a su carácter exótico, que la desvincula de la realidad correlativa de la actitud teórica; en esta última, la sensación es un dato. Dado que su objeto no es ‘real’, la obra está fuera del mundo y es exótica; siendo así, la sensibilidad que la contempla tiene una nueva significación.

El movimiento del arte consiste en dejar la percepción para rehabilitar la sensación, en desligar la cualidad de esa remisión al objeto. En lugar de llegar hasta el objeto, la intención se extravía en la sensación misma, y ese extravío en la sensación, en la *aisthesis*, es lo que produce el efecto estético. Ésta no es la vía que lleva al objeto, sino el obstáculo que lo aleja de él [...] La sensación no es el material de la percepción³⁵⁹.

La obra de arte es exótica por la actitud que adopta el existente ante esta; interpelado ante su materialidad, el existente no la captar en tanto forma parte del mundo de sentidos. Si bien no es un acto objetivante, para producir el efecto estético esta requiere de cierta objetivación en la que se determine intencionalmente al objeto como algo en el mundo. Pero la vivencia estética no es esta objetivación, que a

³⁵⁸ *EE*, p. 63.

³⁵⁹ *EE*, p. 64.

lo sumo es una concausa³⁶⁰, en el sentido platónico del término, de la experiencia estética.

El exotismo aporta una modificación a la contemplación misma. Los «objetos» están fuera, sin que ese afuera refiera a un 'interior', sin que sean ya naturalmente «poseídos». El cuadro, la estatua, el libro son los objetos de nuestro mundo, pero a través de ellos las cosas representadas se separan de nuestro mundo³⁶¹.

El carácter exótico modifica la contemplación porque no trata de integrar el objeto en una red de sentidos. Por esto, este permanece en su afuera (alteridad espacial) y no es integrado al 'interior' o 'adentro' del mundo. El exotismo consiste, entonces, en desligar los objetos del mundo y poner de relieve que tienen significación incluso sin referirse a este. De este modo, la sensación puede ir más allá de su papel en el entramado ontológico, ya que no siempre su contenido forma parte del mundo y, como en el placer, el sujeto está paralizado ante lo sentido.

El arte, incluso el más realista, comunica ese carácter de alteridad a los objetos representados que forman, sin embargo, parte de nuestro mundo. Nos ofrece esos objetos en su desnudez, en esa desnudez verdadera que no es la ausencia de vestimenta, sino, si cabe decirlo, la ausencia misma de formas, es decir, la no-trasmutación de la exterioridad en interioridad que las formas llevan a cabo³⁶².

Levinas relaciona, así, de manera explícita la sensibilidad y la alteridad. La trascendencia al más acá es resultado de contemplar una sensación no determinada. Los objetos conservan su alteridad en tanto que no pertenecen al mundo. La materialidad del cuadro, sus formas y colores descubren las 'cosas en sí', que aquí son las materias no objetivadas, que no son fenómenos, y cuyo contenido no se torna objetivo (actitud teórica). El sentido de la 'cosa en sí' no alude a una realidad inasible más real que la fenoménica; el arte –recuérdese– tiene por función más bien la no-verdad. Cuando Levinas emplea este término lo hace teniendo mente que en la actitud estética el sujeto se relaciona con lo sensible en sí mismo. El caso de la música es esclarecedor por lo siguiente:

³⁶⁰ Las concausas en Platón tienen el sentido de ser razones necesarias mas no suficientes para la generación de algo. En otro sentido la concausa es de alguna manera distribuida o dispuesta por la causa; es decir, la causa dispone de la ordenación de las concausas para producir el mayor bien posible en lo que va a generar. Ello puede pensarse en la relación que tiene el político con los demás artesanos y con el control que él hace de los hombres moderados y valientes, o como la relación que tiene el Demiurgo con la materia informe, en tanto siempre procura el mayor bien posible en la creación. Ver: Platón, *Político* 281d y ss. Un tratamiento detallado de la causa y las concausas en *Timeo* se encuentra en: Casertano, Giovanni. "Causae e concausae". En: Natali, Carlo y Maso, Stefano, *Plato physicus*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert. 2003, pp. 33-64.

³⁶¹ *EE*, p. 64.

³⁶² *Ibíd.*

[...] [la] manera que una cualidad tiene de despojarse de toda objetividad – y así, de toda subjetividad– aparece como absolutamente natural. El sonido musical ya no es ruido. Es susceptible de enlaces y síntesis que no tienen ya nada en común con el orden de los objetos”³⁶³.

Levinas trata de pensar esta exterioridad de lo exótico, distinguiendo la impresión estética de la percepción a secas de esta manera:

en la percepción se nos da un mundo. Los sonidos, los colores, las palabras se refieren a los objetos que, de alguna manera, recubren. El sonido es el ruido de un objeto, el color se pega a la superficie de los sólidos, la palabra encierra un sentido, nombra un objeto. Y, mediante su significación objetiva, la percepción tiene también una significación subjetiva: la exterioridad se refiere a la interioridad, no es la de una cosa en sí³⁶⁴.

La percepción tiene un horizonte; en ella, la materia sentida está vinculada a un objeto que se da en una serie de fases temporales. La materia de la percepción no vale por sí misma, sino por ser materia del objeto o, para ser más precisos, ser cualidad-*de*. La interioridad de la percepción es su carácter subjetivo, el hecho que es una vivencia y una representación subjetiva; sin embargo, como vivencia es correlativa a un mundo exterior y no meramente subjetivo. El carácter en sí de la realidad está en realidad ya anticipado en la fenomenología, en su distinción frente al psicologismo y al kantismo, que aquí reproducimos:

el psicologismo al cual se oponía la nueva manera de ver solo fue, en suma, una de las formas esenciales de la confusión entre el acto de conciencia y el objeto que mienta, entre la realidad psíquica y lo que ella pretende (*meint*), confusión por la cual el alma se recluía en ella misma, cualesquiera pudieran ser los pensamientos que la movían. Si el kantismo diferenciaba al dato sentido de la unidad del “yo pienso” que lo instaure como objeto, no por ello la cualidad dejaba de ser algo subjetivo que se *transforma* en objetivo, sin que el pensamiento hubiera tenido que salir³⁶⁵.

La fenomenología, con el concepto de intencionalidad, ha superado el paradigma de la conciencia encerrada en sí misma. Por un lado, porque distingue el acto de mentar (significar) el objeto de su correlato, el objeto en tanto que mentado (significado) y de su forma específica de plenificarse; por otro lado, porque entiende que el objeto se presenta a la conciencia tal como es en sí mismo, aunque captado en distintos matices o perspectivas según la intencionalidad respectiva. Ahora bien, el problema que señala Levinas (el de convertir toda exterioridad en una interioridad) no se refiere a todas las experiencias del sujeto; si este fuera el caso, no cabría

³⁶³ *EE*, p. 66. Cita ligeramente modificada.

³⁶⁴ *EE*, p. 64.

³⁶⁵ *EEHH*, p.210.

señalar un carácter en sí de la obra de arte. Este problema se refiere, más bien, al acto objetivante y a la percepción, porque en estos el objeto es *para* la conciencia, es decir, es integrado y determinado en una red de sentidos. Esta es la ‘interioridad’ a la que aquí se alude, que es distinta de la del psicologismo (interioridad de una conciencia que solo conoce sus propias representaciones). Esta interioridad tampoco es, como se examina la primera parte del próximo capítulo, la interioridad del cuerpo o mismidad.

En la interioridad de la percepción, el mundo ha perdido su carácter de alteridad. “Lo exótico es lo en sí del objeto, lo que queda de él despojado de forma o de la relación a un sujeto cognoscente, perceptivo”³⁶⁶. Al caer fuera del mundo, es la alteridad de la presencia que no está integrada en la economía general del ser.

La sensación no es, como enseña la psicología kantiana, la cualidad todavía no organizada. La organización o la anarquía de la sensación no conciernen a su objetividad o a su subjetividad. Reducida a la cualidad pura, la sensación sería ya un objeto en la medida en que es luminosa. La manera como, en el arte, las cualidades sensibles que constituyen el objeto, a la vez no conducen a ningún objeto y son en sí, es el acontecimiento de la sensación en cuanto sensación, es decir, el acontecimiento estético³⁶⁷.

La sensación de la que habla Levinas es, como afirma Pérez, ‘pura’ o sensación ‘desde el lado de lo sentido’³⁶⁸. Esta es inconmensurable porque no es una cualidad organizada del objeto, sino una que no remite a un sustantivo. La sensación o cualidad pura revela en la constitución de la cosa una materia no organizada que, ulteriormente, puede ser ordenada y atribuida a un objeto. Es, por lo tanto, anterior al sustancial de la cosa.

Entran entonces a su vez en conjuntos indiferentes respecto a las síntesis de los objetos en el mundo. La palabra no es separable del sentido. Pero está primero la materialidad del sonido que la palabra cumple, que permite remitirla a la sensación y a la musicalidad [...] la palabra se desliga de su sentido objeto y retorna al elemento sensible, además, de otra manera: en cuanto se liga a una multiplicidad de sentido, en cuanto ambigüedad que puede mantener gracias a su vecindad con otras palabras³⁶⁹.

Como la imagen no se integra en un plexo de sentidos, y es distinta de la percepción como presentación del objeto, parece no tener una realidad propia. Sin embargo, tiene una realidad positiva de la imagen. La ontología de la imagen destaca

³⁶⁶ Domínguez 1997: 66.

³⁶⁷ *EE*, p. 64-65.

³⁶⁸ *Cf.* Pérez 2002: 116.

³⁶⁹ *EE*, p. 65.

que en esta ocurre una suspensión del tiempo, “un instante que dura sin porvenir”³⁷⁰. Ello es claro en la diferencia del exotismo respecto a la percepción: toda percepción es horizontal y temporal, implica un halo de objetos circundantes y matices no atendidos pero potencialmente atendibles; es, además, temporal porque muestra lo inmediatamente anterior y lo que le sigue, sin desligarse nunca de esta referencia. La percepción no es un instante discreto, sino que se inscribe en un tiempo que la sobrepasa. La imagen, en cambio, no muestra ni lo anterior ni posterior; está acabada o detenida. “In porvenir eternamente suspendido flota en torno a la postura fija de la estatua como un porvenir para siempre porvenir”³⁷¹. El tiempo de la imagen está detenido y, por ello, no forma parte del mundo. La temporalidad de la imagen es una eternidad inerte, un instante impersonal y anónimo³⁷². La trascendencia del arte es, en el fondo, la caída en el anonimato del *hay*, que resulta de la separación de la materia y el sentido. El detenimiento del tiempo en el arte es la fijación del hombre que ya no es libre. “No es que el artista represente seres doblegados por el destino, los seres entran en su destino porque son representados. No es que la obra de arte reproduzca un tiempo detenido: en la economía general del ser, el arte es el movimiento de la caída más acá del tiempo, en el destino”³⁷³.

A diferencia del mundo de sentidos en el que el sujeto escapa del *hay*, en el arte se regresa a este. La materialidad anónima es la pura presencia del *hay*.

El *hay* se presenta como el fin de la conciencia de sí y, por ello, como algo inaccesible a una descripción fenomenológica. No hay fenómeno salvo para la conciencia y el *hay*, en la extremo de su imposible descripción fenomenológica, es la ausencia, la muerte de la conciencia de sí y, por tanto, del sujeto³⁷⁴.

El *hay* aparece ahora como el un sustrato material que es condición de todo posicionamiento subjetivo. A partir de la fenomenología estática, que aborda la conciencia ya constituida, no es posible una realidad de este tipo, pues cae fuera de lo fenoménico por ser anterior a la distinción entre un adentro y un afuera, o entre conciencia y objeto. Los objetos están constituidos por las síntesis pasivas en las que

³⁷⁰ RS, p. 57.

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² Cf. RS, p. 58.

³⁷³ RS, p. 59.

³⁷⁴ “*L’il y a s’annonce comme la fin de la conscience de soi et, pour cette raison, comme inaccessible à une description phénoménologique. Il n’y a de phénomène que pour une conscience et l’il y a, à l’extrémité de son impossible description phénoménologique, est l’absence, la mort de la conscience de soi et donc du sujet*”³⁷⁴ (Lannoy 1990 : 386). Traducción nuestra.

se reconoce la unidad de la multiplicidad. Solo puede hablarse de objeto cuando el yo lo reconoce como uno e idéntico, pese a ser anterior al sujeto.

El objeto, siempre que sea sensible e individual, será para Husserl lo identificado a través de una multiplicidad de menciones: decir que la conciencia es conciencia de algo significa afirmar que a través de los términos correlativos de una multiplicidad de pensamientos subjetivos se mantiene y se afirma una identidad que así los trasciende³⁷⁵.

La materialidad del ser coincide con el *hay*, que aquí corresponde a los contenidos que interpelan a la conciencia antes incluso de que esté constituida como tal. La sensación remitiría, así, a una experiencia subjetiva anterior a la conciencia intencional y a la distinción entre un adentro y un afuera, pues relaciona al existente con una materia no objetiva.

Para concluir, hay que señalar que el papel de la sensibilidad en estos escritos tempranos está relacionado con el arte y, de manera más precisa, con el *hay*. El estatuto ontológico de la imagen sitúa la sensibilidad en una pasividad en la que el sujeto no puede asumir su carácter posicional, de ahí que no se produzca una subjetivación en la vivencia estética. El sujeto queda paralizado en la contemplación de la materialidad del arte, de ahí que la sensibilidad estética desvirtúe las posibilidades del existente se relacione con una alteridad. En cierto sentido esto no es exacto, pues se ha ganado ya cierto terreno respecto al concepto de sensibilidad de la actitud teórica; en efecto, la sensibilidad del arte destaca la alteridad material de los objetos, que son más que mera información del mundo del sujeto cognoscitivo.

Sensibilidad, temporalidad y lenguaje son temas que deben ser tomados en cuenta en un análisis de la imagen. El arte es criticado por Levinas por su carácter sensible y por el detenimiento del tiempo que supone. La imagen es una sombra de la realidad; no es su representación, sino la presentación de su carácter sensible. Por ello, pone de relieve las particularidades del objeto no son vistas en un pensamiento conceptual. En el espectador, suscita una pasividad, un fondo de heteronomía y anonimato que es problemático porque, al detenerse ante la imagen, el existente queda absorto en la contemplación de la materia y no es un sí mismo. En el siguiente capítulo se presenta una versión distinta de la pasividad o heteronomía, en la que cobra su sentido en la constitución de la subjetividad. Este fondo aquí coincide con

³⁷⁵ EEHH, p. 212.

la contemplación del *hay* porque en el arte hay una pérdida de la conciencia constituida; esta no es dialógica, está paralizada y actúa sin consentir. La imagen es, así, una función de ritmo que enajena la conciencia, pero que le permite tomar la sensación en sí misma.

La vivencia estética parece vincular al sujeto con una alteridad; sin embargo, Levinas esta es insuficiente para realizar la evasión. Recuérdese que esta tiene dos sentidos: salida del sí mismo y salida del *hay*. Aunque el *hay* represente una alteridad sobre la que la subjetividad emerge, su experiencia (en el arte) no coincide con la trascendencia porque su destruye la independencia o separación del sujeto. No puede haber un *alter ego* sin un *ego*, y el sujeto se pierde en su contemplación.

En el próximo capítulo, intentaremos resolver esta paradoja de la vida del sujeto, que consiste en que la inmanencia –atravesada por la materialidad del *hay*– se relaciona con algo que la trasciende. Tal descripción llevará a la exposición de la relación con el otro desde su pasividad que es, empero, radicalmente distinta de la pasividad del *hay*, ya que esta constituye al sujeto que no cae en el anonimato. Es preciso indicar que esta constitución hace del sujeto una respuesta para el otro. De esta forma, Levinas da una descripción de la subjetividad que preserva la independencia del sujeto y, a la vez, su relación con algo que le trasciende.

Tercer capítulo

Sensibilidad y alteridad en la fenomenología de Levinas



3.0. Introducción

El siguiente capítulo explora el papel de la sensibilidad en la relación del yo con la alteridad del extraño. Recordemos que, en el capítulo anterior, la alteridad tratada era la de la materia. Desarrollamos tal vínculo en las dos obras principales de Levinas: *Totalidad e infinito (TI)* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia (AE)*. En los capítulos precedentes se ha abordado una serie de interpretaciones sobre la sensibilidad: desde el conocimiento, como facultad que genera el dato sensible (proporcionado por la sensación) subordinado a la espontaneidad del entendimiento o como disfrute, es decir, relación corporal con la alteridad que es poseída e integrada al sujeto. Estas formas de comprender la sensibilidad la oponen a la razón y al lenguaje. Además, anulan la alteridad del otro porque o, la comprenden como una determinación que proviene del sujeto, o como algo susceptible de posesión. Así, sitúan esta facultad en las antípodas de la relación con el otro, que se plantea como: 1) una exigencia de la razón práctica o 2) en términos de una relación discursiva en donde el otro se expresa. *TI* propone la segunda alternativa, aunque autores como Feron comprenden que la atención al rostro es una exigencia práctica de la razón³⁷⁶. En todo caso, en *TI* la subjetividad en tanto que conciencia encarnada se vincula con el otro a través del lenguaje y la apelación del rostro. La *Sinngebung* (donación de sentido) no parte entonces del *ego* sino del otro. El lenguaje –que es la relación con la alteridad– es pensado como la generación del *nóema* por el otro que pone en cuestión la conciencia constituida.

El capítulo está dividido en tres secciones. La primera sección, “Hacia la irrupción del otro en el seno de la mismidad”, tiene como objetivo presentar el método fenomenológico que emplea Levinas en estos textos: la fenomenología genética. Asimismo, aborda el concepto de ‘donación de sentido’, hilo conductor del capítulo con el que se interpreta la sensibilidad en *TI* y *AE*.

El punto de partida de esta sección es el sentido fenomenológico de constitución, movimiento en el que emergen la subjetividad y la objetividad en una mutua dependencia, para distinguir en este un sentido estático y uno genético. La descripción estática aborda la constitución de las objetividades en el seno de una conciencia ya constituida, con estructuras esenciales ya dadas; la descripción

³⁷⁶ Cf. 1992: 124.

genética, en cambio, examina la génesis de la conciencia en su relación con una materialidad que le precede. Esta descripción corresponde a un ámbito anterior a la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, pues en este trasfondo pasivo intervienen una serie de variables como la génesis de la conciencia del tiempo en lo sentido, la constitución del yo en una esfera de propiedad y la síntesis pasiva, como ley que regula la constitución de la objetividad y de la conciencia. Esta ley es la manera en que la conciencia lleva a unidad la multiplicidad de lo sentido en la propia sensibilidad (p. ej. la generación de un tiempo unitario a partir de las impresiones no es una actividad espontánea pero sí un proceso de la vida del sujeto).

En el segundo apartado, “De la constitución a la disrupción de la conciencia”, se ocupa de la ‘donación de sentido’ (*Sinngebung*), clave para comprender la diferencia entre Levinas y Husserl. Para Levinas, en la fenomenología husserliana la constitución está, en el fondo, subordinada a una teleología de la razón en la que la vida pasiva del sujeto es *conditio sine qua non* de la vida consciente y racional. La sensibilidad, sin estar separada de la racionalidad, cobra su sentido solo como momento de la constitución de dicha esfera superior. No cabe entonces, según Levinas, pensar que este fondo pasivo interpele a la razón, aun cuando motive la irrupción de la vida racional. A lo sumo, es una condición necesaria pero no suficiente para esta vida.

Frente a ello, Levinas, destaca un fenómeno que hemos denominado ‘disrupción’ (en contraste con la constitución) y que consiste en la interpelación a la conciencia constituida. En ciertos eventos de la vida del sujeto la conciencia deja de lado su espontaneidad para ser pasiva. La inversión de lo intencional coincide con el cambio de dirección que sucede en la *Sinngebung*. La donación de sentido, en la interpretación levinasiana de una orientación de la fenomenología de Husserl, es la reducción del objeto a *nóema*, a objeto de la conciencia u objeto inteligible³⁷⁷. De este modo, la intencionalidad objetivante solo apunta al sentido (*nóema*), aun cuando suponga la vivencia (*nóesis*). La conciencia, siguiendo el horizonte de lectura de Levinas, opera dando sentido al mundo y tornando la realidad en objeto de

³⁷⁷ Es preciso señalar, empero, que Husserl sí distingue el objeto inteligible del *nóema*. En el §124 de *Ideas I*, él diferencia el significado del sentido, pues no todo sentido necesariamente tiene una significación lógica o expresiva. Decir, por el contrario, que el *nóema* es el objeto inteligible implica que todo sentido sea resultado de una vivencia intelectual. El propio Levinas, como vemos luego, reconoce que esta no es la única manera de entender la relación noético-noemática. Véase la nota 26 para mayor detalle.

experiencia en una serie de estratos, por lo que, según Levinas, reduce el sentido del ser a ser inteligible. El propósito de Levinas en este análisis es presentar un movimiento que llamamos 'inversión de la *Sinngebung*' y que él llama '*Sinngebung* ética'; este consiste en una donación de sentido esencialmente respetuosa de lo otro, es decir, que se relaciona con él sin tornarlo objeto inteligible.

"La constitución de la subjetividad en *Totalidad e infinito*", segunda sección, explora los conceptos de sensibilidad y de subjetividad a partir de una lectura fenomenológico-genética sobre la emergencia corporal y material de la conciencia. En un primer momento, se ocupa de la 'separación', que es uno de los requerimientos formales para aproximarse a la alteridad del otro. Es necesario, en efecto, que el yo no se confunda con el otro, que este no sea una determinación de él ni a la inversa; tanto el yo como el otro deben permanecer separados. "Interioridad y economía", primera parte del desarrollo de *TI*³⁷⁸, realiza una descripción de la concreción de la separación; sostiene que el yo emerge como conciencia encarnada en su asunción de la materialidad pre-objetiva. Partiendo de una fenomenología de la corporalidad y de cómo surge la interioridad en el *en casa* y en la representación, Levinas logra concebir la subjetividad como mismidad.

Si el cuerpo es condición de la subjetivación del sujeto (de su génesis en relación con lo sensible), la conciencia representacional tendría como base la afectividad y la relación con lo que le es exterior (el elemento). El yo surge de manera reactiva a propósito de una materia que le afecta, pero que –a través de una intencionalidad que consiste en el 'tenerse' o 'ponerse' en un lugar– es asimilada e integrada en él. Dado que es tanto materia cuanto lo que siente la materialidad de las cosas, se distingue de las meras cosas materiales. El yo está vivo, su irrupción resulta de una reacción imposible para las cosas materiales.

Como ser que reacciona y ser vivo, el yo es un cuerpo que tiene una intencionalidad que, como acabamos de señalar, consiste en posicionarse y ocupar un lugar en el mundo, con lo que su ser depende de su materialidad corpórea. La sensibilidad, en este, no se refiere al dato sensible sino a lo vivido, al disfrute. Este es el género de la sensibilidad en *TI*. La separación o independencia del yo consiste, paradójicamente, en *vivir de* los objetos. Estos no son primariamente ni utensilios ni

³⁷⁸ Esto vale solo si se toma en cuenta que "Lo mismo y lo otro", primera parte de *TI*, es una exposición de sus contenidos, un programa de la obra que busca introducir a ella.

objetos de conocimiento o de representación, sino objetos de disfrute. Este no se reduce al placer, ya que la subjetividad en tanto que conciencia encarnada se constituye a través del consumo de los elementos. Para mantener una relación con estos, el sujeto, fundamentalmente, necesita alimentarse y disponer de las cosas. La independencia que da el disfrute tiene un carácter material y se refiere a lo que es vivido en el cuerpo propio. Tiene un carácter físico y material, ya que se da a través de las cosas que el cuerpo necesita y de las que depende.

Sensible es, pues, lo vivido en el cuerpo propio. Vinculado con su propia corporalidad y a sus extensiones, el yo se apropia de exterioridades como el mundo primordial, los objetos en este y los otros cuerpos físicos en la afectividad corporal. Al situarse en un mundo sobrepasa el ámbito estricto del cuerpo propio. Además de estar sensiblemente vinculado al cuerpo, el yo lo está también al mundo y a los otros cuerpos físicos; en cierto modo, estos son parte de su esfera de la propiedad, pues está afectado por ellos³⁷⁹, y dicha afección tiene su sede *en casa* (*Chez-soi*). Gracias a que el cuerpo mantiene relaciones habituales con los objetos circundantes en una sede que no es solo su cuerpo propio, está separado y vive como un ser independiente. La dependencia de lo material es, entonces, condición de su independencia. Esta ha de entenderse como el hecho de que, para todo ser vivo, la vida consiste en la realización de sus necesidades (de ahí que haya una dependencia con la materia); no obstante, en esta dependencia logra su disfrute. Es dependiente, además, porque la sede de la realización de la necesidad es el *en casa*. La necesidad no debe ser confundida con una condena, ya que es condición del disfrute mismo de la vida. Este solo es posible si es que se es capaz de disponer de aquello que se necesita.

Se señaló que en *TI* Levinas distingue la sensibilidad de la representación y del lenguaje, siendo esta el ámbito de la constitución del yo. En “Disfrute, afectividad y sensibilidad”, segundo apartado de este subcapítulo, se explican los motivos que llevan a Levinas a separar la trascendencia de la relación con el otro y lo sensible. Si

³⁷⁹ Gallagher y Zahavi distinguen la esfera de la propiedad de la esfera de la agencia; así, toman lo propio como lo que afecta al yo y no solo lo que este es capaz de realizar. “Si, por ejemplo, alguien me empuja por detrás, siento que es mi cuerpo el que se está moviendo –es mi movimiento, no del otro, así que experiencio propiedad del movimiento– pero no experiencio agencia del movimiento inicial ya que no tengo ninguna sensación de haber tenido la intención de causar el movimiento o de haberlo causado. Esto es, en el caso del movimiento involuntario, directamente experiencio el movimiento como ocurriendo en mí (sentido de propiedad) pero no como causado por mí (no hay sentido de agencia)” (2012: 76).

bien el yo se ha constituido como independiente en la relación con el otro material, en este nivel la alteridad del otro está supeditada a la constitución del yo, de tal forma que el otro es asimilado por él. Esta es la 'mismidad' que toma lo otro y lo integra en lo de sí, de ahí que lo trascendente ingrese a la inmanencia de la corporalidad y no mantenga su exterioridad.

El 'elemento' corresponde al contenido no objetivado que interpela la conciencia y que luego esta asume e integra a sí. La emergencia de la conciencia encarnada y separada depende de su reacción ante los elementos materiales y anónimos (*hay*); de esta forma, la interioridad se constituye sensiblemente. Los contenidos del yo provienen de una *exterioridad* asimilada en la auto-constitución. A diferencia de *TI*, en *AE* hay una equivalencia entre sensibilidad y lenguaje; la relación con la alteridad tiene en una emergencia sensible y depende también de cierta materialidad, solo que distinta del disfrute. La alteridad preserva su carácter extraño y se relaciona con el yo sin integrársele. Los conceptos de vulnerabilidad y proximidad permiten pensar una subjetividad atravesada por la alteridad.

Finalmente, el subcapítulo se ocupa del 'deseo metafísico' que impulsa la relación con la exterioridad. Se trata un deseo de algo que no puede ser poseído, que niega la necesidad y la posesión. La posesión, según Levinas, no comprende solo a los objetos del disfrute, sino que la propia actividad representativa es una de sus modalidades (en la medida en que lo representado es integrado a una red de sentidos). El deseo metafísico, en cambio, es deseo de lo que escapa de la totalidad de sentidos y apunta al otro. Este, en *TI*, no está del lado de la materialidad y lo sensible (ámbito anterior a la constitución del yo), ya que no hay un *alter* anterior a la gestación del *ego* y porque la materia es interpretada como lo que constituye el *ego* pero no al otro. Para reconocer al otro *ego*, correlato del deseo metafísico, este debe expresarse y hablar. Esto es posible, según *TI*, por el lenguaje y no por la sensibilidad (en esta obra Levinas no se ocupa de la materialidad de los signos y de la sonoridad que pone en entredicho dicha separación). En *AE*, en cambio, el *ego* se constituye en la exposición a la materialidad que le precede, que nunca es enteramente asumible. Esta no solamente es la materialidad del mundo y de los objetos, ya que comprende además la alteridad material del otro. El yo se constituye por medio de la interpelación de la materia y por la interpelación del otro en un nivel pre-consciente.

Los desarrollos genéticos de la fenomenología en *TI* y *AE* no son equivalentes. Si bien en ambas obras la génesis de la conciencia es pasiva y supone la irrupción de la alteridad, esta en *TI* es lo elemental, mientras que en *AE* es el otro hombre. Cabe, no obstante, ver la complementariedad de ambas descripciones, ya que en *TI* hay un análisis estático de la relación con el otro, toda vez que el yo y el otro están ya constituidos. En efecto, en *TI* la conciencia, una vez constituida, queda interpelada por la expresión lingüística del otro en una relación consciente. En *AE* hay un análisis genético de la relación con el otro que relaciona la génesis pasiva del yo con su interpelación; de este modo, la relación con el otro y la trascendencia tiene dos estratos diferenciados, y en uno de ellos reside en la pasividad de la vida sensible del yo, en su exposición vulnerable y en la proximidad.

El último subcapítulo, “La irrupción sensible del otro”, aborda la sensibilidad en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Aquí, se examina la conciencia ya constituida con objetividades ya dadas desde su génesis sensible. Todo objetivo y representación que la conciencia puede tener, en los que lo sensible es solo ingrediente, es posterior a lo sensible entendido como la materia que se constituye la conciencia (que solo ulteriormente es conciencia-*de*); se trata de una reinterpretación de lo elemental, en la que la alteridad de lo pasivo no es contrastada con la trascendencia. En *TI*, esta solo era posible en el lenguaje y no en lo sensible, que solo constituía al *ego*. La materialidad aquí es también condición de la constitución del *ego*, pero este no es tomado como esencialmente egoísta (al hacer de lo otro parte del ‘mismo’), sino como respuesta a su apelación.

La primera parte, “Ontología, tiempo y lenguaje: la reducción del decir a lo dicho”, desarrolla algunos conceptos de *AE* necesarios para comprender el nuevo sentido de lo sensible. En consonancia con *De la evasión*, se retoma el problema de la trascendencia de la subjetividad, concebida como excepción o modalidad distinta del ser. La trascendencia es planteada como salida del sí mismo o una inversión del *conatus*, aunque difiere de la salida de *DE* por pensar la proximidad como trascendencia fáctica. El movimiento del *conatus* es, ciertamente, una salida de sí. Sin embargo, el *appetitus* asimila al otro y, en su satisfacción, regresa a sí. La inversión se refiere, por tanto, a que en la realización del *appetitus* hay un regreso a sí o una, como es llamada por Levinas, ‘reducción de lo otro a lo mismo’.

El lenguaje es la inversión de este movimiento de apropiación del otro, ya que

instaura una relación que no se reduce a la comprensión semántica del interlocutor, sino que supone una proximidad previa. Levinas distingue en el lenguaje una función pragmática, que es condición de todo sentido, llamada 'decir' (en oposición a lo 'dicho'). En la comunicación no solo se trasmite un mensaje, algo dicho o un sentido: lo fundamental está en que el lenguaje es *para* el otro, es decir, es comunicación con el extraño. Todo lo dicho, en efecto, se dice siempre a alguien y cobra su sentido en tanto puede decirse. Levinas interpreta la diferencia ontológica a partir de la diferencia entre el decir y lo dicho. Lo que se dice, según él, es el 'ser'; no obstante, el ser se dice siempre a alguien, de tal manera que la diferencia ontológica cae en el ámbito de lo dicho y cobra su sentido en tanto *para el otro*. El programa de *AE* tiene como propósito tematizar el *para el otro* del decir partiendo del ámbito de lo dicho, en el que están el sentido y la ontología.

"La sensibilidad como dicho y como decir", segundo apartado, aborda los conceptos de 'cinestesia' y 'ubiestesia' de *Ideas 2* con el propósito de especificar lo propio de la sensibilidad en el plano anterior a lo objetivo. La constitución de las objetividades es un proceso en el que concurre el cuerpo como portador de los órganos con los que estas se aprehenden, sea por medio de percepciones, afecciones, etc. Por un lado, las sensaciones son cinestésicas pues dependen del movimiento de los órganos perceptivos (p. ej. la percepción de un objeto cambia si es que se está quieto o moviéndose cuando se lo ve). Por otro lado, la conciencia de estos órganos tiene su propia constitución que depende de cierta afectividad que no es propia de todos los tipos de sentidos; en efecto, una experiencia de las partes del cuerpo como partes propias se tiene a través del tacto pero no a través de la visión. En el tocar, por su parte, hay una confusión entre el sintiente y lo sentido, mientras que en la visión el cuerpo es visto como algo exterior. El tacto es una ubiestesia, una sensación localizada, y da cuenta de que lo originario en el cuerpo no es que sea el órgano que siente las cosas, sino que, como parte de organismo, tenga la posibilidad de sentirse a sí mismo. Poleshchuk explica esto de la siguiente manera: "los datos hileéticos indican un doble carácter de la intencionalidad: que afecta y que se ve afectada"³⁸⁰.

³⁸⁰ "Hyletic data points to a double character of intentionality: it is affecting and it is affected" (2009: 115). La traducción es del autor.

La ambigüedad de la ubiestesia, la confusión entre el sintiente y lo sentido, permite comprender otra ambigüedad esencial de la sensibilidad; esta es dato (dicho) y vivencia (decir). Las *nóesis* son actos aprehensivos y también modos originarios del sentir. Su sentido, por tanto, no consiste en ser momento de la constitución del *nóema*, tomado en el sentido antes descrito, como objeto *en tanto que*, que supone un acto objetivante. La distinción entre el decir y lo dicho cobra otro cariz en la diferencia entre el sentir (*nóesis*) y lo sentido (*nóema*), ya que muestra que la vida del sujeto no se reduce a dar sentidos (*Sinngebung*) a lo que es distinto, sino que está 'ensimismada'. El movimiento que lleva a esta afirmación de sí depende de la exposición 'a flor de piel', según la expresión de Levinas, de la sensibilidad. Este movimiento es la inversión de la *Sinngebung* husserliana porque la propia subjetividad se hace significativa en la interpelación de lo material que permite su emergencia, y no de un sentido dado por esta.

Levinas llama 'exposición' a este sentir que refiere la afección al sujeto y no a lo sentido; como afección corpórea revela que en la sensibilidad hay una proto-conciencia y solo gracias a ella el yo puede devenir consciente (esta es la significación del decir sin dicho). La sensibilidad originaria es la vulnerabilidad. Como exposición a la afección y referencia de sí de la sensibilidad, es una inversión de la *Sinngebung*. La subjetividad sintiente y vulnerable es, para Levinas, distinta de la conciencia-de o intencionalidad correspondiente a la actitud objetivante. Aun cuando sobre esta sensibilidad originaria emerja la actitud objetivante, no es adecuada para describir campos como las ciencias y la cultura.

'Vulnerabilidad y proximidad: hacia la experiencia pasiva del otro', última parte del subcapítulo, desarrolla la exposición del yo a la alteridad. Desde la perspectiva del psiquismo o vida pre-reflexiva, la subjetividad no es idéntica a sí misma. La temporalidad de la conciencia, que está del lado del sentir, no forma unidades de sentido respecto de la propia vivencia, aun cuando pueda interpretarse al yo como algo idéntico o puro. En la *nóesis* hay ruptura y discontinuidad, ya que los contenidos sentidos no son nunca iguales. Dado que el yo emerge como respuesta pasiva frente a estos, se halla en un intervalo de no-coincidencia con el otro. Como la conciencia encarnada depende de los contenidos de la materia no-objetivada, la relación con la alteridad despierta la propia conciencia: su hacerse conciencia depende, así, de su ser-respuesta.

Levinas opera una reducción fenomenológica de lo dicho al decir, con el propósito de dar cuenta de la sensibilidad. Sin esta reducción, la sensibilidad es solo la confusión entre lo sintiente y lo sentido (como en la ubiestesia); en tanto reducida, en cambio, es un *para* el otro o significación. En tanto puro decir o puro sentir, es exposición o pasividad. En el 'para-el-otro' o 'ser vulnerable' está la posibilidad de que la subjetividad se haga signo o sentido, a través de una interpelación que es sensible y, a la vez, lingüística.

La vulnerabilidad del yo lo mantiene en una proximidad con el otro, que consiste en el contacto sensible con él. En este apartado se toman la caricia y la sonoridad como figuras de la proximidad. La sensibilidad y el lenguaje no son del todo disímiles, ejemplo de ello es el gemido (*frémissement*) como apelación inmediata no-racional, sensible –a la vez– que comunicativa, que no demanda entendimiento sino respuesta. En sus concreciones sensibles, el lenguaje no puede ser separado de la afectividad y depende del contacto con el otro. Especialmente interesante, en este punto, es el caso de la sonoridad: el significado de una palabra se comprende a través de una red de sentidos, pero el significante –el carácter material del signo– es esencialmente distinto. La materialidad del significante tiene su propia significación. “Esta significancia residiría, para una carta, por ejemplo, en la escritura y en el estilo de esta carta, en todo eso que hace que en la emisión misma del mensaje que captamos a partir del lenguaje de esta carta y de su sinceridad, alguien pase pura y simplemente”³⁸¹. Toda palabra o escritura es como una huella de la enunciación; en ella, vibra o resuena la materialidad del significante. En su sonoridad, aun si es muda, como sucede con la escritura, la palabra es el eco de alguien.

El sonido o resonancia es la materialidad del lenguaje; gracias a este, el sujeto es apelado sensiblemente. Cuando uno escucha a veces comprende un sentido, pero la significación de la sonoridad va más allá. La resonancia –el carácter material y sensible del lenguaje– anima los sentidos. En ella se revela una apelación que no ha sido anticipada por la conciencia. En la materialidad sensible del lenguaje reside la posibilidad de una interpelación sensible del otro.

³⁸¹ HA, p. 78.

3.1. Hacia la irrupción del otro en el seno de la mismidad

3.1.1. Fenomenología genética como aproximación a la alteridad

Presentamos a continuación el método fenomenológico que emplea Levinas en *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser* y las condiciones de posibilidad formales que debe cumplir la relación con el otro para preservar su alteridad. A continuación, presentamos la concepción madura de la fenomenología que tiene Levinas:

la fenomenología es la intencionalidad. ¿Qué significa esto? ¿Rechazo de un sensualismo que identificaba la conciencia con las sensaciones-cosas? Ciertamente. Pero lo sensible desempeña un papel importante en la fenomenología y la intencionalidad rehabilita lo sensible. ¿Correlación necesaria entre sujeto y objeto? Sin duda. Pero no se ha esperado a Husserl para protestar contra la idea de un sujeto separado del objeto. Si la intencionalidad significase únicamente que la conciencia ‘se estrella’ en el objeto y que inmediatamente estamos cabe las cosas, jamás habría habido fenomenología³⁸².

La intencionalidad no es una propiedad *real* del sujeto o un contenido de su mente³⁸³; más bien, es la relación entre conciencia y el ser³⁸⁴. Lo central en ella es su carácter relacional, esto es, el hecho de que no se separa de su objeto y luego este ‘irrumpe’ y ‘estrella’ en ella, según la expresión de Levinas. Una aproximación sobre la intencionalidad que ignora esta situación cae presa de una postura incapaz de ver la co-constitución en ella implícita.

La fenomenología, en tanto que revelación de los seres, es un *método de la revelación de su revelación*. La fenomenología no es únicamente el hecho de dejar aparecer los

³⁸² EEHH, p. 184.

³⁸³ “Hay, por supuesto, una relación entre lo que hace el fenomenólogo y lo que hace el psicólogo. Claramente intentan dar una explicación de la misma experiencia. Pero adoptan enfoques diferentes, preguntan cuestiones diferentes y buscan tipos distintos de respuestas. En la medida en que la fenomenología se atiene a la experiencia, se dice que adopta un enfoque de primera persona. Esto es, al fenomenólogo le concierne entender la percepción en términos del significado que tiene para el sujeto. Mi experiencia perceptiva de ver mi coche en la calle, por ejemplo, no incluye nada sobre los procesos que están ocurriendo en mi cerebro. El científico cognitivo típico, por su parte, adopta un enfoque de tercera persona, esto es, un enfoque desde la perspectiva del sujeto que experiencia. Intenta explicar la percepción en términos de algo distinto de la experiencia, por ejemplo, de ciertos procesos objetivos (y generalmente sub-personales) como estados cerebrales o mecanismos funcionales” (Gallagher y Zahavi 2012: 29).

³⁸⁴ En otro lugar Levinas define la intencionalidad de la siguiente manera: “la concepción fenomenológica de la intencionalidad consiste, esencialmente, en identificar pensar y existir. La conciencia no tiene al pensamiento como atributo esencial de una cosa que piensa; si se puede decir así, ella es sustancialmente pensamiento” (EEHH, p. 149).

fenómenos tal y como aparecen, sino que esta aparición, esta fenomenología, es el acontecimiento esencial del ser³⁸⁵.

La intencionalidad, equiparada por Levinas en la cita con la propia fenomenología, es la posibilidad de aparecer anterior a cualquier aparición. A lo largo de sus obras Levinas emplea la metáfora de la luz para referirse a dicho movimiento³⁸⁶. La luz es condición de la visión y de lo visto; la intencionalidad, por su parte, es condición del sujeto y del objeto³⁸⁷. El conocimiento no se debe, entonces, a que el objeto impacte en la conciencia generando una sensación; más bien, es posible porque se está de antemano imbricado con el y solo por ello emerge la conciencia.

El concepto de intencional no solo abarca la constitución del objeto sino también la constitución de la conciencia; por ejemplo, el cuerpo –en el que emerge la conciencia-*de*- tiene una intencionalidad específica³⁸⁸. El tema central de la fenomenología es la constitución que para Husserl equivale a lo trascendental³⁸⁹, y

³⁸⁵ *EEHH*, p. 171.

³⁸⁶ Véase *EE*, pp. 22, 53-59; *EEHH*, pp. 54-55; *TI*, pp. 212-214 y *AE*, p. 78.

³⁸⁷ Empleamos estos términos aun cuando esta relación no sea planteada por la fenomenología solo en un nivel teórico.

³⁸⁸ “Queda expedito el camino de la filosofía del cuerpo propio, donde la intencionalidad revela su verdadera naturaleza, pues su movimiento hacia lo representado se enraíza ahí en todos los horizontes implícitos –no representados– de la existencia encarnada; existencia encarnada que extrae su ser de esos horizontes que, sin embargo, en un cierto sentido constituye (pues ella toma conciencia de ello), como si, aquí, el ser constituido condicionase su propia constitución” (*EEHH*, p. 191).

³⁸⁹ Acerca de la diferencia de la estética trascendental kantiana y husserliana véase la siguiente cita: «pero esto significa también que el esclarecimiento del problema del conocimiento (e incluso de la lógica pura), más allá de lo que ofrece una *Analítica trascendental* que se desarrolla a nivel del entendimiento y en torno al *juicio*, como en el caso de Kant, requiere profundizar en el dominio de la *experiencia sensible* pre-predicativa en una nueva *Estética trascendental* “no devorada por las exigencias de una ‘lógica trascendental’”. En efecto, Husserl extiende lo planteado en el “Principio supremo de todos los juicios sintéticos” kantiano, y su concepto *sui generis* de experiencia– a la totalidad de la *vida del sujeto* en su correlación con el *horizonte del mundo*. La fenomenología de Husserl más que una filosofía del *juicio*, se desarrolla, pues, como una filosofía de la *experiencia* entendida en su sentido más amplio, abarcando todas las vivencias (*Erlebnisse*) del sujeto experimentante, como indica en sus *Ideas* de 1913, en un “entretrejimiento de todas las especies de razón”: las teóricas, axiológicas y prácticas» (Rizo-Patrón 2012b: 356-357). Steinbock también suscribe esta interpretación: “the analysis of passive synthesis are placed in the domain of what Kant called before Husserl a ‘transcendental aesthetic’ [...] Passive synthesis and primordial constitution covered in a transcendental aesthetic –a ‘phenomenology of so-called unconscious’ (H XI 154) –is distinct from what Husserl will call (following Kant) a ‘transcendental logic’, exploring the phenomenon of active genesis” (1995: 42). Finalmente, “La fenomenología como filosofía trascendental pretende descubrir los presupuestos con los que opera la lógica, retrocediendo a las formas más originarias de donación de los objetos que hace posible toda teoría, es decir, investiga su origen genético en la síntesis pasiva (o precognitiva). Una lógica trascendental reclama una estética trascendental preliminar que no solo muestra los fundamentos de las síntesis activas y las operaciones cognitivas, sino que también describe la esfera pasiva de la experiencia en toda su integridad y explica sus leyes esenciales. Esto incluye, por extensión, un análisis del papel de la

consiste en la actividad sintética de la conciencia que, a partir de una materialidad previa, forma unidades que conforman lo subjetivo y lo objetivo. La constitución es el tema de la fenomenología como estudio de la conciencia en su relación con el mundo, la cual es posible sobre la base de una conciencia que tiene una génesis.

Un aspecto de lo trascendental y de la constitución es el *acto objetivante*; en este, y en la actitud teórica, lo trascendental está referido a la síntesis activa que hace explícita y reconoce la unidad en la multiplicidad del objeto y da cuenta de sus relaciones causales en un haz de sentidos. Una falsa opinión sedimentada sobre la fenomenología husserliana, que lleva además a censurarla por intelectualista³⁹⁰, sostiene que esta es la única síntesis que la fenomenología reconoce. Si entendemos por constitución solo la generación de objetividades, sería la única síntesis; esta actividad, empero, presupone una conciencia ya constituida.

Husserl, al menos el tardío, piensa que la subjetividad es una condición de posibilidad necesaria de toda constitución, pero no es la única. La constitución es un proceso que implica diferentes instancias constituyentes entrelazadas, como la subjetividad, el mundo de la vida, el cuerpo y la intersubjetividad. En otras palabras, la subjetividad trascendental solo puede constituir un mundo objetivo si está encarnada en un cuerpo, forma parte de un mundo social y comparte un mundo histórico-cultural³⁹¹.

Como la subjetividad trascendental está encarnada, la problemática de la constitución versa acerca del modo en que su encarnación y su ser-con-los-otros en un mundo histórico-cultural³⁹² son también constituyentes en un nivel más

síntesis asociativa, la afección, la atención y los hábitos en la formación de sentido y constitución del objeto" (Escudero 2013: 31).

³⁹⁰ La síntesis activa no es, empero, la única posibilidad de lo trascendental. "La fenomenología trascendental no se puede limitar a una filosofía de la conciencia egológica o de la subjetividad constituyente. 'Trascendental' significa un tipo de actitud que va a las raíces de los fenómenos; dicho de otro modo, 'trascendental' encarna un tipo de explicación filosófica que intenta encontrar las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia de un mundo significativo. Estas condiciones se hallan mucho más allá de la simple conciencia individual y se incrustan en las profundidades de nuestros cuerpos vivos y las estructuras de nuestro mundo cultural y social" (Escudero 2013: 34).

³⁹¹ Escudero 2013: 29.

³⁹² En el capítulo, sin embargo, solo se atiende la constitución en un sentido genético, referido a la génesis pasiva de la subjetividad y dejamos de lado el aspecto generativo de la constitución, que Levinas deriva del aspecto genético. Respecto de la fenomenología generativa consúltese Steinbock 1995. En el caso de Levinas, la generatividad coincide con los análisis sobre lo social y sobre la historia, especialmente relevantes son "La significación y el sentido" en *HA; TI*, pp. 283-322 y *AE*, pp. 205-255.

originario que el del yo puro. Se trata del examen de la constitución de la propia subjetividad en la síntesis pasiva y cómo está presente la alteridad en esta³⁹³.

El proceso de constitución presupone un elemento de facticidad, una predonación pasiva exenta de una participación o contribución activas del *ego* (*Hua XI*, p. 328 ss; *Hua XIII*, p. 427). Esto no debe llevarnos a pensar en una nueva forma de dualismo; al contrario, la idea es que la subjetividad y el mundo no se pueden comprender separados el uno del otro. Dicho de otro modo, la constitución es un proceso que se despliega en la triple estructura subjetividad-mundo-intersubjetividad como el verdadero horizonte transcendental en el que pueden aparecer los objetos³⁹⁴.

Con relación a *TI* y *AE*, hay que señalar que en estas obras se desarrolla una fenomenología genética que no corresponde con la fenomenología estática en la que se movió el primer capítulo de esta investigación³⁹⁵. La f. estática comprende las estructuras noético-noemáticas a través de las cuales los objetos son dados, en tanto menciones y validados por la intuición (aborda, además, al yo puro consciente ya constituido y a objetividades también ya constituidas). El límite de esta última aproximación reside en que no da cuenta de la génesis en la que las estructuras intencionales han devenido tales³⁹⁶. En *Ideas 1* el propio Husserl reconoce este límite que coincide con el alcance de esta aproximación de la siguiente manera:

se mostrará que lo que hemos expuesto hasta aquí ha encubierto en cierto modo toda una dimensión y tenía necesariamente que encubrirla, para mantener desenmarañado lo que por lo pronto es visible únicamente en la actitud fenomenológica y que, prescindiendo de la nueva dimensión, conforma un campo cerrado de investigación. El “absoluto” transcendental que hemos preparado mediante las reducciones, no es en verdad lo último, es algo que se constituye a sí

³⁹³ Por ello no ocupamos, ante todo, de la constitución de la subjetividad y no de la constitución de sentido, aun cuando esta separación no sea sin más evidente, ya que hay una co-constitución de la subjetividad y de la objetividad.

³⁹⁴ Escudero 2013: 29-30.

³⁹⁵ Una descripción concisa de esta fenomenología la realiza Steinbock del siguiente modo: “under the rubric of ‘static phenomenology’ Husserl has two methodological strategies in mind. The first is a *constitutive* analysis that inquires into the *way* or *how* something is given and not *what* something is. The second is a static phenomenology that analyzed ‘structures’. Structures may include formal and material essences or morphological types. Common examples of phenomenological structures are the noesis or the noema, intentionality, modes of fulfillment and disappointment, the relation of foundation among acts, or the pregiven foundation layers of the lifeworld. Thus, static analysis can be both a constitutive and an ontological enterprise” (1995: 38). Vale mencionar que la crítica de Levinas que vimos al inicio de nuestro segundo capítulo se refiere a este sentido de fenomenología y no apunta, empero, a la eidética correlativa a la fenomenología estática.

³⁹⁶ Acerca del alcance de esta aproximación, Husserl señala que “con la más amplia generalidad se trata, pues, de explorar cómo se ‘constituyen conscientemente’ unidades *objetivas* de toda región y categoría. Se trata de mostrar sistemáticamente cómo están pre-delineados por su ESENCIA todos los nexos de la conciencia real y posible de ellas –precisamente como posibilidades esenciales–: las intuiciones simples o fundadas referidas intencionalmente a ellas, las configuraciones de pensamiento de nivel inferior y superior, las confusas o claras, las expresas o no expresas, las pre-científicas y las científicas, hasta llegar a las configuraciones más altas de la ciencia teórica rigurosa” (*Ideas 1*, § 86, p. 288).

mismo en cierto sentido profundo y de todo punto peculiar, y que tiene su protofuente en un absoluto último y verdadero³⁹⁷.

La aproximación genética tiene que ver, pues, con la constitución, aunque, a diferencia de la estática, no de una constitución consciente sino de una pasiva³⁹⁸.

Los múltiples modos de aparición, las unidades de las imágenes perceptivas visuales o táctiles transcurren; pero en su síntesis obviamente pasiva aparece la cosa una, con su forma, etc. Pero precisamente esa síntesis, como síntesis de esa forma, tiene su *historia* que se anuncia en ella misma. Gracias a una génesis esencial, el yo, el *ego*, y ya desde la primera mirada, puede tener la experiencia de una cosa [...] Pero aquí encontramos pronto las leyes esenciales de una formación pasiva de síntesis siempre nuevas –que, en parte, precede a toda actividad y, en parte, abarca nuevamente toda actividad–; encontramos una génesis pasiva de las múltiples apercepciones, como configuraciones persistentes en una habitualidad que les es propia, las que parecen datos previos formados para el yo central, que al actualizarse afectan y motivan a actividades³⁹⁹.

La fenomenología genética aborda los distintos estratos de la conciencia en sus primeras efectuaciones⁴⁰⁰ con el fin de describir la historia del sentido y cómo devienen idénticas y permanentes las estructuras de la conciencia⁴⁰¹. Muestra la dependencia del yo de lo permanente en su historia, sus hábitos y sus motivaciones, que son el sustrato pasivo de su vida consciente⁴⁰²: “Pasivo’ no es equivalente a un

³⁹⁷ *Ideas 1*, § 81, p. 271.

³⁹⁸ Del mismo modo, Steinbock afirma lo siguiente: “Husserl has already engaged in genetic analyses before phenomenology became aware of itself as having a quite distinct genetic dimension. In particular, an explicit return to the question of temporality and time constitution, the concern with pre-predicative dimensions of experience as forming the basis for the active genesis of thought, the explication of passive genesis through a phenomenology of association as well as rekindled interest in the problems of normality and abnormality all coalesce around the years 1917-21 and exceed the bounds of a static method (1995: 37).

³⁹⁹ *MC*, §38, p. 105-106.

⁴⁰⁰ Husserl alude a la ‘primera infancia’ para dar cuenta de que las estructuras de la conciencia, a pesar de ser necesarias para toda experiencia posible no son, sin embargo, atemporales. La constitución, entendida como temporalización, anula tal posibilidad. “Con razón se dice que en la primera infancia tuvimos primero que aprender a ver las cosas y que tal aprendizaje tuvo que preceder genéticamente a todos los demás modos de conciencia de cosas. El campo pre-donante de percepción no contiene todavía, en la *primera infancia*, nada que pudiera ser explicitado como cosa en una simple mirada” (*MC*, §38, p. 105).

⁴⁰¹ Esto es lo que distingue la fenomenología del kantismo, véase Rizo-Patrón 2012: 138-147; 191-193 y 200. “La fenomenología trascendental descubre que la *experiencia* constitutiva del sentido perceptivo es a su vez el resultado de un proceso *sintético* previo, esta vez inconsciente, anónimo e *íntegramente pasivo*, que precede y preside la emergencia o auto-constitución de la conciencia y de sus vivencias como unidades temporales ya constituidas. Husserl por eso se refiere a la ‘síntesis como proto-forma de la conciencia” (Rizo-Patrón 2012a: 228). La autora cita la *HUA I (MC)* § 17. Además, señala que “el ámbito de competencia de una *Estética trascendental* es para Husserl bastante más complejo que para Kant, quien lo concibe como una dimensión puramente pasiva” (2012a: 233). Kant, al tomar categorías de la física de Newton en su concepción del espacio y del tiempo, deja de lado la propia constitución de la experiencia en la que emergen en un trasfondo pasivo.

⁴⁰² “La actividad constitutiva se caracteriza por cierta reciprocidad en la medida en que el sujeto es constituido en el mismo proceso de constitución. Por tanto, afirmar que el sujeto

estado de inactividad, sino que responde a un estar afectado involuntariamente por hábitos, patrones motores, disposiciones, motivaciones, emociones y recuerdos”⁴⁰³.

Como la vida pasiva depende de una serie de afecciones, lo sensible cobra un cariz distinto. Al respecto, la fenomenología de la conciencia interna del tiempo⁴⁰⁴ evidencia el papel de la sensibilidad en la constitución de esta estructura trascendental; en efecto, el tiempo es constituido gracias a que algo es sentido (que a este nivel no es aún sensación de un objeto). Anterior a la génesis de la conciencia, lo sentido es una *hyle* o unidad llevada a síntesis⁴⁰⁵, que precede a la constitución del *nóema* –como su condición– y también de la *nóesis*. El sentir es posterior a lo sentido o, mejor dicho, surge por o como reacción frente a lo sentido. La relación intencional estática, en la que el conocimiento y la constitución de lo objetivo es una actividad consciente, hunde sus raíces en la síntesis pasiva que gesta y lleva a unidad un elemento primigenio de carácter sensible.

La doctrina de esta síntesis atraviesa, como afirma Boccaccini, toda la obra husserliana. Como contraparte de la actividad del espíritu que presenta una aspiración a la unidad⁴⁰⁶, la síntesis pasiva es el sustento constitutivo de la actividad consciente y de la intencionalidad, lo que suministra contenidos para la actividad del espíritu (síntesis activa), y es la génesis pasiva de la unidad del sentido. La doctrina de la síntesis pasiva no se limita a describir la génesis de la alteridad, sino que comprende también los objetos y el mundo en general; más aún, esta permite

transcendental permanece inalterado en su propia actividad constituyente es otro malentendido” (Escudero 2013: 30).

⁴⁰³ Escudero 2013: 31-32.

⁴⁰⁴ Véase pp. 63 y ss. de este trabajo.

⁴⁰⁵ Esto no significa que las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, cuyo origen se remonta a las lecciones del semestre de invierno de 1904-05 en el curso *Fragments capitales de fenomenología y de teoría del conocimiento* en la Universidad de Gotinga sean investigaciones genéticas. Al respecto léase lo siguiente: “but it was not until after 1915 that Husserl used the concept of genesis in his ‘proper’ sense. Now genetic analyses explicate monadic becoming for the full concretion and individuality of experience. Because genetic analyses concern the concrete, self-temporalizing *qua* factual ego, the investigations undertaken in *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* from 1905 are not by themselves genetic in the strict sense; they are at best transitional. True, the time lectures do go beyond treating consciousness as a series of many Nows by explicating the transition obtaining between the Nows, as it were. Nevertheless, these investigations are not genetic because they are still too abstract, only treating the ego as a temporal form, that is, as the form of time: impression, retention, protention, and their forms of temporal connection, namely, succession and coexistence. Husserl himself declares that ‘[m]ere form is surely an abstraction, and thus the intentional analysis of time consciousness and its accomplishments is an abstractive analysis from the very start’. This analysis of time is abstract and not genetic in the proper sense ‘because of abstracts precisely from content’ (H XI 128, cf. 126 f.)” (Steinbock 1995: 40).

⁴⁰⁶ Cf. Boccacini 2012: 41.

“elucidar las condiciones de posibilidad fundamentales de la subjetividad misma”⁴⁰⁷.

Síntesis pasiva o asociación son términos intercambiables pues

el término asociación designa para nosotros una forma y una ley de la génesis inmanente que afecta constantemente a la conciencia en general y no, como para los psicólogos, una forma de la causalidad psico-física y objetiva, ni un tipo de ley como la que determina de manera causal, en la vida psíquica del hombre y del animal, el surgimiento de la reproducción y de los recuerdos⁴⁰⁸.

La asociación es una ley que regula la génesis de la conciencia que no decide voluntariamente cómo llevar a unidad la multiplicidad; esto, más bien, depende cómo en la vida inconsciente hay una motivación hacia la actividad. No se trata de un condicionamiento causal determinable por una ciencia psico-física. La cuestión está, por un lado, en cómo la conciencia asimila contenidos que difieren en momentos temporales y los toma como idénticos o como lapsos de una unidad sensible y, por otro lado, a qué responde que la asociación se dé de tal o cual manera. Por otra parte, esta doctrina es “una extensión superior de la doctrina de la constitución originaria del tiempo”⁴⁰⁹, ya que tiene que ver con una apercepción que sintetiza contenidos basándose en el parecido, asignándoles un lugar temporal (un lapso)⁴¹⁰. La síntesis genera la auto-conciencia, que es comprendida como la unidad de una serie de flujos temporales del sentir. Así, la síntesis de la conciencia originaria del tiempo es en el fondo la que posibilita toda ulterior síntesis⁴¹¹.

La síntesis más general y más primordial es, a saber, la que liga necesariamente todos los objetos particulares que en la pasividad devienen originariamente conscientes como seres, cualquiera que pueda ser su contenido y es por lo que son constituidos, por otra parte, como objetos unitarios en su contenido. A esta ocasión, hemos dirigido nuestra atención sobre lo que confiere necesariamente la unidad temporal a todos los objetos diferentes y diferenciables: <ser> el uno con el otro. Naturalmente la síntesis de la conciencia del tiempo forma parte, desde ya como presuposición para las coexistencias y la sucesión posibles, de esta síntesis, en la que un objeto se constituye cada vez como objeto idénticamente uno o (lo que lleva a lo mismo) como objeto uno que dura en las multiplicidades fluyentes⁴¹².

La conciencia no es originaria en un sentido genético porque surge como reacción ante una primera alteridad irrecuperable⁴¹³. Lo sentido deviene consciente

⁴⁰⁷ Husserl, Edmund. *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires (SP)*, p. 196. Empleamos la edición consignada en la bibliografía.

⁴⁰⁸ *SP*, p. 191.

⁴⁰⁹ *SP*, p. 192.

⁴¹⁰ *Cf. SP*, p. 196.

⁴¹¹ *Cf. SP*, p. 197.

⁴¹² *SP*, p. 199.

⁴¹³ Montavont sostiene lo siguiente: “une loi fondamentale de la genèse passive énonce en effet qu’une rétention est nécessairement rattachée à l’intuition précédente. La rétention est une

en la actividad sintética que surge en el flujo temporal. Las síntesis sensibles precisan, al menos, de dos elementos, pues vinculan dos momentos temporales distintos del sentir que son referidos a uno mismo, como lo idéntico en las variaciones temporales. Sin tratarse de una mera conjunción entre pasado y presente, dado que no hay aún horizonte para estos, cabe preguntarse cómo surge la asociación. La impresión originaria (*Ur-impression*) hace posible la asociación; esta es “el ‘punto-fuente’ que inaugura el «producirse» del objeto que dura”⁴¹⁴. Este punto-fuente no es el ‘ahora’, ya que no equivale no es el presente, aunque tampoco el pasado ni el futuro. El ‘ahora’ o instante supone un desfase entre la impresión y el yo. La impresión originaria nunca es actual en la conciencia *qua* impresión, sino como retenida. Gracias a la retención lo impreso “viene a ser por su parte un ahora, algo en existencia actual”⁴¹⁵. Es necesario que la impresión originaria sea sentida, pero siendo sentida está ya diferida. El desfase o retardo de la conciencia muestra que esta solo es posible porque hay un elemento que le precede y respecto del cual es pasiva. La conciencia se relaciona con la alteridad porque el contenido de la retención, que es presente y personificación de lo retenido, implica la inclusión de lo otro en la vida del sujeto. La retención es pasiva porque –valga la redundancia– retiene el contenido de la impresión primaria y no es producto de la espontaneidad del *ego*. Biceaga sostiene al respecto lo siguiente:

La constitución pasiva del tiempo está necesariamente vinculada con la alteridad porque no hay temporalización sin contenidos temporalizados. Es la situación ambigua de la retención –al mismo tiempo presentación y presentificación– la que explica la inclusión de la otredad en la esfera primordial. Aunque no sea a-subjetiva, la *hyle* permanece siendo, empero, extraña al *ego* en el sentido de que el campo hylético se organiza él mismo sin la participación del *ego*⁴¹⁶.

La vida pasiva de la conciencia está vinculada, pues, con la alteridad material irrecuperable de la impresión originaria, o recuperable solo en la retención

intention pour ainsi dire ‘immanent’ dans laquelle un point temporel passé s’esquisse et qui surtout, en raison du ‘*continuum* ininterrompu de la rétention’ porte en elle tout l’héritage du passé... La conscience originaire du temps se constitue précisément en ce que toute phase impressionnelle du maintenant se modifie nécessairement en rétention qui à son tour se modifie rétentionnellement” (1999 : 80).

⁴¹⁴ *LT*, §11, p. 51.

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ “Passive time-constitution is necessarily intertwined with alterity because there is no temporalization without temporalized contents. It is the ambiguous status of retention – at the same time presentation and presentification– which explains the inclusion of otherness in the primordial sphere. Although not a-subjective, the hyle remains nevertheless foreign to the ego in the sense that the hyletic field organizes itself without the ego’s participation” (Biceaga 2010: 9).

formando parte de la economía de la conciencia. La alteridad diacrónica⁴¹⁷ de la impresión originaria es condición, sin embargo, de la génesis misma de la conciencia. En la síntesis pasiva se revela que en la constitución del sujeto permanece siempre una exterioridad.

3.1.2. De la constitución a la disrupción de la conciencia (la donación de sentido)

Es preciso explicar en qué sentido la fenomenología de Levinas es genética y cómo se distingue de la fenomenología genética de Husserl. En *TI* y *AE*, Levinas desarrolla una fenomenología preocupada en explicar cómo la conciencia emerge en un trasfondo pasivo en el que la alteridad está presente. En *TI* la conciencia, una vez constituida y consciente, es interpelada por la alteridad en el rostro y el lenguaje. En *AE*, en cambio, la relación con el otro se gesta en proximidad anterior a la vida consciente que es pasiva y sensible; en esta, el yo es vulnerable en su exposición al otro⁴¹⁸. Al igual que para Husserl, Levinas comprende lo genético en vinculación con una estética trascendental que elucida la manera en que las estructuras de la subjetividad han devenido tales.

Una diferencia central entre los análisis genéticos de Levinas y los de Husserl

⁴¹⁷ El concepto de diacronía y su relación con la sensibilidad y la impresión originaria son retomados por Levinas de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Sobre este punto, revítese la siguiente cita: “tiempo, impresión sensible y conciencia se conjugan. Incluso a este nivel primordial que es el de la vivencia en que la fluencia reducida a la inmanencia pura debería excluir hasta la sospecha de objetivación, la conciencia sigue siendo intencionalidad, ‘intencionalidad específica’ ciertamente, pero impensable sin un correlato aprehendido. Esta intencionalidad específica es el propio tiempo. Hay conciencia en la medida en que la impresión sensible se diferencia de ella misma sin diferir; difiere sin diferir siendo otra en la identidad. La impresión... no está sincronizada consigo misma: *justamente* pasada *en el momento de venir*. ¡Pero diferir en la identidad, mantener el instante que se altera es ‘propulsarlo’ o ‘retenerlo!’” (*AE*, p. 80).

⁴¹⁸ El análisis genético se extiende incluso a obras más tempranas como *De la existencia al existente*. En esta obra Levinas situaba al problema de la trascendencia en relación con el surgir de la hipóstasis o subjetividad en el seno de la materialidad del ser. Así, pues, la génesis de la subjetividad se da a propósito de la asunción de una materialidad que no es aún fenómeno y, en un movimiento ulterior, posibilita la génesis de lo objetivo. El análisis de la subjetividad encarnada y posicionada en un lugar, como vimos en el capítulo anterior, corresponde también a una aproximación genética sobre las habitualidades y motivaciones del *ego*. En efecto, el carácter posicional de la conciencia no es la relación que esta (constituida) tiene con un mundo de sentidos también constituido (relación noético-noemática), sino la relación entre un cuerpo que es la subjetivación (constitución) del sujeto que se produce en la relación con el lugar y que abarca tanto el cuerpo propio (como cosa en el mundo y como lo que le es inmediatamente propio); no solo ello, comprende incluso la relación de este cuerpo con su mundo inmediato, las cosas que están en este y, como sabemos ya, la relación con los otros cuerpos extraños. Por su parte, la fenomenología genética husserliana toma también en consideración el tema de la individuación y encarnación, el cual ya trabaja Husserl desde “Las lecciones de la cosa” (1907) e *Ideas II*.

reside en la interpretación que tienen de la relación entre lo previo a la constitución y lo constituido. En el primer capítulo se vio cómo Levinas crítica la primacía fenomenológica del presente en el análisis de la conciencia interna del tiempo. Según él, el tiempo sentido-vivido está en Husserl en función de la constitución del tiempo recuperable, el único que vuelve contenido o dato y que conciencia puede disponer. Si se interpreta el tiempo íntimo de la conciencia en función a la constitución, entonces la impresión originaria no es, según su expresión, 'pérdida de conciencia'⁴¹⁹, es decir, la alteridad material en ella no tiene un espacio en la conciencia *qua* alteridad. Este problema va más allá del de la constitución de la conciencia; en el fondo, apunta a la teleología de la razón, en la que las esferas más primigenias de la vida intencional (inconscientes) cobran sentido en tanto que bases de los ordenes superiores de racionalidad humana. Están, pues, al servicio de la constitución de una conciencia que, luego, las comprende y abarca. Cito *in extenso* la siguiente crítica de Levinas:

en Husserl la conciencia interna del tiempo y la conciencia sin más se describen dentro de la temporalidad de la sensación: 'sentir es aquello que tomamos como conciencia originaria del tiempo' y 'la conciencia no es nada sin la impresión'. Tiempo, impresión sensible y conciencia se conjugan. Incluso a este nivel primordial que es el de la vivencia en el que la fluencia reducida a la inmanencia pura debería excluir hasta la sospecha de objetivación, la conciencia sigue siendo intencionalidad, 'intencionalidad específica' ciertamente, pero impensable sin un correlato aprehendido. Esta intencionalidad específica es el propio tiempo. Hay conciencia en la medida en que la impresión sensible se diferencia de ella misma sin diferir; difiere sin diferir siendo otra en la identidad. La impresión, como si se devorase a sí misma, se esclarece 'vomitándose'; deshace esta coincidencia consigo misma en la que lo «mismo» se ahoga bajo sí mismo como bajo un extintor. No está sincronizada consigo misma: *justamente* pasada en el momento de venir. ¡Pero diferir en la identidad, mantener el instante que se altera es 'propulsarlo' o 're-tenerlo'! Diferir en la identidad, modificarse sin cambiar: la conciencia luce en la impresión en la medida en que la impresión se separa de sí misma para buscarse *aún* o para recuperarse *ya*. Aún-ya: tiempo; y tiempo en el que nada se pierde. El propio pasado se modifica sin cambiar de identidad, se separa de sí mismo sin soltarse, se 'hace más viejo', perdiéndose en un pasado más profundo; permanece idéntico a sí mismo por la retención de la retención. Y así sucesivamente hasta la memoria que recupera en imágenes lo que la retención no ha sabido guardar, hasta la historiografía que reconstruye aquello cuya imagen se ha perdido. Hablar de conciencia es hablar de tiempo⁴²⁰.

El tiempo de la constitución no puede separarse de la sensación o de lo sentido; no obstante, para Levinas, incluso en el ámbito del sentir o de la vivencia, de

⁴¹⁹ Cf. AE, p. 82.

⁴²⁰ AE, p. 80.

la *nóesis*, habría algo similar a la objetivación, en la medida en que este ámbito está, supuestamente, supeditado a la formación de unidades. No se trata, *sensu stricto*, de objetivación, sino de una cierta orientación natural de las vivencias hacia la generación de unidad, que solo ulteriormente es objetivación. Sin embargo, en tanto que vivencia la *nóesis* tiene una temporalidad tal que lo vivenciado y la vivencia están en tiempos distintos. La impresión originaria y la retención, en efecto, difieren por su temporalidad, es decir, en cómo el sentir es distinto de lo sentido. Por ello, la impresión originaria tiene su sentido no como momento que interpela a la conciencia constituida, sino, contrariamente, como componente de la constitución, pues toda motivación de la proto-conciencia está supeditada, según esta lectura, a la formación de unidades.

Dado que hay una materialidad que es condición de la intencionalidad, sobre la que la conciencia posicional y emerge como separada, podría pensarse que la trascendencia no está referida, en ningún sentido, a la relación con estas capas primigenias de la vida. Si este es el caso, la conciencia constituida olvidaría su materialidad en el plano de su intención. Olvidaría, además, la relación con la alteridad material ya no del mundo, sino del otro como otro cuerpo psico-físico.

La interpretación antes expuesta resulta de la idea de Levinas de que todo horizonte de sentidos y toda motivación de la conciencia no puede eludir la formación de unidades. Pero no hay una aprehensión sin una motivación de algo ajeno. Si es así, ¿acaso el otro no motiva la conciencia cuando se resiste a ser aprehendido o comprendido, cuando sorprende?

Levinas piensa que la fenomenología husserliana presta una atención excesiva a la formación de idealidades, que no equivalen a los *nóemas*, en la constitución y la temporalización, y que esto podría dejar de lado el sentido mismo de la idealidad. Se puede reparar, por ejemplo, en la justicia. Si alguien la toma solo como un ideal abstracto y no como una norma que cobra su sentido en una concreción, pueden haber problemas. Considérese a un trabajador que es despedido injustamente de su trabajo y, en consecuencia, no está en condiciones de pagar su arrendamiento. Formalmente es correcto que el arrendatario le recrimine ello y, ulteriormente, demande que el arrendatario abandone el inmueble. Si se piensa, en cambio, el caso particular, se ven las insuficiencias o, en todo caso, los problemas que surgen a propósito de una aplicación ciega de la justicia, ya que esta en sentido

abstracto conduciría a la falta de solidaridad. En todo caso, la aplicación de la justicia debe tomar en cuenta ambos aspectos, de forma tal que el sentido mismo de su ideal no se pierda en sus manifestaciones concretas.

Esta tensión entre concreción e idealidad es posible por la irrupción del otro, de ahí que Levinas se interese por la impresión originaria. La alteridad puede interpelar una conciencia constituida en distintos niveles. A este movimiento de apelación lo he denominado ‘disrupción de la conciencia’, ya que apunta a una forma de invertir la constitución temporal del yo, según la cual la alteridad ni es constituida, ni es integrada en él. La interpelación es, precisamente, el movimiento por el cual la alteridad irrumpe en la conciencia sin integrársele. No se trata de que Levinas deje de lado la constitución de la subjetividad; más bien, habiendo descrito su constitución, toma nota de que esta se desestructura en la relación con el otro, quien interpela el ‘orden’ de la conciencia. A continuación, se presenta cuatro sentidos en los la disrupción puede ser comprendida.

a) En primer lugar, la disrupción aparece en la impresión originaria. Levinas insiste en la crítica a la interpretación husserliana de la misma de la siguiente forma:

a un nivel, que para Husserl es original, la temporalidad comporta una conciencia que ni siquiera es intencional en el sentido ‘específico’ de la retención. La *Ur-Impression*, la impresión originaria o proto-impresión, a pesar del recubrimiento perfecto que se da en ella entre lo percibido y la percepción (que debería no dejar pasar la luz), a pesar de su estricta contemporaneidad que es la presencia del presente, a pesar de la no-modificación de este ‘no modificado absoluto, fuente original de todo ser y toda conciencia ulterior’ (este hoy sin ayer ni mañana), la protoimpresión no se *imprime* a pesar de todo sin conciencia. ‘No modificada’, idéntica a sí misma pero sin retención, la impresión originaria ¿no se anticipa a toda prospección y, de este modo, a su propia *posibilidad*? Husserl parece decirlo cuando llama a la impresión originaria ‘comienzo absoluto’ de toda modificación que se produce como tiempo, fuente originaria, ‘ella misma no producida’, que nace por *génesis espontánea*⁴²¹.

La retención “es una intencionalidad, y una intencionalidad de un género propio. Al emerger un dato originario, una nueva fase, la precedente no se pierde sino que se ‘mantiene asida’ (o sea, ‘retenida’), y gracias a esta retención es posible volver a la vista lo ya transcurrido”⁴²². Se trata de la conciencia momentánea de lo recién sido. La impresión originaria, al no ‘imprimirse sin conciencia’ o llegar al ahora-actual solo como retenida, no es en realidad actual. Hay, así, un desfase entre su alteridad y la conciencia, pero a través de ella se forja la intencionalidad. Como no

⁴²¹ *AE*, p. 80-81.

⁴²² *LT*, Ap. IX, p. 141.

es un ahora-actual, toda recuperación de la alteridad de la impresión originaria es integrada en la temporalidad de la conciencia y no es una alteridad en tanto tal. El punto central que esta crítica destaca es, entonces, la presunta primacía del presente en la constitución de la subjetividad y la integración de lo otro en tanto que contenido de la conciencia⁴²³.

Si la conciencia retiene la temporalidad de la impresión originaria, esta no se recupera como *vivencia* sino como *dato* retenido; en tanto que dato, no pone en suspenso el flujo de la conciencia. Si bien la alteridad de lo sentido es condición de posibilidad de la fluencia temporal de la conciencia, su alteridad se desvanece al retenerse. Cabe, entonces, preguntarse –piensa Levinas– si se puede separar la proto-impresión de su referencia al presente, es decir, concebirla fuera de la retención, en la que se integra ya a la economía del *ego*.

b) En segundo lugar, el movimiento disruptivo puede comprenderse a partir de la *Sinngebung* (donación de sentido). Para la fenomenología estática, la conciencia constituye su objeto dándole sentido y validez, aun cuando Husserl reconozca un fondo de inactualidad en esta labor. Todo objeto de la conciencia aparece como algo en una unidad de sentido (*nóema*), es decir, el objeto aparece *en tanto que* algo. “El objeto de la conciencia, que es distinto de la conciencia, viene a ser un producto de la conciencia como ‘sentido’ prestado por ella, como resultado de la *Sinngebung* [donación de sentido]”⁴²⁴. En la medida en que el *nóema* supone el acto objetivante, es la inteligibilidad en la que acontece el objeto y en la que deja de ser extraño para la conciencia. La donación de sentido, en la actitud teórica, es la comprensión o inteligibilidad misma, entendida como acontecimiento de la

⁴²³ Esta opinión la sostiene Levinas al afirmar que “Husserl no habría librado al psiquismo de la primacía de lo teórico, ni en el orden de la habilidad para con los ‘utensilios’ ni en el de la emoción axiológica, pero tampoco en el pensamiento del ser, diferente de la metafísica de los entes. La conciencia objetivadora, la hegemonía de la re-presentación queda paradójicamente superada en la conciencia del presente. Ello permite comprender la importancia primordial o de principio que adquirieron en el conjunto de sus investigaciones los manuscritos, aún poco explorados sobre el ‘presente viviente’” (*AE*, p. 81). Vale señalar que en esta cita es sumamente clara la influencia de Heidegger en la crítica de Levinas a Husserl, a pesar de su crítica a él. El tema de la primacía ‘teórica’ (la *Vorhandenheit*) sobre ‘la habilidad con los utensilios’ (la *Zuhandenheit*); a pesar de la referencia de Husserl a dicho tema desde el §1 de *Ideas I* y a múltiples pasajes de *Ideas II*), la ausencia del ‘pensamiento del ser’, la ‘hegemonía de la representación objetivadora’, etc. En todo caso, el propio Levinas se distancia de la consideración heideggeriana del útil y el carácter secundario de la representación, tal como ha sido examinado en el capítulo anterior en *De la existencia al existente* y también en *Totalidad e infinito*, donde Levinas supedita la utilidad al disfrute.

⁴²⁴ *TI*, p. 132.

verdad⁴²⁵ en el cual se confunden el ser y el pensar.

La inteligibilidad, caracterizada por la claridad, es una adecuación total del pensante a lo pensado –en el sentido bien preciso de un dominio ejercido por el pensante sobre lo pensado. Este dominio es total y como creador. Se lleva a cabo como donación de sentido: el objeto de la representación se reduce a noemas⁴²⁶.

La *Sinngebung* priva de su alteridad al otro porque este importa solo como objeto *para* la conciencia. La inteligibilidad⁴²⁷ es el dominio o la reducción de lo otro a lo mismo. “La inteligibilidad, el hecho mismo de la representación, es la posibilidad para Otro de determinarse por Mismo sin determinar a Mismo, sin introducir en él alteridad: ejercicio libre de Mismo; desaparición en Mismo del yo opuesto al no-yo”⁴²⁸. Levinas intenta concebir un *nóema* que no sea resultado de la espontaneidad del entendimiento, en la cual “la exterioridad del objeto aparece a la reflexión como sentido que el sujeto representante presta al objeto, reducible a la obra del pensamiento”⁴²⁹. Aquí no toma, empero, en cuenta que el *nóema* surge de la percepción y que, en ella, la aprehensión no es una obra *sensu stricto* del entendimiento, sino de la intuición que es dadora. En la relación con la alteridad, la *Sinngebung* no puede provenir de la espontaneidad del entendimiento; si fuera este el caso, habría ya una determinación del otro por el Mismo⁴³⁰.

La crítica de la primacía del presente no conlleva un dejar de lado la representación pues esta “está *ligada* a una ‘intencionalidad’ completamente distinta”⁴³¹. Levinas no rechaza el papel de la representación en la relación con el otro. Su objetivo, más bien, consiste en destacar un sentido más profundo de la actividad objetivante, según el cual la representación es una *conditio sine qua non* de

⁴²⁵ Sobre la noción de verdad Levinas afirma lo siguiente: “la relación intencional de la representación se diferencia de toda relación (causalidad mecánica o relación analítica o sintética del formalismo lógico) y de toda intencionalidad que no sea representativa, en que Mismo está en ella en relación con Otro, sí, pero de tal modo que Otro no determina a Mismo, sino que es siempre Mismo quien determina a otro. Desde luego que la representación es sede de la verdad: el movimiento propio de la verdad consiste en que el objeto que se presenta al pensante determina al pensante; pero lo determina sin tocarlo, sin pesar sobre él; de modo que el pensante que se pliega a lo pensado, se pliega ‘de buena gana’, como si el objeto, incluso en las sorpresas que reserva al conocimiento, hubiera sido anticipado por el sujeto” (*TI*, p. 133).

⁴²⁶ *TI*, p. 132-133.

⁴²⁷ “Lo inteligible es justamente lo que se reduce por entero a los noemas y aquello cuyas relaciones todas con la inteligencia se reducen a las que instaura la luz” (*TI*, p. 133). Ver nota 386.

⁴²⁸ *TI*, p. 133.

⁴²⁹ *TI*, p. 134.

⁴³⁰ Esto es correcto, válido y, más aun, necesario para las intencionalidades que suponen la inteligibilidad, como las propias de las ciencias físicas, naturales y humanas. La objetividad, según Levinas, es necesaria pero se supedita a la relación con el otro. Este tema ha sido desarrollado en *AE* a propósito de cómo la justicia entendida en su carácter objetivo tiene su sentido en el *para el otro*.

⁴³¹ *TI*, p. 135.

la relación con el otro, pero si se separa de la reducción de lo Otro a lo Mismo. En 1974, Levinas considera un sentido ético del lenguaje: lo dicho es, en el fondo, siempre un *para* el otro, y sostiene que la ontología es secundaria pero necesaria. “La significación del Decir va más allá de lo Dicho; no es la ontología quien suscita al sujeto parlante. Por el contrario, es la significación del Decir, que va más allá de la esencia reunida en lo Dicho, la que podrá justificar la exposición del ser o la ontología”⁴³². Y luego afirma lo siguiente: “se trata de una significación referida al otro en la proximidad que decide sobre cualquier otra relación, que se puede pensar en tanto que responsabilidad para con el otro y se podría llamar humanidad, subjetividad o *sí mismo*”⁴³³.

c) En tercer lugar, siguiendo este nuevo sentido de la representación, en ‘Ruina de la representación’ (1959), Levinas concibe la posibilidad de una *Sinngebung* ética.

Poner fin a la coextensión del pensamiento y de la relación sujeto-objeto permite atisbar una relación con lo otro que no sería ni una limitación intolerable del pensante, ni una simple absorción de este otro en un yo, con la forma del contenido. Allí donde toda *Sinngebung* era obra de un yo soberano, lo otro, en efecto, solo podía absorberse en una representación. Pero una fenomenología donde la actividad de la representación totalizante y totalitaria ya está superada en su propia intención, donde la representación ya se encuentra situada en horizontes que, de alguna manera, no había querido, pero que no le resultan indiferentes –se hace posible una *Sinngebung* ética, es decir, esencialmente respetuosa del Otro⁴³⁴.

Esta *Sinngebung* es una donación de sentido que proviene del otro que, precisamente, por invertir la dirección de la intencionalidad objetivante, se torna un movimiento disruptivo de la conciencia. La dación de sentido, que implica una ‘espontaneidad’ de la conciencia ‘emana’ de la motivación que el otro ocasiona, muestra al yo como un receptor pasivo de la motivación, llamada por Levinas ‘enseñanza’. Una figura de esta nueva dación de sentido es el rostro⁴³⁵:

⁴³² AE, p. 88.

⁴³³ AE, p. 97.

⁴³⁴ EEHH, p. 177.

⁴³⁵ La noción de rostro se aproxima a la temática fenomenológica de la constitución; si bien gracias a la apelación del rostro que permite la expresión del sentido que el otro da al sujeto y, en ese sentido, hay una inversión de la *Sinngebung*. Una cuestión central en la irrupción del rostro es que su exterioridad misma es significativa, es decir, el rostro enseña, en un primer momento, su propia exterioridad, que puede ser interpretada ulteriormente como modo de ser del otro. La alteridad se revela como tal y, en ese sentido, pone en entredicho la primacía del yo. Esta problemática está, pues, estrechamente vinculada a la temática heideggeriana del ‘sentido del ser’, solo que apunta a una anterioridad del ‘ente’ respecto del ‘ser’, lo cual equivale a la filosofía segunda o metafísica, según la denominación de Husserl, que se ocupa del *factum* de la existencia previo a toda ‘constitución de sentido’ (metafísica no en el sentido que le da Heidegger).

La noción de rostro [...] nos conduce hacia una noción de sentido anterior a mi *Sinngebung* y, así, independiente de mi iniciativa y mi poder. Significa la anterioridad filosófica del ente respecto del ser; una exterioridad que no apela ni al poder ni a la posesión; una exterioridad que no se reduce, como en Platón, a la interioridad del recuerdo y que, sin embargo, preserva al yo que la acoge⁴³⁶.

La *Sinngebung* ética, en la figura del rostro, interpela la conciencia, según las expresiones de Levinas, ‘me pone en cuestión’ y ‘cuestiona mi posesión desde la altura’. También afirma lo siguiente: “a la puesta en cuestión de mí, coextensiva de la manifestación del Otro en el rostro, la llamamos lenguaje. A la altura de la que viene el lenguaje la designamos con la palabra enseñanza”⁴³⁷. Lenguaje y enseñanza son dos conceptos centrales en Levinas; la enseñanza se distingue del dominio y consiste en la escucha de la exterioridad. En esta, a diferencia del acto objetivante, en la escucha la *Sinngebung* proviene del otro. En contraste con la percepción y otras vivencias intencionales, la síntesis que constituye el *nóema* no la realiza el yo, sino que el *nóema* está ya dado. Pero no se trata solo de que en la enseñanza se trasmite un contenido (algo dicho), ya que supone también a un maestro o interlocutor como aquel que dice algo (la expresión). La enseñanza primera enseña esta misma altura, la asimetría que hay entre el lenguaje del otro y las expectativas o pre-comprensiones pueden tenerse de él. Por ende, la enseñanza, en un primer momento, enseña la propia exterioridad o alteridad del maestro⁴³⁸. En esta no solo se transmite un contenido, sino que el maestro se expone y muestra su altura, es decir, el hecho de que junto a uno no conforme una totalidad, sino que esté separado. “Su alteridad se manifiesta en un señorío que no conquista sino que enseña. La enseñanza no es una especie de un género llamado dominación; no es una hegemonía que se pone por obra en el seno de una totalidad; sino que es la presencia de lo infinito haciendo saltar el círculo cerrado de la totalidad”⁴³⁹.

La *Sinngebung* ética de la enseñanza cuestiona el derecho a la violencia o a dominar al otro y surge ‘a pesar del’ yo que la recibe; en ella, no hay una anticipación de la percepción o de la conciencia en general. En suma, la *Sinngebung* ética se produce como interpelación en la enseñanza. Este es un fenómeno del lenguaje que, como tal, “es contacto a través de una distancia; relación con lo que no se toca, a

⁴³⁶ *TI*, p. 49.

⁴³⁷ *TI*, p. 190.

⁴³⁸ *Cf. TI*, p. 190.

⁴³⁹ *TI*, p. 191.

través de un vacío”⁴⁴⁰. La distancia se refiere a que el contacto entre los interlocutores se genera sin que se confundan entre sí o se integren en una totalidad. La comunicación es, en el fondo, de mónadas. Lo fundamental en ella no está en la trasmisión de contenidos, sino en “la relación con el otro, la trascendencia, que consiste en decir el mundo al Otro”⁴⁴¹. Incluye así la referencia a un ámbito común que es el mundo y la relación con un ser que es irreductible a este. Naturalmente, el otro no forma parte del mundo; es aquel al que se le dice que el mundo es así o así. “El lenguaje no exterioriza una representación que preexiste en mí: pone en común un mundo que hasta entonces era mío”⁴⁴².

El rostro es lenguaje porque es la expresión del otro que me solicita. En el lenguaje el otro no es un objeto de conocimiento; ciertamente, puedo entender lo que me dice, pero el acto performativo de decir no está en el ámbito del conocimiento. De la misma manera, la escucha de sus palabras se distingue de la posesión. De este modo, la *Sinngebung* queda invertida, la sollicitación del rostro hace que la relación intencional empiece en el otro. Levinas afirma lo siguiente: “el rostro, cosa aún entre las cosas, perfora la forma que, sin embargo, lo delimita”⁴⁴³. Al hablarme, establece una relación cuyo comienzo (la solicitud) se sitúa fuera de mí y ante el cual no puedo ejercer dominio alguno, de ahí que el yo sea pasivo en la irrupción del rostro. Como el otro habla, demanda una respuesta que no está ‘contenida’ o ‘anticipada’ por uno, tanto por los contenidos de la respuesta, que no son del todo previsibles, pero ante todo como la forma misma de la solicitud, en tanto que uno no pide ser solicitado por el rostro. La intencionalidad irrumpe, pues, ‘a mi pesar’. Siendo una ‘cosa entre las cosas’, la resistencia que ofrece al dominio no es una resistencia física. “La expresión que el rostro introduce en el mundo no reta a la debilidad de mis poderes, sino a mi poder poder”⁴⁴⁴.

d) Finalmente, en el lenguaje y en la vulnerabilidad⁴⁴⁵ hay también una disrupción de la conciencia. La diferencia entre el decir y lo dicho, a la que hemos aludido en esta introducción, sirve para caracterizar esta disrupción. El contenido

⁴⁴⁰ *Ibíd.*

⁴⁴¹ *TI*, p. 193. Cita ligeramente modificada.

⁴⁴² *TI*, p. 194.

⁴⁴³ *TI*, p. 219.

⁴⁴⁴ *Ibíd.*

⁴⁴⁵ En la última parte del capítulo nos ocupamos *in extenso* de este concepto. En *AE* es empleado para referirse a la exposición pasiva y sensible del sujeto al otro.

trasmitido en el discurso (*le dit*) no es nunca la totalidad del proceso comunicativo. En el mismo decir (*le dire*) se pone de manifiesto que alguien comunica algo a otro alguien. “El decir no puede comprenderse a partir de las estructuras significativas de lo meramente dicho; su irreductibilidad”⁴⁴⁶. Por el hecho de no reducirse a la trasmisión de contenidos, la comunicación en tanto que *decir* es una actividad, mejor dicho, una *performance* entre los interlocutores. El énfasis del lenguaje está en el darse, expresarse o exponerse a alguien en el *decir* y no en los contenidos de la comunicación.

Hablamos al otro no, en primer lugar, para establecer conocimientos sobre una base sólida y verificarla de modo intersubjetivo; no para transmitir noticias o informaciones; no para alcanzar consensos racionalmente fijados. Todas estas acciones no son lo originario en el habla; para que estas finalidades puedan siquiera insinuarse y hacerse posibles, es necesario que de antemano y previamente el otro hombre no me sea indiferente, que su presencia, su rostro reclame mi atención y me obligue a darme a conocer⁴⁴⁷.

El lenguaje aproxima al otro y descentra al sujeto porque las significaciones en él mentadas cobran su sentido en el *decir* como *ser para el otro*; responder una comunicación es una *Sinngebung* ética respetuosa del otro. La apelación del otro suscita una respuesta que dé cuenta de su alteridad, es decir, que sea capaz de reconocer su significación. Este reconocimiento no es una donación de significación que parte del yo, sino que proviene de interpelación del otro que, en el fondo, acontece ‘a pesar del yo’. “Decir significa aproximarse al prójimo, ‘acreditarle significación’. Es algo que no se agota en ‘donación de sentido’, inscribiéndola en lo Dicho a modo de fábula”⁴⁴⁸; y luego Levinas afirma lo siguiente: “el Decir es comunicación, pero en tanto que condición de toda comunicación, en tanto exposición”⁴⁴⁹. El movimiento disruptivo del decir consiste, así, en una inversión de la donación de sentido⁴⁵⁰ en la exposición del yo al otro.

En el Decir el sujeto se aproxima al prójimo ex-presándose en el sentido literal del término; esto es, expulsándose de todo lugar, no *morando* ya más, sin pisar ningún

⁴⁴⁶ Rojas 2000: 40. Cita ligeramente modificada.

⁴⁴⁷ *Ibíd.*

⁴⁴⁸ *AE*, p. 100.

⁴⁴⁹ *Ibíd.*

⁴⁵⁰ Levinas detalla esta inversión en línea de lo ya visto a propósito de la constitución del *noema* en *TI*. “El decir se aproxima al Otro percibiendo el noema de la intencionalidad, dando la vuelta a la conciencia como si fuese una chaqueta que, por sí misma, hubiese permanecido *para sí* incluso en sus tendencias intencionales. La intencionalidad permanece siendo aspiración que hay que colmar y plenificación, movimiento centrípeto de una conciencia que coincide consigo misma, se recubre y reencuentra sin envejecer y reposa en la certeza de sí misma, al mismo tiempo que se confirma, se duplica, se consolida y se espesa al modo de una substancia” (*AE*, p. 101).

suelo. El Decir descubre, más allá de toda desnudez, lo que puede haber de disimulo en la exposición de una piel puesta como desnuda⁴⁵¹.

Exponerse es invertir la *Sinngebung* tornándose pasivo ante las intenciones del otro. Para estar expuesto el yo no debe tener iniciativa, de ahí que esto sea traumático y suspenda la actividad del yo. “La subjetividad del sujeto es la vulnerabilidad, la exposición a la afección, sensibilidad, pasividad más pasiva que cualquier pasividad, tiempo irrecuperable, dia-cronía de la paciencia imposible de ensamblar, exposición constante a exponerse, exposición a expresar y, por tanto, lo mismo a Decir y a Dar”⁴⁵².

‘Vulnerabilidad’ es un concepto con el que Levinas tardíamente interpreta la sensibilidad. Esta no es ya comprendida como materia de la representación o contenido del acto objetivante, sino como “una inversión del *conatus* del *esse*”⁴⁵³, es decir, como contraria a la afirmación de sí; en suma, un carácter de ser expuesto. No es, empero, equiparable a una falta de iniciativa, que supone ya la libertad; si fuese así, lo pasivo sería una renuncia al ‘*conatus*’ y no el hecho de que el otro inviste la libertad del yo. Es inversión del *conatus* en tanto que no iniciativa en la relación con algo distinto de sí. La subjetividad, cuando está expuesta, no integra al otro en la identidad; está más bien desprotegida. “La sensibilidad es afección por el no-fenómeno, una puesta en entredicho por la alteridad del otro antes de la intervención de una causa, antes del aparecer del otro”⁴⁵⁴. Esta afección es una disrupción que aparece antes del posicionamiento intencional del sujeto. En el anterior capítulo examinamos cómo la subjetividad se constituye a partir del lugar; en la misma línea, la subjetividad se constituye aquí posicionándose a partir del contacto con los otros (Levinas utiliza el término ‘maternidad’ para referirse a esto). La génesis de la subjetividad da cuenta, como veremos, del carácter anterior del otro y de cómo el sujeto se constituye en tanto ser expuesto.

Recapitulando, la fenomenología de Levinas es genética porque no separa la constitución de la subjetividad de la vida pasiva e indaga en el fundamento entendido como constitución en distintos estratos. Como fenomenología genética apunta al descentramiento del yo expuesto en su propia constitución como ser

⁴⁵¹ AE, p. 102.

⁴⁵² AE, p. 103.

⁴⁵³ Cf. AE, p. 133.

⁴⁵⁴ AE, p. 134.

dependiente de su relación con el otro que lo interpela. Este es el sentido de la inversión de la *Sinngebung*, el rostro y la vulnerabilidad son términos con los que Levinas se refiere a la pérdida de poder de la conciencia que acaece en su relación con el otro. Ahora tenemos que examinar esta conciencia y su auto-constitución desde la fenomenología genética. Para ello, partiremos de la constitución sensible y corpórea de la subjetividad que deviene separada (*TI*), y luego se explicará la manera en que esta está atravesada por la alteridad en su constitución (*AE*).

3.2. La constitución de la subjetividad en *Totalidad e infinito*

Según la opinión de Kobayashi hay un paralelismo estructural entre la Quinta meditación cartesiana y *TI*. El propósito de dicha meditación, según ella, es examinar la constitución universal del mundo objetivo partiendo de la constitución del *ego* (§ 44-49); la constitución del otro (§ 50-54) y la constitución de la comunidad de las mónadas. A su vez, en “Interioridad y economía” (segunda parte de *TI*) se desarrolla la constitución del *ego*; en “Rostro y exterioridad” (tercera parte), la constitución o no-constitución del otro y en “Más allá del rostro” (cuarta parte), la fundación de la sociedad pluralista⁴⁵⁵. Nosotros seguimos este paralelismo para explicar el problema de la constitución del *ego* en *TI* a la luz de la distinción husserliana entre una esfera primordial y una esfera de la propiedad⁴⁵⁶, llevada a cabo en *MC*. Dicha distinción permite, a su vez, diferenciar la aproximación estática en la que se plantea la relación con el otro en *TI* de la aproximación genética de la constitución de esta, desarrollada de manera más perfecta en *AE*, y en la que se revela la subjetividad en tanto que atravesada por la alteridad y esta como el fundamento de la subjetividad.

Para comprender los momentos de la constitución de la subjetividad según *TI* es preciso explicar la distinción antes señalada entre una esfera primordial y una

⁴⁵⁵ Kobayashi 2002: 152-153.

⁴⁵⁶ Esta distinción, cuanto menos, merece una explicación, ya que el propio Husserl confunde o es ambiguo con los términos. “La ambigüedad radica en que Husserl realiza, sin previo aviso, dos reducciones de la esfera primordial: una desde la perspectiva estática y otra desde la genética, y, como consecuencia de ello, plantea dos sentidos de esfera primordial. En el primer caso, el objetivo es describir los procesos subjetivos a partir de los cuales se constituye el sentido del otro como sujeto trascendental. Este objetivo está, pues, supeditado al tema de la fundación de validez. En el segundo caso, Husserl reconstruye la génesis de la vivencia empática a partir de su análisis del carácter mundano del otro, es decir, a partir del tema de la corporalidad. Ello, empero, no significa que desde la perspectiva genética se abandone el carácter trascendental del sujeto extraño. Se trata, antes bien, de una estrategia diferente, pues el sentido trascendental del otro debe mostrarse a partir de la experiencia que tenemos de su propio cuerpo” (Chu 2003: 230, nota 7).

esfera de la propiedad⁴⁵⁷. A partir del §44 hasta el §49 de las *MC*, hay un intento de colocarse en una situación descriptiva tal que se pueda dar cuenta de cómo es experimentado el otro. La redacción de estos párrafos tiene una cierta coherencia pero tiene un problema fundamental que reside en que Husserl traslapa o no distingue claramente dos aproximaciones metodológicas, pues entrecruza la aproximación genética y la estática en su descripción del fenómeno de lo extraño. En efecto, no distingue claramente la 'esfera primordial' o 'esfera de la propiedad' en sentido estático, de la 'esfera de la propiedad' en sentido genético, que es el lugar donde se gesta pasivamente e inconscientemente la aproximación al extraño. El 'mundo primordial' en sentido estático presupone la relación pasiva con el otro. Esta distinción corresponde, así, a dos modos de entender la relación con el otro: a un nivel estático, la fenomenología aborda la empatía y cómo se constituye el *alter ego* trascendental y co-constituye junto a mí un mundo objetivo. En el fondo, parte de una esfera de la propiedad que implica ya todas las vivencias o *nóesis* (incluso la empatía). La aproximación genética, por su parte, aborda la constitución del *alter ego* mundano y su esfera de propiedad. Esta esfera corresponde a un estrato de naturaleza inmediato y sus campos de sensación, de los cuales se excluye la intencionalidad de la relación con el otro (la empatía), aunque sea el campo que la hace posible, ya que gracias a que el otro irrumpo o apela corporalmente en el campo perceptivo puede luego haber empatía. Hay una serie de procesos pasivos y asociativos en un nivel pasivo que implican una apercepción analogizante que hace reconocer la similitud del otro, y este proceso es condición de la génesis de la empatía.

El examen de la esfera de la propiedad efectúa una reducción hacia un estrato mínimo de mundo, una esfera de lo propio distinta del mundo. Abarca todo lo que pertenece al *ego* que no ha sido mediado por el otro. Una de las determinaciones de este estrato es el cuerpo propio en el que se localizan las vivencias y se gesta el sí mismo, en tanto que alma imperando en él. Es preciso señalar que la vivencia de poseer un cuerpo le pertenece a un *Leib* (cuerpo vivido) y no un *Körper* (cuerpo mecánico). "El único objeto dentro de mi estrato abstractivo del mundo al que yo le atribuyo, conforme a la experiencia, campos de sensación, si bien en diversos modos

⁴⁵⁷ Emplearemos este término para referirnos al sentido genético y el de 'esfera primordial' para el sentido estático, aun cuando Husserl emplee 'esfera de la propiedad' también para referirse a la constitución en sentido estático.

de pertenencia (campos de sensaciones táctiles, campo de lo frío, de lo caliente, etc.); el único en el que yo *mando y gobierno* en cada uno de sus *órganos*⁴⁵⁸. Aunque haya otro cuerpo en esta esfera, este no es reconocido todavía como *Leib* sino como *Körper*, ya que el único cuerpo vivido es el propio.

No obstante, en la esfera de la propiedad está también presente la alteridad, ya que el cuerpo está rodeado de un mundo y de otros cuerpos que no son objetos *sensu stricto* y no se confunden con él aun cuando formen parte de la esfera de su propiedad. Mientras en la actitud natural se perciben los otros como absolutamente otros, impidiendo así explicar la relación con estos; en la actitud fenomenológico-trascendental, en cambio, se descubre que el otro no es un mero afuera, y que en su intimidad el yo está junto con él (el mundo y los otros cuerpos).

Todos los objetos intencionales, siempre y cuando eliminamos la empatía y todo predicado de otro *ego*, forman parte de la esfera de la propiedad. En vivencias en las que no hay empatía el yo impera sobre su cuerpo, con cierto campo de sensación, y su correlato es un estrato mínimo de naturaleza donde están, entre otras cosas, los otros cuerpos físicos. En la esfera de lo propio están las sensaciones y todo lo constituido sensiblemente en el cuerpo, incluyendo sus habitualidades. En este estrato mínimo de naturaleza hay una 'trascendencia inmanente', pues el cuerpo del otro y los otros cuerpos físicos son parte de la propiedad del *ego*, aun cuando no se confundan con él. Aun en la más inmediata intimidad hay una heterogeneidad de la naturaleza y del otro. Ya de entrada hay diferencia, pues en la esfera de la propiedad el *ego* no es idéntico consigo mismo.

Husserl aborda la experiencia del extraño una vez constituido el *ego* en esta esfera, a través de la relación empática con el otro y de la génesis pasiva de esta. Nos interesa destacar cómo reinterpreta Levinas la 'esfera de la propiedad' en *TI*; en esta obra, esta es descrita en la emergencia de la conciencia en el seno corporal, como mismidad separada del otro.

3.2.1. Separación y mismidad como estructuras de la subjetividad

Es preciso señalar que *Totalidad e infinito* presenta la relación con el otro en un nivel estático, pero realiza una fenomenología genética sobre la constitución

⁴⁵⁸ MC, § 44, p. 130.

pasiva y sensible de la subjetividad en su relación con la materialidad del mundo. Solo una descrita la emergencia de la conciencia en dicha relación, describe la relación con el otro a través del lenguaje (f. estática). De esta manera, deja de lado la descripción genética de la relación con el extraño.

El punto de partida del examen de la constitución de la subjetividad en *TI* es la corporalidad de la conciencia. Su ser encarnado y expuesto la lleva a estar rodeada de alteridades de carácter material, y en su relación con estas se constituye como idéntica, “Ser yo es [...] tener la identidad como contenido. El yo no es un ser que siempre permanece el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en reencontrar su identidad a través de todo lo que le pasa. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación”⁴⁵⁹. En *De la evasión* la identidad era concebida como correlato de la actitud objetivante, específicamente, como imagen que el sujeto toma del mundo y se atribuye a sí; aquí, en cambio, es pensada como correlato de un movimiento intencional que consiste en el ‘ponerse’ y ‘situarse’ del cuerpo. Levinas no fija –según su expresión– la identidad a partir de la abstracción formal ‘a es a’, sino tomando al sujeto en su relación concreta con el mundo y mostrando como este genera cierta permanencia o estabilidad en medio de la multiplicidad de la materia. La identidad es un concepto originariamente práctico que resulta de la apropiación corpórea del mundo.

Esta apropiación es la capacidad de integrar en lo propio la alteridad material del mundo. A ello se refiere Levinas con ‘Mismo’ o ‘mismidad’, es decir, al *ego* que integra al otro en su esfera de la propiedad. “La posibilidad de poseer, o sea, de suspender la alteridad misma de lo que no es otro más que de entrada y otro respecto de mí, es la *manera* de Mismo”⁴⁶⁰. El Mismo se identifica con el mundo circundante, adquiere una determinación que le viene de fuera (la materialidad del mundo) y que, al mismo tiempo, lo constituye. Otra explicación de la mismidad es la siguiente: “lo llamamos Mismo porque en la representación el yo pierde, precisamente, su oposición a su objeto: se borra ésta para que resalte la identidad del yo pese a la multiplicidad de sus objetos, o sea, precisamente, el carácter inalterable del yo”⁴⁶¹. Levinas describe en una serie de momentos la constitución de

⁴⁵⁹ *TI*, p. 31.

⁴⁶⁰ *TI*, p. 32.

⁴⁶¹ *TI*, p. 135.

la mismidad en tanto que afirmación del yo en lo otro de sí: el cuerpo, la casa, el trabajo, la posesión, la economía y la representación⁴⁶².

La conciencia encarnada tiene una relación sensible con la alteridad que comienza con la sensación de su propio cuerpo (la afectividad) y la sensación del cuerpo del otro (sea el otro el mundo o el otro sujeto). “El cuerpo que, sobre la tierra, que le es exterior, *se sostiene y puede*. El ‘en casa’ no es un continente sino un lugar en que *yo puedo*”⁴⁶³. La distinción entre cuerpo y mundo es difusa, el cuerpo es una *cosa* en el mundo y, a su vez, *habita* el mundo sosteniéndose y ejerciendo su poder en él. Esta relación originaria del *ego* con el mundo no-objetivado es anterior a la oposición entre un adentro y un afuera. El yo se distingue del mundo gracias a que siente su propio peso y es afectado por los otros cuerpos; por ello, Calin ha afirmado que “el *yo* pienso retorna al *yo peso* como a su condición”⁴⁶⁴. La materialidad del cuerpo que pesa lleva al *ego* a sentirse como una cosa en el mundo; sin embargo, su materialidad no equivale a la de la mera cosa porque cuando los cuerpos exteriores chocan con el cuerpo propio se produce una ‘reacción intencional’, según la expresión de Levinas.

La sensibilidad, afirma luego, es una especie de intencionalidad en tanto “punto *cero* de la situación, el origen del hecho de situarse”⁴⁶⁵. El cuerpo sentido no es solo lo que percibo externamente sino que percibe; para ello, realiza una actividad intencional (el posicionamiento) que posibilita posteriores actos correspondientes a esferas superiores de la racionalidad. De este modo, lo sensible antes que un dato, es algo sentido por un cuerpo posicionado, es decir, es lo sensible vivido en el nivel del cuerpo propio⁴⁶⁶.

La sensibilidad es una especie de intencionalidad como salida de sí o relación con la exterioridad⁴⁶⁷. Depende, en un nivel corpóreo, de la exterioridad que suscita la vivencia y también le otorga contenidos. Además de ello, el tránsito de la afección

⁴⁶² Cf. TI, p. 33.

⁴⁶³ TI, p. 32.

⁴⁶⁴ “Le *je pense* renvoie au *je pèse* comme à sa condition” (2006: 302).

⁴⁶⁵ EEHH, p. 174.

⁴⁶⁶ Cf. Ideas II, “Sección tercera. Capítulo dos, La motivación como ley fundamental del mundo espiritual”, especialmente los §57 y §58 en donde se ocupa del ‘yo puedo’.

⁴⁶⁷ “Levinas considère d’abord que la présence auprès des choses qu’exprime l’intentionnalité est une transcendance, car cette transcendance est une *ouverture sur*. L’intentionnalité phénoménologique est alors valorisée par Levinas parce qu’elle est promotion d’une transcendance au sens d’une ouverture sur l’altérité et l’extériorité: la conscience est auprès des choses, éclatée vers elles. La caractéristique essentielle de l’intentionnalité est donc ici pour Levinas la transcendance” (Pagès 2010: 271).

a la conciencia-*de* está también mediado por el otro; en efecto, solo hay mismidad en tanto que el *ego* se auto-constituye situando al otro en su esfera de la propiedad. De esta forma, lo central de la corporalidad es el ‘tenerse a sí’. “Tenerse a sí mismo como el cuerpo que se sostiene sobre sus piernas. Hecho que *coincide* con el de *orientarse*, es decir, de adoptar una actitud respecto de...”⁴⁶⁸. La sensibilidad no es solo pasiva porque comprende el movimiento corpóreo de reacción ante lo sentido, que es intencional porque genera cinestesis que ‘orientan’ el cuerpo hacia alguna dirección, sean cuales fuesen las motivaciones de esta orientación; así, “lo subjetivo no conserva el sentido arbitrario de algo pasivo y no universal”⁴⁶⁹.

La sensación, afirma Levinas, “introduce, en una relación que se mantiene como la polaridad sujeto-objeto, una pertenencia del sujeto al objeto”⁴⁷⁰. Su primacía en la vida del sujeto reside en que la conciencia que constituye mundo se constituye a sí misma gracias a lo sentido. “La corporeidad de la conciencia acota exactamente esta participación de la conciencia en el mundo que constituye; pero esta corporeidad se *produce* en la sensación”⁴⁷¹. La sensación tiene su sede en el cuerpo, pero este depende de las sensaciones (sin ellas no podría formar habitualidades y no tendría contenidos). Gracias a lo sentido, el *ego* obtiene contenidos que se le distinguen y lo configuran. Uno está originariamente vinculado a su cuerpo propio que vive, siente y experimenta el mundo y los otros cuerpos físicos. Este cuerpo está animado, se tiene a sí mismo en tanto que habita el mundo, ya que la conciencia encarnada nunca está a la intemperie, sino que se sitúa y afirma a sí misma como parte-*de*. A esta situación Levinas la llama ‘*en casa*’ (*chez-soi*), sede de la relación con el otro. La habitación del mundo, señala, no es

como la famosa serpiente, que se agarra a sí misma mordiéndose la cola, sino como el cuerpo que, sobre la tierra, que le es exterior, *se sostiene y puede*. El «en casa» no es un continente sino un lugar en el que *yo puedo*; en el que, dependiendo de una realidad otra, soy, a pesar de esta dependencia o gracias a ella, libre. Basta andar, basta *hacer*, para agarrar cualquier cosa, para coger. Todo, en cierto sentido, está en el lugar; todo, a fin de cuentas, está a mi disposición, hasta los astros, si hago ciertas cuentas y por poco que calcule los intermediarios o los medios. El lugar, el medio, ofrece medios. Todo está aquí; todo me pertenece; de antemano está todo tomado con la toma original del lugar. Todo está prendido, com-prendido⁴⁷².

⁴⁶⁸ EEHH, p. 174.

⁴⁶⁹ EEHH, p. 175.

⁴⁷⁰ EEHH, p. 224.

⁴⁷¹ EEHH, p. 225.

⁴⁷² TI, p. 32. Aquí el *yo puedo* tiene un enraizamiento corpóreo y hay una comprensión de la realidad en términos prácticos. Para Husserl, quien parece ser la referencia de Levinas en este punto, la constitución de la persona como *ser libre* presupone la constitución de la naturaleza material y la

El *en casa* no es un lugar específico sino más bien toda parcela del mundo propio que no es estrictamente el cuerpo. Que la conciencia de sí esté arraigada en un lugar y surja como respuesta a una materia revela que la libertad subjetiva es secundaria respecto de la alteridad que posibilita la intencionalidad o posicionamiento. “La *manera* del Yo contra lo ‘otro’ del mundo consiste en *hacer jornada en él*, en *identificarse* existiendo en él *en casa*. En un mundo que, de entrada, es otro, el Yo, sin embargo, es autóctono. Él es la reversión misma de esta alteración. Encuentra en el mundo un lugar y una casa”⁴⁷³. El habitar consiste en posicionarse corporalmente en el mundo; gracias a esto puede el yo desear al otro. En efecto, todo deseo supone un espacio común en el que interactúan el que desea y lo deseado. Sin embargo, ¿dicha relación no priva también al otro de su alteridad? Levinas considera que la alteridad de lo distinto del *ego* en el *en casa* es solo formal, ya que cae bajo sus poderes (el *ego* dispone del otro en el *en casa*). La alteridad del otro en un sentido metafísico, como veremos luego, es más que formal, ya que es anterior a la identidad (en el sentido que acabamos de ver) y es fundamento de la mismidad.

El *en casa* y la corporalidad del *ego* son descritos en *TI* con el propósito de mostrar cómo el sujeto es independiente y autónomo; esto, como se señaló, es una condición para la relación con la alteridad.

La heterogeneidad radical de Otro, no es posible más que si el Otro es otro respecto de un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, servir de *entrada* es la relación, ser Mismo no relativa sino absolutamente. *Un término no puede permanecer absolutamente en el punto de partida de la relación más que como Yo*⁴⁷⁴.

En este caso, el otro está en relación con un yo separado que no agota su alteridad, ya que esta no forma parte de su esfera de la propiedad. Por ello, que el yo

constitución del *Leib*. En *Ideas II* se ocupa precisamente de este ‘yo puedo’ en el que no yace “meramente una representación, sino, más allá de eso, una tesis, la cual no solamente me concierne a mí mismo, sino al ‘hacer’, no al hacer real, sino al poder-hacer” (§60, p. 309). La dirección del poder hacer del ego depende enteramente de la ‘motivación’, basada en parte en su experiencia y en su sistema de expectativas ‘posibles’. Pero la motivación, en el caso del desarrollo de la personalidad, “está determinada por la influencia de lo otro, “por la influencia de los pensamientos ajenos, de sentimientos ajenos sugeridos, de órdenes ajenas” (*idem.*, p. 316). Pese a esto, y este es el punto que nos interesa destacar, Husserl considera que la libertad emerge de estas capas previas y, por ende, la subjetividad ya aparece en *Ideas 2*, *avant la lettre*, como una separada e independiente del seno de la materialidad de la que procede. “La AUTONOMÍA DE LA RAZÓN, la ‘libertad’ del sujeto personal consiste [...] en que yo no cedo pasivamente a las influencias ajenas, sino que me decido a partir de mí mismo. Y además en que no me dejo ‘jalar’ por otras inclinaciones e impulsos, sino que soy libremente actuante, y ello a la manera de la razón” (*idem.*, p. 317).

⁴⁷³ *Ibíd.*

⁴⁷⁴ *TI*, p. 31.

sea independiente es una condición necesaria para la relación con el otro, que no se reduce a la esfera de la propiedad.

En la separación, la unión de los términos mantiene la separación en un sentido eminente. El ser, en la relación, se ab-suelve de la relación: es ab-soluto en la relación. Su análisis concreto, el que emprende un ser que la cumple (y que, al analizarla, no deja de cumplirla), reconocerá la separación como vida interior o psiquismo [...] Pero esta interioridad aparecerá, a su vez, como una presencia cabe sí mismo, en casa, lo que quiere decir habitación y economía. El psiquismo y las perspectivas que abre mantienen la distancia que separa al metafísico de lo metafísico y la resistencia de ambos a la totalización⁴⁷⁵.

La alteridad solo se reconoce *qua* alteridad si es que no se la confunde, en ningún sentido, con el Mismo. La separación formal (la identidad) tiene un modo concreto de cumplirse o de llevarse a cabo: la vida interior o el psiquismo en el que se realiza la independencia del yo. Este 'cumplimiento' no es igual que el de la intención significativa del acto objetivante (Levinas emplea el término 'representación' para referirse a este)⁴⁷⁶. El *ego* se hace independiente dependiendo del objeto. Levinas utiliza la expresión 'vivir de' para referirse al hecho de que la realización de la vida del sujeto se da a través de la satisfacción (cumplimiento) de las necesidades. Pero la necesidad no se satisface 'a pesar' de la voluntad; el mismo término indica cierto placer en su realización. La intención del *ego* es la de *vivir de* sus contenidos.

La independencia de la felicidad respecto del contenido no es, sin embargo, la del efecto respecto a la causa. Los contenidos de los que vive la vida no siempre son indispensables para el mantenimiento de ésta como medios suyos, o como el carburante necesario para que la existencia 'funcione'. O, al menos, no se los vive como tales. Con ellos, morimos; y a veces preferimos morir a que nos falten⁴⁷⁷.

Al igual que la materialidad en el arte vale por sí misma, el objeto de la necesidad es deseado *per se*. En el disfrute el dato hylético no está supeditado a un *nóema*, no es que se disfrute porque luego del placer ocurra una donación de sentido; más bien, en este solo se vive el instante. Ciertamente, el objeto del disfrute es un 'objeto en tanto que disfrutado' y supone de algún modo el acto objetivante. El sujeto, sin embargo, no toma en consideración dicho acto cuando está inmerso en él. "Vivir de... no es una simple toma de conciencia de lo que llena la vida. Esos contenidos son vividos: ellos alimentan la vida. Uno vive su vida. Vivir es como un

⁴⁷⁵ *TI*, p. 116.

⁴⁷⁶ *Cf. TI*, p. 116.

⁴⁷⁷ *TI*, p. 117.

verbo transitivo cuyos complementos directos son los contenidos de la vida. Y el acto de vivir estos contenidos es, *ipso facto*, contenido de la vida”⁴⁷⁸. *Vivir de* no coincide con la reflexión sino con el disfrute de la materia que no es tematizada ni es un *nóema*.

La relación de la vida con su propia dependencia respecto de las cosas es disfrute, el cual, como felicidad, es independencia. Los actos de la vida no son rectos, no están como tendidos a su finalidad. Vivimos en la conciencia de la conciencia, pero esta conciencia de la conciencia no es reflexión. No es saber sino disfrute y, como ahora diremos, el egoísmo mismo de la vida⁴⁷⁹.

Levinas destaca un sentido corporal de la autoconciencia (conciencia de ser conscientes *de* algo); esta no es la reflexión, sino un movimiento intencional situado en el disfrute. La necesidad es para el cuerpo ‘consciente’, en el sentido de que este puede reconocerla como condición para su realización. El ‘egoísmo’ y la ‘felicidad’ consisten en la asunción de la materia, que es para el sujeto un fin en sí mismo. “La relación de la vida con su propia dependencia respecto de las cosas es disfrute, el cual, como felicidad, es independencia”⁴⁸⁰. El sujeto dependiente se hace independiente en el plano de la intención, pues el contenido necesario como medio para asegurar su vida se identifica con esta, el medio de la vida se torna su fin. “La vida es *amor de la vida*, relación con contenidos que no son mi ser sino más caros que mi ser: pensar, comer, dormir, leer, trabajar, calentarme al sol. Estos contenidos, distintos de mi sustancia, pero que la constituyen, hacen el precio de mi vida”⁴⁸¹.

Vivir de la materia y ser feliz en el disfrute son características que conforman al ego, que es un *conatus*. “La felicidad, en la que nos movemos ya por el simple hecho de vivir, está, en efecto, siempre más allá del ser en que las cosas están talladas”⁴⁸². La felicidad no surge tampoco reflexión, sino de un sentimiento de plenitud en el disfrute. En este, el yo se afirma a sí en su relación el lo otro y deviene independiente por estar en su esfera de la propiedad y no en una totalidad que lo sobrepasa. “La realidad de la vida está ya en el nivel de la felicidad y, en este sentido, más allá de la ontología. La felicidad no es una accidente del ser, porque se arriesga el ser por la felicidad”⁴⁸³.

⁴⁷⁸ *Ibíd.*

⁴⁷⁹ *TI*, p. 118.

⁴⁸⁰ *Ibíd.*

⁴⁸¹ *TI*, p. 119.

⁴⁸² *TI*, p. 120.

⁴⁸³ *TI*, p. 119.

La alteridad del otro también se deja de lado cuando este conforma junto al *ego* una totalidad. El *ego* reduce el otro a su esfera de la propiedad y no lo distingue de sí mismo, o lo comprende como una parte de una totalidad de sentidos. La suspensión de su alteridad no reside en que no se distinga de él, ni en que no tengan diferencias concretas; más bien, reside en la intención. Cuando Levinas interpreta el disfrute, señala que el goce del otro es condición de la subjetivación del *ego*; de esta forma, la relación que mantienen en este nivel está supeditada a la constitución de este en tanto yo egoísta que consume la materialidad del otro.

No cabe interpretar la necesidad como simple carencia, pese a las psicologías que sobre esto traza Platón; ni como pura pasividad, a pesar de la moral kantiana. El ser humano goza de sus necesidades, está feliz con sus necesidades. Lo paradójico del 'vivir de algo', o, como diría Platón, la locura de estos placeres, está precisamente en complacerse con aquello de lo que la vida depende. No hay dominio de un lado y dependencia del otro, sino dominio en esta dependencia. Es quizá la definición misma de la complacencia y el placer. *Vivir de...* es la dependencia que gira y se vuelve soberanía, felicidad esencialmente egoísta⁴⁸⁴.

El egoísmo no es una intención consciente de hacer prevalecer lo propio por sobre el interés del otro; más bien, es una intencionalidad en tanto reacción corpórea que surge de la necesidad. Consiste en la afirmación de sí en la asunción de la materia, como disfrute del otro. "El disfrute cumple la separación atea: desformaliza la noción de separación, que no es un tajo en algo abstracto, sino la existencia consigo misma, en casa, de un yo autóctono"⁴⁸⁵. En su vida concreta, el hombre se afirma a sí mismo en el sentido de que se relaciona posesivamente con las cosas, que se tornan condiciones para su realización. De esta forma, la actitud natural no es para Levinas el posicionamiento que reduce el ser al ser real, sino que es la posición en la que el otro es tomado como si fuese un elemento para la satisfacción de la necesidad, de ahí que actitud natural y egoísmo sean para él sinónimos⁴⁸⁶. Las necesidades que constituyen como al *ego* idéntico no le hacen depender del otro, pues están ya satisfechas y puede disponer de estas.

Las necesidades están en mi poder; me constituyen en tanto que Mismo, y no en tanto que dependiente de Otro. Mi cuerpo no es solamente una manera, para el sujeto, de reducirse a la esclavitud, de depender de lo que no es él mismo; sino una manera de poseer y trabajar, de tener tiempo, de superar la alteridad misma de

⁴⁸⁴ *TI*, p. 122.

⁴⁸⁵ *TI*, p. 123.

⁴⁸⁶ "Lo que constituye la esencia de la necesidad es la distancia que se interpone entre el hombre y el mundo del que el hombre depende. ¡Se ha separado del mundo un ser que, sin embargo, se alimenta del mundo! [...] Se libera de todo el peso del mundo, de los contactos inmediatos e incesantes. Está a la distancia" (*TI*, p. 124).

aquello de lo que debo vivir. El cuerpo es la posesión misma de sí por la que el yo, liberado del mundo por la necesidad, consigue superar la miseria misma de esta liberación⁴⁸⁷.

Cuando la necesidad es integrada en una economía en la que el otro pierde su alteridad, el *ego* dispone de esta y se emancipa. Gracias a su trabajo sobre la materia el yo dispone racionalmente de la necesidad, integra al otro en dicha economía e impide que su alteridad pueda interpelarlo⁴⁸⁸. Así, por ejemplo, es distinta la relación que mantiene el hombre primitivo con los animales en la caza de la relación que el hombre moderno mantiene con los animales en el matadero. En el primer caso la alteridad puede amenazar y oponer resistencia; en el segundo, no.

Al desarrollar la separación como estructura de la subjetividad se da cuenta de cómo el *ego* deviene concretamente uno e idéntico. “La unicidad del yo no consiste solo en que no se lo encuentra más que en un único ejemplar, sino en que existe sin tener género, sin ser individuación de un concepto”⁴⁸⁹. El *ego* no es único porque nadie se le parece, sino porque su intención es única e irrepetible, nadie más que él vive *en lo de sí*; sus intenciones y su vida misma no son susceptibles de concepto, ni deducibles de ‘finalidades ontológicas’. “Negarse al concepto, aquí, no es solo uno de los aspectos de su ser, sino todo su contenido: él es interioridad”⁴⁹⁰. Interioridad es *ser en lo de sí*. Por ello, el *ego* es egoísta y su estructura formal le lleva a determinarse concretamente a expensas del otro material. Egoísmo, felicidad, disfrute y separación conforman así la actitud natural del yo que está constituida por una sensibilidad que inserta lo exterior del mundo a la esfera de la propiedad. “Ser yo es existir de tal manera que se está ya más allá del ser: en la felicidad. Para el yo, ser no significa ni oponerse a algo, ni representarse algo, ni servirse de algo, ni aspirar a algo, sino disfrutar de ese algo”⁴⁹¹.

⁴⁸⁷ *Ibíd.*

⁴⁸⁸ “El yo identificado con la razón –como poder de objetivación y tematización –pierde su ipseidad misma. Representarse es vaciarse de sustancia subjetiva e insensibilizar el disfrute... Un ser por completo razonable, ¿de qué podría hablar a otro ser por completo razonable? La razón no tiene plural” (*TI*, p.128).

⁴⁸⁹ *TI*, p. 125.

⁴⁹⁰ *TI*, p. 126.

⁴⁹¹ *TI*, p. 128.

3.2.2. Disfrute y sensibilidad

Para que el yo se relacione con la alteridad del otro en tanto tal, debe constituirse primero como un ser con interioridad, separado e independiente. Dicha constitución es descrita por Levinas a través de una fenomenología genética acerca del disfrute, en la que el *ego* es descrito como esencialmente egoísta y encarnado. En lo que sigue se examinará el carácter material del disfrute y el papel de la sensación en este, con el fin de precisar al detalle el papel que desempeña la sensibilidad en la constitución del *ego*.

La manera en que Mismo está determinado por otro, y que esboza el nivel en el que se sitúan los actos negadores mismos, es precisamente la *manera* que antes denominamos 'vivir de...'. Se cumple gracias al cuerpo, cuya esencia es *cumplir* mi posición sobre la tierra, o sea, darme, si cabe decirlo así, una visión que ya va soportada por la imagen misma que veo. Ponerse o plantarse corporalmente, es tocar tierra, pero de tal modo que el tacto se encuentra ya condicionado por la posición; que el pie se instala en algo real que esta acción esboza o constituye –como si el pintor se diera cuenta de que se baja del cuadro que está pintando⁴⁹².

El cuerpo es intencional y una materia viva; por esto, ocupa una posición o depende de un entorno. De la misma forma, *vive de* la materia, disponiendo de ella y disfrutándola. Todas estas propiedades se dan gracias a que es un ser corporal; por esto, deviene un ser independiente. Duyndam ha explicado de manera clara el movimiento por el que la subjetividad deviene separada, y la razón por la cual este es un movimiento corpóreo. Así, señala que

Levinas subraya este carácter de disfrute para explicar que el disfrute nos da cierta independencia. En el disfrute, puedo asegurarme cierta independencia respecto de lo que más dependo: la comida que como, la tierra que sostiene mi pie, y la casa en la que vivo. Por consiguiente, el disfrute es paradójico: aunque dependemos de la comida, el alojamiento y otras cosas materiales de supervivencia; en esta misma dependencia nos mantenemos independientes debido a nuestro disfrute de las cosas de las que dependemos: la comida, el agua, el aire, el sol. Evidentemente, no se trata de una independencia total o absoluta; es una cierta independencia en o por medio de nuestra dependencia. Más aún, no es una independencia espiritual, como la libertad básica del sujeto tradicional que es preservada hasta en las circunstancias más determinadas; tampoco se trata de una abstinencia superior ni una separación, dejando de lado el ascetismo. Mi independencia por medio de mi dependencia tiene un carácter físico y material. Es la independencia a través del disfrute físico de las cosas que el cuerpo necesita y de las que depende⁴⁹³.

⁴⁹² *TI*, p. 138.

⁴⁹³ "Levinas stresses this character of enjoyment to explain that enjoyment gives us a certain independence. In enjoyment, I secure a degree of independence from what I depend on most: the food I eat, the ground beneath my feet, and the home in which I live. Therefore, enjoyment is paradoxical: although we depend on food, lodging, and other material things for survival, in this very

La intencionalidad del disfrute tiene un carácter físico y material. Depende, pues, de la asunción de la materia y de la reacción intencional que tiene el cuerpo vivo. La separación es, en términos de Levinas, 'la manera de Mismo', es decir, la forma en el otro es integrado por el yo a su esfera de la propiedad. En este punto, Levinas se ha distanciado de una interpretación representacionista de la intencionalidad del disfrute, dado que este "se atiene a la exterioridad que el método trascendental (que va incluido en la representación) suspende. Atenerse a la exterioridad no equivale sencillamente a afirmar el mundo, sino plantarse o ponerse corporalmente en él"⁴⁹⁴. El pensamiento suspende la exterioridad de lo pensado porque neutraliza su materia reduciéndola a ser un *nóema*. La tematización realizada por el pensamiento es un movimiento que se anticipa a la alteridad de lo otro; en este, la *Sinngebung* parte de una determinación del mismo; si bien el sujeto contempla la presencia del otro, dicha presencia "lo determina sin tocarlo, sin pesar sobre él"⁴⁹⁵. La intencionalidad del disfrute no tiene este problema.

Si la intencionalidad del 'vivir de...' –que es propiamente el disfrute– no es constituidora, no es porque un contenido inaprehensible, inconcebible, no convertible en sentido pensado, irreductible al presente y, por tanto, irrepresentable, ponga en peligro la universalidad de la representación y del método trascendental; es que se invierte el movimiento mismo de la constitución. No se trata del encuentro con algo irracional que detenga el juego de la constitución, sino que el juego cambia de sentido. El cuerpo indigente y desnudo es este mismo cambio de sentido⁴⁹⁶.

La fenomenología genética, que da cuenta de la emergencia del yo en la materialidad, brinda un cariz distinto al método trascendental. Dado que la constitución parte del otro (inversión de la *Sinngebung*), lo intencional no siempre es constituyente y el otro no necesariamente deviene un *nóema*. El objeto del disfrute no se hace contenido de la conciencia, sino que el *yo vive de él*. En todo caso, la plenificación del disfrute no es una representación sino una vivencia del cuerpo.

dependency we remain independent owing to our enjoyment of the things we are dependent upon: the food, the water, the air, the sun. Obviously, it is not a total or absolute independence; it is a certain independence within or through our dependence. Furthermore, it is not a spiritual independence, such as the basic freedom the traditional subject holds even in the most determining circumstances; neither is it superior abstinence nor disengagement, let alone asceticism. My independence through my dependency is bodily and material. It is the independence of the physical enjoyment of the things the body needs and depends on" (Duyndam 2009: 74). La traducción es del autor.

⁴⁹⁴ *TI*, p. 137.

⁴⁹⁵ *TI*, p. 133.

⁴⁹⁶ *TI*, p.140.

Es sabido que la vida intencional no se reduce a la representación y objetivación, aunque estas sean necesarias para relacionarse con las cosas. El acto objetivante tiene como soporte un mundo del que uno vive⁴⁹⁷ y disfruta, de ahí que la intencionalidad quede invertida; en efecto, la sensibilidad del disfrute ocupa una primacía como condición necesaria para la relación objetivante con la realidad.

¿En qué aspecto la residencia del hombre en el mundo del que disfruta permanece irreductible y anterior al conocimiento de ese mundo? ¿Por qué enunciar la interioridad del hombre en el mundo que lo condiciona (que lo sostiene y lo contiene)? ¿No viene a ser esto tanto como afirmar la exterioridad de las cosas respecto del hombre?⁴⁹⁸.

El correlato del disfrute no es una ‘cosa’ integrada a una red de significaciones, ya que ni tiene una ‘finalidad’, al no ser un útil, ni se lo quiere por algo distinto de sí. Dicho correlato se encuentra siempre en un medio (la tierra, el aire, la calle, etc.) que es su espacio y que es distinto de la esfera de propiedad del *ego*. La exterioridad de los objetos tiene que ver con que, aún cuando podamos poseerlos, no podemos –empero– poseer su espacio o entorno. El ‘elemento’ que rodea y contiene a los objetos no es susceptible de aprehensión.

El navegante que utiliza el mar y el viento, domina esos elementos pero no por ello los transforma en cosas. Conservan la indeterminación de elementos, por más precisas que sean las leyes que los gobiernan, y que pueden conocerse y enseñarse. El elemento no tiene formas que lo contengan: contenido sin forma. Mejor dicho, no tiene más que un lado: superficie de la mar y del campo, soplo del viento; el medio en el que se dibuja esa faz no se compone de cosas, sino que se despliega en su dimensión propia: la profundidad, que no puede convertirse en anchura y largura por las que se extiende la cara del elemento⁴⁹⁹.

El análisis del elemento continua la reflexión que, en *La realidad y su sombra*, apuntaba a una sensación que no es *sensación de* un objeto, de ahí que sea la interpretación tardía del *hay*. Se trata del medio sobre el que las cosas vienen a la conciencia, que no puede poseerse ni tematizarse. Toda posesión se da en un espacio, pero el espacio mismo no es susceptible de tematización o, dicho de otro modo, poseyendo las cosas no puedo, sin embargo, poseer lo que las rodea y contiene. El elemento es el soporte material del cuerpo en su relación con el otro, y de la representación, que se da siempre en un lugar.

⁴⁹⁷ “La objetivación, que parte de algún modo del centro del ser pensante, manifiesta, desde su contacto con la tierra, una excentricidad. Lo que el sujeto contiene como representado es también lo que soporta y alimenta su actividad de sujeto. Lo representado, el presente, es, está *hecho*, es ya pasado” (*TI*, p. 141). Traducción ligeramente modificada.

⁴⁹⁸ *Ibíd.*

⁴⁹⁹ *TI*, p. 142.

La interioridad de la inmersión no se convierte en exterioridad. La cualidad pura del elemento no se adhiere a una sustancia que la soporte [...] El elemento no se ofrece como el envés de la realidad, sin origen en un ser, aunque ofreciéndose en la familiaridad del disfrute; como si estuviéramos en las entrañas del ser. Podemos, pues, decir que el elemento viene hacia nosotros desde ninguna parte. La cara que nos ofrece no determina un objeto: se queda en el anonimato⁵⁰⁰.

En este soporte no objetivable se sitúa la relación originaria con las cosas (el disfrute); de esta forma, la emancipación del *ego* se da sobre la base del *hay*, como en *De la existencia al existente*. Lo elemental es una alteridad material que no surge de una determinación del *ego*. No coincide, empero, con la alteridad del otro hombre. Pese a que en ambas suspendan la actitud determinante del *ego*, la diferencia entre ellas reside en que la relación con la materialidad del ser “precede a la distinción de lo finito y lo infinito”⁵⁰¹, mientras que la relación con el otro hombre supone esta distinción, al menos en *TI*. La actitud determinante o teórica tampoco es suspendida en este estrato porque ni siquiera ha emergido como tal. Lo elemental, efectivamente, es anterior a un adentro y un afuera, a lo subjetivo y objetivo, de ahí que no representa un *alter ego* (aún no hay un *ego*). El elemento no es *algo* refractario a una determinación cualitativa, es decir, la cualidad del elemento no determina nada, no es *cualidad-de* un objeto que, en su infinitud, desborde las capacidades de la representación. En la relación con el elemento, por tanto, no hay una trascendencia⁵⁰², pues tampoco hay inmanencia en su seno; sin embargo, de esta materialidad anónima emergen lo inmanente y lo trascendente. A este fondo anónimo se accede, considera Levinas, por medio de la afectividad.

Esta situación no se reduce a una representación, ni siquiera a una representación balbuciente. Se trata de la sensibilidad, que es la *manera* del disfrute [...] La sensibilidad que describimos partiendo del disfrute no pertenece al orden del pensamiento sino al del sentimiento, o sea, al de la afectividad en que se estremece el egoísmo del yo. No se conoce las cualidades sensibles, se las vive⁵⁰³.

La sensibilidad vincula al *ego* con el elemento que irrumpe a su conciencia y lo estremece. Como esencia de la afectividad y de la sensibilidad, el disfrute comprende inclusive, en *TI*, el sufrimiento, en tanto que decepción de la satisfacción.

⁵⁰⁰ *TI*, p. 143.

⁵⁰¹ *TI*, p. 143.

⁵⁰² “Estar-en-el-elemento es verdad que separa al ser de la participación ciega y sorda en un todo, pero se diferencia de un pensamiento que se dirige hacia lo de fuera. Aquí, por el contrario, el movimiento viene incesantemente sobre mí como la ola que engulle, traga y ahoga. Un movimiento incesante que afluye sin dar tregua; un contacto global sin fisuras ni vacíos de los que pudiera volver a salir el movimiento reflejo de un pensamiento” (*TI*, p. 147).

⁵⁰³ *TI*, p. 147.

Disfrutar, ‘*vivir de*’, no es otra cosa que la posibilidad del *ego* de posicionarse y devenir uno a través de los contenidos materiales que no se confunden con él.

La sensibilidad pone en relación con una pura cualidad sin soporte: con el elemento. La sensibilidad es disfrute. El ser sensible, el cuerpo, concreta esta *manera de ser*, que consiste en encontrar una condición en lo que, por otra parte, puede aparecer como objeto de pensamiento, como algo sencillamente constituido⁵⁰⁴.

El estremecimiento y la afectividad como origen de nuestra relación con las cosas devienen en complacencia o disfrute. Ahí está el cumplimiento mismo de la afectividad y en eso consiste el *vivir de*, que es un movimiento representativo⁵⁰⁵. Por ejemplo, sentir hambre no consiste en representarse el hambre y, en un movimiento ulterior, representarse la necesidad de alimento como medio para la preservación de la vida⁵⁰⁶. El disfrute es sincero porque es el propio movimiento corpóreo el que empuja hacia la consecución de este fin, sin mediación de una representación⁵⁰⁷. “La finalidad pura, irreductible a un resultado, no se produce más que por la acción corporal ignorante del mecanismo de su fisiología”⁵⁰⁸.

⁵⁰⁴ *TI*, p. 148.

⁵⁰⁵ Contra la idea de la representación, Levinas sostiene que “estar y mantenerse difiere, precisamente, de ‘pensar’” (*TI*, p. 150); luego que “la sensibilidad no es una razón ciega y una locura. Está antes de la razón” (*idem.*, p. 151) y, finalmente, que “la sensibilidad no es un pensamiento que se ignora a sí mismo” (*Ibid.*). No es que Levinas esté en contra de que existan o sean necesarias las representaciones; lo que quiere poner de relieve es la forma en la que la fenomenología reubica, por decirlo así, la sensación asignándole un lugar distinto en la experiencia humana. Con relación a esto, la representación preserva su lugar en el ámbito de las ciencias y en la vida racional del hombre, lo que cambia es su lugar en la vida práctica y volitiva humana, que es anterior a la vida teórica. Prueba de ello es que toda representación se da con ocasión de una motivación que no es, necesariamente, teórica. Este es uno de los grandes logros de la fenomenología; como afirma Levinas en “Ruina de la representación”. En este texto señala lo siguiente: “Husserl pone en tela de juicio la soberanía de la representación a propósito de las estructuras de la lógica pura, a propósito de las formas puras del ‘algo en general’ donde no interviene ningún sentimiento, donde nada se ofrece a la voluntad y que, sin embargo, solo revelan su verdad cuando son puestas de nuevo en su horizonte. No se trata de un irracionalismo del sentimiento o de la voluntad que desestabilizaría el concepto de la representación. Un pensamiento que olvida las implicaciones del pensamiento, implicaciones invisibles antes de la reflexión sobre este pensamiento, *opera* sobre los objetos en lugar de pensarlos. La reducción fenomenológica detiene esta *operación* para remontarse hacia la verdad, para mostrar a los seres representados en su surgimiento trascendental” (*EEHH*, p. 190).

⁵⁰⁶ “La tierra que me sostiene, me sostiene sin que me inquiete yo por saber qué sostiene a la tierra. Este pedazo del mundo, universo de mi comportamiento cotidiano; esta ciudad o esta calle por los que me muevo; este horizonte en que vivo: me contento con la cara que me ofrecen, no los fundo en un sistema más vasto. Son ellos los que me fundan a mí. Yo los acojo sin pensarlos. Yo disfruto de este mundo de cosas como de elementos puros; como de cualidades sin soporte; sin sustancia” (*TI*, p. 150).

⁵⁰⁷ “El disfrute, la sensibilidad (cuya esencia desarrolla el disfrute), se producen precisamente como una posibilidad de ser ignorando que el hambre alarga hasta volverse preocupación por conservarse” (*TI*, p. 146).

⁵⁰⁸ *TI*, p. 149.

La sensibilidad, que mantiene al yo en el seno del elemento y que es del orden del disfrute y no de la experiencia, tiene su sede en el cuerpo y no en la *conciencia-de* tomada en un sentido estrecho del idealismo⁵⁰⁹.

El cuerpo, la posición, el hecho de tenerse y mantenerse –esbozos de la relación primera conmigo mismo, de mi coincidencia conmigo– no se parecen en nada a la representación idealista. Yo soy yo mismo; yo soy, yo estoy aquí, en casa: habitación, inmanencia en el mundo. Mi sensibilidad está aquí. En mi posición no hay el sentimiento de la localización sino la localización de mi sentimiento⁵¹⁰.

Todo sentimiento está localizado y no es una *conciencia de* la localización del sentimiento. El tenerse y el mantenerse, como *vivir de*, borran la distinción entre adentro y afuera, hacen que el cuerpo esté situado o, dicho con más precisión, rodeado de lo elemental. El cuerpo se posiciona ante lo sentido como una intencionalidad *hic et nunc* en relación con un halo u horizonte. Además, está en un ‘aquí’ o situado en lo elemental; no obstante, no se confunde con esto porque es intencional y lo asume. El cuerpo

no es solo lo que se sumerge⁵¹¹ en el elemento, sino lo que *mora* (o sea, habita y posee). En la sensibilidad misma, y con independencia de todo pensamiento, se anuncia una inseguridad que pone en cuestión otra vez la ancianidad casi eterna del elemento que ha de inquietarla como lo *otro* y del que ella se apropiará recogiéndose en una morada⁵¹².

El cuerpo se repliega sobre sí y hace interior la exterioridad del elemento. Al morar en el mundo y no ser mero anonimato es capaz de disponer de los objetos del disfrute. La morada es una especie de extensión del cuerpo propio que, como asunción de la materialidad del elemento (que no se le resiste sino que lo soporta), permite la relación con este en el seno de una economía. En ese sentido, la necesidad

⁵⁰⁹ Nuestro empleo del término idealismo estrecho responde a que no es este el único sentido con el que Levinas designa el idealismo husserliano; en efecto, una interpretación que hace más justicia al idealismo de Husserl la formula Levinas con los siguientes términos: “la fenomenología es la paradoja de un idealismo sin razón. Para Husserl, la razón no es una manera de situarse de golpe por encima de lo dado, sino que equivale a la experiencia, en el instante privilegiado de la presencia *leibhaft*, ‘en carne y hueso’, si puede decirse así, de su objeto” (EEHH, p. 168).

⁵¹⁰ *TI*, p. 150.

⁵¹¹ En las traducciones de García-Baró y de Guillot, el término ‘*baigner*’ es traducido literal y sistemáticamente por ‘bañar’. Nosotros hemos optado, más bien, por ‘sumergirse’ porque describe mejor el movimiento de inmersión y hundimiento en el elemento, que es además distinto del ‘morar’. Mientras el morar se refiere a una relación en la que, en cierto sentido, uno se emancipa del elemento, sumergirse, en cambio, describe lo que en el anterior capítulo llamamos ‘trascendencia al más acá’, es decir, una emancipación en la propia materialidad, que parte de esta y que es precisamente lo característico de un ente que deviene ‘separado’ a través del disfrute.

⁵¹² *TI*, p. 149. Cita ligeramente modificada.

en el *en casa* difiere de la hipotética necesidad primitiva⁵¹³ que tendría un cuerpo con el objeto de disfrute⁵¹⁴. Que surja un yo depende de la estabilidad en el seno de la morada. “El hombre es *interior* a lo que posee, de modo que podremos decir que el domicilio, condición de toda propiedad, hace posible la vida interior. Es así como el yo está en casa. Gracias a la casa, nuestra relación con el espacio como distancia y la extensión reemplaza al sencillo ‘sumergirse en el elemento’”⁵¹⁵.

La sensibilidad es condición fundamental de la constitución de la subjetividad separada. “La sensibilidad pone en juego la separación misma del ser”⁵¹⁶. El disfrute es dependencia e independencia ante la materialidad de las cosas. La emergencia del yo en el seno del disfrute no es plena, ya que requiere de la independencia respecto

⁵¹³ Consideramos que se trata de una necesidad hipotética porque, como el propio Levinas afirma, la relación con la materialidad no se realiza fácticamente como asunción corpórea del elemento, sino como trabajo o como organización racional de la relación con la materia. La fenomenología genética describe estratos de constitución presupuestos en nuestra relación con las cosas; de este modo, la relación con el objeto sensible del que dispongo en el trabajo presupone una relación más originaria, pero no por ello más patente, con los objetos. “La sensibilidad no apunta a un objeto ni aun rudimentario. Conciérne incluso a las formas elaboradas de la conciencia, pero su obra propia consiste en el disfrute, a través del cual todo objeto se disuelve en elemento dentro del cual está sumergido el disfrute. Pues, de hecho, los objetos sensibles de los que disfrutamos ya han sufrido cierto trabajo. La cualidad sensible va enganchada a una sustancia” (TI, p. 149-150). Levinas afirma también que “la descripción del disfrute, tal como hasta aquí la hemos hecho, por supuesto que no traduce al hombre concreto. En realidad, el hombre tiene ya la idea de lo infinito, o sea, vive en sociedad y se representa las cosas” (TI, p. 152). Sin entrar en el detalle de esta afirmación, en ella se presupone que, en su concreción, la relación sensible no comprende ni la representación, ni la objetividad, ni el lenguaje; es decir, por más que la sensibilidad –en un sentido genético– sea anterior a la representación, no significa que la representación y sus modalidades puedan reducirse a modos de la sensibilidad. Que la conciencia emerja del seno de una materialidad y que sea una conciencia corporal no significa, por ende, que la validez de las objetividades que esta constituye en un ámbito intersubjetivo pueda ser reducida a un fenómeno meramente subjetivo. Levinas deja de lado la clase de intuición correspondiente a esto, aun cuando la haya reconocido en su tesis doctoral sobre Husserl. Al respecto, véase TIH, pp. 93 y ss.

⁵¹⁴ La diferencia estriba en que estando *en casa*, habitando y poseyendo a los objetos, hay estabilidad y permanencia en el seno de lo material, lo cual es impensable en el ámbito de lo elemental. Al no ser cualidad-de una sustancia, el elemento no tiene la estabilidad que sí tiene un objeto representado, por lo que es evanescente. “Este desbordamiento de la sensación por el elemento que se muestra en la indeterminación con la que el elemento se ofrece a mi disfrute, toma un sentido temporal. La cualidad, en el disfrute, no es cualidad de algo. Lo sólido de la tierra que me soporta, el azul del cielo sobre mi cabeza, el soplo de viento, el rizarse del mar, el brillo de la luz, no van aferrados a una sustancia. No vienen de ninguna parte. Este hecho de no venir de ninguna parte, de venir de «algo» que no es, de aparecer sin que haya nada que aparezca –y, por consiguiente, de *venir siempre*, sin que pueda yo *poseer* la fuente–, esboza el porvenir de la sensibilidad y del disfrute. Aún no se trata de una representación del porvenir, en la que la amenaza ofrece plazo y liberación. Es mediante la representación como el disfrute, al recurrir al trabajo, se vuelve a convertir en absoluto dueño del mundo interiorizándolo respecto de su morada” (TI, p. 154-155). Hemos modificado ligeramente la traducción. García-Baró traduce “Mais ce débordement de la sensation par l'élément...” por “pero este desbordar el elemento la sensación...”.

⁵¹⁵ TI, p. 143.

⁵¹⁶ TI, p.151.

de la necesidad que se logra cuando se dispone de esta. Esto es posible gracias a la morada y a la representación.

La separación, que se cumple como disfrute, es decir, como interioridad, se vuelve conciencia de objetos. Las cosas se fijan gracias al yo que las da, que las comunica y que las tematiza. Y la nueva fijeza que las cosas adquieren gracias al lenguaje supone mucho más que añadir un sonido a la cosa. Por encima del disfrute, con la morada se esboza la posesión, la puesta en común – un discurso sobre el mundo. La apropiación y la representación añaden al disfrute un acontecimiento nuevo. Se fundan en el lenguaje como relación entre seres humanos⁵¹⁷.

El discurso sobre el mundo permite un entendimiento común que consiste en referir las cualidades de las cosas a objetos; la evanescencia del elemento⁵¹⁸ queda suspendida a través de la fijación de las identidades. En el mundo de la percepción las cosas tienen identidad y el yo vive disponiendo de la necesidad. “Una tierra habitada por los seres humanos dotados de lenguaje se puebla de cosas estables”⁵¹⁹. Sin embargo, esto no significa que el lenguaje suprima la inestabilidad de la materia, esto es imposible porque implica una total adecuación entre la materia y su representación. La identidad de las cosas es siempre inestable y nunca se clausura la posibilidad del retorno de estas al seno del elemento. “En las cosas, la distinción de la materia y la forma es esencial, como también lo es la disolución de la forma en la materia”⁵²⁰. Pero mientras la resistencia de los objetos es física (con lo que puede disponerse esta en el seno de una economía), la resistencia del otro es ética: el sujeto *no puede poder* con el otro⁵²¹. La disposición de las cosas en el seno de una economía no es total en la medida en que el sujeto no controla de manera cabal los objetos del disfrute.

No es la relación de la necesidad con una alteridad radical lo que indica la no-libertad de la necesidad. La resistencia de la materia no choca contra nosotros como choca lo absoluto. Es resistencia ya vencida, que se ofrece al trabajo y abre un abismo en el propio disfrute. El disfrute no se refiere a un infinito más allá de aquello que lo alimenta, sino al desvanecimiento virtual de lo que se ofrece, a la inestabilidad de la felicidad⁵²².

⁵¹⁷ *TI*, p. 152.

⁵¹⁸ Ver la nota 506.

⁵¹⁹ *TI*, p. 153.

⁵²⁰ *Ibíd.*

⁵²¹ El caso del rostro es distinto en la medida que no responde a la caracterización entre materia y forma: su significación va más allá de su forma. El rostro no tiene sentido porque ha sido fijado con tal o cual identidad; su significación se efectúa en su interpelación y en su resistencia a la determinación. “La distinción entre forma y materia no caracteriza todas las experiencias. El rostro no tiene forma que se le añada, pero no se ofrece como lo informe, como materia a la que falta la forma y que la llama. Las cosas tienen una forma; se ven *a* la luz, *en* la luz (silueta, perfil). El rostro *se* significa”(*TI*, p. 153).

⁵²² *TI*, p. 155.

Se ha dejado de lado dos temas de *TI* en este apartado: la descripción del modo en que el rostro interpela al sujeto y la manera en que la representación supera al disfrute como disposición de la necesidad. Hasta ahora, nuestra intención ha sido solo la de señalar el papel de lo sensible en la constitución del yo. En la relación con la alteridad, el rostro no es una experiencia sensible, pues Levinas lo sitúa en el plano del lenguaje y en el seno de una conciencia ya constituida y separada, por lo que la relación del *ego* con el rostro está planteada en términos de una constitución, a nivel estático, de la relación con el otro. En *AE*, por el contrario, Levinas plantea una genética de la irrupción de la alteridad en el concepto de vulnerabilidad, que es sensibilidad y lenguaje. Queda por describir el impulso que empuja al yo a relacionarse con el otro.

3.2.3. El deseo metafísico como apertura a la alteridad

El análisis acerca del disfrute y la sensibilidad en relación con la constitución del *ego* permite plantear la relación con el otro. Que el *ego* esté constituido como separado e independiente es una condición formal de la irrupción del *alter ego*, que no es solo una modalidad del yo. “Una vez que ha reconocido sus necesidades como necesidades materiales, o sea, como capaces de satisfacerse, el yo puede volverse a lo que no le falta. Distingue lo material de lo espiritual; se abre al deseo”⁵²³. Esto, sin embargo, no explica la razón de que el *ego* se interese por la exterioridad o la trascendencia. *De la evasión* plantea la trascendencia como salida del sí mismo; en *De la existencia al existente*, esta es pensada como salida del ser anónimo y creación de un mundo de sentidos. Asimismo, plantea la posibilidad de que el placer sea una modalidad de la trascendencia. En *Totalidad e infinito*, el placer no permite la trascendencia, sino la constitución de la inmanencia; mientras la trascendencia de la relación con el otro reside en la expresión y el lenguaje. No hemos explorado esta vía, ya que, además de las razones ya señaladas, en *TI* se opone el lenguaje y la sensibilidad. Sin embargo, sí hace falta describir cómo surge el deseo del otro. Al respecto, la primera parte de *TI*, “Lo mismo y lo otro”, empieza con una

⁵²³ *TI*, p. 124.

consideración sobre el 'deseo de lo invisible' o 'deseo metafísico', que da cuenta de cómo el hombre anhela relacionarse con lo que le es exterior.

'La verdadera vida está ausente'; pero nosotros estamos en el mundo. La metafísica surge y se mantiene gracias a esta coartada. Está vuelta hacia 'otra parte' y hacia 'lo de otro modo' y hacia 'lo otro'. En la forma más general de que se ha revestido en la historia del pensamiento, aparece, en efecto, como un movimiento que parte de un mundo que nos es familiar (sean cuales sean las tierras aún ignotas que lo rodean o que oculta en su interior): de un 'en casa' donde habitamos, hacia un fuera extranjero, hacia un allá⁵²⁴.

Para Levinas, la metafísica es el movimiento que parte de la inmanencia hacia la trascendencia, es el impulso de excedencia, un deseo de exterioridad o de salir de sí que hay en el *ego*. Partiendo del *en casa*, habiendo saciado su necesidad y habiendo devenido mismidad, el *ego* puede relacionarse con una pluralidad de seres irreducibles a su intención. Parte, entonces, de lo familiar hacia lo extraño.

Lo otro metafísicamente deseado no es «otro» como el pan que como, como el país que habito, como el paisaje que contemplo; como, a veces, yo mismo respecto de mí mismo (este 'yo', este 'otro'). De estas realidades puedo 'satisfacerme' y, en una medida muy amplia, satisfacerme como si sencillamente me hubieran faltado⁵²⁵.

El otro metafísico, dice Levinas, no es otro en un sentido relativo sino en un sentido eminente; su alteridad no es parcial –no es que se conozca la alteridad de lo metafísico y se la ignore en otro sentido– sino que reside en su concepto. La determinación del otro metafísico es la de ser otro; así, su alteridad es su determinación, con lo que escapa a categorías como forma y contenido. Esta significa en tanto que *donación de sentido* que no proviene del *ego*, es decir, que no es relativa a su modo de ser, a lo que él es y posee, como a sus representaciones. Más bien, como su 'forma' es 'ser otro', la significación de su alteridad es su propia exterioridad y no puede, en ningún sentido, provenir de una determinación del *ego*. La donación de sentido del otro, como se ha visto antes, está referida a la capacidad que tiene de poner un sentido en el *ego*. Así, que el deseo metafísico tienda hacia algo absolutamente otro no significa que la relación con el otro carezca de sentido; más bien, significa que el sentido no es anticipado por el *ego*; empieza, más bien, cuando el otro se expresa y habla. Levinas distingue el deseo metafísico del deseo ordinario.

⁵²⁴ *TI*, p. 27.

⁵²⁵ *Ibíd.*

El análisis habitual del deseo no es capaz de acabar con esta pretensión singular. En la interpretación común, a la base del deseo ha de estar la necesidad; el deseo sería la marca de un ser indigente e incompleto o decaído respecto de su pasada grandeza. Coincidiría con la conciencia de lo que se ha perdido. Sería esencialmente nostalgia, dolor por regresar⁵²⁶.

A diferencia de la necesidad, el *ego* no puede disponer del deseo metafísico (no es susceptible de plenificación). La necesidad –referida a un *ego* independiente y separado– lo es de un *ego* incompleto y es nostálgica, pues se refiere a lo que es susceptible de integrarse en lo de sí, a una asimilación del otro o, para ser más precisos, a una afirmación del *ego* a expensas de este. El deseo metafísico, en cambio, sí mantiene la exterioridad de los dos términos, “la distancia que expresa, a diferencia de toda otra distancia, entra en la *manera de existir* del ser exterior. Su característica formal (ser otro) constituye su contenido. De modo que el metafísico y lo Otro no se *totalizan*. El metafísico está absolutamente separado”⁵²⁷. Dada la separación, el deseo metafísico es insaciable por naturaleza. Ello no se debe a que demande algo infinito, sino a que demanda aquello que no puede ser aprehendido, pues es un “alejamiento que no es radical más que si el deseo no es la posibilidad de anticipar lo deseable; si no lo piensa de antemano, si va hacia ello a la aventura, o sea, como hacia una alteridad absoluta, inanticipable, como se va a la muerte. El deseo es absoluto si el ser que desea es mortal y lo Deseado, invisible”⁵²⁸.

El deseo metafísico anula, pues, la posibilidad de su cumplimiento: al ser deseo quiere plenificarse pero, a diferencia del deseo ordinario, no se refiere a la materia susceptible de asimilación, sino a la que trasciende. Dado que demanda lo que no se puede poseer, es esencialmente respetuoso del otro. ¿Cómo afirmar, entonces, que es posible una relación con lo metafísico? Leemos al respecto lo siguiente:

invisibilidad no indica ausencia de relación: implica relaciones con lo que no está dado, con aquello de lo que no hay idea. La visión es una adecuación entre la idea y la cosa: comprensión que engloba. La inadecuación no designa una sencilla negación, y una oscuridad de la idea, sino, fuera de la luz y de la noche, fuera del conocimiento medidor de los seres, la desmesura del Deseo⁵²⁹.

Levinas, siguiendo en este punto a Heidegger, retoma la temática de la visión para criticarla junto con la metafísica de la presencia. Precisamente, la positividad

⁵²⁶ *TI*, p. 27-28.

⁵²⁷ *TI*, p. 30.

⁵²⁸ *TI*, p. 28.

⁵²⁹ *TI*, p. 28-29.

de la relación con el otro en el deseo metafísico es comprendida en contraste con la visión. Dado que no se necesita una intuición comprensiva del otro para poder relacionarse con él, este deseo “*entiende y escucha* el alejamiento, la alteridad y la exterioridad del Otro. Para el Deseo, esta alteridad, inadecuada a la idea, tiene sentido. Es entendida y oída como alteridad del Otro y como alteridad del Altísimo”⁵³⁰. Que haya comunión con el otro y que este tenga un sentido pese a que no puede ser anticipado por el *ego*, en esto consiste la inversión de la *Sinngebung*, suceso que en *TI* se produce en el lenguaje en tanto que expresión del rostro. En lo que sigue, examinamos el concepto tardío de Levinas de lenguaje en *De otro modo que ser*, que lo equipara con la sensibilidad. Dicho equivalencia surge de una reconsideración que emprende Levinas acerca de la relación entre sensibilidad y alteridad entre las publicaciones de *Totalidad e infinito* (1961) y *De otro modo que ser* (1974). Si la sensibilidad tiene la posibilidad de interpelar, como aquí la tiene el rostro, entonces significa y no es solo recepción de datos; así, la vida material o económica del yo no se limita al egoísmo, ni el hombre se reduce a un *conatus essendi*.

3.3. La irrupción sensible del otro en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*

La relación con el otro es planteada en *TI* en un nivel estático, ya que se describe la interpelación del otro en un nivel consciente (por medio de la relación discursiva). En un nivel genético, en cambio, la sensibilidad es en *TI* el disfrute de la alteridad material del elemento, en el cual el *ego* se constituye en su esfera de la propiedad y esta constitución es condición indirecta de la relación con el otro. En *TI* Levinas piensa la sensibilidad como egoísmo y el lenguaje como relación ética con el otro hombre que interpela en el habla. Esta, sin embargo, no es la única manera en la que cabe describir la experiencia fenomenológica de la relación con el extraño, ya que la sensibilidad más allá del egoísmo y permite que la subjetividad esté atravesada por una alteridad inasumible; de este modo, hay un nuevo ámbito para el análisis genético. ‘El otro que hay en mí’; este es el tema de *De otro modo que ser y más allá de la esencia* (1974), obra que describe la relación con el otro a partir de la interpelación sensible que constituye al *ego*. La subjetividad es descrita en su

⁵³⁰ *TI*, p. 29.

génesis como un *para el otro* y en su esencial responsabilidad que consiste en que deviene consciente como ser-respuesta.

La reconsideración sobre lo genético que Levinas emprende entre ambas obras tiene que ver con una reinterpretación que realiza respecto del lenguaje y la sensibilidad como las maneras en las que el *ego* está expuesto ante el otro (la proximidad)⁵³¹. Retomando un tópico iniciado en *De la evasión*, piensa la trascendencia como salida del ser. La subjetividad en tanto trasciende pasa a 'lo otro que ser'. Esto no significa que 'sea de otro modo', una modalidad de la esencia, sino un 'otro modo que el ser'. El adverbio '*autrement*' alude a lo que no forma parte del ser. En *De la existencia al existente* la subjetividad es interpretada como excepción ante el *hay* anónimo y la economía general del ser. Lo 'de otro modo que ser' aquí no significa una pura ausencia de ser o la nada, ya que

el ser y el no-ser se esclarecen mutuamente y desarrollan una dialéctica especulativa, la cual es una determinación del ser. En ella la negatividad que pretender rechazar el ser es también sumergida por el ser. El vacío que se abre se rellena inmediatamente con el sordo y anónimo ruido del *hay*⁵³².

El 'otro modo que ser' está 'más allá' (*au-delà*) o separado de la dialéctica entre ser y no ser. Esta dialéctica oscila, en *EE*, entre la creación de un mundo de sentidos y su disolución en el seno del *hay*; en efecto, el sujeto teje un mundo de sentidos fijos y estables, generando una economía, una estructura de sentidos, pero que eventualmente retornan al seno del *hay*. La dialéctica entre ser y no-ser integra, precisamente, lo presuntamente separado. El 'otro modo que ser', en cambio, reclama una trascendencia que no es dialéctica, sino una salida o evasión del ser.

De antes dicho puede apreciarse la manera en la que Levinas cuestiona la primacía de la pregunta por el sentido del ser, ya que considera que la diferencia ontológica supone, en Heidegger, la primacía del ser. Por ello, intenta, como hemos visto en el anterior capítulo, destacar la primacía del *ente* a propósito de la materialidad del *hay*. El *ser* como *hay* en coincide con la materialidad anterior a la objetivación. Ya vimos además cómo así resulta necesario evadirla y trascenderla.

⁵³¹ Étienne Feron, por ejemplo, en un estudio sobre el concepto de lenguaje en *TI* y *AE* sostiene que el concepto de 'decir', que es para Levinas la esencia del lenguaje, es la clave para entender *AE*. "La notion de Dire fait plus qu'énoncer un thème particulier de l'œuvre; elle se donne d'emblée comme une clef pour la compréhension globale d'*Autrement qu'être*" (1992: 118).

⁵³² *AE*, p. 45.

Esta trascendencia es planteada en *TI* y *AE* en la relación con el otro hombre, que pone en cuestión la primacía del ser⁵³³.

¿En qué difiere el *'autrement'* del ser?. El *'otro modo'* es la trascendencia del ser entendido como totalidad de sentidos y como sí mismo, es decir, lo fuera del *en casa* y de la paz del *conatus*⁵³⁴. Pero esto no significa que dicha trascendencia tenga un sentido trasmundano.

El destino sin salida en el cual el ser encierra inmediatamente al enunciado de lo *otro* que el ser ¿no depende del encarcelamiento que lo *dicho* ejerce sobre el *decir*, del *oráculo* en el que se inmoviliza lo dicho? La quiebra de la trascendencia ¿no sería entonces la quiebra de una teología que tematiza el *trascender* en medio del logos asignándole un término al paso de la trascendencia, fijándola en el *'tras-mundo'*, instalando lo que ella dice en la guerra y en la materia, modalidades inevitables del destino que teje el ser en su interés?⁵³⁵

'Trascender el ser' significa pensar la subjetividad más allá de la afirmación de sí (*egoísmo*), en la que sí mismo es una modalidad del ser (*conatus*). Pero esto no tiene un sentido trasmundano, ya que coincide con la relación interpersonal y, específicamente, con el lenguaje en tanto que proximidad entre los interlocutores. Poco después de la publicación de *TI*, Levinas se ocupa del problema del lenguaje por medio de los conceptos *'el decir'* y *'lo dicho'*⁵³⁶ en los artículos *'Enigma y fenómeno'* (1965) y *'Lenguaje y proximidad'* (1966), en los que afirma que resulta "necesario admitir en el discurso, por tanto, una relación con una singularidad situada fuera del tema del discurso y que no es tematizada por el discurso, sino

⁵³³ Esto no significa, empero, privar a la ontología de todo papel, como tampoco al pensamiento objetivante (con lo que se explica el lugar de las ciencias); más bien, se trata de reconducir su sentido. "El modo de pensar aquí propuesto no significa desconocer el ser ni tampoco tratarlo en ridícula pretensión de un modo desdeñoso como el desfallecimiento de un orden o de un desorden superior. Al contrario, adquiere su justo sentido a partir de la proximidad que él adquiere. En los modos indirectos de la illeidad, en la provocación anárquica que me ordena al otro se impone el camino que conduce a la tematización y a una toma de conciencia; la toma de conciencia está motivada por la presencia de un tercero al lado del prójimo buscado; también el tercero es buscado y la relación entre el prójimo y el tercero no puede ser indiferente al yo que se acerca. Se necesita una justicia éntrelos incomparables. Por tanto, es necesaria una comparación entre los incomparables y una sinopsis, una puesta en conjunto y una contemporaneidad; se necesitan tematización, pensamiento, historia y escritura. Pero se necesita comprender el ser *a partir de lo otro que el ser*. A partir de la significación del acercamiento, ser es ser *con el otro*" (*AE*, p. 61).

⁵³⁴ Véase las pp. 82 y ss. de esta investigación.

⁵³⁵ *AE*, p. 48.

⁵³⁶ "Quatre ans seulement ont passé depuis la publication de l'œuvre maîtrise, et voilà que déjà les notions de signe, d'expression et de parole font place à celles de Dit et de Dire! Faut-il ne voir dans ce changement qu'un simple renouvellement lexicologique, ou bien l'apparition d'un vocabulaire nouveau serait-elle l'indice d'une évolution plus significative de la recherche de Levinas?" (Feron 1992: 119).

aproximada. El discurso y su obra lógica no estarían en el conocimiento del interlocutor sino en su proximidad”⁵³⁷.

El lenguaje tiene una función semántica (*lo dicho*) y una pragmática (*el decir*). En su función semántica, sirve para la transmisión de significados (el discurso). La transmisión de significados es posible porque estos están en una red de sentidos (para Saussure la palabra significa diferencialmente). En su función pragmática, en cambio, el lenguaje no solo sirve para decir algo, pues todo decir se dice *a alguien*, de ahí que el lenguaje pueda comprenderse como proximidad. La comunicación no consiste en una relación comprensiva del otro que termine en un discurso acerca de él⁵³⁸; tampoco lo integra en una red de sentidos. Antes de la comprensión está la proximidad con el interlocutor. Levinas piensa que el lenguaje es *para el otro*, “anterior a los signos verbales que conjuga, anterior a los sistemas lingüísticos y a las cosquillas semánticas, prólogo de los lenguajes, es proximidad de uno a otro, compromiso del acercamiento, uno para el otro, la significancia misma de la significación”⁵³⁹.

Lo dicho es el tema o lo enunciado, lo ‘objetivo’ del lenguaje, mientras que *el decir* lo supuesto en todo lo que se dice, el *para el otro* que es el sentido mismo de la enunciación. Toda enunciación de un tema, sentido objetivo o común es posible por el decir, ya que “cualquiera sea el mensaje transmitido por el discurso, hablar es contacto”⁵⁴⁰. La proximidad es en sí misma significativa, pero esto no quiere decir que conduzca a un entendimiento común de las partes. No puede, pues, haber un dicho sin el decir, por lo que el entendimiento y el conocimiento suponen la proximidad entre los interlocutores.

Levinas considera que hay una dificultad metodológica en tematizar el decir, pues es problemático enunciarlo desde el ámbito de lo dicho (lo que equivaldría a tematizar la proximidad que, a su vez, es la condición de toda tematización). Con respecto a esto, la ontología en tanto comprensión del ser y la diferencia ontológica en tanto exhibición del ser (*expresión-de*) son situadas por él en el ámbito de lo

⁵³⁷ EEHH, p. 319.

⁵³⁸ Levinas cuestiona esta posibilidad: “Ahora bien, resulta necesario preguntarse si la relación con el interlocutor, presupuesta por la esencia universal de la verdad es, a su vez, un conocimiento de ese interlocutor en su particularidad y todavía procede de la idealidad y de la universalidad que proclama el conocimiento” (*Ibíd.*).

⁵³⁹ AE, p.48.

⁵⁴⁰ EEHH, p. 319.

dicho⁵⁴¹. Sin lo dicho, no puede haber manifestación o exposición del decir. Enunciar el ser supone el decir como sentido de la enunciación, el *para el otro* que, empero, solo puede tematizarse desde lo dicho. ¿Cómo manifestar entonces el decir en tanto que decir en lo dicho?

La correlación del decir y lo dicho, esto es, la subordinación del decir a lo dicho, al sistema lingüístico y a la ontología es el precio que exige la manifestación. En el lenguaje como dicho todo se traduce ante nosotros, aunque fuese al precio de una traición. Lenguaje esclavo y, sin embargo, indispensable. Lenguaje que en este mismo momento sirve para una investigación orientada hacia el esclarecimiento de lo *de otro modo que ser* o lo *otro que el ser* [...] Lenguaje que permite decir –aun cuando fuese traicionándolo– *ese fuera del ser*, esta *ex-cepcción* al ser como si lo otro que el ser fuese acontecimiento de ser. El ser, su conocimiento y lo dicho en que se muestra significan en medio de un decir que, con relación al ser, se constituye en excepción; pero es en lo dicho donde se muestran tanto esta excepción como el nacimiento del conocimiento⁵⁴².

El decir, en tanto condición del sentido o de lo tematizado, parece no ser susceptible de tematización⁵⁴³. Cuando designamos algo damos un nombre a las cosas, pero la designación (el acto de designar) no solamente da un nombre sino que hace algo. El decir no es un nombre sino un verbo. En tanto que dice el ser, la diferencia ontológica es posterior a la diferencia entre el decir y lo dicho. No obstante, para expresar conceptualmente el decir, para comprenderlo, hace falta un análisis del ámbito de lo dicho y, a partir de este, de cómo se ha malinterpretado el decir confundiéndolo con este. La metodología de *AE* parte, por ello, de un análisis de esta confusión ('la anfibología de lo dicho'), y luego efectúa una reducción de lo dicho al decir, con el propósito de exhibir en lo dicho la huella del decir.

⁵⁴¹ “¿Qué es lo que se muestra bajo el nombre del ser? Este vocablo no carece de equívocos. ¿Se trata de un nombre o de un verbo? La palabra *ser* ¿designa una entidad que es –ideal o real–, o designa el *proceso de ser* de tal entidad, es decir, *la esencia*? ¿El vocablo *designa*? Sin duda, designa. Pero ¿Designa tan solo? Porque en el caso de que tan solo designe, incluso el verbo es un nombre. Entonces el movimiento bajo la fuerza de la designación, incluso si se tratase de un movimiento, se muestra, pero al mismo tiempo se inmoviliza y se fija en lo *Dicho*. ¿Acaso inquieta ya el misterio del *ser* y el *ente*, su diferencia? Desde el punto de partida, la distinción y la anfibología del ser y del ente se mostrará importante y el ser determinante por lo que toca a la verdad; pero esta distinción es también una anfibología y no significa la última palabra. Si esta diferencia se muestra en lo Dicho –es decir, en las palabras, lo cual no es epi-fenómeno–, si se refiere a la *mostración* como tal, entonces pertenece al mismo rango que el ser con el que juega al escondite” (*AE*, p. 69).

⁵⁴² *AE*, p. 49.

⁵⁴³ Levinas reconoce esto en el siguiente pasaje: “aquí se plantea un problema metodológico. Tal problema consiste en preguntarse si lo pre-original del Decir (si la anarquía, lo no-original como lo designamos) puede ser conducido a traicionarse al mostrarse en un tema (si una an-arqueología es posible) y si tal traición puede redimirse; es decir, si se puede al mismo tiempo saber y franquear lo *sabido* de las marcas que la tematización le imprime subordinándolo a la ontología. Una traición al precio de la cual todo se muestra, incluso lo indecible, y gracias a la cual es posible la indiscreción respecto a lo indecible, lo cual probablemente constituye la tarea misma de la filosofía” (*AE*, p. 50).

“El filósofo busca y expresa la verdad”⁵⁴⁴. Esta interpretación de la tarea filosófica (novedosa porque la filosofía es pensada como expresión y no solo como búsqueda) puede servirnos para caracterizar la diferencia entre el decir y lo dicho. El filósofo expresa la verdad, es decir, revela el ser o aquello que es. Cuando se designa algo también es nombrado el ser, de ahí que este que se muestra en lo dicho. Asimismo, la designación supone a alguien que designa no reductible al ser, ya que sin el sujeto el ser no podría ser expresado. Decir es decir a alguien, que es además alguien al que se le habla, mientras que aquello de lo que se habla es el ser. Antes de la exhibición del ser, antes de la diferencia ontológica, antes incluso de la pregunta a la que se responde diciendo algo, hay una interpelación en el decir que supone una responsabilidad elemental. Esta no consiste en otra cosa que responder a la apelación. De este modo, lo dicho es algo necesario, pues la designación del ser es la respuesta a la interpelación. Al otro se le pregunta pero él no es la pregunta. Respondiendo algo, no se responde lo otro sino al otro. Lo dicho hasta aquí está en sintonía con la crítica desarrollada a Heidegger en los textos más tempranos de Levinas, que atiende una dimensión opacada en la filosofía de Heidegger, a saber, aquello de lo que no se habla, el espesor mismo del *ente* que en “La realidad y su sombra” acontece en la expectación de la materia y el elemento. Aquí, empero, se encuentra una trascendencia del ser en un sentido muy distinto, ya no como trascendencia al ‘más acá’, sino como relación con el *ente mismo que es el rostro*, o como interpelación sensible de su alteridad, tal como es planteada en *AE*.

3.3.1. Ontología, tiempo y lenguaje: la reducción del decir a lo dicho

La ‘anfibología de lo dicho’⁵⁴⁵ es la tematización del decir; en otros términos, es tomar el decir como algo dicho o pensar que la vivencia puede reducirse al dato. Ciertamente, la trascendencia debe ser comprendida desde un ámbito consciente-discursivo, ya que de otro modo sería planteada en un sentido místico o

⁵⁴⁴ *AE*, p. 62.

⁵⁴⁵ Kant define la anfibología trascendental como la “confusión del objeto puro del entendimiento con el fenómeno” (*KrV* A270/B326). Se trata de cierta representación errónea en el entendimiento en la cual se determinan los objetos sin referencia a los sentidos. La detección de la anfibología en el sistema crítico, por tanto, permite confinar los límites del entendimiento a su aplicación a la forma pura de la sensibilidad. En Levinas el sentido de la anfibología es el mismo, pero, en este caso, consiste en la tematización *no explícita* del decir en el ámbito de lo dicho y la confusión que esto ocasiona.

trasmundano, que Levinas expresamente rechaza. Por esto, lo más allá del ser debe ser descrito a partir de una fenomenología que está situada en el ámbito de lo dicho, pero que, no obstante, examina el sentido de la tematización del decir y a este decir. “La tematización en la que la esencia del ser se traduce ante nosotros, la teoría y el pensamiento –que son sus contemporáneos– no atestiguan cualquier fracaso del Decir, sino que están motivados por la vocación pre-original del Decir, por la responsabilidad misma”⁵⁴⁶.

El acontecimiento de la verdad está en el nivel de la ontología y no en la relación con el otro, se refiere a la comprensión del ser y se sitúa en el ámbito de lo dicho, en el que se designa el proceso de ser o la esencia. El ser se sitúa en lo dicho porque la verdad, que es su exhibición, es algo que se dice. ¿Qué es lo que se dice cuando se dice el ser? ¿Qué es aquello que se muestra? La pregunta que interroga por lo que es, afirma Levinas, “interroga, pues, con relación al ser, con relación precisamente con aquello que está en cuestión [...] La respuesta, por tanto, viene exigida de entrada en términos de ser”⁵⁴⁷. La investigación del ser es la ontología. Levinas destaca que esta presupone la subjetividad, ya que *se es* cuando se pregunta por el ser, aun cuando en la ontología el sujeto se subordina a su papel en la ontología. Por ello, afirma que el ser y conocimiento son contemporáneos⁵⁴⁸. Si la ontología está subordinada al ámbito de lo dicho, y el sujeto es interpretado desde este, se produce una anfibología entre el decir y lo dicho. La idea aquí es que el lenguaje es reducido a su función semántica y la proximidad entre los interlocutores queda como un mero dato. Para Levinas, la ontología surge a propósito de la pregunta por el *qué*; no obstante, cabe una interrogación más radical respecto de la génesis de esta pregunta, que releva no el *qué* sino el *quién*. ¿De qué modo acontece el ser?⁵⁴⁹ ¿Es el ser lo primero o lo es la pregunta por él? ¿No es primero aquel que ha preguntado por el ser?

⁵⁴⁶ AE, p. 49.

⁵⁴⁷ AE, p. 70.

⁵⁴⁸ Es importante destacar que esta correlación forma parte de la ontología y no de la fenomenología. No considero casual que Levinas que Levinas supedita la diferencia ontológica a la diferencia más elemental entre el decir y lo dicho. En mi opinión, esta oposición se debe al carácter fenomenológico de la descripción del *decir*, que corresponde a la descripción del proceso de disrupción de lo dicho, es decir, de cómo lo dicho, según la expresión de Levinas, se ‘desdice’. Así, el ámbito de la existencia correspondiente al decir, estaría separado del proceso de constitución y, entonces, sería contemporáneo de las ciencias (culturales o humanas, empírico-deductivas y formales) y de las representaciones objetivantes.

⁵⁴⁹ Cf. AE, p. 71.

La manifestación del ser –el resultado– ciertamente es un acontecimiento primero, pero el *primado mismo de lo primero está en la presencia de lo presente*. Se trata de un pasado más antiguo que todo presente, un pasado que nunca fue presente y cuya antigüedad an-árquica nunca ha sido ‘dada en el juego’ de disimulos y manifestaciones, un pasado cuya *otra* significación falta por describir; un pasado que *significa* más allá de la manifestación del ser, la cual de este modo solo traduciría un momento de esta significación significante⁵⁵⁰.

La manifestación del ser es comprendida por un yo puro ya constituido en tanto que sentido. Pero el yo puro, en el que se inscribe el ‘primado mismo de lo primero’ y su correlato, tienen una constitución propia que no cabe ser descrita en los términos que utiliza la ontología. La fenomenología no se reduce a la ontología, ya que el sentido último del yo puro no es el de ser una manifestación o –lo que será fundamental para no confundir la emergencia del yo en el seno de la pasividad con un dato proporcionado por la ontología– una determinación del hecho del ser. La fenomenología da cuenta de este pasado sin origen que tiene una significación anterior a la donación de sentido⁵⁵¹. Describir este pasado es describir la subjetividad. En efecto, preguntar qué es el yo supone insertarlo en una red de sentidos en la que no se ve que es un quién. Determinar la subjetividad como cosa es privarla de su capacidad de interpelar. No se puede definir la subjetividad en la pregunta por el qué, ya que la pregunta misma significa porque hay un sujeto que la enuncia y le da sentido. La anfibología de lo dicho, con la que empezamos esta exposición es, en el fondo, una reducción del *quién* al *qué*, es decir, el hecho de confundir la subjetividad como un modo del ser y, de esta manera, opacar el *quién* que sostiene todo discurso sobre el *qué*.

La ontología supone la subjetividad; esto se debe a que la donación de sentido que configura lo dicho la realiza un sujeto. La subjetividad, sostiene Levinas,

⁵⁵⁰ *AE*, p. 71.

⁵⁵¹ Se trata, así, de un estudio del ‘ente’ anterior a la constitución de sentido, pero necesario para que esta acontezca. Sin este *factum* previo que, según Husserl, es la *existencia*, no puede haber sentido. Es ‘inmemorial’ en el sentido de que la memoria supone ya la intencionalidad. Aquí se le llama ‘decir’ y la consideración de Levinas apunta, precisamente, a dar un discurso sobre este *decir* mediado por lo dicho sin que tal mediación suponga una confusión entre el decir y lo dicho. Emplea, por ello, la expresión ‘desdecir a lo dicho’. Sin tal consideración que parte de lo dicho, la descripción fenomenológica de lo dicho dejaría, propiamente, de ser filosófica para ser mística o religiosa. “Lo *de otro modo que ser* se enuncia en un decir que, también debe desdecirse para, de este modo, arrancar también lo *de otro modo que ser* a lo dicho en lo que *de otro modo que ser* comienza ya no a significar otra cosa que un *ser de otro modo*. ¿Lo más allá del ser que la filosofía enuncia –y que enuncia en razón de la propia trascendencia de lo *más allá*– cae en las formas del enunciado esclavo sin poder embarazarse de él?” (*AE*, p. 50).

está estructurada como *el otro en el Mismo*⁵⁵². En tanto que constituida a través de la alteridad, ella emerge como una e idéntica en su relación con el otro. La constitución de la subjetividad la llama Levinas 'responsabilidad' porque esta emerge como respuesta o reacción a la alteridad que la interpela y que no puede contener. En la propia constitución de la subjetividad está, de este modo, la interpelación que impide concebir la constitución como un proceso acabado. Este sentido de la constitución de la subjetividad es ligeramente distinto al que vimos anteriormente cuando nos ocupamos de cómo la sensibilidad en su contacto corporal con la materia y el elemento permite la emergencia de un yo egoísta.

En la ontología la subjetividad es comprendida como algo acabado y susceptible de definición, pues posee una identidad. En esta, a su vez, los seres son comprendidos dentro de una economía y como siendo momentos de un tiempo que les sobrepasa. Toda comprensión se da respecto de la manifestación del ser y se integra en una economía de sentidos. La verdad en la ontología es la expresión de la experiencia de la manifestación del ser. Sin embargo, entre la manifestación del ser y la verdad hay un desfase pues

la manifestación del ser a sí mismo implicaría una separación dentro del ser. La manifestación no puede verse como una fulguración en la que la totalidad del ser se muestra a la totalidad del ser puesto que este 'se muestra a' implica un desfase que es precisamente el tiempo, asombrosa separación de lo idéntico respecto a sí⁵⁵³.

La identidad en el tiempo es la sincronía, el tiempo de la economía del ser y que surge porque hay un desfase entre la manifestación y la comprensión. La esencia, como proceso de ser, es una modificación de lo idéntico. Por ello, toda comprensión es *anámnesis*, ya que implica una recuperación de lo exhibido en el lenguaje. En última instancia, es un fenómeno del Mismo, pues la subjetividad aprehende el mundo en la coincidencia de sus intenciones significativas y la manifestación. Sin el tiempo como estructura trascendental de la subjetividad la recuperación o reminiscencia no sería posible, ya que o no habría desfase entre la intención significativa y la intuición, o no se sabría cómo relacionarlas. Así, solo gracias al tiempo esto es posible. "El tiempo (reminiscencia de la eternidad inmóvil, de la inmanencia del todo al todo) es necesario para que se establezca la nueva

⁵⁵² *AE*, p. 71.

⁵⁵³ *AE*, p. 75.

tensión, única en su género, mediante la cual en el ser se despierta la intencionalidad o el pensamiento”⁵⁵⁴.

Levinas afirma, no obstante, que en la temporalidad de lo dicho “nada se ha perdido”⁵⁵⁵. La mostración como ‘desfase del instante’ es el momento en el que lo separado se integra, un momento dialéctico en el que la verdad es recuperación y reencuentro entre el Mismo y el ser. Esta temporalidad no es como la de la relación con el otro. “La totalidad, al separarse de sí misma, ¿iría ‘más allá de la totalidad’?”⁵⁵⁶. La verdad es reminiscencia, recuperación de sí de la totalidad en la comprensión; la relación con el otro, en cambio, no es que sea más verdadera que la verdad, sino que no es una recuperación: es comienzo. La palabra proferida no solo dice algo sino que dice que se ha querido *decir*. En ese sentido, el lenguaje instauro el discurso y posibilita la verdad. La dialéctica que posibilita la reminiscencia, la recuperación del ente en la comprensión es la temporalidad de lo dicho o la temporalidad sincrónica. El ‘desfase del instante’ es, de este modo recuperación, verdad o plenificación, mientras que el saber ostentación de la totalidad.

La totalidad no debería dejar nada al margen; por tanto, la trascendencia de la totalidad tematizada en la verdad se produce como una división de la totalidad en partes. Sin embargo, ¿cómo las partes pueden equivaler al todo, que es lo que la ostensión como verdad implica? Reflejando el todo. El todo que se refleja en un parte es imagen; por tanto, la verdad se producirá en las imágenes del ser⁵⁵⁷.

Lo sensible en tanto imagen es ostensión o *aisthesis*. La imagen se muestra como inmediata, sensible y reflejo del ser; es, empero, distinta de lo verdadero en el sentido de que es un reflejo parcial del ser, mientras que lo verdadero es un reflejo total. La verdad arranca en la sensación y va hasta el entendimiento que sobrepasa el reconocimiento sensible de la imaginación, ya que encuentra conceptos con cuales identifica y reconoce lo real. La intuición que emerge sobre la base de la sensibilidad va más allá de esta, pues es obra del entendimiento: se trata de la intuición categorial. Levinas cuestiona que este salto del ‘hecho a la esencia’ sea la única forma de concebir a la sensibilidad.

En la medida en que la imagen es, a la vez, el término y el inacabamiento de la verdad, la sensibilidad, que es la misma inmediatez, se torna imagen, la cual se interpreta a partir del saber. Pero la sensibilidad –tal es nuestra tesis– tiene también

⁵⁵⁴ *Ibíd.*

⁵⁵⁵ *Cf. Ibíd.*

⁵⁵⁶ *AE*, p. 76.

⁵⁵⁷ *Ibíd.*

otra significación distinta (cf. cap. 3) en su inmediatez. No se limita a la función que consistiría en ser imagen de lo verdadero⁵⁵⁸.

En el ámbito de lo dicho, la sensibilidad es el dato o el contenido ligado a un objeto; la sensación en tanto sentida o vivida, en cambio, es completamente diferente. La sensibilidad no solo significa en su papel en el conocimiento, en el que es sincrónica, pues cabe considerarla en un tiempo distinto del de la economía general del ser, el tiempo diacrónico de la conciencia que *vive de* sus contenidos. En *TI* la sensibilidad es el disfrute, pero aquí tiene otro sentido; en efecto, el disfrute es en *TI* un género y la sensibilidad una de sus modalidades. En *AE*, en cambio, la sensibilidad es el género y sus modalidades son el disfrute, la sensación como dato o imagen y la vulnerabilidad como exposición al otro. La sensibilidad en tanto que vivencia es anterior a la intencionalidad que toma lo sentido como dato de la conciencia. Esto no significa, claro está, que sea esta la única intencionalidad que Levinas reconozca, como queda claro cuando reconoce la existencia de una intencionalidad específicamente corporal.

3.3.2. La sensibilidad como dicho y como decir

En *Ideas 2*, Husserl sostiene que la constitución de la objetividad se produce por una síntesis continua de las intuiciones sensibles del yo. La intuición de la cosa material, a su vez, tiene su sede en el cuerpo del sujeto experimentante. En la actitud volcada hacia el objeto, en la que se pretende conocerlo, el sujeto se olvida de sí mismo; sin embargo, las cosas materiales en tanto percibidas, los *aistheta*, son dependientes del cuerpo y de la sensibilidad. En efecto, el cuerpo es “el medio de TODA PERCEPCIÓN; es el ÓRGANO DE LA PERCEPCIÓN; concurre NECESARIAMENTE en toda percepción”⁵⁵⁹. Una percepción no es del todo pasiva; en efecto, es ya conciencia-*de* algo. La sensación, en cambio, sí es pasiva, pero se genera en un movimiento del cuerpo (órgano de percepción móvil) o, en todo caso, depende de su locación en este. “En el ver, el ojo está dirigido a lo visto y pasa corriendo sobre las esquinas, las superficies, etc. Al palpar, la mano se desliza sobre los objetos”⁵⁶⁰. Hay una serie

⁵⁵⁸ *AE*, p. 76 (nota 4).

⁵⁵⁹ *Ideas 2*, §18, p. 88.

⁵⁶⁰ *Ibíd.*

sensaciones cinestésicas, es decir, muy específicas, localizadas, que tienen que ver con el órgano perceptivo en movimiento en cuestión. Los ojos o la cabeza se desplazan y las sensaciones que tienen dependen de su movimiento. Podemos decir que este movimiento es voluntario pero no del todo espontáneo, pues responde a una motivación (solo porque el mundo afecta al yo es que este se mueve).

Las notas o aspectos de las cosas se constituyen sobre la base sensaciones; sin el movimiento corpóreo solo se vería un aspecto de la cosa y no podría reconocerse la unidad de la misma, pues las distintas sensaciones de la cosa serían discretas entre sí. Se requiere, pues, de la percepción que toma lo múltiple de la sensación y lo lleva a unidad. La fenomenología entrevé que esta función tiene una serie de capas previas ligadas a la corporalidad. Cuando se examina el objeto natural 'hombre' en su constitución no se puede, sin más, omitir la función que desempeña el cuerpo en dicha observación. En la experiencia con los objetos 'concurre' el cuerpo como órgano perceptivo, pero este órgano tiene una constitución. Uno percibe su propio cuerpo en el espacio gracias a que posee un cuerpo. La percepción externa del cuerpo sobre sí tiene ciertos límites que hacen que no sea sin más una cosa entre las demás: se puede, por ejemplo, tener una experiencia sensible de la espalda a través del tacto pero no a través de la visión, pues cae fuera del rango de la visión. La diferencia entre las apariciones visuales y táctiles es fundamental, ya que da cuenta de lo distintivo del cuerpo: cuando se ve es tomado como algo externo; cuando se lo toca, en cambio, se produce una ubiestesia o sensación localizada.

Todas las sensaciones ocasionadas tienen su LOCALIZACIÓN, esto es, se diferencian por los sitios de la corporalidad aparente y pertenecen fenomenalmente a ella. El cuerpo, por ende, se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado es cosa física, MATERIA, tiene su extensión, a la cual ingresan sus propiedades reales, la coloración, lisura, calor, y cuantas otras propiedades materiales similares haya; por otro lado, encuentro en él, y SIENTO 'en' él y 'dentro' de él: el calor en el dorso de la mano, el frío en los pies, las sensaciones de toque en las puntas de los dedos [...] Y así en general mi cuerpo, al entrar en relación física con otras cosas materiales (golpe, presión, sacudida, etc.), no depara meramente la experiencia de sucesos físicos referidos al cuerpo y a las cosas, sino también sucesos corporales específicos de la especie que llamamos UBIESTESIAS. Tales sucesos faltan en las 'meras' cosas materiales⁵⁶¹.

Las ubiestesias revelan que el cuerpo no solamente siente algo sino que se siente a sí mismo, que no es una mera cosa física sino que está animado: su estar vivo es condición de las sensaciones. En la diferencia entre la visión y el tacto

⁵⁶¹ *Ideas 2*, § 36, p. 186.

aparece esta ambigüedad esencial de la corporalidad. La visión está referida a lo externo y el órgano perceptivo no es visto; en el tacto, en cambio, hay una aprehensión doble, cuando tocamos, por ejemplo, nuestra mano izquierda con nuestra mano derecha, “la misma sensación de tacto es aprehendida como nota del *objeto* ‘externo’ y aprehendida como sensación del *objeto-cuerpo*”⁵⁶². El cuerpo al tocar las cosas es sentido, sus sensaciones son dobles y de naturaleza distinta. La ubiestesia por la que se siente el órgano cuerpo no es una propiedad real de la cosa física mano, pues si fuese así se necesitaría de otra ubiestesia que localice a esta sensación y, así, *ad infinitum*.

El mundo que se ve no comprende lo que se toca. Toda sensación es ambigua porque es un acto común del sintiente y de lo sentido⁵⁶³. Es un dato pero también una vivencia. Levinas reconoce esta distinción en Husserl, ya que no comprende la *nóesis* solo como acto identificante o aprehensivo, sino que reconoce que, en un sentido amplio, comprende la función aprehensiva e interpretativa (*morphé* intencional) y la pasividad de la *hyle* que es receptividad afectiva. A pesar del interés de Husserl en la intencionalidad aprehensiva, no reduce la sensación a su función informativa, sino que mantiene su especificidad distinta. La sensación es dato y vivencia (sentir que es originario).

Las cualidades sensibles como los sonidos, colores, dulzura o blancura; las cualidades sensibles en tanto que atributos de las cosas también serían vivenciadas en el tiempo a modo de vida psíquica que se desarrolla o se desvanece en la sucesión de fases temporales y no solo perdura o se altera en el tiempo mensurable de los físicos. Husserl conviene en ello [...] Las cualidades sensibles no son solamente lo sentido, son el sentir del mismo modo que los estados afectivos⁵⁶⁴.

La *nóesis* en tanto vivencia es distinta de las *nóesis* como acto aprehensivo. Ambas son elementos de la vivencia, pero se puede perder de vista que el acto aprehensivo es un sentir y una vivencia cuando la atención está enfocada en la formación de sentido o la formación de objetividades propia de la actitud teórica. Atender la *nóesis* vivenciada es, en cambio, operar una reducción que suspende la atención a la constitución del noema *nóema* (el objeto *en tanto que*) y la reconduce a la vivencia. Lo sensible no se considera más como ostensión ni como imagen. Dado

⁵⁶² *Ideas 2*, § 37, p. 187. Cita ligeramente modificada

⁵⁶³ *Cf. AE*, p. 78.

⁵⁶⁴ *AE*, p. 79.

que la objetivación del mundo es temporal, es preciso hacer explícito cómo la objetivación depende de la vivencia sensible, que tiene una temporalidad diacrónica.

La anfibología de lo dicho debe ser interpretada a partir de la diferencia entre el sentir y lo sentido, entre la *nóesis* y el *nóema*. En una actitud específicamente teórica se está volcado hacia el *nóema* y se pierde de vista la *nóesis* que lo soporta, la vivencia que motiva el conocimiento. Ahora bien, un caso enteramente distinto, el sentir táctil, revela que, en una experiencia más primigenia, la vivencia puede estar separada de la formación de sentido. La sensibilidad no tiene como posibilidad exclusiva ser mero ingrediente del entendimiento y del conocimiento, o tornarse inteligible⁵⁶⁵.

El decir que enuncia un Dicho es dentro de lo sensible la primera 'actividad' que determina esto como tal; pero esta actividad de determinación y de juicio, de tematización y de teoría sobreviene en el *Decir* en tanto que puro 'para el otro', pura donación de signo, puro 'hacerse signo', pura ex-presión de sí, pura sinceridad, pura pasividad; salvo en el caso en que se pudiese mostrar el viraje de este Decir (pura expresión de sí en la donación de signo a Otro, lenguaje anterior al Dicho) en decir que enuncia un Dicho⁵⁶⁶.

Lo sensible es un *para el otro* y su tematización tiene sentido (entendido como su *para que*) por ello, es decir, la comprensión es un fenómeno se deriva de la relación con el otro o, como Levinas sostiene, la ontología está subordinada a la ética⁵⁶⁷. Este *para el otro* es exposición y pasividad, vivencia (*nóesis*) que estando volcada hacia sí misma se hace significativa para el otro. Esto resulta problemático porque si la vivencia refiere hacia sí, ¿cómo su sentido es *ser para el otro*? Es *para el otro* porque su referencia hacia sí surge, en el fondo, como respuesta a la interpelación de la alteridad. La *nóesis* significa como exposición de la corporalidad de la conciencia que no es una cosa en el mundo sino que constituye un mundo de sentido (un mundo para sí). Dicha constitución acontece como respuesta a una apelación sensible. Esta afección tiene su propia significación, ya que no es una cosa en el mundo; por ello, el decir es una forma de exposición, de volverse signo de sí y, por ello, es un signo *para alguien*. De esta forma, Levinas muestra que la generación

⁵⁶⁵ Cabe señalar que esto no apunta a la fenomenología husserliana, considerando que, como hemos visto antes, el mismo Levinas reconoció la distinción entre sentido y vivencia en Husserl.

⁵⁶⁶ *AE*, p. 118.

⁵⁶⁷ Pero no se trata de que las verdades de las ciencias formales dependan de la relación con el otro, ni mucho menos de su apelación. Lo que considera Levinas, a mi entender, es que la ontología tiene una dinámica y lógica independientes de la ética, pero que el sentido de toda comprensión se supedita a esta relación más originaria con el otro. No es que Levinas sea, entonces, un irracionalista, sino que supedita la vida racional del hombre a la vida afectiva.

del mundo de sentidos, el ámbito de *lo dicho*, surge como una res-puesta del *decir* originario que es el *para el otro*.

A esta sensibilidad la llama Levinas 'vulnerabilidad'. Como exposición y afección del otro es distinta de la sensación en tanto que imagen que refleja el ser. "La sensación es vulnerabilidad, gozo y sufrimiento, cuyo estatuto no se reduce al hecho de colocarse delante de un sujeto espectador"⁵⁶⁸. Ser vulnerable es estar expuesto. Al estarlo no se ejerce una actividad; en relación con los objetos, la donación de sentido no apunta hacia ellos, como constitución de la experiencia, sino que está dirigida a la subjetividad sintiente⁵⁶⁹. Los contenidos de la intencionalidad no se refieren al ser sino a la subjetividad y caen fuera del ámbito ontológico. Así, decir que "La sensibilidad en tanto que vulnerabilidad *significa*⁵⁷⁰, es reconocer un sentido fuera de la ontología e incluso subordinar la ontología a esta significación de lo más allá de la esencia"⁵⁷¹. El ser vulnerable no se relaciona con los *nóemas* pero es condición de toda donación de sentido. El mismo Husserl lo reconoce cuando afirma que la ubiestesia, la sensación localizada, es condición indirecta, en el caso de la visión, de la aparición de las cosas visuales⁵⁷². Del mismo modo, el sentir es para Levinas condición indirecta de lo sentido en tanto que elemento del saber.

El hecho de que la sensibilidad pueda convertirse en 'intuición sensible' y entrar dentro de la aventura del conocimiento no es una contingencia. La significación dominante de la sensibilidad, entrevista ya en la vulnerabilidad y que se mostrará en la responsabilidad de la proximidad en medio de su inquietud y su insomnio, contiene la motivación de su función cognoscitiva⁵⁷³.

Una tematización de la vulnerabilidad precisa atender la *nóesis* sin relación al *nóema* o lo que Levinas llama 'el decir sin dicho'. Se opera nuevamente una reducción fenomenológica; esta vez como paso de lo sentido al sentir, nuevo sentido de la sensibilidad.

Una sensación térmica, gustativa u olfativa no es de modo primordial conocimiento de un dolor, de un sabor o de un perfume [...] Puede tomar esta significación [...] perdiendo su sentido propio, convirtiéndose en experiencia-de, en conciencia-de, «colocándose» ante el ser expuesto en su tema [...] Pero es ya un Decir correlativo de

⁵⁶⁸ AE, p. 120.

⁵⁶⁹ Esto corresponde al pre-ego como '*Einstrahlungszentrum*' de Husserl.

⁵⁷⁰ Subrayado nuestro.

⁵⁷¹ *Ibid.* Traducción ligeramente modificada.

⁵⁷² "Si, finalmente, el ojo como órgano y con él las sensaciones visuales se adjuntan al cuerpo, ello sucede por vía indirecta mediante las sensaciones propiamente localizadas" (*Ideas 2*, § 37, p. 188).

⁵⁷³ AE, p. 120.

un Dicho y contemporáneo suyo [...] En lo que desemboca la sensación es en un discurso tematizador⁵⁷⁴.

Estos ejemplos no incluyen deliberadamente la visión porque quieren destacar el sentir y no lo sentido. La sensación térmica, por ejemplo, refiere no solo al calor sentido sino al sentir el calor; este último no es tematizado en lo dicho, pues en la tematización de la sensación se pierde de vista el sentido propio del sentir. ¿Cómo explicar la significación de la sensación más allá de su función cognoscitiva? En este punto Levinas se distancia del paralelismo que hace Husserl entre conciencia cognoscitiva, axiológica y práctica. En este entretrejimiento Levinas destaca, recordemos, que todas las esferas de la vida racional suponen la representación o el acto objetivante, ya que, por ejemplo, para tener una actitud práctica se necesita de la representación de un objeto de la praxis o para tener una volición, la de un objeto deseado. “La axiología se convierte en ‘conocimiento’ de los valores o del *deber ser*, del mismo modo que la práctica se convierte en conocimiento de lo que hay *que hacer* o del objeto utilitario”⁵⁷⁵. Levinas repite, pues, su temprana crítica hacia Husserl para destacar que en otras actitudes la representación⁵⁷⁶ es posterior a la vivencia. En la vivencia misma la representación no desempeña ningún papel; el yo en vez de objetivar a los seres *vive de* ellos. En todo caso, Levinas quiere destacar que la objetivación es secundaria de la vivencia y su producto; por ello, no es que haya una diferencia relevante no es la ontológica,

⁵⁷⁴ *AE*, p. 121.

⁵⁷⁵ *AE*, p. 120.

⁵⁷⁶ Es preciso señalar aquí que estamos exponiendo solo la lectura del problema tal como lo entiende Levinas. El entretrejimiento que Husserl encuentra entre las vivencias representativas y los otros tipos de vivencia ha sido un tema que ha generado muchas confusiones en los tempranos lectores de Husserl. En *Filosofía primera* (1923-1924), el propio Husserl señala este entretrejimiento de las vivencias representativas con las axiológicas y volitivas: “¿Quién podría querer separar la subjetividad cognoscente de la subjetividad que siente, aspira, apetece, quiere, actúa, de la subjetividad que en cualquier sentido valora y obra con miras a un fin? Se establece un paralelo entre la razón teórica y la razón valorativa, por ejemplo, la valorativa estética, y luego también entre aquella y la razón práctica [...] Pero no por eso la subjetividad se divide en fragmentos separados que estuvieran exteriormente yuxtapuestos en la misma subjetividad. Elementos del sentir y del aspirar y eventualmente del querer consciente de sus fines se encuentran en el conocimiento, y elementos del conocimiento hay en todos los otros modos del actuar y del razonar” (Husserl 1998: 84). Y luego añade: “Al conocer, sentir, valorar y actuar, la subjetividad cognoscitiva, estética y ética no realiza actos separados, heterogéneos en su contenido, sino actos íntimamente entrelazados y constantemente fundados uno en otro, en operaciones unificadoras que presentan ellas mismas fundamentaciones correspondientes” (Husserl 1998: 86). En todo caso, Levinas parece considerar en esta crítica solo el entretrejimiento ‘activo’ (objetivante, consciente, etc.) entre estas esferas. Esto significaría que solo hay una relación determinante de la actitud teórica a las actitudes práctica y volitiva. Pero en el nivel ‘pasivo’ (no objetivante, pre-egológico, pre-cognitivo) lo que señala Levinas en la anterior cita no funciona (a ese nivel también hay entretrejimiento pero no hay ‘fundación unilateral’ en el dominio de la representación).

sino la diferencia entre el sentir y lo sentido, o entre el decir y lo dicho; esta nueva diferencia muestra que la ontología se dice y, con ello, que es esencialmente un *para el otro*.

Pero quizá esta prioridad del conocimiento y de la comprensión dentro de la intencionalidad no parecería acomodarse tan fácilmente a las significaciones diferentes de la tematización a no ser porque el propio Husserl introduce insensiblemente en su descripción de la intención un elemento que decide sobre la pura tematización: la intuición colma (es decir, contesta o satisface) o decepciona un apuntar que apunta a su objeto en el vacío. Del vacío que comporta un símbolo con respecto a la imagen que ilustra lo simbolizado se pasa al vacío del hambre. Hay allí un *deseo*, fuera de la simple *conciencia-de*. Todavía sin duda sigue siendo intención, pero en un sentido radicalmente distinto a la mención teórica, cualquiera que sea la práctica propia que comporta la teoría. Intención como Deseo, de tal modo que la intención, colocada entre la decepción y la *Erfüllung* (plenificación), reduce ya el 'acto objetivante' a la especificación de la Tendencia, mucho mejor que ella convierte el hambre en un caso particular de la 'conciencia-de'⁵⁷⁷.

En el desear el sujeto se pierde en la propia afección o sentir. Su atención que supone un objeto está, de manera indirecta, referida hacia sí. Esta referencia no consiste en una desatención de lo sentido y una atención solo al sentir mismo, sino en que la condición de todo sentido es el sentir. El desear tiene una *apercepción* más originaria que la objetivante, sobre la cual esta está fundada. La *conciencia-de*, como conciencia activa, no da cuenta de esta referencia a sí de la sensibilidad. Al tematizar la conciencia pasiva de lo sentido o el sentir, no se destaca la formación de objetividades, sino el psiquismo en el que estas emergen. La *conciencia-de* es una modalidad del psiquismo, pero este no se reduce a esta porque en su intención el yo no siempre apunta a lo fuera de sí.

Al renunciar a la intencionalidad como el hilo conductor hacia el *eidos* de la sensibilidad, el análisis deberá seguir a la sensibilidad en su significación pre-natural hasta lo Maternal en donde, a modo de proximidad, la significación significa antes de crisparse en *perseverancia en el ser* dentro del seno de una Naturaleza⁵⁷⁸.

3.3.3. Vulnerabilidad y proximidad: hacia experiencia pasiva del otro

Levinas, en consonancia con Husserl, no reduce la vida psíquica del yo a su carácter idéntico y continuo; más bien, comprende que, en la esfera psíquica, el yo concreto y encarnado no es idéntico a sí sino que difiere de sí mismo; asimismo, tiene una temporalidad diacrónica y no sincrónica, de ahí que el yo del psiquismo no

⁵⁷⁷ AE, p. 123.

⁵⁷⁸ AE, p. 125.

coincida con el yo puro⁵⁷⁹. Dicho yo es idéntico a sí mismo y acompaña las distintas representaciones; el yo del psiquismo, en cambio, es sintiente y difiere según la vivencia. Es evidente que el yo puro siempre está encarnado; sin embargo, el sentido de la encarnación no se reduce a ser el 'lugar' del yo puro. En el psiquismo, sostiene Levinas, "lo mismo quede impedido de coincidir consigo mismo, desapareado, arrancado a su reposo, entre sueño e insomnio de modo jadeante y tembloroso"⁵⁸⁰. La no coincidencia del yo consigo sucede en el sentir.

En *DE*, como se examinó en el anterior capítulo, el sujeto se auto-atribuye identidad tomando como referencia su interpretación sobre el mundo. De este modo, el yo puro que acompaña a las representaciones y forma unidades ideales sobre las bases de esta es, él mismo, idéntico. Como atribución que parte del mundo de sentidos, el yo puro ocuparía también un lugar en la economía general del ser. Pero, en tanto que sujeto sintiente, tiene una temporalidad distinta correspondiente tiempo íntimo de su conciencia (intencionalidad transversal). En el tiempo íntimo hay discontinuidad y el *ego* aparece solo como toma de conciencia, entendiéndola en sentido amplio, de lo sentido, vale decir, surge como respuesta ante lo sentido (como reacción corpórea). Su atención a su materialidad le revela su no-coincidencia consigo. Un ejemplo de esto es el envejecimiento, ya que en este el sujeto difiere materialmente de sí (de lo que era), 'a pesar de sí' además, y solo es el mismo que su yo pasado porque se auto-interpreta por medio del concepto de identidad. Levinas considera que el tiempo íntimo de la conciencia es el envejecimiento, que es el paso del tiempo 'a su pesar'. Asimismo, dicho tiempo solo es posible por la irrupción del otro en la conciencia.

Lo que en una perspectiva noemática es idéntico, en una perspectiva noética difiere de sí y depende de la alteridad para su constitución. La *nóesis*, como desarrollo temporal, es interpretada de modo distinto a como lo hacen las *Lecciones* de Husserl, ya que, siguiendo a Levinas, en estas se supedita el análisis de la conciencia interna a la constitución, favoreciendo con ello el lado de lo sentido y no el del sintiente⁵⁸¹. En un supuesto contraste, la fenomenología de Levinas, como vimos a inicio de este capítulo, no estaría preocupada por la constitución sino por la

⁵⁷⁹ Ello no significa que estén separados. No es que sean dos yo, sino que son aspectos del yo que la fenomenología puede describir por separado.

⁵⁸⁰ *AE*, p. 126. Cita ligeramente modificada.

⁵⁸¹ *Cf. AE*, p. 81-82.

disrupción de la conciencia, es decir, por el intervalo en el que esta deja de ser conciencia-*de*. La disrupción, podemos decir aquí, funda la constitución y no al revés⁵⁸².

Al atender la encarnación del yo, psiquismo entendido como corporalidad viva, se toma conciencia de que en el seno de la mismidad hay de entrada alteridad. “La animación, el propio *pneuma* del psiquismo, la alteridad dentro de la identidad es la identidad de un cuerpo que se expone al otro, que se convierte en ‘para el otro’, la posibilidad misma del *dar*”⁵⁸³. La significación de lo subjetivo en tanto que *para el otro* ha de ser comprendida a partir de cómo la conciencia encarnado depende de la apelación sensible del otro. Dicha corporalidad, por un lado, es una forma de ser otro en el mismo, ya que –como se vio– difiere y no coincide consigo misma. Por ello, no conduce a un yo puro, sino que es relación con la alteridad. La conciencia es una respuesta a contenidos no asimilados como propios, y los contenidos de la corporalidad no emergen de la espontaneidad del entendimiento, sino de lo que va más allá de los poderes del sujeto.

Antes se señaló que para estar en condición de describir dicha esfera se debe operar una reducción fenomenológica de lo dicho al decir o, como acabamos de ver, del sentido al sentir. Si se hace esto, el psiquismo no queda integrado en un sistema, ni es “un conjunto de especificaciones y variaciones dentro de la conciencia-*de*”⁵⁸⁴, como sería si su sentido fuese generar la identidad del yo puro. El yo del psiquismo es, más bien, “diacronía del mismo y del *otro* en la sensibilidad”⁵⁸⁵. La sensibilidad tomada sin dicha reducción es ‘la dualidad del sintiente y de lo sentido’; en tanto que reducida (en una operación destaca la vivencia), en cambio, es la animación, la significación y el *para el otro*. “Dualidad no unificable del alma y del cuerpo, del cuerpo que se invierte en para el otro a través de la animación, dia-cronía distinta a la de la representación”⁵⁸⁶.

El *para el otro* de la sensibilidad es la dependencia del yo respecto de la alteridad para su autoafirmación o para tener una relación con el otro. Levinas considera que hay una responsabilidad elemental en el yo; esta es su carácter de

⁵⁸² Esto podría ser visto en una posible lectura de los ‘Manuscritos C’ de Husserl a los que Levinas, lamentablemente, no tuvo acceso.

⁵⁸³ *AE*, p. 126.

⁵⁸⁴ *AE*, p. 129.

⁵⁸⁵ *Ibíd.*

⁵⁸⁶ *AE*, p. 130.

respuesta o el hecho de que toma conciencia porque, en un nivel corporal, el otro motiva su acción. Como las sensaciones de lo extraño empujan a la autoconstitución, el ser animado del yo es un *para el otro*, y es condición del Mismo.

Pasividad del *ser para el otro* que solo es posible bajo las formas de la donación del propio pan que yo como. Para esto, sin embargo, es necesario previamente gozar *de su propio pan*, no a fin de tener el mérito de darlo, sino para dar con ello su corazón, para darse en el acto de darlo. El gozo es un momento inevitable de la sensibilidad⁵⁸⁷.

Por ejemplo, por más conciencia-*de* que se tenga del hambre, el saber del hambre no se confunde con el sentir; el *vivir de* pone en suspenso una y otra vez el saber que parte de la sensación. El hambre no se calma con una representación sino a través del consumo de la materia, de ahí que no mantenga la exterioridad de esta, pues la integra en lo de sí hasta desaparecerla; por ello, no es una conciencia-*de* en sentido representativo, ya que suprime la distancia entre el sujeto y el objeto. Cuando se tiene hambre la intención del yo no es representarse el objeto ni tematizar la vivencia, aun cuando en dicha vivencia haya apercepción y una referencia hacia sí (que son conciencia-*de* en un sentido más amplio). La vida del psiquismo funciona de esta manera: la referencia a sí mismo está antes que la reflexión y la autoconciencia, “el disfrute es singularización de un yo en el repliegue sobre sí”⁵⁸⁸.

En la línea de lo ya visto en *TI*, en el disfrute se hipostasia la subjetividad en tanto que conciencia encarnada; la diferencia con *AE* reside en que la sensibilidad, que aquí no toma en cuenta la relación con el otro, permite la constitución de la esfera de la propiedad. Sin embargo, el disfrute, la constitución del yo como sujeto encarnado, es una condición *sine qua non* de la relación con la alteridad, porque constituye al *ego*. Sin egoísmo, la pasividad del yo equivaldría a la pasividad de lo inanimado o inerte, es decir, a la pasividad de algo que solo ofrece resistencia física. Así, el disfrute de la vida distingue la pasividad del yo de la de lo inanimado.

En el deseo aparece una ambigüedad de la relación con el otro. Esta reside en que el deseo tiene como objeto intencional una alteridad no-objetivada que es consumida por este; sin embargo, la plenificación del deseo permite la constitución del yo necesaria para la relación con el otro. La ambigüedad se esclarece si se

⁵⁸⁷ *Ibíd.*

⁵⁸⁸ *AE*, p. 132. Antonio Pintor Ramos traduce ‘jouissance’ como gozo; nosotros, siguiendo a García-Baró, optamos por ‘disfrute’.

considera que la relación el deseo con su objeto intencional es planteada por Levinas en un nivel genético. Ahora bien, en *TI*, por el carácter de su constitución, el yo es esencialmente egoísta. Esto es distinto en *AE*, dado que el *para el otro* no viene una vez constituida la conciencia, sino que esta se constituye egoístamente como un *para el otro*, es decir, el otro que irrumpe ‘a pesar de’ ella, como afección que contraría al *ego* y que invierte el *conatus essendi* permitiendo que el yo devenga un sí mismo o ser egoísta.

El dar no tiene sentido más que como un arrancarse a sí mismo *a su pesar* y no solamente *sin mí*; pero arrancarse a sí mismo a su pesar no tiene sentido si no es como arrancarse a la complacencia de sí mismo en el gozo, como arrancar el pan de su boca. Solo un sujeto que come puede ser para-el-otro o significar. La significación, el uno-para-el-otro solo tiene sentido entre seres de carne y hueso⁵⁸⁹.

El yo es vulnerable tanto que está expuesto a lo otro en un sentido particular: no se trata de que es interpelado por lo otro y, luego, asuma los contenidos de su alteridad poseyéndolos. La constitución de la subjetividad empieza en *AE*, al igual que en *TI*, en la corporalidad animada, pero aquí –a diferencia de *TI*– se destaca que su constitución no es un movimiento mediante el cual el otro sea reducido a ser parte del Mismo, sino más bien uno tal que la conciencia emerge como respuesta o *para el otro*, sea una conciencia egoísta o respetuosa de la alteridad. El egoísmo y la responsabilidad emanan de la misma fuente que es el *para el otro*. El carácter material de la conciencia y todo lo que se desprende de este (por ejemplo, la memoria) depende de la afección del otro, de ahí que la irrupción del yo es respuesta al contacto (proximidad) de él. “La sensibilidad es la exposición al otro”⁵⁹⁰ y “una inversión del *conatus* del *esse*, un haber-sido-ofrecido-sin-reserva”⁵⁹¹. La pasividad de la subjetividad no es como la pasividad de lo inerte (no ofrece ni resistencia ni respuesta), sino la pasividad de lo vivo, que se repliega sobre sí. Su carácter pasivo tiene que ver con que si bien tiene la capacidad de actuar, su finalidad y la motivación de su acción dependen del contacto con lo que la trasciende. Desde este esquema puede plantearse la relación entre la acción y su justificación a través del discurso, pero Levinas va más allá de esto porque sostiene que la sensibilidad es análoga al discurso en tanto que es la capacidad de ser interpelado por la alteridad del otro. El *ego* expuesto del que habla Levinas es una

⁵⁸⁹ *Ibíd.*

⁵⁹⁰ *AE*, p. 133.

⁵⁹¹ *Ibíd.*

razón comunicativa, pero que comprende su ser expuesto sensible como la otra cara de la comunicación (la escucha). Así, el sujeto vulnerable es un sujeto sintiente, y su ser es 'más pasivo que cualquier otra pasividad', ya que su acción y su génesis misma son reacciones. 'Haber-sido-ofrecido-sin-reserva' significa, precisamente, que su identidad surge gracias al otro. Si no fuese vulnerable, los contenidos que la afectan pasivamente y provienen del extraño no podrían interpelarla.

La vulnerabilidad es la posibilidad del contacto del otro y la irrupción de este en el yo. Como sabemos, no es un fenómeno ni una representación *para* la conciencia que cae bajo sus formas de aprehensión. "La sensibilidad es afección por el no-fenómeno, una puesta en entredicho por la alteridad del otro antes de la intervención de una causa, antes del aparecer del otro"⁵⁹². Para captar un fenómeno el sujeto debe estar ya constituido y la sensibilidad, en este caso, es sirve para plenificar la intención significativa. Pero la propia conciencia del sujeto depende en su constitución de otro tipo de alteridad que –al no estar aún constituida– no es asimilada, con lo que la afección es del no-fenómeno. En la diferencia entre el ver y el tocar se resaltó la separación que hay entre el sintiente y lo sentido. En la vulnerabilidad no ocurre dicha separación, el sintiente se confunde con lo sentido y, en un ulterior movimiento, se distingue de él; solo por haber estado expuesto o por ser vulnerable puede, en efecto, emerger como subjetividad, como sentir separado de lo sentido.

Ser vulnerable es significar o ser *para el otro*; de esta forma, hay una inversión de la *Sinngebung* y el sentido generado es el yo que emerge como respuesta. A través de la imagen de la maternidad, como gestación del otro en el Mismo, se explica esta idea.

La maternidad significa la responsabilidad para con los otros, llegando hasta la substitución de esos otros y hasta sufrir tanto del efecto de la substitución como del perseguir, incluso allí donde se abisma el perseguidor. La maternidad –el llevar por excelencia– lleva incluso la responsabilidad por el perseguir del perseguidor⁵⁹³.

La maternidad es la acogida de la materialidad del otro inserta en el yo. El otro tiene una proximidad material tal que está dentro del yo pero no se confunde con él. En esta proximidad, el yo es responsable por el otro. La responsabilidad coincide con la puesta del otro en el yo; en efecto, es gracias a que el otro irrumpe

⁵⁹² *AE*, p. 134.

⁵⁹³ *Ibíd.*

sensiblemente en el yo que este puede ofrecerse –ser respuesta– como ser responsable de él. La responsabilidad, en este sentido, es la respuesta de la apelación del otro que preserva su exterioridad y su diferencia respecto del yo. Como ser vulnerable el yo tiene, no obstante, la posibilidad de no ser responsable y de no tener una relación maternal. Podría afirmarse a sí mismo y utilizar al otro como un medio para su propia satisfacción. Si hace esto, empero, ha dejado ya de ser vulnerable y de significar, aunque nunca pierda dicha posibilidad originaria.

La subjetividad de la sensibilidad en tanto que encarnación es un abandono sin retorno, maternidad, cuerpo sufriente para el otro, cuerpo como pasividad y renuncia, puro sufrir. Ciertamente ahí hay una ambigüedad insuperable: el yo encarnado, el yo de carne y sangre puede perder su significación, puede afirmarse como un animal en su *conatus* y su alegría. Es un perro que reconoce como suyo a Ulises que viene a tomar posesión de sus bienes. Pero esta ambigüedad es la condición de la misma vulnerabilidad, es decir, de la sensibilidad en tanto que significación; en la medida en que la sensibilidad se complace en sí misma, se enrolla sobre sí misma, es yo, en esa misma medida dentro de su benevolencia para con el otro permanece siendo *para el otro*, a su pesar, no-acto, significación para el otro y no para sí misma⁵⁹⁴.

El sujeto es responsable ‘a su pesar’ no porque no sea esencialmente egoísta y le pese respetar la exterioridad del otro. Ciertamente, una de las posibilidades del yo es valer para sí y perseverar en su ser. Querer su propia felicidad es una de sus opciones, pero en esta pierde su significación como respuesta. El ‘a su pesar’ de la apelación del otro, su proximidad, es anterior al egoísmo porque es su condición.

Queda por describir la trascendencia del yo en la relación sensible con el otro en términos de proximidad. Al respecto, dice Levinas lo siguiente: “la proximidad del otro es el inmediato derramamiento para el otro de la inmediatez del gozo, la inmediatez del sabor, ‘materialización de la materia’, alterada por lo inmediato del contacto”⁵⁹⁵. La proximidad del otro no es como el contacto con las cosas que puede uno poseer, tocar o aprehender. Tampoco es la proximidad del espacio común en donde el otro y el yo mantienen una cercanía física. Una espacio tal supone ya la representación y la constitución. La proximidad, por el contrario, “es del sujeto que se acerca y que, por consiguiente, constituye una relación en la cual yo participo como término, pero en la cual soy más –o menos– que un término”⁵⁹⁶. El sujeto que se acerca habla. La proximidad es el advenimiento de lo lingüístico, como “gemido

⁵⁹⁴ *AE*, p. 139.

⁵⁹⁵ *AE*, p. 133.

⁵⁹⁶ *AE*, p. 142. Traducción ligeramente modificada.

(*frémissement*) de lo humano totalmente otro”⁵⁹⁷. El gemido es lenguaje como apelación instantánea anterior al discurso estructurado y razonable, que no demanda razones o comprensión, sino respuesta. “Lo concreto en tanto que sensible es inmediatez, contacto y lenguaje”⁵⁹⁸. Se trata, entonces, de un lenguaje que no puede ser separado de la afectividad sensible.

A fin de caracterizar la proximidad, Levinas la distingue de la conciencia-*de* representativa de la siguiente manera: “la interpretación de la significación sensible por la conciencia-*de*, por poco intelectualista que se quiera ésta sea, no da cuenta de lo sensible”⁵⁹⁹. La conciencia-*de* supone el acto objetivante para las relaciones afectivas, volitivas o prácticas; la proximidad, en cambio, es anterior a lo objetivo y se refiere a una ausencia. “Esta relación de proximidad, este contacto imposible de convertir en estructura noético-noemática y en el que se instala toda transmisión de mensajes –cualesquiera que sean estos mensajes– es el lenguaje original, lenguaje sin palabras ni proposiciones, pura comunicación”⁶⁰⁰. Al no referirse a una presencia, a lo que puede tornarse sentido, no mantiene la distancia entre el yo y el otro que tiene la intencionalidad entendida como conciencia-*de* representativa.

En la proximidad lo sentido indica una ausencia; no es contigüidad ni co-presencia con el otro. Estar próximo es relacionarse a la distancia, tener contacto con el otro sin tomar nada de él (no es posesión), y que puede ser caracterizado a través de la caricia (proximidad sensible del otro). “Lo sensible debe interpretarse primordialmente como tacto”⁶⁰¹. En el tocar no se palpa una representación-*de* lo tocado, aun cuando sobre ello pueda erigirse un conocimiento sobre lo tocado, por ejemplo, un saber sobre la blandura o rugosidad.

Antes de convertirse en conocimiento sobre el afuera de las cosas –y durante este conocimiento mismo– el tacto es pura aproximación y proximidad irreductible a la experiencia de la proximidad. La caricia se esboza en el contacto sin que esta significación se convierta en experiencia de la caricia. En la caricia la proximidad permanece proximidad sin hacerse intención de algo, aunque la caricia pueda hacerse gesto expresivo portador de mensajes. Acercar, ser vecino, no es lo mismo que el saber o la conciencia que de ello se pueda tener⁶⁰².

⁵⁹⁷ AE, p. 148.

⁵⁹⁸ EEHH, p. 323.

⁵⁹⁹ AE, p. 124.

⁶⁰⁰ EEHH, p. 324.

⁶⁰¹ EEHH, p. 322.

⁶⁰² EEHH, p. 323.

La caricia no es solo un contacto físico con el otro que se establece en un espacio común, sea un espacio objetivo o no. Como estructura arquetípica de la sensibilidad⁶⁰³, el contacto de la caricia ha de ser posible no solo en la proximidad física del cuerpo del otro, sino también en el lenguaje y en la palabra, si estos reclaman un origen sensible. Es decir, en el lenguaje mismo hay una apelación sensible y no solo un sentido (*nóema*). El *decir* se anuncia de manera material en el lenguaje; esto solo es posible si en el lenguaje tiene, a su vez, un aspecto material. La palabra como significado tiene un sentido que se comprende diferencialmente en un plexo; pero como significante, tiene una significación en su materialidad.

Pero el lenguaje no es solamente sensibilidad por los sonidos que suenan en la boca y resuenan en la oreja. Detrás de la sensación auditiva, el lenguaje vibra como una caricia, según un movimiento de aproximación que señala siempre una ausencia. Que el lenguaje sea descrito como aproximarse al otro, supone también que pueda ser posible pensarlo explícitamente como tiempo. Gemido del aproximarse, el lenguaje detendría la identidad del sujeto exponiéndolo al misterio del tiempo. ¿No percibimos así en el lenguaje la cadencia afectiva del tiempo mismo? Afectividad que hace eclosionar mi presente, afectividad como afección por el otro, afectividad como pasividad del tiempo⁶⁰⁴

La temporalidad del lenguaje y de la palabra proferida indican un tiempo en el que el sujeto es discontinuo, es decir, en el que no se realiza la síntesis que da unidad a la multiplicidad de vivencias, sino en el que hay una disrupción de la conciencia. La emisión quiebra la sincronía del yo. Hay un efecto en él que proviene del otro y que no cabe comprender como pura recepción del sonido. Ciertamente, la sonoridad es condición de todo sentido o significado, y vibra en tanto vivencia de la materialidad del signo. Pero el lenguaje no solo designa algo, pues en su sonoridad anuncia a alguien. La sensibilidad en el lenguaje ha sido dicha y ha calado por su materialidad, que es el eco o huella del otro. Su apelación sensible permite, por tanto, que el otro signifique, ya que sin la palabra proferida, sin un sentido animado por la materialidad viva del sonido que irrumpe, nada que sea dicho puede interpelar. Así, no se puede representar ningún significado o sentido si este no tiene materialidad, aun cuando sea una materialidad solo mental. La materialidad de los signos y su animación hace posible, por vía indirecta, el lenguaje como *dicho*.

En el caso del sonido, su materia es como la huella de algo pasado que “significa fuera de toda intención de hacer signo y fuera de todo proyecto del cual

⁶⁰³ Esta opinión la sostiene Feron en 1992: 127.

⁶⁰⁴ Feron 1992: 128

sería la proyección”⁶⁰⁵. La materialidad de lo sensible en el lenguaje significa como condición material de la relación con el otro. En ‘La fenomenología del sonido’⁶⁰⁶ Levinas describe el sonido, en un primer momento, como una sensación que puede ser interpretada a partir del mundo de la luz, en el sentido antes visto, como inteligible para un sujeto o como un dato. En ese sentido, a pesar de remitir a algo exterior, provendría de la vivencia del yo. Se trata de la escucha en el sentido de la comprensión; sin embargo, la sonoridad del sonido es algo radicalmente distinto. En un segundo momento, la sonoridad es pensada como resonancia, en la que “en su ser mismo, el sonido es estallido. O, por decirlo de una manera que permite destacar su carácter social, el sonido es escándalo”⁶⁰⁷. El sonido supone una ruptura del mundo de la luz y de las formas en la medida en que es una cualidad sensible que, mostrándose, estalla. Es la forma que se quiebra por la fuerza de la materialidad, similar a cómo las cosas pueden, eventualmente, regresar al seno del elemento. Pero aquí, dicho quiebre del mundo de la luz se produce en la escucha y supone al otro hombre.

El sonido desgarrar el mundo de la luz e introduce una alteridad y un más allá en el mundo. El otro puede plantearse a la vez como absoluto y como aquello que entra en relación conmigo. El absoluto de la substancia no es alterado por esta relación. Por medio del sonido que permanece absolutamente otro, el absoluto se impone: el sonido no es sino sonido, es nada, el sujeto no ha entregado nada de sí mismo⁶⁰⁸.

En un esfuerzo por distinguir el sonido de lo visto, Levinas lo piensa no como sustantivo sino como verbo. En tanto verbo es el resonar de lo que viene de fuera del sujeto. La materialidad del sonido es como la huella de la presencia del otro. La sonoridad es como el estallido de la materia que anuncia su alteridad, y no es una anticipación del yo.

Resonar es imponernos lo que hay de verbo en todos los sustantivos. El sonido no es pura y simplemente una cualidad: es una cualidad que se vierte en el tiempo, que guarda con el tiempo una relación que no se asemeja en nada a aquella que caracteriza al color. Este último tiene también una duración pero el tiempo pasa de alguna manera sobre él, mientras que el sonido hace rodar el tiempo mismo, como si

⁶⁰⁵ HA, p. 77

⁶⁰⁶ El texto corresponde al noveno apartado de la conferencia “Parole et Silence” (“Palabra y Silencio”) pronunciada por Levinas en dos sesiones, el 4 y el 5 de febrero de 1948, en el *Collège philosophique* creado por Jean Wahl en París. Cf. “Parole et Silence”. En *Œuvres 2*, pp. 69-104. Dentro de los cuarenta pliegos que conforman el texto de esta conferencia, “La fenomenología del sonido” corresponde a los pliegos veintitrés a veintisiete, los cuales son el resultado de la reescritura de dicha conferencia, ya que se trata de un documento dactilografiado en el reverso de un impreso fechado en 1955.

⁶⁰⁷ *Œuvres 2*, p. 90.

⁶⁰⁸ *Œuvres 2*, p. 90-91.

fuese el desplazamiento o la resonancia del tiempo mismo, como si fuese el tiempo deviniendo visible. Manifestación de aquello que por esencia no se manifiesta: en esto radica la diferencia entre escuchar y ver. El sonido es el elemento conocido, la luz es el elemento de la intelección y del poder⁶⁰⁹.

La cualidad sensible desligada de su referencia al objeto apunta, en el caso de la sonoridad, al decir mismo, a la resonancia. Una cualidad temporalizada no es cualidad-*de* algo, sino esparcimiento o diseminación. Emitir un sonido, lo supuesto en todo decir, es interpelar materialmente, pero la sonoridad no es un mero signo de la alteridad del otro. El signo reemplaza algo ausente a través de algo presente. El sonido, en cambio, no reemplaza al otro ausente, no es su imagen, sino que es su resonancia misma, la cual consiste “en hacer resonar la alteridad misma del sujeto. La palabra no es solamente el nombre de un objeto o de una idea: es la resonancia del ser del sujeto. Podemos decirlo aún de otra manera: la palabra no es un nombre, es verbo”⁶¹⁰. En tanto verbo la palabra no designa una sustancia, sino que expresa la resonancia del otro. En esta debe explicarse el origen mismo de la palabra referida a la sustancia o a las cosas, al ser entendido como economía; en términos de *AE*, a partir del *decir* debe entenderse lo *dicho*. Al respecto, Levinas afirma lo siguiente:

el sentido de la palabra no reside en la imagen que le es asociada, sino en el hecho de que un objeto puede venir a nosotros desde fuera, es decir, nos puede ser enseñado. El lenguaje es la posibilidad para un ser de aparecer desde fuera; para una razón, de ser tú, de presentarse como rostro, tentación e imposibilidad del asesinato⁶¹¹.

Es un equívoco, por tanto, concebir el lenguaje como expresión de un pensamiento en el que el diálogo, la relación entre el yo y el tú, es posterior a los conceptos que permiten entender las sensaciones. El entendimiento se hace posible gracias a que la alteridad irrumpe pasiva y sensiblemente en cada relación dialógica. Más aún, la necesidad del entendimiento es una exigencia práctica deducida del sentido mismo de la comunicación como relación entre seres distintos que están expuestos. Esta comunicación, en su carácter de exposición, depende de la materialidad; en este caso del sonido, que es ruptura o disrupción lingüística y material, una condición necesaria para la irrupción sensible del otro.

⁶⁰⁹ *Œuvres 2*, p. 91.

⁶¹⁰ *Œuvres 2*, p. 92.

⁶¹¹ *Œuvres 2*, p. 93

Conclusión

No hay un concepto unívoco de la sensibilidad en la filosofía de Levinas. Prueba de ello han sido los distintos modos en que se ha desarrollado el concepto a lo largo de la tesis, los cuales correspondieron a los distintos momentos de la producción filosófica de Levinas. Además, se ha constatado que en cada uno de estos momentos no puede desligarse el modo en cómo se entiende la sensibilidad del modo en que se comprende la alteridad del otro. La sensibilidad, que es la capacidad de ser afectados por lo externo, es la única facultad que permite relacionar al yo con algo distinto de sí. La intención de realizar este recorrido por la filosofía de Levinas no ha sido otra que mostrar las distintas maneras en que esta afección puede ser descrita, y en qué situación el yo se relaciona con el otro sin que tal relación signifique una anulación de su alteridad. De esta forma, considero que se ha dado una respuesta a la pregunta por la relación entre la sensibilidad y la alteridad, que ha servido como hilo conductor. Dicha relación se planteó en tres estratos distintos: la actitud teórica, la actitud volitiva o emotiva y la actitud práctica, y se ha visto que solo en esta última, en la relación con el otro hombre, el yo se relaciona con una alteridad que no es una mera determinación suya, y a un nivel pasivo.

El carácter sensible de la relación con el otro fue examinado, en un primer momento, partiendo de una concepción estática de la relación con lo otro, es decir, cuando el otro y el yo están constituidos. Esto corresponde a la relación con el otro en la actitud teórica, presentada en los análisis de la sensibilidad de Kant y Husserl. Es preciso señalar que la interpretación de Husserl en todo momento salvo caso expreso, correspondió a la recepción que tuvo de él Levinas y, por tanto, respetó sus imprecisiones. Con ello no se pretendió cuestionar el indiscutible valor de su interpretación para los estudios husserlianos (es de sobra conocida la importancia decisiva que esta tuvo para la recepción de Husserl en Francia), sino presentar la introducción de Levinas a la fenomenología como una de las razones que lo llevan a incursionar en el problema de la sensibilidad.

Retomando el punto anterior, en el primer capítulo se expuso la sensibilidad según la actitud teórica. Esta es la facultad que genera el 'dato sensible', es decir, la materia que el entendimiento sintentiza y sobre cuya base el yo emite juicios acerca de lo empírico. En esta interpretación la sensibilidad es pensada en un sentido que

limita la alteridad a lo que el entendimiento puede tomar como 'dato'. Así, reduce el 'ser' a lo que es cognoscible. Así, si la alteridad cae fuera de lo cognoscible, deja de tener sentido. Este error es, en el fondo, el punto álgido de la crítica que realiza Levinas a la actitud teórica tal como fue expuesta al inicio segundo capítulo.

En un segundo momento, correspondiente al segundo capítulo, fue expuesta la relación desiderativa con el otro, así como los primeros lineamientos de la filosofía de Levinas. Entre estos se destacó el problema de la trascendencia como eje de su filosofía. A través de una consideración sobre la relación del hombre con el ser, Levinas plantea el hombre busca 'evadir' el ser (entendido como una totalidad de sentidos co-determinados en el seno de una economía). Este está se opone a la libertad humana. La salida del ser fue considerada como salida del sí mismo en la medida en que la propia subjetividad, la identidad, es una determinación que forma parte de esta economía. Partiendo de esta consideración, se rastrearon las alternativas que Levinas plantea como posibles modos de trascendencia. Una de estas fue el deseo como relación con aquello que no aquello que no se posee. El deseo, si bien puede ser descrito en una actitud teórica, es visto ante todo como una vivencia. Como tal, no se integra en una economía y relaciona al yo con una alteridad. Cuando se plenifica el deseo, si bien su correlato no deviene un objeto para la conciencia, sí se suspende la distancia entre el que desea y lo deseado. El deseo deviene posesión y anula la alteridad del otro.

En el tercer capítulo desarrolló la génesis pasiva de la relación con el otro hombre, correspondiente al tercer modo de comprender la sensibilidad en la relación con lo otro. El capítulo inició con una aproximación a los métodos fenomenológicos empleados por Levinas en *Totalidad e infinito* y en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, así como la presentación del concepto de los conceptos de *Sinngebung* (donación de sentido) y de 'disrupción de la conciencia', ejes de la lectura de estas obras. Estos dos últimos conceptos sirvieron para entender, por un lado, el movimiento de donación de sentido que la conciencia realiza y que genera el *nóema* o sentido. La relación de la conciencia con el objeto fue vista desde la *Sinngebung*, explicitándose el hecho de que la conciencia da sentido y validez al otro, y que ello le permite tener una relación con algo distinto de sí. Lo otro es interpretado como el objeto de la conciencia que lo determina en el *en tanto que*. Un interés capital de la fenomenología de Levinas es mostrar que en la

vivencia (la *nóesis*) hay una permanente interpelación del otro que permite la desestructuración de los objetos de la conciencia generados en la *Sinngebung*. Esta desestructuración es posible porque alteridad irrumpe pasivamente a la conciencia ya constituida, cuyos contenidos le vienen dados por su asunción pasiva de la alteridad.

En *TI* y en *AE* la relación con el otro es descrita en un nivel estático y uno genético, respectivamente. Sin entrar en detalles respecto de la manera en que Levinas plantea la relación estática con el otro a través de la expresión en *TI*, se hizo un especial énfasis en que la constitución de la subjetividad sí es examinada en una fenomenología genética. A propósito de *TI*, se desarrollaron las condiciones formales para plantear una relación con la alteridad, siendo una entre estas que el otro no se confunda, en ningún sentido, con el yo, es decir, que estén separados. Levinas comprende la separación como la concreción material de la autonomía. Esta no es solo una idea regulativa en el hombre, sino la manera en que este se despliega en su mundo. La vida del sujeto da cuenta de que este deviene tal porque asimila la materialidad del mundo y se emancipa de esta (dispone de la necesidad). Levinas propone, siguiendo esta línea, entender el disfrute como relación originaria con la materia. La sensibilidad es examinada en relación con la emergencia del yo en la corporalidad y se muestra como condición de toda interioridad. La idea central de este punto fue la génesis reactiva de la subjetividad en el seno corporal, que asume contenidos que no se confunden con ella, de ahí que lo sensible sea tomado como la vivencia corpórea del sujeto, que se apropia del otro en su auto-afirmación.

Este movimiento es distinto de la relación con el otro que plantea Levinas en *TI* (en un nivel estático), pues consideraba lo sensible y la vivencia ligados a la inmanencia y al egoísmo. El yo fue presentado como mismidad, es decir, como interioridad que toma lo otro para su propia determinación y que no mantiene su independencia frente a este. De esta forma, la interpretación concluye con la consideración de un problema pendiente en *TI*, a saber, cómo en la vida pasiva del sujeto la alteridad interpela la conciencia y no queda reducida a una determinación del yo.

Este problema fue retomado en la parte del capítulo consagrada a *AE*, que interpreta de otro modo la materialidad. Se puso de relieve que en la fenomenología genética se describe la interpelación del otro en la vida pasiva del yo, en la que este

está expuesto y es vulnerable (en el sentido de que su interioridad aún no está constituida y es alterada por el otro). La vulnerabilidad no queda, en principio, superada en la conciencia ya constituida, sino que es la condición misma del sujeto que constantemente está siendo interpelado por lo otro. A través de una consideración del lenguaje (la diferencia entre lo dicho y el decir), Levinas piensa la sensación como sentido y sentir, como sensación tematizada y sensación vivida. Partiendo de la sensación vivida en el cuerpo propio se ve que la relación sensible con lo otro antecede a la objetivación, como su condición, y que en la corporalidad se vislumbra la dependencia del yo de la apelación sensible del otro, ya que necesita a esta para devenir un sí mismo.

La subjetividad corpórea está expuesta; ser 'sintiente' y 'vulnerable' es su condición misma, así como su constitución es una respuesta ante la alteridad. Gracias al contacto sensible del otro emerge el yo, es decir, gracias a los sentidos que le vienen desde fuera adquiere una identidad. Dado que estos sentidos tienen un carácter material, la sensibilidad es condición del sentido; asimismo, para que un sentido sea recibido por el yo, el otro debe dar el sentido. Y puesto que el otro solo puede irrumpir sensiblemente, la materialidad del otro es la condición para toda génesis de sentido. El yo, en un momento originario, aparece también como un sentido al ser respuesta de la apelación del otro y, en un segundo momento, puede poseer o respetar al otro. La posesión o el respeto son posteriores a la 'responsabilidad originaria', que es fundamento de la vida subjetiva y es más antigua que el egoísmo, que supone ya esta asunción pasiva de la materialidad del otro.

Bibliografía

Principal:

- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1974. Citamos la edición al castellano: *De otro modo que ser o más allá de la esencia, 3ra edición*. Traducción de Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Sígueme, 2003 (AE).

----- *De l'existence à l'existant*. París: Vrin, 1947. Citamos la edición al castellano: *De la existencia al existente*. Tr. de Patricio Peñalver. Madrid: Arena, 2006 (EE).

----- *De l'évasion*. Montpellier: Fata Morgana, 1982. Aparece originalmente como Levinas, Emmanuel, *De l'évasion*. En: *Recherches philosophiques*, tomo V (1935/1936) (DE).

----- *Dieu, la Mort et le Temps*. París: Éditions Grasset et Fasquelle, 1993. Citamos la edición al castellano: *Dios, la muerte y el tiempo*. Tr. de María Luisa Rodríguez Tapia. Barcelona: Cátedra, 2008 (DMT).

----- *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. París: Albin Michel, 1976. Citamos la traducción al castellano: *Difícil libertad: y otros ensayos sobre judaísmo*. Tr. de Manuel Mauer. Buenos Aires: Lilmod, 2008.

----- *El humanismo del otro hombre*. Tr. de Daniel Guillot. México D.F., Buenos Aires, Madrid: Siglo XXI, 1974 (HAH).

----- *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. París: Vrin, 1974. Citamos la edición al castellano: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Tr. de Manuel E. Vázquez. Madrid: Síntesis, 2005 (EEHH).

----- *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Tr. de José Luis Pardo. Valencia: Pre-textos, 2001 (EN).

----- *Ética e infinito*. Tr. de Jesús María Ayuso. Madrid: Visor, 1991 (EI).

----- *Hors sujet*. Montpellier: Fata Morgana: 1987. Citamos la edición al castellano: *Fuera del sujeto*. Tr. de Roberto Ranz y Cristina Jarillot. Madrid: Caparrós, 1997 (HS).

------. *La realidad y su sombra*. En: *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*. Tr. de Antonio Domínguez Leiva. Madrid: Trotta, 2001 (RS).

------. *Le temps et l'autre*. Montpellier: Fata Morgana, 1979. Hay una edición al castellano: *El tiempo y el otro*. Tr. de Félix Duque. Barcelona: Paidós, 1993.

------. *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier: Fata Morgana, 1994. Citamos la edición al castellano: *Los imprevistos de la historia*. Traducción de Tania Checchi. Salamanca: Sígueme, 2006 (LIH).

------. "Morir por". En: Abensour, Miguel, Derrida, Jacques y Levinas, Emmanuel. *Tres textos sobre Heidegger*. Santiago de Chile: Ediciones metales pesados, 2005.

------. *Œuvres complètes, vol. 1. Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*. Edición de Rodolphe Calin y Catherine Chalier. París: Éditions Grasset et Fasquelle, IMEC Éditeur, 2009. Citamos la edición al castellano: *Cuadernos del cautiverio. Escritos sobre el cautiverio. Notas filosóficas diversas*. Tr. de Miguel García-Baró. Madrid: Trotta, 2013 (Œuvres 1).

------. *Œuvres complètes, vol. 2. Parole et Silence et autres conférences inédites*. Edición de Rodolphe Calin y Catherine Chalier. París: Éditions Grasset et Fasquelle, IMEC Éditeur, 2011 (Œuvres 2).

------. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 5a ed. París: Vrin, 1984. Publicada originalmente como *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. París: Vrin, 1930. Empleamos la edición al castellano: *La Teoría fenomenológica de la intuición*. Tr. de Tania Checchi. Salamanca: Sígueme, 2004 (TIH).

------. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1961. Citamos la edición al castellano: *Totalidad e infinito*, 2a ed. Tr. de Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 2012. La otra traducción al castellano corresponde a: *Totalidad e infinito*, 1a ed. Tr. de Daniel Guillot. Salamanca: Sígueme, 1977 (TI).

------. *Trascendencia e inteligibilidad. Seguido de una conversación*. Madrid: Ediciones encuentro, 2006 (TEI).

Secundaria:

- Allison, Henry E. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Traducción de Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos; México D.F.: UAM, 1992.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe griego-castellano. Traducción de M. Araujo y J. Marías. Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1981.
- . *Metafísica*. Tr. de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- . *Retórica*. Tr. de Alberto Bernabé. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- Armengaud, Françoise. "Éthique et esthétique: De l'ombre à l'oblitération". En: *Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas*. Paris : Le livre de Poche, 1999, pp. 499-508.
- Barroso, Moisés y Pérez, David (eds.). *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Madrid : Trotta, 2004.
- Bernet, Rudolf. "Deux interprétations de la vulnérabilité de la peau (Husserl et Levinas)". En: *Revue Philosophique de Louvain*, tomo 95, n° 3, 1997, pp. 437-456.
- Biceaga, Victor. *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*, Dordrecht, Londres: Springer, 2010.
- Boccaccini, Federico. "Les promesses de la perception. La synthèse passive chez Husserl à la lumière du projet de psychologie descriptive brentanienne". *Bulletin d'analyse phénoménologique*. Vol. VIII, n°1, 2012.
- Caimi, Mario. "La sensación en la crítica de la razón pura". *Cuadernos de Filosofía*. Vol. XIX, 1983, pp. 109-119.
- Calin, Rodolphe. "L'anonymat de l'ego et la phénoménologie emphatique chez Levinas". *Rue Descartes*, 2002/1, n°35, pp. 47-61.
- . "La non-transcendance de l'image". En: Cohen, Danielle et Levinas, *Le souci de l'art chez Levinas*. París : Editions Manucius, 2010, pp.31-50.
- . "Le corps de la responsabilité: sensibilité, corporéité et subjectivité chez Levinas". *Les études philosophiques*, vol. 3, n°78, 2006, pp. 297-318.
- Calin, Rodolphe y Sebbah, François. *Le vocabulaire de Levinas*. París: Ellipses, 2002.
- Casertano, Giovanni. "Causae e concausae". En: Natali, Carlo y Maso, Stefano, *Plato physicus*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert. 2003.

- Castro, Borja. “Las posibilidades del Sentido y la Alteridad Radical: un recorrido arqueológico por el pensamiento de Levinas”. *Daímon. Revista internacional de Filosofía*, n° 48, 2009, pp. 81-96.
- Chalier, Catherine. *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. Tr. de María Pons Irazazábal. Barcelona: Herder, 2004.
- . *Levinas. La utopía de lo humano*. Tr. de Miguel García-Baró. Barcelona: Riopiedras, 1995.
- Checchi, Tania. “El instante y el otro: el preámbulo del tiempo en el pensamiento de Emmanuel Levinas”. *Revista de filosofía. Universidad Iberoamericana*. Año 35, Mayo-Agosto, 2003, pp. 31-54.
- Chu, Mariana. “El enigma de la trascendencia y la intersubjetividad”. En: Rizo-Patrón, Rosemary (ed.). *Acta fenomenológica latinoamericana, vol. 1*. Lima: PUCP, 2003, pp. 225-235.
- Ciaramelli, Fabio. “L’appel infini à l’interprétation. Remarques sur Levinas et l’art”. *Revue philosophique de Louvain*, n°1, tomo 92, 1994, pp. 32-52.
- . “Levinas y la originalidad del deseo”. En: Barroso, Moisés y Pérez, David (eds.). *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Madrid: Trotta, 2004, pp. 177-206.
- Cohen-Levinas, Danielle y Trigano, Shmuel (eds.). *Emmanuel Levinas et les théologies. Pardes*, n° 42, 2007.
- Colléony, Jacques. “Heidegger et Levinas: La question du Dasein”. *Les Études philosophiques*, n°3, 1990, pp. 313-331.
- Conesa, Dolores. “Urimpression husserliana y diacronía levinasiana: ¿Continuidad o ruptura?”. *Revue philosophique de la France et de l’étranger*. Año 135, n°4, 2010, pp. 435-454.
- Costa, Márcio. “Fenomenología y corporalidad en la ética de Emmanuel Levinas. Lectura de ‘De l’existence à l’existant’”. *Analogía filosófica*. Año 9, n°1, 1997, pp. 19-43.
- Critchley, Simon. “Emmanuel Levinas: a disparate inventory”. En: Critchley, Simon y Bernasconi, Robert (eds.). *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press, 2004, pp. xv-xxx. Hay traducción al castellano: “Emmanuel Levinas. Un inventario dispar”. Tr. de David Pérez Chico. En: Barrón, Moisés y Pérez, David (eds.). *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de*

- Emmanuel Levinas*. Madrid: Trotta, 2004, pp. 315-329.
- . "The original traumatism: Levinas and psychoanalysis". En: Ed. Claire Katz y Lara Trout. *Emmanuel Levinas. Critical Assessment of Leading Philosophers. Vol. 2. Levinas and the History of Philosophy*. Londres, Nueva York: Routledge, 2005, pp. 69-82.
- Dekens, Olivier. "Le Kant de Levinas. Notes pour un transcendantalisme éthique". *Revue philosophique de Louvain*, Tomo 100, n° 1-2, 2002, pp. 108-128.
- Del Mastro, Cesare. *La métaphore chez Levinas. Une philosophie de la vulnérabilité*. Bruselas: Lessius, 2012.
- . "Pastor del ser" o "guardián de su hermano": el humanismo entre la ontología heideggeriana y la ética levinasiana". *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. IV. Lima: CLAFEN, PUCP, 2012, pp. 521-551.
- Deleuze, Gilles. *Kant y el tiempo*. Buenos Aires: Cactus, 2008.
- Delhez, Michel. "La 'Kehre' levinassienne". *Revue philosophique de Louvain*, tomo 100, n° 1-2, 2002, pp. 129-148.
- Derrida, Jacques. *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*. Tr. de Julián Santos Guerrero. Madrid: Trotta, 1998.
- . "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas". En: *La escritura y la diferencia*. Tr. de Patricio Peñalver. Madrid: Editorial Nacional, 2003, pp. 125- 246.
- Domínguez, Antonio. *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Levinas*. Madrid: Trotta, 1997.
- Dupuis, Michel. "Le cogito ébloui ou la noèse sans noème. Levinas et Descartes". *Revue Philosophique de Louvain*, tomo 94, n° 2, 1996, pp. 294- 310.
- Duyndam, Joachim. "Sincerely Me. Enjoyment and the Truth of Hedonism". En: Hofmeyr, Benda (ed.). *Radical passivity. Rethinking Ethical Agency in Levinas*. Dordrecht: Springer, 2009, pp. 67-80.
- Escudero, Jesús Adrián. "La actualidad de la fenomenología Husserliana: Superación de viejos tópicos y apertura de nuevos campos de exploración". *Eidos*, n° 18, 2013, pp. 12-45.
- Feron, Étienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*. Grenoble: Millon, 1992.
- . Éthique, langage et ontologie chez Emmanuel Levinas. *Revue*

- de métaphysique et de morale*, año 82, n° 1, 1997, pp. 64-87.
- Forthomme, Bernard. "L'épreuve affective de l'autre". *Revue de métaphysique et de morale*, año 91, n° 1, 1986, pp. 90-114.
 - ". "Structure de la métaphysique levinassienne". *Revue de philosophie de Louvain*, tomo 78, n° 39, 1980, pp. 385-399.
 - Gallagher, Shaun y Zahavi, Dan. *La mente fenomenológica*. Tr. de Marta Jorba. Madrid: Alianza editorial, 2013.
 - García, Pedro. "Fenomenología y ontología en el joven Levinas". *Revista de filosofía*, vol. 31, n°1, 2006, pp. 123-141.
 - ". "Trascendencia y subjetividad según Emmanuel Levinas". En: Barroso, Moisés y Pérez, David (eds.). *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Madrid: Trotta, 2004, pp. 133-148.
 - García-Baró, Miguel. *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 1999.
 - González, Graciano. *E. Levinas: humanismo y ética*. Madrid: Ediciones pedagógicas, 2002.
 - Guibal, Francis. "Commandement, anarchie, ambiguïté. La pratique philosophique de l'excès chez E. Levinas". *Archives de philosophie. Recherches et documentation*, tomo 69, n° 4, 2006, pp. 553-556.
 - Hansel, Joëlle. "Hic et nunc: lieu et subjectivité dans les premiers écrits d'Emmanuel Levinas". En: Hansel, Joëlle (ed.). *Levinas à Jérusalem*. París: Klincksieck, 2007, pp. 93-101.
 - , (ed.), *Levinas à Jérusalem*. París: Klincksieck, 2007.
 - Hayat, Pierre. "La critique de la prééminence du présent. Subjectivité et 'entretemps' d'après Levinas". *Revue philosophique de Louvain*, tomo 107, n° 2, 2009, pp. 149-185, pp. 301-317.
 - Heidegger, Martín. *Kant y el problema de la metafísica*. Traducción de Gred Ibscer Roth. México D.F.: F.C.E, 1954.
 - ". "La tesis de Kant sobre el ser". En: *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000, pp. 361-388.
 - ". *Ser y Tiempo*. Tr. de Jorge Rivera. Madrid: Trotta, 2003.
 - Herrero, Francisco. *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenología*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2005.

- Husserl, Edmund. *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*. Trad. de B. Bégout, N. Depraz y M. Richir. Grenoble: Millon, 1998.
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción a la fenomenología pura*. Tr. de Antonio Ziri6n, M6xico D.F.: U.N.A.M, F.C.E., 2013.
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofa fenomenol6gica. Libro segundo: Investigaciones fenomenol6gicas sobre la constituci6n*. Tr. de Antonio Ziri6n, M6xico D.F.: U.N.A.M, F.C.E., 1997.
- *Investigaciones l6gicas*. Traducci6n de Manuel Garcfa Morente y Jos6 Gaos. Madrid: Revista de occidente, 1962.
- *Filosofa primera (1923-1924)*. Tr. de Rosa Helena Santos de Ilhau. Barcelona: Grupo editorial Norma, 1998.
- *Lecciones de fenomenol6gia de la conciencia interna del tiempo*. Traducci6n de Agustfn Serrano de Haro. Madrid: Trotta, 2002.
- *Meditaciones cartesianas*, 3^a ed. Traducci6n de Mario Presas. Madrid: Tecnos, 2006.
- Kant, Immanuel. *Cr6tica de la raz6n pura*. Edici6n biling6e alem6n-espa6ol. Traducci6n de Mario Caimi. M6xico D.F.: F.C.E, UAM, UNAM, 2009.
- Kelken, Arion. "Husserl et Kant: r6flexions 6 propos d'une th6se r6cente". *Revue de m6taphysique et de moral*, tomo 71, n^o 2, 1966, pp. 154-198.
- Kobayashi, Reiko. "'Totalit6 et infini' et la cinqui6me 'M6ditation cart6sienne'". *Revue philosophique de Louvain*, tomo 100, n^o 1-2, 2002, pp. 149-185.
- Krewani, N. *Emmanuel Levinas. Denker des Anderen*. Friburg, Munich: Karl Alber, 1992.
- Lannoy, Jean-Luc. "Il y a' et ph6nom6nologie dans la pens6 du jeune Levinas". *Revue philosophique de Louvain*, tomo 88, n^o 78, 1990, pp. 369-394.
- Larochelle, Gilbert. "Libert6 et justice chez Levinas. L'exp6rience de l'impossible". *Revue philosophique de Louvain*, tomo 102, n^o 4, 2004, pp. 583-606.
- Libertson, Joseph. "La r6currence chez Levinas". *Revue philosophique de Louvain*, tomo 79, n^o 42, 1989, pp. 212-251.
- "La S6paration chez Levinas". *Revue de m6taphysique et de morale*, a6o 86, n^o 4, 1981, pp. 64-87.
- Malka, Salom6n. *Emmanuel Levinas. La vida y la huella*. Madrid: Trotta, 2006.

- Merleau-Ponty, Maurice. *El ojo y el espíritu*. Traducción de Jorge Romero Bress. Barcelona: Paidós, 1986.
- Montavont, Anne. *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, París : P.U.F, 1999.
- Pagès, Claire. “‘Distance et proximité’: les deux lectures levinassiennes de l’intentionnalité”. *Bulletin d’analyse phénoménologique*, vol. VI, n°8, 2010, pp. 264-283.
- Parra, Javier. “Devenir extranjero: una lectura positiva del Hay en Levinas”. *Cuadernos de filosofía*. vol. 31, n°103, 2010, pp. 61-70.
- Peperzak, Adriaan. “Sincerely Yours. Towards a Phenomenology of Me”. En: Hofmeyr, Benda (ed.). *Radical passivity. Rethinking Ethical Agency in Levinas*. Dordrecht: Springer, 2009, pp. 55-66.
- Pereira, Rui. “Emmanuel Levinas: ‘Ciencia ininterrumpida’, razón y escepticismo”. Traducción de Eduardo Pellejero. *Devenires*, vol. VII, n° 14, 2006, pp. 172-182.
- Pérez, Antonio. “Judaísmo iconoclasta. Levinas y el tiempo de la palabra”. *Areté. Revista de filosofía*. Vol. 14, n° 1, 2002, pp. 103-128.
- . “Sensibilidad y gozo. La influencia de la fenomenología de Husserl en el pensamiento de E. Levinas. *Sextas jornadas de fenomenología y hermenéutica*. Lima: CIPHER, 2010. En línea: <http://red.pucp.edu.pe/cipher/jornadas/sextas-jornadas-peruanas-de-fenomenología-y-hermeneutica/actas/>. Consultado en mayo de 2013.
- Platón. *Diálogos*, 9 vols. Varios traductores. Madrid: Gredos, 2003.
- Poleshchuk, Irina. “From Husserl to Levinas: The Role of Hyletic data, Affection, Sensation and the Other in temporality”. *Problemos*, vol. 76, 2009, pp. 112-133.
- Rea, Caterina. “De l’ontologie à l’éthique”. *Revue philosophique de Louvain*, tomo 100, n° 1-2, 2002, pp. 80-107.
- Richir, Marc. “Síntesis pasiva y temporalización/espacialización”. Tr. de Pablo Posada. *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. IV. Lima: CLAFEN, PUCP, 2012, pp. 665-692.
- Ricœur, Paul. *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*. Tr. de Alberto Sucasas. Barcelona: Anthropos, 1999.
- . “Kant et Husserl”. *Kant-Studien* , vol. 46, n° 1, 1955, pp. 44-67.

- Rizo-Patrón, Rosemary. "Evidencia versus crítica: el debate de Husserl con Descartes y Kant". *Actas del segundo simposio de estudiantes de filosofía*. Lima: PUCP, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, 2004, pp. 179-195.
- ". "Fundación de validez y crítica trascendental de la experiencia: Debate de Husserl con el cartesianismo y el neo-kantismo". En: R. Rizo-Patrón (ed.). *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, Volumen I, Lima: PUCP, 2003, pp. 143-180.
- ". "Husserl, lector de Kant. Apuntes sobre la razón y sus límites". *Areté. Revista de filosofía*. Vol. XXIV, n° 2, 2012a, pp. 351-383.
- ". *Husserl en diálogo. Lecturas y debates*. Lima: PUCP, 2012b.
- ". "Superación del representacionalismo e inmanentismo en la génesis de la fenomenología husserliana de la percepción". *Areté. Revista de filosofía*. Vol. XVII, n° 2, 2005, pp. 183-212.
- ". "The Intuitive Foundations of Rationality". En: Cheung, Chan-Fai, Ivan Chvatik, Ion Copoeru, Lester Embree, Julia Iribarne, & Hans-Rainer Sepp, (eds.). *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*, n° 50, 2003.
- Rodríguez, Hugo. "La conciencia corporal: una visión fenomenológica-cognitiva". *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. III. Lima: PUCP, Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, pp. 289-308.
- Rojas, Pedro. "La ética del lenguaje: Habermas y Levinas". *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. XIII, 2000, n° 23. Universidad Complutense, Madrid, pp. 35-59.
- Rolland, Jacques. "Sortir de l'être par une nouvelle voie". En: Levinas, Emmanuel, *De l'évasion*. Montpellier: Fata Morgana, 1982, pp. 9-64.
- Rosales, Alberto. *Ser y subjetividad en Kant. Sobre el origen subjetivo de las categorías*. Buenos Aires: Biblos, 2009.
- Sabrovsky, Eduardo. "La crítica de Levinas a Heidegger en *Totalidad e infinito*". *Ideas y valores*, n° 145, 2011, pp. 55-68.
- San Martín, Javier. "La teoría del yo trascendental en Kant y Husserl". *Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid: Universidad Complutense, 1974, pp. 123-143.
- Santiesteban, César. "'Pasividad'. Una noción clave en el filosofar de Heidegger y Levinas". *Estudios de filosofía-historia-letras*, n° 84, 2008, pp. 157-182.

- Schiffer, Daniel Salvatore. *La philosophie d'Emmanuel Levinas. Métaphysique, esthétique, éthique*. París: P.U.F., 2007.
- Shore, Eduardo. *Entender a Kant. La cosa en sí en la Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Biblos, 2001.
- Steinbock, Anthony. *Home and beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Illinois: Northwestern University Press, 1995.
- Strasser, Stephan. "Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas". *Revue philosophique de Louvain*, tomo 75, n° 25, 1977, pp. 101-125.
- "Le concept de 'phénomène' chez Levinas et son importance pour la philosophie religieuse". *Revue philosophique de Louvain*, tomo 76, n° 31, 1978, pp. 328-342.
- Suazo, Gisela. "Notas sobre la génesis fenomenológica del concepto levinasiano de diacronía". *TÓPICOS. Revista de Filosofía de Santa Fe*, n° 17-18, 2009, pp. 191-212.
- Sucasas, Alberto. *Levinas: lectura de un palimpsesto*. Buenos Aires: Lilmod, 2006.
- Surber, Jean Paul. "Kant, Levinas, and the thought of the 'other'". En: Claire Katz y Lara Trout (eds.). *Emmanuel Levinas. Critical Assessment of Leading Philosophers. Vol. 2. Levinas and the History of Philosophy*. Londres, Nueva York: Routledge, pp. 296-324.
- Taminiaux, Jacques. "Art et destin. Le débat avec la phénoménologie dans 'la réalité et son ombre'". En : Hansel, Joëlle. *Levinas. De l'être à l'autre*. París: P.U.F., 2006, pp. 75-97.
- "La genèse de la publication de *Totalité et infini*". *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen*, n° 49, 2012, pp. 69-82.
- "La première réplique à l'ontologie fondamentale". *L'Herne, Emmanuel Levinas*. París: L'Herne, 1991, pp. 278-292.
- Urabayen, Julia. "La posición en la existencia y la evasión del ser: las primeras reflexiones filosóficas de Emmanuel Levinas". *Anuario filosófico*, tomo 36, n°3, 2003, pp. 743-774.
- *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*. Pamplona: EUNSA, 2005.
- Vasey, Craig. "Le corps et l'Autre". En: *Exercices de la patience. Cahiers de Philosophie. Levinas*, n° 1. París : Obsidiane, 1980, pp. 33-42.

- Walton, Robert. *Husserl. Mundo. Conciencia y temporalidad*. Buenos Aires: Almagesto, 1993.
- Wyschogrod, E. *Emmanuel Levinas. The Problem of Ethical Metaphysics*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1974.
- Xirau, Joaquín. *La filosofía de Husserl*. Buenos Aires: Losada, 1941.

