Milciades González Espinola

LA SUBJETIVIDAD HUMANA COMO LUGAR DE LA REVELACIÓN

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior

Belo Horizonte
FAJE- Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2017

Milciades González Espinola

LA SUBJETIVIDAD HUMANA COMO LUGAR DE LA REVELACIÓN

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para o título de Mestre em Teologia.

Área de Concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior

Belo Horizonte
FAJE- Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2017

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

González Espinola, Milciades
G643b La subjetividad humana como lugar de la revelación / Milciades González Espinola. - Belo Horizonte, 2017.
135 p.

Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Subjetividade. 2. Revelação. 3. Levinas, Emmanuel. I. Ribeiro Junior, Nilo. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título

CDU 230.1

Milciades González Espinola

LA SUBJETIVIDAD HUMANA COMO LUGAR DE LA REVELACIÓN

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 25 de agosto de 2017.

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior / FAJE (Orientador)

Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki / FAJE

Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista / PUC Minas (Visitante)

DEDICATORIA

A la memoria de:

Mi padre Desiderio González, agricultor que me enseñó a entender el proceso de la semilla.

De mi madre Margarita Espinola, catequista que me enseñó el secreto de Dios guardado en las parábolas de la semilla.

De Ulpiano Vázquez Moro sj, mistagogo que me enseñó a releer mi vida a partir de las semillas que mis padres habían plantado en ella.

AGRADECIMIENTOS

A Dios por tantos dones recibidos.

A mi familia por su constante apoyo y acompañamiento.

A la Compañía de Jesús de Paraguay y de Brasil por la posibilidad de hacer esta maestría.

A la comunidad jesuita Theilhar de Chardin por la acogida y la amistad compartida.

A los profesores de la FAJE de quienes aprendí tanto durante estos cinco años de estudio en la facultad.

Al profesor Nilo Ribeiro Júnior sj que con toda la predisposición del mundo me ayudó a terminar la disertación.

A Guillermo Cabello sj, José Arteaga sj, Nancy Raquel Fretes Martínez odn y Zita Mendes Rocha quienes me ayudaron en la revisión final del texto.

A los funcionarios de la FAJE, especialmente a los de la Biblioteca.

A los amigos y amigas del Curso de Iniciaciação à Teologia e à Pastoral (CITEP) y de la Parroquia São Fracisco Xavier, con quienes compartí el don de la fe y la amistad durante estos años en Belo Horizonte.

“Dije que no quería simplemente recordar lo que él nos confió del a-Dios, sino en primer lugar decirle *adiós*, llamarlo por su nombre, decir su nombre, su proprio nombre, de la manera en que se le llama en el momento en el que si ya no responde, es porque él responde en nosotros, desde el fondo de nuestros corazones, en nosotros pero antes que nosotros, en nosotros ante nosotros, -llamándonos, recordándonos: a-Dios”.

Jacques Derrida.

(Este epígrafe está dedicado al profesor Ulpiano Vázquez Moro sj, quien orientó esta disertación hasta el final, pero que aquejado por un cáncer falleció un mes antes de la defensa).

RESUMEN

Este trabajo pretende realizar un recorrido cronológico por las obras de Emmanuel Levinas (1906-1995) y mostrar cómo, en estas obras, la Subjetividad humana emerge como lugar de la Revelación. A partir de la descripción del caos amenazante de la guerra que subsume toda diferencia y, guiado por la idea del ser como evasión, nuestro autor nos mostrará cómo en la creación un existente asume una existencia y cómo, por el contacto con el rostro del otro, se le revela un mandamiento que no es el "cuidado de sí mismo", sino del otro. La subjetividad se constituye en la acogida del Infinito que se revela como mandamiento, cuyo cumplimiento es la acogida de aquellos a los que Dios manda cuidar. Escuchar un mandamiento es ser puesto más allá de sí mismo, es sufrir el otro en la propia piel, lo cual nos hace únicos delante del Único. De este modo, de la existencia atrapada en sí misma llegamos al acontecimiento de la Revelación en la Subjetividad.

Palabras claves: Rostro. Infinito. Subjetividad. Revelación. Sustitución. Emmanuel Levinas

ABSTRACT

This work aims to make a chronological survey of the works of Emmanuel Levinas (1906-1995) and to show how human subjectivity emerges in them as a place of revelation. From the description of the threatening chaos of the war which subsumes all differences, and guided by the idea of being as evading, the author demonstrates how in coming to be an existing thing assumes existence and how, through contact with the face of the other, a commandment is revealed to it, not that of "self-care" but care of the other. Subjectivity is constituted in the reception of the infinite which is revealed as a commandment, and the achievement of which is the welcome of those whom God sends to be taken care of. To listen to a commandment is to be placed beyond oneself, to suffer the other in one's own skin; it is to be made unique before the Unique. In this way, from existence trapped in itself we arrive at the event of Revelation in subjectivity.

Keywords: Face. Infinite. Subjectivity. Revelation. Substitution. Emmanuel Levinas

SUMÁRIO

PREFACIO **11**

INTRODUCCIÓN **12**

1 LA CREACIÓN COMO LUGAR DE LA REVELACIÓN **16**

1.1 La fenomenología en el camino levinasiano **16**

1.1.1 El método fenomenológico en Husserl **17**

1.1.2 La fenomenología como la ciencia de lo vivido **19**

1.1.3 Martin Heidegger: el paso de la descripción fenomenológica a la ontología **21**

1.1.4 La comprensión anclada en la existencia **24**

1.1.5 La mundanidad del Dasein **25**

1.1.6 La existencia reveladora del ser en el pensamiento heideggeriano **26**

1.2 El punto de partida de la reflexión levinasiana: la asfixia del ser **29**

1.2.1 El mal ser de la filosofía del hitlerismo **29**

1.2.2 Las tres figuras de la libertad en Occidente **31**

1.2.3 La identidad reducida a los sentimientos elementales **33**

1.3 La asfixia del ser manifestada en el texto "De la evasión" **36**

1.3.1 El existente clavado en el ser **36**

1.3.2 El ser como evasión **37**

1.3.3 La vergüenza y la náusea como expresión de la totalidad del ser **40**

1.4 Del ser consumado a la idea de creación judía **44**

1.5 La subjetividad levinasiana: el paso "de la existencia al existente" **47**

1.5.1 La soledad del yo **47**

1.5.2 El yo y los elementos: una primera salida **50**

1.5.3 El yo en la aridez de la vida cotidiana: ganarse el pan de cada día, el cansancio y la pereza **52**

1.5.4 El goce como separación **53**

1.5.5 La hipóstasis: el sujeto sujetado **54**

1.6 Conclusión **56**

2 LA REVELACIÓN DEL SENTIDO DE LO HUMANO EN TOTALIDAD E INFINITO **59**

2.1 El camino que va del Mismo al Otro 59
2.2 La recuperación del sentido de lo humano 60
2.3 El psiquismo como presupuesto de la acogida del Otro 62
2.4 El lenguaje como expresión de la exterioridad 65
2.5 El ser en casa: la vida económica 68
2.5.1 El ser en casa revelado como hospitalidad 72
2.5.2 El ser revelado como sensibilidad 75
2.6 El rostro como primera significación 77
2.7 El sí mismo revelado como responsabilidad o como voluntad mortal 80
2.8 La subjetividad revelada como unicidad en el juicio de Dios 82
2.8.1 La subjetividad más allá de la obra 84
2.8.2 La subjetividad en el tiempo infinito del Otro 87
2.9 Conclusión 88
3 LA REVELACIÓN DEL INFINITO EN LA SUBJETIVIDAD HUMANA 91
3.1 Lo Dicho precedido por un Decir original 92
3.2 La subjetividad como ruptura de la esencia 95
3.3 La verdad como exhibición reúne en sí toda posibilidad de sentido 97
3.4 La responsabilidad revela el Decir original 101
3.5 La subjetividad como exposición al Otro 103
3.5.1 La significación “en-el-uno-para-el-otro” de la proximidad 106
3.5.2 La subjetividad expuesta convertida en rehén 109
3.5.3 El Infinito revelado en la subjetividad 113
3.6 La revelación judía en el pensamiento levinasiano 115
3.7 El ser humano inspirado por la escritura 117
3.7.1 La escritura cumplida en la obediencia al Altísimo 120
3.8 Conclusión 124
CONCLUSIÓN 127
REFERENCIAS 133

PREFACIO

Como todo texto tiene un "pre-texto" voy a revelar en este prefacio aquello que está escondido detrás del texto escrito. El pre-texto tiene que ver con la motivación de la persona que escribió esta disertación.

Lo primero que quiero decir es que quien escribe esta disertación es un cristiano y jesuita. Como jesuita aprendí de San Ignacio a entrar en el texto "como si presente me hallase", tal es así, que al estudiar filosofía los textos filosóficos me ayudaron a entrar en contacto con mi humanidad. Luego al estudiar teología volvieron a aparecer los cuestionamientos del tiempo de estudios de la filosofía. Así, con la ayuda del maestro, el profesor Ulpiano Vázquez Moro sj dejé que el Espíritu me muestre la grafía de Dios en mi vida, es decir, leer mi vida a partir de aquello que Dios quiere comunicarme. El título de esta disertación está atravesado por esa experiencia o inquietud. ¿Cómo es que Dios se hace un lugar en mi vida y cómo puedo responderle?

El desarrollo de esta disertación apunta al deseo de escuchar a Dios en mi vida. Los estudios filosóficos me ayudaron a interpretarme; a su vez, los teológicos dejaron lugar a esos cuestionamientos previos. La teología cristiana intenta expresar el diálogo de Dios con la humanidad en la persona de Jesucristo. Esta disertación, aunque el autor estudiado no sea cristiano, sigue el mismo derrotero. Por esta razón, su pretexto es la inquietud de un cristiano que en diálogo con su humanidad se comprende a partir del decir de Dios en su vida. La intriga de Dios en mi vida encuentra su eco en la intriga entre la filosofía y la teología y que, fiel al modo levinasiano, queda escondido detrás del texto.

INTRODUCCIÓN

Emmanuel Levinas (1906-1995) nació en Kaunas, Lituania (antes parte de Rusia). Perteneciente a una familia judía, junto con los estudios normales de escolarización, también se dedicó al estudio de la Biblia y de la lengua hebrea. A los once años, se vio obligado a mudarse a Ucrania por causa de la revolución rusa.

En 1923 fue a vivir en Francia en la ciudad de Estrasburgo, donde comenzó sus estudios de filosofía que lo pusieron en contacto con el pensamiento occidental. Durante este tiempo comienza la amistad con Maurice Blanchot, cuyos trabajos novelescos alimentaron la obra de Levinas, principalmente la idea del "hay indeterminado". En esos años de juventud conoció la escuela fenomenológica y fue a Alemania a participar de las últimas clases del fundador de la fenomenología Edmund Husserl, como así también de Martin Heidegger, que a través de la obra "Ser y Tiempo" lo dejó maravillado, pero que muy pronto lo decepcionó cuando al asumir el rectorado de la Universidad de Friburgo, realizó un discurso condescendiente con el nazismo. En ese tiempo conoció "La estrella de la redención" de Franz Rosenzweig, cuya obra despertó en él el desafío de pensar la actualidad del judaísmo.[1]

El pensamiento levinasiano está ligado a la corriente filosófica de la fenomenología, pero su obra no se circunscribe solamente a la filosofía, porque él ha hecho aportes interesantísimos en el ámbito de la teología y en los últimos tiempos se han descubierto también sus escritos de carácter político.

Este trabajo, que se entronca dentro del área de la teología, hará un recorrido por algunas obras levinasianas para tratar la temática de la "Subjetividad como lugar de la revelación".

Las obras que vamos a estudiar son mayoritariamente filosóficas, pero como lo veremos sobre todo en el desarrollo del texto, ellas están profundamente marcadas por la "teología" judaica[2] o la lectura talmúdica de la Biblia. Los escritos levinasianos se dividen en las obras propiamente filosóficas y los escritos sobre el judaísmo[3] que muchas veces se entrecruzan.

---

[1] Menciono simplemente algunos pensadores que influyeron en el pensamiento levinasiano, pues no es posible dar cuenta de todos. Una biografía completa de Levinas puede ser encontrada en el siguiente libro: MALKA, Salomon. *Emmanuel Lévinas.* La vida y la huella. Madrid: Trotta, 2006. Una autobiografía puede ser vista en el escrito llamado Signatura. LEVINAS, Emmanuel. *Difícil libertad y otros ensayos sobre el judaísmo.* Buenos Aires: LILMOD, 2008, p. 387-392.

[2] Aunque Levinas usa muy poco la expresión teología por la carga semántica que ella tiene en la tradición teológica occidental.

[3] Sobre esta división pueden ser consultadas las siguientes obras: VÁZQUEZ MORO, Ulpiano. *El*

Levinas se considera a sí mismo como filósofo y no teólogo, sin embargo sus escritos son una "intriga" entre filosofía y teología, porque los filosóficos llevan la marca de la identidad profética del judaísmo y en sus escritos sobre el judaísmo aparece el Levinas filósofo. Este trabajo se mueve en medio de la dualidad de los escritos levinasianos. El título de la disertación ya muestra esa intriga: la subjetividad, una temática propiamente filosófica, nos conduce a la revelación del Infinito y por tanto, nos conduce a la teología. En esta intriga, veremos como la subjetividad en su unicidad refiere a la unicidad de Dios, es decir, al ser humano "como imagen y semejanza del creador" (Gn, 1, 27).

Dicho esto, podríamos preguntarnos: ¿qué tiene que ver Levinas con la teología? La primera cosa a decir al respecto es que el pensamiento levinasiano está atravesado por la condición judía, lo que nos recuerda que el primer interlocutor del cristianismo es el judaísmo (Von Balthasar), como también cabe decir que históricamente el primer interlocutor de la teología es la filosofía. Al mismo tiempo podemos notar que Levinas como filósofo se confronta con categorías propiamente teológicas tanto del judaísmo como del cristianismo, por ejemplo, la creación, la salvación, la redención, la encarnación, etc.

La escritura levinasiana lleva las marcas y las preocupaciones de una época. El mismo Levinas nos cuenta cómo su biografía y sus escritos están dominados "por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi". La escritura levinasiana empieza con la descripción del mal elemental en el texto que lleva por título "Algunas reflexiones sobre la filosofía del Hitlerismo". El terror ante el peligro de la guerra provocó la necesidad de pensar el judaísmo y su actualidad profética. Así, sus obras nos revelan el horror de una época y el camino de salida hacia la paz mesiánica. El trabajo de Levinas consiste en que la palabra Dios (Infinito) sea significativa, sin caer en las garras del concepto, ni tampoco en un irracionalismo. La significatividad del Infinito será por la vía del humanismo hebraico, es decir, del Rostro que nos interpela en el rostro del prójimo.

La guerra es violencia contra el rostro que lleva las marcas del Infinito. Ella provoca miedo, por lo tanto, el camino más fácil es la huida, renegar de la identidad judía. Sin embargo, no fue el camino escogido por Levinas, pues para él es necesario arrostrar el mal y mostrar el camino para el Bien que nos interpela. Así, desde el "ruido anónimo del *hay*" de la guerra nos enseña el camino de vuelta a la sabiduría de los profetas, al "temor de Dios como principio de la

---

discurso sobre Dios en la obra de Levinas. Publicaciones de la Universidad de Comillas: Madrid, 1982, p. 7-34; RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar:* a ética no itinerario de Emmanuel Levinas. São Paulo: Loyola, 2005.

sabiduría" (Pro 1,7). Dicha sabiduría está contenida en la Torá y su relectura a través del Talmud y nos lleva a salir del adormecimiento producido por un saber egolátrico. Los escritos levinasianos, guiados por la lectura talmúdica de la escritura nos revelan el camino hacia una subjetividad inspirada por el Infinito.

Conforme vamos a ver en este trabajo, los primeros escritos de Levinas siguen los derroteros del pensamiento occidental de la época, sin embargo, poco a poco descubrió las inconsistencias de esta tradición que diseca la transcendencia en el concepto. En confrontación con el pensamiento heideggeriano nos dirá que el problema de la época no es "el olvido del ser", sino la negación del otro. Para Levinas la filosofía y junto con ella la teología quedó seducida por el modelo teorético de la visión o de lo inmutable. Allí ocurre otro olvido: el del "primer mandamiento", por eso, la necesidad de volver a los orígenes de una racionalidad que, nacida en el Monte Sinaí instituye una psiquis humana abierta a la revelación como responsabilidad por el otro.

Los textos levinasianos parten de la intriga del caos original del libro del Génesis, es decir, el modo como el existente humano asume una existencia y que en la aridez de la vida cotidiana se confronta con "el mal de ser" de la vida sin otros. A partir de la constatación del caos, Levinas nos describe cómo el Infinito irrumpe en el Mismo para llevarlo más allá de todo proyecto como responsabilidad. Finalmente esta intriga nos describirá "el de otro modo que ser" que deja lugar a la voz del profeta que, convocado por Dios en su mandamiento llega a sufrir "en su propia piel" el destino del otro.

El *primer capítulo* hace un pequeño recorrido por dos autores que fueron fundamentales en el pensamiento de Levinas: Husserl y Heidegger. El estudio de estos pensadores ayudará a entrar en el camino trillado por nuestro autor. Veremos que al principio él es simplemente comentador de los textos, mas poco a poco fue criticando y complementando a sus autores. La obra levinasiana es inseparable de su propia biografía, pues a partir de la experiencia del holocausto hizo una relectura de la fenomenología poniéndola en contacto con la lectura talmúdica de la escritura judía.

Una vez presentado someramente los escritos de Levinas sobre Husserl y Heidegger nos introduciremos al pensamiento levinasiano "marcado por el horror nazi". En 1934 él escribe un artículo titulado "Algunas reflexiones sobre la Filosofía del hitlerismo", donde haciendo uso de la técnica fenomenológica describe lo que llama "el sentimiento elemental de una época". Con el

texto “De la Evasión” (1935) describe la necesidad de salir de la asfixia provocada por una civilización guiada por la filosofía del ser. En 1936 “La actualidad de Maimónides” presenta la necesidad de retomar el judaísmo como desafío de una época amenazada por la guerra. El texto “De la Evasión” ya anuncia una temática propiamente levinasiana, la de la pasividad al interior del ser, aunque todavía como “puro hay” sin salida. “De la existencia al existente” y “El tiempo y el Otro” profundizan en la experiencia del “hay indeterminado” del ser sin el rostro, pero ya anuncian el camino de la evasión.

A partir de la descripción del “horror” del ser “en casa” y sin redención, el *Segundo Capítulo* describe el rostro como lugar de acceso del Infinito. La obra “Totalidad e Infinito”, complementada con otros escritos de la misma época, nos guiará hacia el sentido de un humanismo basado en la disposición delante del otro. La relación con lo femenino nos mostrará un pensamiento que no tiene vuelta al sí mismo, sino que en relación con el infinito del rostro nos revela una vida redimida en la socialidad.

Una vez atravesado el horror del sí mismo y descrito la redención en la confrontación con el Rostro, el *Tercer Capítulo* ensanchará más todavía la identidad humana entendida como responsabilidad. Así, a través del estudio sobre “el Decir y lo Dicho” describiremos la identidad profética como el lugar original del decir de Dios. Esta identidad nos revela una subjetividad que es exposición al otro, revelación del Infinito en la escucha de un mandamiento anterior a toda esencia y como cumplimiento de la escritura.

El recorrido por los tres capítulos describirá una antropogénesis que nos revelará el horror del ser, el sentido de lo humano y el decir de Dios en su criatura. Esta antropogéneis nos revela cómo se llega a ser humano en la escucha de un mandamiento y cómo Dios accede a lo humano revelándose como mandamiento. El sentido de la creación es la revelación del Rostro, porque sin Él toda la creación queda sin fundamento y es conducida al horror de la guerra.

1 LA CREACIÓN COMO LUGAR DE LA REVELACIÓN

Este capítulo dedicado a la temática de la creación hará un recorrido por los primeros escritos de Levinas para poder mostrar la génesis de su pensamiento, la cual es inseparable de la escuela fenomenológica y su relectura a partir de la tradición judía. Si bien es cierto que la temática de este capítulo es la creación, vamos a ver que esta expresión aparece poco porque los textos de este periodo no muestran mucho el trasfondo judío de la escritura levinasiana, sin embargo, veremos que la idea de la creación teje todo el pensamiento levinasiano y que tendrá continuidad en los siguientes capítulos.

Comenzaremos mostrando el paso levinasiano por la escuela fenomenológica a través de algunos escritos sobre Husserl y Heidegger, éstos nos mostrarán su comprensión de estos dos autores y su posterior relectura. Luego veremos cómo comienza a gestarse el pensamiento de nuestro autor como crítica en sus textos de los años treinta: "Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo" (1934), "De la evasión" (1935) y "La actualidad de Maimónides" (1935). Estos textos describen el mal de una época amenazada por la posibilidad de la guerra que pondría en peligro las bases de toda una civilización. Dicha posibilidad fue consumada en la Segunda Guerra Mundial que Levinas vivió en carne propia. La experiencia de la guerra lo llevó a escribir las obras "De la existencia al existente" y "El tiempo y el otro", que tratan de un paso por la "noche oscura" del "hay indeterminado" de la filosofía occidental. Levinas leyó la experiencia de la guerra a través de la escritura judía que nos revela la aparición de un existente que se pone a la escucha (de la palabra) del otro en el medio de la creación.

1.1 La fenomenología en el camino levinasiano

Una de las puertas de entrada al pensamiento levinasiano es, sin género de dudas, la fenomenología. Para adentrarnos en ese pensamiento vamos a aproximarnos al pensamiento fenomenológico de Edmund Husserl, a través de los comentarios que el mismo Levinas realiza sobre las obras del padre de la fenomenología[4].

[4] En este caso me limitaré básicamente a dos escritos: "Sobre «Ideas» de Edmund Husserl" (1929) y "Friburgo, Husserl y la fenomenología" (1931). Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Los imprevistos de la historia.* Salamanca: Sígueme, 2006, p. 39-100. Existen muchos otros escritos de Levinas respecto de Husserl, que sería imposible presentar aquí. Mi interés es simplemente introductorio, es decir, que sirvan de base para poder presentar el pensamiento de Levinas y sus comienzos fenomenológicos, sin lo cual no podríamos comprenderlo.

Levinas forjó sus primeros pasos como filósofo dentro del método fenomenológico y a partir de ahí trazó su propio camino. En ese camino son esenciales nociones como la intencionalidad y la subjetividad, pues, aunque sufrieron nuevas interpretaciones, acompañan todo el pensamiento de nuestro autor. Intentaremos aquí mostrar en qué consiste el método fenomenológico según el propio Levinas.

Nuestro autor, aunque con sus críticas, se reconoce como fenomenólogo y, hasta podríamos decir que es fenomenólogo "más allá" de la propia fenomenología. En sus primeros años de contacto con la ciencia fenomenológica, él afirmaba que: "La fenomenología es método de una manera destacada, pues está esencialmente abierta".[5] En otro escrito casi de la misma época la define de esta manera: "Fenomenología significa «ciencia de los fenómenos». Todo lo que se da, se muestra, se revela ante nosotros es un fenómeno. ¡Pero entonces, todo es un fenómeno y toda ciencia fenomenología![6] Parafraseando al mismo Levinas, podemos decir que la fenomenología es la ciencia que se reveló ante él y que tanto lo entusiasmó. Veamos el contexto de su nacimiento.

1.1.1 El método fenomenológico en Husserl

La fenomenología husserliana surgió en el comienzo del siglo XX, como reacción al pensamiento positivista del siglo anterior. El pensamiento fenomenológico surge como una confrontación con el psicologismo y cientificismo dominante de la época. Eso se traduce en la idea de que el sujeto ya tiene en sí todos los presupuestos de lo real y lo posible. El pensamiento sale al mundo buscando lo que ya hay en él, se refiere al mundo con aquello que ya posee. El positivismo quiere reducir la realidad a la verificación. Husserl describió los límites de las ciencias positivistas.

El cientificismo presupone la existencia de un mundo, un "allí afuera", a partir de esa suposición lo pone en relación con el sujeto. Esto supone un equívoco porque no lleva en cuenta la significación del mundo en relación a la conciencia. Las cosas significan porque están en relación con una conciencia. La fenomenología describe esa relación, diferente de la definición propia de la ciencia (válida, pero siempre incompleta). Ella quiere mostrar, describir el

[5] LEVINAS, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger.* Síntesis: Madrid, 2005, p. 164.
[6] Id., *Los imprevistos de la historia*, p. 90.

movimiento de la conciencia en dirección a las cosas. Las cosas existentes, en cuanto fenómenos, son dadas a la conciencia, esta realidad pasa desapercibida para la actitud ingenua y científica. A propósito Levinas afirma:

> La actitud natural en la que vivimos y en la que permanecemos al hacer ciencia no se plantea el problema del sentido del conocimiento y de la transcendencia. En esta actitud, encontramos un mundo existente ante nosotros, un mundo al cual pertenecemos junto con los demás hombres y junto con toda la naturaleza animada. En cada uno de nuestros actos que tienen al mundo por objeto, su existencia está supuesta. *La existencia del mundo es la tesis general que caracteriza a la actitud natural*[7].

Si "la fenomenología es la ciencia de los fenómenos", eso significa que Husserl está interesado sobre el modo de darse y de existir de los objetos para la conciencia,[8] lugar de manifestación de los fenómenos. La nueva ciencia quiere aclarar el sentido de la existencia, en tanto que "dado a la conciencia". No se trata de un objeto particular, sino de lo que "se da a la conciencia" antes de cualquier determinación particular.

> Esta nueva dirección de estudios es filosófica por excelencia. Gracias a ella nos remontamos a las fuentes mismas de toda existencia para la conciencia y estudiamos el modo en que las cosas se manifiestan, estudiamos justo aquello que las otras ciencias presuponen sin aclararlo[9].

La actitud natural presupone un mundo existente (allí afuera). Mundo en el cual los hombres están junto a los otros objetos. La fenomenología pretende aclarar el sentido de esta existencia, para lo cual es necesario realizar una "*epoché*", llamada también "reducción fenomenológica". "Así, la *epoché* que nos prohíbe toda tesis existencial sobre el mundo, nos presenta la conciencia posicional misma como objeto de estudio"[10].

La reducción nos revela que "toda conciencia es intencional", es decir, "toda conciencia es conciencia de algo", en eso consiste la esencia de la conciencia. El ser de la conciencia no está separado del pensar. No existe primero la conciencia y luego el pensamiento, pues "toda conciencia es conciencia de", por eso también "pensar es pensar algo". La conciencia tiene una existencia transitiva, en relación al objeto intencionado. De este modo, Husserl pone el ser (de la conciencia) en el acto mismo de pensar. En ese sentido el pensar no es un atributo del ser, porque

---

[7] LEVINAS, *Los imprevistos de la historia*, p. 55.
[8] Ibid., p. 52.
[9] Ibid., p. 53.
[10] Ibid., p. 56.

ser es pensar[11]. En su crítica a la actitud natural, Husserl aplica la *epoché* "a todas las posiciones existenciales", pero al mismo tiempo defiende la existencia absoluta de la conciencia, porque ella misma no puede ser "puesta entre paréntesis".

> La *epoché* fenomenológica se aplica a todas las posiciones existenciales de la actitud natural: los juicios científicos, estéticos, morales, etcétera, son puestos entre paréntesis, nos prohibimos vivir en ellos. Pero no dejamos de considerarlos; sin tomar partido a favor o en contra de su valor, *sin vivir en ellos*, como lo hacíamos en la actitud natural, consideramos bajo su aspecto concreto esta vida misma, esta conciencia que plantea todas estas proposiciones[12].

La actitud fenomenológica a través del método de la *epoché* puede realizar este recorte para dejar aparecer "a la cosa" por la descripción. La propia conciencia no puede ponerse entre paréntesis, porque ella misma resiste la *epoché,* lo que no acontece con los objetos transcendentes que siempre pueden ser puestos en duda.

1.1.2 La fenomenología como la ciencia de lo vivido

El pensamiento fenomenológico husserliano se fija en cómo se revelan las cosas a la conciencia y cómo las aprehende. Husserl trata de aclarar el estatuto de la conciencia, es decir, como ella misma se convierte en "objeto". La fenomenología a través de la descripción quiere dejar aparecer el modo concreto de ser objetos, el cual es inseparable de la constitución del sujeto. Ser objeto es ser intencionado, ser manifestado en la interioridad de una conciencia intencional. La intencionalidad nos revela que el ser es aparecer. Un aparecer en lo concreto, en los estados vividos de la conciencia ligados a la sensibilidad. La subjetividad se constituye en la relación con lo real.

La propia conciencia es constituyente, sin embargo, no reposa en sí misma, porque ella en cuanto intención se constituye en la experiencia de aquello vivido, es decir, de estados vividos que afectan al propio ser de la conciencia. La fenomenología supera la relación sujeto-objeto porque trabaja con aquello que está aconteciendo, es decir, en el drama de la existencia humana que no deja espacio a la adecuación.

El carácter intencional de la conciencia se entiende a través de lo que Husserl llama estructura noetico-noemática. Ésta nos ayuda a entender la significancia de los objetos

[11] Tal vez ya sea una relectura levinasiana bajo la influencia de "Ser y Tiempo".
[12] LEVINAS, *Los imprevistos de la historia*, p. 57.

intencionados, porque en principio, la *epoché* parecería dejar totalmente fuera el objeto, lo que no es así. La relación noesis-noema dada en la intencionalidad de la conciencia, siempre presupone "un yo que piensa un objeto". Dicho objeto, aunque puesto "entre paréntesis" forma parte del carácter inmanente de la intencionalidad. Veamos un ejemplo concreto dado por Levinas:

> Si entonces, en tanto fenomenólogos, nos prohibimos vivir la percepción del jardín, por ejemplo, y pronunciarnos acerca del jardín, al menos así podemos pronunciarnos sobre la percepción misma del jardín y sobre su relación con el jardín percibido. El jardín excluido en el paso a la actitud fenomenológica reaparece aquí en tanto que «percibido» […]. Lo «percibido en tanto que percibido», lo «juzgado en tanto que juzgado», etcétera, son por consiguiente inseparables del acto de la conciencia que Husserl llama *nóema.* El nóema se opone al acto de la conciencia denominada *noesis*[13].

De este modo, la fenomenología nos revela el sentido de la existencia, allí donde es dado, es decir, en la conciencia intencional que se encuentra fuera del ámbito de la *doxa* de la actitud natural. Paradoxalmente la *epoché* nos pone en contacto con lo real, con los estados vividos de la conciencia, que es el lugar de lo humano. Por eso,

> La primera labor del fenomenólogo ha de ser, pues, determinar la auténtica naturaleza de lo humano, la esencia de la propia conciencia. Y ya conocemos su respuesta. La conciencia como tal no está replegada sobre sí misma, como una cosa, sino que tiende hacia el Mundo. Lo supremamente concreto en el hombre es esta trascendencia con respecto a sí mismo. Esto es, como dicen los fenomenólogos la intencionalidad[14].

En ese sentido, la fenomenología es la ciencia de lo vivido, sufrido, percibido y que no puede ser puesta "entre paréntesis", pues la *noesis* es inseparable "de su correlato intencional, el *noema*: la nóesis del deseo con el nóema «lo deseado en tanto deseado», la nóesis de volición con su nóema «lo querido en tanto querido», etcétera"[15].

La estructura noético-noemática de la conciencia esclarece el sentido de las cosas exteriores dado en la interioridad de la conciencia. De este modo, Husserl rompe con una comprensión de la interioridad y de la exterioridad, pues el objeto en cuanto intencionado no es algo exterior al sujeto que piensa, pues pensar, es siempre "pensar alguna cosa". De ahí que Husserl llama ingenua a la propia ciencia, que cree encontrar en el objeto lo que ella pone en él,

[13] LEVINAS, *Los imprevistos de la historia*, p. 73-74.
[14] Ibid., p. 94.
[15] Ibid., p. 75.

cuando en realidad antes de toda determinación el objeto ya es "dado" o "revelado" a la conciencia.

La gran contribución de Husserl consiste en mostrar que la conciencia como acto intencional y el objeto dado no están separados, pues "«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".[16] La conciencia es esencialmente relación (contacto), por tanto, se rompe con el esquema sujeto-objeto. La relación con el objeto es la intencionalidad. Esto significa que "el acceso al objeto forma parte del propio objeto", que también puede significar el "ir a las cosas mismas". Ir allí donde ellas se manifiestan.

El sentido del ser o la existencia de las cosas en el mundo se manifiestan a la conciencia. Fuera de ella no es posible pensar objetos, pues, "la descripción fenomenológica busca la significación de lo finito en lo finito mismo"[17]. Por eso, para Husserl, el mundo ya viene, por así decirlo, bañado por la conciencia dada en la sensibilidad de una subjetividad, que para Heidegger será el lugar de la revelación del ser que para Levinas será del In-finito. Vamos a ver en el siguiente apartado cómo la fenomenología de Husserl se convierte en una ontología de la vida fáctica, es decir, que la conciencia es una conciencia despertada por el ser.

1.1.3 Martin Heidegger: el paso de la descripción fenomenológica a la ontología

Después de haber presentado mínimamente la idea de la fenomenología en Husserl, vamos a ver la relectura y la crítica que realiza Heidegger al pensamiento fenomenológico. En Heidegger acontece el paso de la fenomenología de la conciencia a la de la existencia anclada en la temporalidad. Vimos que para Husserl, la conciencia siempre presupone un objeto, sin embargo, para Heidegger, la existencia no tiene un objeto. Eso lo vamos a ver a partir de la idea de la angustia. Para llegar a eso vamos a ver el pensamiento heideggeriano a través del texto de Levinas llamado: "Martín Heidegger y la ontología", escrito en el año 1932 para la *Reveu Philosophique* de Francia[18].

El texto comienza afirmando que caracteriza la modernidad la preocupación por la "noción de sujeto" y su "relación con el objeto". Esta relación se actualiza en el *cogito,* de esta

[16] LEVINAS, *Los imprevistos de la historia*, p. 57.
[17] Id., *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, p. 167.
[18] Ibid., p. 93-121.

manera, "se inserta en la trama del tiempo"[19]. Sin embargo, la temporalidad le resulta extraña al sujeto moderno. "En la indiferencia respecto del tiempo que manifiesta la relación 'sujeto-objeto' hay algo así como una carácter ontológico del conocimiento"[20]. El sujeto moderno es siempre un sujeto constituyente, es él que se da el tiempo (Kant).

En la antigüedad, no era conocida la noción moderna de sujeto, ya que para ella era una cuestión obvia que el pensamiento deba tener un objeto, por eso, "no se preguntaban cómo el sujeto separado de lo real es capaz de unirse con lo real"[21]. En la modernidad cambia la comprensión de lo real, pues "el sujeto se encuentra detrás del ser, fuera del ser. Y por eso no puede haber ontología del sujeto idealista"[22]. Aquí la ontología está separada del conocimiento, a diferencia de lo que ocurría en el pensamiento platónico porque

> […] la estructura del sujeto está determinada con la ayuda de nociones ontológicas. La vista es subjetiva para Platón, no en tanto que debe salir de ella misma para alcanzar su objeto, sino en tanto pertenece a un ser finito, caído de Empíreo y encadenado en la Caverna. De alguna manera es la historia del alma que la transforma en subjetividad susceptible de errores y dolores. La subjetividad se define por *un modo de existencia* inferior, por el hecho de estar comprometida en el devenir, por la imperfección[23].

La filosofía antigua concibe una subjetividad caída, en *un modo de existencia inferior*, es decir, imperfecta, pero no explicada. "No se nos muestra cómo la visión, en tanto que inmanencia que se transciende, está condicionada por la estructura ontológica del hombre"[24]. Heidegger mostrará cómo lo real está sumergido en la existencia. Así, unirá dos caminos: mostrará que el conocimiento está anclado en la ontología, pues el sujeto no está *fuera del ser*, sino "lanzado" en él. En la descripción de la subjetividad, Heidegger unirá lo que estaba separado: gnoseología y ontología.

> Heidegger continúa de alguna manera la obra de Platón cuando busca el fundamento ontológico de la verdad y de la subjetividad, pero teniendo en cuenta de manera muy precisa todo lo que la filosofía nos ha enseñado desde Descartes sobre el lugar excepcional de la subjetividad en la economía del ser[25].

---

[19] LEVINAS, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, p. 94.
[20] Ibid., p. 94.
[21] Ibid., p. 95.
[22] Ibid., p. 94
[23] Ibid., p. 95.
[24] Ibid., p. 95.
[25] Ibid., p. 96.

Heidegger repensó la relación sujeto-objeto. Él se preguntó si ese es el lugar original de la transcendencia. ¿Acaso no hay relación previa?[26] ¿Es la temporalidad un accidente o algo constitutivo al sujeto? "Su esfuerzo es diametralmente opuesto al de la filosofía de la dialéctica que, lejos de buscar el fundamento ontológico del conocimiento, se preocupa de los fundamentos lógicos del ser"[27]. Contrariamente a la filosofía moderna, Heidegger trae al centro de su reflexión "la noción de ser" y su relación con el tiempo. Así se pregunta por el sentido o la significación del ser: ¿qué es ser?

El pensamiento heideggeriano comienza con la famosa distinción entre el ente y el ser. Sin embargo, su preocupación está centrada en el ser: el sentido del ser. "Lo que es, el ente, abarca todos los objetos, todas las personas y en un cierto sentido a Dios mismo. El ser del ente es el hecho de que todos estos objetos y todas esas personas son"[28]. Con esta distinción Heidegger determina el ámbito de su investigación. No está interesado en el ente, sino en el ser del ente, que es el ámbito de la ontología. El ser del ente no tiene determinación, pero es el acontecer del ser de los entes. Heidegger apunta a este acontecimiento.

A partir de la fenomenología de Husserl se dedicará a pensar la relación ser y existencia. Husserl pensó la conciencia como actividad constitutiva del pensar. A Heidegger le interesa el sentido de la propia conciencia. En la base de la conciencia está el ser como posibilidad.

Vale recordar aquí que para Husserl "el acceso al objeto forma parte del objeto". Esto será traducido por Heidegger más o menos así: "el acceso al ser forma parte del ser", por eso, centra su reflexión en la estructura del *Dasein*. El hombre como acceso al ser, está en relación con el ser. En él se revela el ser que está en el fondo de las operaciones humanas.

En Husserl, la fenomenología es de la conciencia; en Heidegger es del tiempo. El lugar donde el tiempo y el ser se manifiesta es el *Dasein*: el ente humano. En él ser es tiempo. El acontecer del ser se da en la estructura del *Dasein*. El ente humano tiene su *ser-ahí* o es el *ahí-del-ser.* Con esto, Heidegger está definiendo lo que antes era imposible: la existencia[29].

---

[26] Para Husserl la relación se da en la conciencia.
[27] LEVINAS, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, p. 96.
[28] Ibid., p. 97.
[29] Ibid., p. 98.

1.1.4 La comprensión anclada en la existencia

La filosofía para Heidegger se dedica a buscar el significado del ser. Por eso, él realizará una verdadera ontología, ir a la base de las ciencias empíricas y eidéticas (Husserl), porque aunque el ser sea de una generalidad tal que no pueda ser definida, sin embargo, "comprendemos su significación. *La comprensión del ser es la característica y el hecho fundamental de la existencia humana*"[30]. La investigación heideggeriana nos muestra que la comprensión no es algo simplemente teórico, pues ella se "constituye en el drama de la existencia humana"[31]. De este modo Heidegger da *el paso de la conciencia a la existencia*. El ente hombre comprende el ser, porque él se plantea la pregunta por el ser. Heidegger centra su investigación en la estructura del *Dasein* como acontecimiento del ser en el tiempo.

> El análisis de la comprensión del ser mostrará que el tiempo se encuentra en la base de la comprensión. El tiempo se descubre ahí de una manera inesperada y en su forma auténtica y original, como condición de las articulaciones mismas de esta comprensión[32].

La comprensión es el modo de ser del *Dasein,* pero no al modo de "atributo esencial", pues, "*la esencia del hombre es, al mismo tiempo, su existencia*". Lo que el hombre es, es al mismo tiempo su *manera de ser*, su manera de *ser ahí,* de "temporalizarse"[33]. La novedad heideggeriana consiste en la identificación entre esencia y existencia. Esencia no significa aquí necesidad, sino que en la existencia humana está embutida su esencia. De ahí, la distinción entre *Dasein* (ser ahí delante) y *Daseiendes* (el ente que está delante). Heidegger pondrá toda su atención en la descripción del primero, porque es allí donde el ser se revela. "La esencia del hombre está en esta obra de verdad; el hombre no es, pues, un sustantivo, sino primeramente un verbo: en la economía del ser es el "revelarse" del ser, no es *Daseindes,* sino *Dasein*"[34]. *Ser-ahí* es el modo de ser del ente humano que comprende el ser. A partir de esto Heidegger realiza lo que él llama a*nalítica existenciaria,* que revela el ser del hombre, diferente de la *analítica existencial* que no lleva en consideración la ontología.

---

[30] LEVINAS, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, p. 98.
[31] Ibid., p. 99.
[32] Ibid., p. 99.
[33] Ibid., p. 100.
[34] Ibid., p. 101.

La analítica existenciaria nos revela dos cosas: el hombre en su modo de ser comprende el ser y al mismo tiempo "existe de tal manera que en su existencia le va la propia existencia".[35] Comprender es comprender la propia existencia. Por tanto, no se trata simplemente de una noción teórica, comprender ahora significa preocupación o cuidado de la propia existencia que se revela finita, lo que fundamenta o posibilita la transcendencia hacia el mundo.

1.1.5 La mundanidad del Dasein

A partir de este descubrimiento vamos a ocuparnos de la noción de mundo y cómo podemos comprenderlo desde el modo de existencia del *Dasein.* "Para la conciencia común el mundo equivale al conjunto de cosas que el conocimiento descubre. Noción óntica y derivada"[36]. Las cosas aparecen en el "mundo-entorno", y esto no puede ser ignorado por la fenomenología. Heidegger procura encontrar de qué manera este "mundo-entorno" está ligado a la existencia del *Dasein.* "El ser-en-el-mundo, en tanto existencia del *Dasein,* es la fuente de la noción de mundo. Y el ser-en-el-mundo, como ya hemos dicho, solo es la articulación del ser que resume la existencia del *Dasein*"[37].

Las cosas en el mundo-entorno se manifiestan como útiles, sirven para hacer algo y no hay otro modo de acceder a ellas, por eso, una mirada meramente contemplativa no revela las cosas en el mundo. Ellas se manifiestan en tanto objetos de manipulación y no de representación.

> El ser de los útiles es *manipulación (Zuhandenheit).* Y justamente porque la manipulación no es consecutiva a una representación, no es simple presencia (*Vorhandenheit*) en la que insertaría una nueva propiedad. Es enteramente irreductible y original[38].

El modo de ser del *Dasein* ilumina el ser de las cosas como "algo" o más exactamente "para algo". Por ejemplo, el agua como fuente de energía. La manipulabilidad de las cosas en el mundo nos revela su ser útil y, al mismo tiempo, revela el empeño de nuestro ser en el mundo. No somos meros espectadores, tampoco somos "pura presencia" pues "en la comprensión del

[35] LEVINAS, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, p. 102.
[36] Ibid., p. 104.
[37] Ibid., p. 105.
[38] Ibid., p. 106.

mundo nos va nuestra propia existencia". Y las cosas como útiles nos la confirman, pues el útil es para la obra y ésta es a la vez útil. Es así que se revela el mundo en nosotros[39].

La intención heideggeriana no es la simple descripción de cómo se manifiestan las cosas como útiles, sino que quiere ir más al fondo. La remisibilidad de los útiles a la obra nos dice que no existen para sí, de hecho si los útiles son estropeados, vuelven a su estado de "una simple presencia". Las cosas en cuanto útiles, refieren "a la estructura del *Dasein* que, gracias a la "remisión a sí mismo" que le es propia, permite comprender en los útiles mismos su manipulabilidad, su uso posible, su "en vista de". Así anuncia el mundo"[40].

Las cosas en el mundo son posibles gracias a la estructura ontológica del *Dasein.* De este modo, del análisis de las cosas como útiles que remiten a la obra, llegamos a comprender cómo la "totalidad de las remisiones" refieren a la estructura del *Dasein.* "El mundo sólo es ese 'en vista de sí mismo' en el que el *Dasein* está comprometido en su existencia y en relación al cual puede llevarse a cabo el encuentro con lo manipulable"[41].

1.1.6 La existencia reveladora del ser en el pensamiento heideggeriano

Con estos análisis, Heidegger logra referir la noción de mundo a la existencia del *Dasein.* El ser se revela en el *Da,* ahí delante, del ente humano que revela el ser. La revelación del ser es inherente a la condición, por eso, es que "el *Dasein* existe de tal manera que comprende el ser"[42]. El ser se revela, pero no en la mera contemplación de las ideas, sino en su condición *extática,* en movimiento. Aquí entra la noción de trascendencia en Heidegger, que significa ir "más allá" de los entes en dirección al ser. La relación sujeto-objeto se funda en la relación con la existencia de aquél que comprende el ser en "vista de sí mismo". Las cosas en el mundo se revelan como útiles en el dinamismo de la existencia de aquél que se descubre ya siendo inquietado por la existencia, por "su tener que ser" o sus posibilidades.

---

[39] Cf. LEVINAS, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, p. 106-107.
[40] Ibid., p. 107.
[41] Ibid., p. 108. Esta afirmación heideggeriana será fuertemente criticada por Levinas, como una egolatría: reducción al sí mismo.
[42] Ibid., p. 109.

> Ese carácter dinámico de la existencia constituye su paradoja fundamental: la existencia está hecha de posibilidades, que, sin embargo, justamente en tanto que tales, se distinguen de ella, al precederla. La existencia misma se anticipa[43].

El ser del hombre es constitutivamente posibilidad. Por eso, el mundo ya aparece, como esto o aquello, por tanto, no como mero objeto de conocimiento. Existir es *estar en el mundo como posibilidad.* No cabe un paso atrás de la existencia, pues no es posible suponer un punto cero de la existencia. No tenemos posibilidades: somos posibilidad. Comprender el ser significa comprenderlo como posibilidad porque en eso se nos va la existencia. En el comprender se juega el destino del hombre concreto. Esto significa abandonar la noción tradicional de la conciencia exterior que constituye el mundo. La existencia está en la base de la conciencia, por tanto, es ella que la constituye[44]. Y como existir es comprender el ser como posibilidad, podemos afirmar que la teoría del conocimiento está anclada en la ontología.

Contrariamente a la idea de una contemplación pura o de un sujeto que somete todo desde fuera, el análisis heideggeriano nos muestra que el ser humano ya se encuentra en una disposición afectiva delante de su ser dado antes de cualquier otra determinación. Dicha disposición no está separada de la comprensión. Ser es confrontarse con el hecho de estar ya siendo, encontrarse de cara al destino del tener que ser. Existir es para el *Dasein* estar arrojado en medio de las posibilidades. Es encontrarse ante el hecho bruto de estar existiendo, afectado y comprendiendo. Esto es lo que llama "hermenéutica de la facticidad"[45].

Existir es encontrarse en dirección a aquello que todavía no se es. Por eso, "el *Dasein* existe en su predisposición más allá de la situación impuesta. El *Dasein* existe más allá de sí mismo"[46]. La existencia se descubre como posibilidad para sí mismo y en relación a los útiles en el mundo. El *Dasein* se encuentra inmerso en la cotidianidad de su existir. "El *Dasein* se comprende a partir de las posibilidades relativas a los útiles, a partir de los seres interiores al mundo. Tal es el fenómeno de la caída […]"[47]. Allí corre el peligro de una comprensión inauténtica, es decir, comprenderse a partir de los útiles. En vez de escuchar el ser en el silencio, se cae en la "*charlatanería* y la *verborrea* que introducen el equívoco de la existencia"[48].

---

[43] LEVINAS, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, p. 110.
[44] Todo esto está inspirado en la idea de conciencia intencional de Husserl, pero ya interpretado a partir de la noción de existencia.
[45] Ibid., p. 113.
[46] Ibid., p. 113.
[47] Ibid., p. 114.
[48] Ibid., p. 114.

Sin embargo, la caída no es pura negatividad, ella es camino de una existencia auténtica, la cual se da en el tiempo, puesto que no hay relación con el ser fuera del tiempo. "La comprensión auténtica del *Dasein* se revelará condicionada por el tiempo auténtico y finito"[49]. El tiempo supratemporal de las ciencias está sumergida en la existencia del *Dasein.* La relación con el ser se da en el tiempo, es decir, estamos en una ontología de lo temporal. De este modo, la filosofía se hace desde la vida cotidiana, para lo cual es necesario estar atentos a las "habladurías" que esconden la vida auténtica, que acontece cuando nos perdemos en las cosas.

Una vez descrita la estructura del *Dasein,* la pregunta es: "¿Cuál es la unidad de su estructura?[50] Si en el existir del *Dasein* esencia y existencia coinciden, es necesario que esa unidad dé cuenta de su modo de ser. En este caso el acceso al sentido del ser se da en la angustia. Ella recoge el modo de ser de la existencia, en ella se recoge el sentido de la disposición afectiva. Ella está inmersa en la propia existencia, aunque indeterminada se da en una situación concreta, en el compromiso con el propio existir. La angustia se sitúa en un lugar particular entre los estados afectivos: no tiene objeto.

> El *Dasein* se comprende en la angustia de una manera auténtica en tanto es devuelto a la posibilidad desnuda de su existencia, a su afectividad pura y simple vaciada de todo contenido, a la nada de toda cosa. Esta efectividad del ser-en-el-mundo, del *Da* puro y simple, constituye el objeto de la angustia, lo que amenaza, el *Wovor*[51].

La angustia pone entre paréntesis las cosas intramundanas, por eso el *Dasein* mantiene su estructura de *ser-en-el-mundo.* En ella, la existencia se comprende a partir de sí misma. De este modo, la angustia "constituye, pues, la situación donde se integra unitariamente la totalidad de las estructuras ontológicas del *Dasein*"[52]. La angustia es una comprensión excepcional, la más original, porque es la posibilidad de una existencia auténtica. Ella comprende la situación del *Dasein* lanzado en-el-mundo, comprometido con su existencia. Es la propia comprensión de la existencia humana, aquello que Heidegger da en llamar *Sorge,* -cuidado (angustiado). Así,

> La formula completa que expresa el cuidado se compone, por tanto, de estos tres elementos: ser-más-allá-de-sí –haber sido siempre en el mundo- ser junto a las cosas. Su unidad no es la de una proposición que siempre cabría establecer de

[49] LEVINAS, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, p. 115.
[50] Ibid., p. 117.
[51] Ibid., p. 119.
[52] Ibid., p. 120.

> manera arbitraria, sino la del fenómeno concreto del cuidado revelado por la angustia[53].

La angustia da cuenta de la condición ontológica del *Dasein* que arrojado en la existencia no tiene un objeto definido, porque el ser no puede ser definido en un concepto. Lo que hace Heidegger es encontrar un modo de existencia que comprenda el ser de la manera más auténtica. La noción de cuidado nos conduce a la idea de que somos "pastores del ser". De este modo, la subjetividad humana es el lugar donde se revela el ser siempre inacabado, como cuidado de sí, preocupación por sí mismo. A partir de esto, Levinas realizará una inversión que lo separará de Heidegger.

En el siguiente apartado encontraremos cómo aparecen las primeras críticas de Levinas, - al ser que vive "para sí mismo". Podemos decir, que hasta aquí llegó el Levinas comentador de sus predecesores, porque con el texto "Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo" (1934) nos confrontaremos con el horror del ser y luego con "De la evasión" (1935) se revelará la urgente necesidad de huir del ser. De este modo veremos que

> Sea como fuese, los textos de 1934-1935, que forman una constelación, dan un giro radical a la trayectoria de Levinas. Es el momento en que el autor desvía su itinerario de los primeros textos pioneros y sabios de la fenomenología para interrogar la situación de hecho de la fenomenología contemporánea y sus ambigüedades, y descubre así, en el movimiento mismo del giro, los rasgos de un paisaje hacia el cual está dirigiéndose […][54].

Empezaremos a andar ese nuevo itinerario a través de los textos mencionados, para percibir los derroteros que tomó el pensamiento fenomenológico en el pensamiento levinasiano.

1.2 El punto de partida de la reflexión levinasiana: la asfixia del ser

1.2.1 El mal ser de la filosofía del hitlerismo

A través del texto "Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo" queremos instalarnos de una buena vez en los senderos de la reflexión levinasiana acerca del ser humano. Este escrito nos ayudará a mostrar de qué manera su pensamiento está marcado desde el

[53] LEVINAS, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger,* p. 121.
[54] ABENSOUR, Miguel. El mal elemental. In: LEVINAS, Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo.* Buenos Aires: FCE, 2001, p. 105.

comienzo por la identidad judía amenazada por la ascensión de Hitler al poder. Como el mismo Levinas afirma en "Difícil libertad" toda su vida "está determinada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi"[55]. O como se preguntaba ya al final de su vida: "¿Acaso mi vida habrá pasado entre el hitlerismo presentido permanentemente y el hitlerismo que se niega a ser olvidado?"[56]

El pensamiento levinasiano se sentía como "en casa" hasta la ascensión del hitlerismo en 1933. Tal acontecimiento lo llevó en 1934 a escribir una reflexión. Como judío siente el "espíritu" de aquella época y haciendo uso de la fenomenología describió el mal que estaba invadiendo la civilización europea. Fiel a la escuela fenomenológica, él quiere llegar a "la cosa misma" y nos dirá que en aquél ambiente enrarecido de los años treinta lo impersonal estaba tornándose colectivo. El hitlerismo no es un acaso, es expresión de los cimientos de la civilización, es decir, "un despertar de los sentimientos elementales"[57]. Aunque sin una mención directa, Levinas revela solapadamente el vínculo entre nazismo y la ontología heideggeriana.

El hitlerismo sacude los cimientos de la civilización occidental. En él está en juego el destino humano, porque "determinan o prefiguran el sentido de la aventura que el alma correrá en el mundo".[58] De este modo, echa por tierra lo que él llama las "figuras de libertad" en Occidente, las cuales están presentes en el judaísmo, el cristianismo y el liberalismo. A través de un estudio fenomenológico Levinas revelará lo que estaba escondido en los presupuestos filosóficos de Occidente, cuyo derrotero llegó hasta Heidegger y se expresa en la filosofía de Hitler. Al respecto Miguel Abensour dice lo siguiente:

> De hecho no se puede dejar de percibir en este texto, en el que no se menciona ni una vez a Heidegger, cierta sorpresa, y captar algo así como una pregunta dirigida a quien se unió al nacionalsocialismo y participó en su "lanzamiento" ocupando el cargo de rector de la universidad de Friburgo desde abril de 1933 hasta abril de 1934[59].

---

[55] LEVINAS, *Difícil libertad*, p. 388.

[56] Id., *Algunas reflexiones sobre la filosofía del Hitlerismo*, p. 25. Esta memoria que se niega al olvido aparece en la dedicatoria del libro "De otro modo que ser": "A la memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacional-socialistas, al lado de los millones y millones de humanos de todas las confesiones y todas las naciones, víctimas del mismo odio del otro hombre, del mismo antisemitismo". Cf. LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987, p. 7.

[57] LEVINAS, *Los imprevistos de la historia*, p. 25.

[58] Ibid., p. 25.

[59] Id., *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, p. 97.

La filosofía del hitlerismo es la consumación de una civilización. Un modo de posicionarse delante del mundo. Un tipo de hombre pensado a partir de la eternidad. Una existencia humana que a pesar del movimiento eterno permanece el mismo, a fin de cuentas "sin historia". Porque trabaja con nociones como libertad y alma que siempre huyen de lo concreto.

1.2.2 Las tres figuras de la libertad en Occidente

El estudio sobre el hitlerismo comienza analizando la relación entre libertad y tiempo en la tradición occidental. Al hombre occidental anclado en la "libertad absoluta" nada lo perturba.

> Las libertades políticas no agotan el contenido del espíritu de libertad que, para la civilización europea significa una concepción del destino humano. Se trata del sentimiento de la libertad absoluta del hombre ante el mundo y ante las posibilidades que solicitan su acción. El hombre se renueva eternamente frente al Universo. Hablando de modo absoluto, carece de historia[60].

En la línea de la reflexión heideggeriana Levinas dice que, "el tiempo es nuestra condición irreparable"[61]. Éste es un *peso* del que no nos podemos liberar, porque es siempre continuidad del "pasado imborrable". El tiempo implica un peso porque es continuidad. Ante esa constatación Levinas presenta las diferentes "figuras de libertad" a través de las cuales Occidente intentó conciliar tiempo y libertad. Es decir, cómo el hombre se libera del "hecho consumado" de un tiempo pasado.

En el judaísmo el hombre se libera en el perdón. "El hombre encuentra en el presente algo que puede modificar, o sea, un modo de borrar el pasado. El tiempo pierde su irreversibilidad misma. Se arroja a los pies del hombre como una bestia herida y aquél lo libera"[62].

Ante el hecho brutal del tiempo irreversible el cristianismo encuentra en la cruz y en la Eucaristía la gracia de la liberación cotidiana. El tiempo se renueva en la *resurrección.*

> La salvación que el cristianismo aporta equivale a la promesa de recomenzar lo definitivo que la fuga de instantes cumple, de superar la contradicción absoluta de un pasado subordinado al presente, de un pasado siempre cuestionado, siempre puesto en tela de juicio.

---

[60] LEVINAS, *Los imprevistos de la historia*, p. 26.

[61] Ibid, p. 26. Aquí Levinas está en el centro de la reflexión heideggeriana sobre "condición humana". Ser es tiempo. Más adelante veremos que aunque anclados en la temporalidad es posible salir de la condición irreparable del tiempo.

[62] Ibid., p. 27.

> De este modo, proclama la libertad y la hace posible en toda su plenitud […]. El hombre conserva la posibilidad –sobrenatural, ciertamente realizable y concreta- de rescindir el contrato por el que se encuentra libremente comprometido. Puede recobrar a cada instante su desnudez de los primeros días de la creación[63].

Para Levinas la noción de alma cristiana se origina en esta idea de libertad infinita, siempre capaz de romper con las ataduras del pasado y recomenzar. El hombre, que instalado en el mundo de lo concreto, tiene el poder de liberarse por la dignidad inherente a todas las almas. "Dicha dignidad se debe al poder otorgado al alma de liberarse de *lo que ha sido,* de todo aquello que la ha ligado, de todo aquello que la ha comprometido, para reencontrar su virginidad primera"[64].

La tercera figura de la libertad se da en el liberalismo. Aquí libertad es entendida bajo la forma de razón soberana. Lo que sustenta el ideal de libertad es la razón capaz de levantarse sobre lo concreto, superando de este modo toda limitación social o psicológica. La razón es capaz de dar cuenta de todo. Ella "exorciza" toda realidad, por eso, el pensamiento moderno sitúa el fondo último del espíritu fuera del mundo brutal y de la historia implacable de la existencia concreta[65].

Finalmente, Levinas analiza el marxismo en el que, por primera vez, se impugna la concepción del hombre propugnada en el liberalismo y el cristianismo. El marxismo critica la idea del hombre totalmente racional y libre. Marx afirma que la razón está condicionada, por tanto, no es que esté libre de ataduras. Ella lleva el *peso* de las necesidades materiales que la antecede. Tal es así que, "La lucha anterior a la inteligencia le impone decisiones que ella no ha tomado. «El ser determina la conciencia». La ciencia, la moral, la estética no son ya moral, ciencia y estética en sí […]"[66].

El marxismo no niega la libertad, sino que destaca que ella está condicionada, pauteada por lo material. Esta constatación desfonda la idea de la libertad absoluta, por tanto, queda separada del espíritu. El espíritu está vinculado o encadenado a una situación. Sin embargo, esto no significa un fatalismo, porque tomar conciencia de tal situación motiva al ser humano a luchar por la liberación. Por eso, el marxismo continúa bebiendo de las mismas fuentes del liberalismo.

---

[63] LEVINAS, *Los imprevistos de la historia*, p. 27.
[64] Ibid., p. 28.
[65] Ibid., p. 29.
[66] Ibid., p. 30.

"Tomar conciencia de la situación social equivale, para el propio Marx, a liberarse del fatalismo que esta última comporta"[67].

1.2.3 La identidad reducida a los sentimientos elementales

En seguida, Levinas declara la necesidad de pensar una concepción de ser humano que tome en serio el peso de la situación, es decir, que no se piense como un simple accidente. Dicha exigencia se cumple en la experiencia de nuestro cuerpo[68]. Esto lo lleva a un análisis filosófico sobre el cuerpo humano, porque éste no es una simple añadidura. Podríamos decir, que es la primera "evidencia". Lo más próximo es nuestro cuerpo, y él no constituye un obstáculo a superar: es nuestra situación.

Cargamos con el *peso* de nuestro cuerpo, que es anterior al yo. Nos identificamos con nuestro cuerpo, en ese sentido no es exterior ni inferior. La identidad con el cuerpo la encontramos en la experiencia del dolor. "En el dolor físico se revela una posición absoluta"[69]. El cuerpo no es un anexo al yo, porque de él no podemos escapar. Somos cuerpo, y esa situación no puede ser alterada. En él experimentamos *un sentimiento de identidad.* Surge así una nueva concepción del ser humano, en la que lo biológico ya no es objeto de la vida espiritual, sino *su corazón mismo*[70]. De este modo,

> La esencia del hombre no está ya en la libertad, sino en una especie de encadenamiento. Ser verdaderamente sí mismo no es retomar el vuelo más allá de las contingencias siempre extrañas a la libertad del yo. Ser uno mismo, por el contrario, consiste en tomar conciencia del encadenamiento original e ineluctable a nuestro cuerpo. Consiste sobre todo, en aceptar este encadenamiento[71].

Este encadenamiento al cuerpo, la imposibilidad de huida se encuentra en la idea de hombre del hitlerismo. Es decir, identidad con el cuerpo significa identidad con los lazos sanguíneos: exaltación de la raza. Junto a la nueva concepción del hombre, está también "un nuevo ideal de pensamiento y de verdad"[72]. Este encadenamiento no es considerado como

---

[67] LEVINAS, *Los imprevistos de la historia*, p. 30.
[68] Ibid., p. 31.
[69] Ibid., p. 32. Este encadenamiento, aparecerá de nuevo en el libro de La Evasión, a cuyo estudio nos dedicaremos más adelante.
[70] Ibid., p. 33.
[71] Ibid., p. 33.
[72] Ibid., p. 35.

imposición, sino como un acto libre. Se reconocer el encadenamiento y se queda a gusto en él, porque eso significa fidelidad a la raza.

> Así, toda estructura social que anuncie una liberación del cuerpo y que no lo comprometa, se hace sospechosa de una negación, de una traición. Las formas de la sociedad moderna fundadas sobre el acuerdo de las voluntades libres no aparecerán sólo como frágiles e inconsistentes, sino del todo falsas y mendaces […]. Una sociedad con fundamento en la consanguinidad se sigue inmediatamente de esta concretización del espíritu. Entonces, ¡si la raza no existe, habrá que inventarla![73]

El hitlerismo equipara *autenticidad* con la sangre o la raza. El hombre reducido a sus "sentimientos elementales". Ser hombre es aceptar el encadenamiento por el nacimiento. No existe posibilidad de renunciar a la sangre. La autenticidad hitleriana es biológica. Es un modo de comprenderse, de identificarse y posicionarse delante del mundo. Significa aceptar con gusto el encadenamiento y quedarse ensimismado en la soledad, sin necesidad de postular ningún ideal de libertad.

> Encadenado a su propio cuerpo, el hombre se ve despojado del poder de escapar de sí mismo. La verdad no será ya para él la contemplación de un espectáculo ajeno, sino que consistirá en un drama cuyo actor es el hombre mismo[74].

En este encadenamiento encontramos una nueva comprensión de universalismo. En una comunidad de sangre la tendencia es la supresión de lo diferente. El hitlerismo ya no es expansión de una de idea, sino de una fuerza física. Así, universalismo y verdad son sinónimos de guerra. No hay mejor manera de describir el ambiente europeo de las primeras cuatro décadas del siglo pasado. Tal como es afirmado al final del texto, la filosofía del hitlerismo pone en juego "la propia humanidad del hombre"[75]. Esta comprensión de verdad y de universalidad echa por tierra los ideales de toda la cultura europea, es esa situación la que Levinas pone de manifiesto.

Levinas muestra cómo, en el hitlerismo, el ser humano está encadenado desde dentro o del fondo de su ser. Al mismo tiempo, pone las bases de toda su reflexión posterior, que como ya lo dijimos "está determinada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi". Aquí estamos en el presentimiento.

---

[73] LEVINAS, *Los imprevistos de la historia*, p. 34.
[74] Ibid., p. 35.
[75] Ibid., p. 36.

Retomando lo dicho, el hitlerismo es la reducción del espíritu al cuerpo y éste a lo biológico. El ser humano atado al pasado, a la herencia de la raza. En la consanguinidad como fundamento nace una nueva concepción de universalidad, de verdad y de ser humano. La sociedad ya no está basada en la voluntad libre y, lo que es peor dicho, fundamento es considerado sospechoso.

En esta nueva idea de universalidad y de verdad, el ser humano pierde el sentido lúdico de la sociedad y de las ideas, porque ya no es posible un distanciamiento. Ya no se puede un sí o un no porque la identidad está dada previamente.

> El hombre ya no se encuentra más ante un mundo de ideas en el que puede escoger su verdad gracias a una decisión soberana de su libre razón. Ahora se encuentra ligado de entrada por su nacimiento con todos los de su misma sangre. No puede jugar ya con la idea que, salida de su ser concreto y anclada en la carne y su sangre, conserva toda su gravedad[76].

Esta nueva comprensión acarrea una noción diferente de tiempo entre Heidegger y Levinas. La idea de raza entronca la identidad en el pasado, por tanto, niega la posibilidad de una libertad en el presente. Ya nazco condicionado por mi condición corporal. Ninguna posibilidad de distanciamiento. El ser humano pierde su carácter *extático* porque él posee un ser amarrado. El ideal germánico está basado en una espiritualidad del encadenamiento.

La adherencia al sí mismo es la consumación de "la inversión de todos los valores" defendidos por la cultura occidental. En el texto de 1934 el hombre se identifica con el cuerpo biológico, es decir, encadenado a sí mismo. Este texto nos describe la situación de la época, del hombre acorralado por el mal. Para profundizar en esa descripción vamos a pasar a otro texto escrito en la misma época por Levinas que lleva por título "De la Evasión" (1935) y pasa a la descripción del ser puro en relación al ser del ente (hombre). En los dos escritos vamos a notar la experiencia del peso; en el primero, el peso se explicita en la experiencia del dolor y, en el segundo, en la vergüenza y la náusea. En ambos casos experimentamos una pasividad por la imposibilidad de salida o de interrupción.

Los primeros escritos levinasianos se preguntan por el sentido constitutivo de lo humano, que para nuestro autor está preso en la política del hitlerismo y en la filosofía del ser de Heidegger, puesto que ambas son dos caras de una misma moneda: la negación del otro. Veremos cómo Levinas describe la experiencia del ser puro en el texto recientemente mencionado.

---

[76] LEVINAS, *Los imprevistos de la historia*, p. 35.

1.3 La asfixia del ser manifestada en el texto "De la evasión"

1.3.1 El existente clavado en el ser

El camino recorrido por Levinas podría ser considerado como una constante huída o evasión del ser. Esto lo podemos notar en la lectura de la obra "*De la evasión*" (1935) en relación con los escritos mencionados previamente y los estudiaremos más adelante. El texto "De la evasión" es fundamental porque es la constatación de la negatividad del ser. La asfixia del ser nos revelará la necesidad de abordar el ser "de otro modo". La obra pone en evidencia la incomodidad de un pensador judío que se formó en la tradición filosófica occidental. Dicha tradición no deja pensar de una manera diferente que la del ser. En un mundo perfecto no es posible la separación: una *ex-cendencia* o un movimiento en dirección a lo diferente.

El trabajo levinasiano pone en evidencia el hecho de estar "clavado en el ser". Las descripciones que aparecen en el texto apuntan a esa experiencia: la brutalidad del "hecho del ser sin más". Donde todo es ser no es posible ni un retroceso ni una salida. Todo es presente. Allí la única posibilidad es la nada. No hay lugar para la *ex-cendencia*, para el otro. Esa *ex-cedencia* todavía no está presente en esta obra. Ella más bien apunta a constatar esa necesidad, es decir, que al interior del ser yace un movimiento.

"De la evasión" está en la misma línea de lo que Heidegger llama *Geworfenheit* (arrojamiento). El existente entregado a su existencia. Son situaciones en las que "clavados en el ser" estamos paralizados, sin posibilidad de proyección: una de esas situaciones es la náusea (mucho antes de la obra de Sartre que lleva justamente el nombre de *La náusea*). Ella es la facticidad del presente sin futuro. Solo se quiere vomitar. En ella se manifiesta el fondo de nuestro propio ser, y es de él que nos queremos liberar. Lo que nos duele son las entrañas, y parece que lo que quiere salir es ella misma. No podemos liberarnos sin ella. La diferencia con la angustia heideggeriana es que la náusea no es una nada. Delante de ella no es posible retroceder. No somos lo que somos. Pero nos relacionamos con nosotros mismos a través de ella. Ella es dolor y promesa de liberación. Ella anuncia.

En el prólogo del libro el mismo Levinas menciona dos cosas importantes de la obra que estamos describiendo:

La primera, el texto hace eco de una inquietud de aquel momento, es decir, "es el testimonio de una situación intelectual del final del sentido donde la existencia sujeta al ser

olvidaba, en vísperas de grandes masacres, hasta el problema de su justificación"[77]. El texto corrobora que un modo de pensar ha llegado a su fin, pero que todavía no había llevado a cabo su peor expresión: el holocausto judío. La segunda, el texto en cuanto "profecía" anuncia los derroteros del pensamiento levinasiano. Así lo dice Levinas en las palabras dirigidas a Jacques Rolland:

> Ha querido usted cargar con esta tarea de explicación y la ha realizado de una manera muy notable. Ha incluido mi modesto ensayo –donde la conciencia de lo sin salida se aliaba a la espera obstinada de imposibles pensamientos nuevos- en un contexto de grandes ideas contemporáneas. Ha hecho que voces altas resuenen como contrapunto de mis frases o ha transformado esas frases en ecos de grandes alientos humanos. Y su generosa atención ha sabido desprender de mis palabras –que ya se callaban- los presentimientos que ellas aún encubrían[78].

Delante de este texto cabe decir lo que el mismo Levinas dice en el libro "Humanismo del otro hombre": "¿Filosofar es acaso descifrar en un palimpsesto una escritura enterrada?[79] Es decir, sacar a la luz el valor de un texto que fácilmente es pasado por alto en los estudios levinasianos. Descifrar, sacar la polvareda del texto, significa ponerlo en relación a los textos anteriores y posteriores, pues en él se anuncia ya "el de otro modo" levinasiano.

1.3.2 El ser como evasión

Este estudio enuncia un asunto típicamente heideggeriano, el de la significación del ser y su problemática que nos conduce en dirección de la evasión[80]. Comprender la significación del ser del modo como lo enuncia Levinas, es de vital importancia porque dicha idea se mantiene en el desenvolvimiento de su pensamiento. Es el punto de partida, porque es a ese "ser impersonal" de la tradición griega, al que Levinas confrontará más tarde el "ser para el otro" del pensamiento judío. *Mutatis mutandis* se trata de la lógica judía[81].

---

[77] LEVINAS, Emmanuel. *De la evasión*. Madrid: Arena Libros, 1999, p. 6. Esta obra fue publicada en 1935 en las *Recherches Philosophiques*, el mismo texto es publicado otra vez por Jacques Rolland, con oportunas notas referidas a textos posteriores, mostrando de qué manera hay una continuidad en el pensamiento del autor. Es ese camino que vamos a seguir.

[78] Ibid., p. 6-7.

[79] LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre.* México: Siglo Veintiuno, 1974, p. 129.

[80] El término de la Evasión se mueve todavía en el interior de la filosofía del ser, en cuanto indeterminación, sin embargo, en él se anuncia la necesidad de un movimiento en otra dirección, aunque aquí todavía no se explicita para dónde.

[81] La situación de la identidad judía ya lo encontramos en el texto "La actualidad de Maimónides" que mencionaremos después.

Tal como lo dice Jacques Rolland en su introducción al libro, en el camino levinasiano encontramos un movimiento que va "de ser a "hay", luego de "hay" al otro. Es decir, de la lógica del ser a la lógica de la *ex-cendencia*. Es la puesta en escena del proyecto filosófico levinasiano: la búsqueda de un nuevo sentido, un "más allá", en el que quepa la diferencia. Vamos a ver ahora como aparece ese movimiento en el desenvolvimiento del texto.

"De la evasión" se abre con la idea del sujeto imperturbable de la filosofía occidental. El ideal de hombre ensimismado, libre, pero en confrontación con el hecho bruto del ser. "El individuo está llamado a aflojar el abrazo de la realidad ajena que lo asfixia, pero para asegurar la plena expansión de su realidad propia"[82]. Es el hombre de la interioridad inquebrantable, puro proyecto. Levinas lo describe de la siguiente manera:

> El burgués no confiesa ningún desgarramiento interior y le avergonzaría que le faltara la confianza en sí mismo; en cambio, se preocupa de la realidad y del porvenir porque amenazan con romper su equilibrio indiscutido del presente en que él se posee […]. Su instinto de posesión es un instinto de integración y su imperialismo es una búsqueda de seguridad. Sobre el antagonismo que le opone al mundo quiere arrojar el blanco manto de su «paz interior»[83].

Esta suficiencia y esta paz interior están cimentadas "en la imagen del ser tal como nos la ofrecen las cosas. Ellas *son*. Su esencia y sus propiedades pueden ser imperfectas, el hecho mismo del ser se sitúa más allá de la distinción de lo perfecto y de lo imperfecto"[84]. Esa realidad es imperturbable porque se basta a sí misma. Es una identidad auto-referente, por tanto, no es una propiedad.

Levinas afirma que a pesar de la crítica al ontologismo, la filosofía occidental está cimentada sobre "la suficiencia del ser", que no se condice con la condición limitada del ser humano. En el ser que lo contiene todo, no hay lugar para la significación de lo finito. Por eso, la reflexión seguía presa en los límites del ser.

La perfección del ser se expresa en su propia afirmación. El ser es y sin referirse a nada significa: es capaz de mantenerse de pie. Sin embargo, como dice Jacques Rolland

> En la intriga que se teje entre el hombre y el ser y solamente ahí es donde algo de este ser puede decirse; en esta existencia y a través de ciertas modalidades

[82] LEVINAS, *De la evasión*, p. 75.
[83] Ibid., p. 76. Aquí Levinas realiza (comienza) una crítica radical al pensamiento moderno, enarbolado por la técnica, y al concepto de libertad, manifestado como suficiencia, paz interior, imperialismo, seguridad.
[84] Ibid., p. 77.

> que le afectan y le dan su sabor y sus matices es donde la meditación filosófica u ontológica va a encontrar su punto de partida[85].

Sin embargo, aparece en la reflexión moderna una despreocupación por la transcendencia, es decir, del deseo de comunión con la infinitud del ser. La sensibilidad moderna parece tener "la certidumbre de que la idea de límite no podría aplicarse a la *existencia* de lo que es, sino únicamente a su naturaleza y como si percibiera en el ser una tara más profunda"[86]. Vamos a percibir en estas líneas que Levinas continúa con el proyecto heideggeriano de distinguir ser y ente (existir y existente)[87]. Esta obra, como las posteriores, se demora en la descripción de la existencia y llegará a otras conclusiones[88]. Reconoce una *tara* o un peso al interior del propio ser. De este modo,

> La existencia temporal toma el saber indecible de lo absoluto. La verdad elemental de que *hay ser* –ser que vale y que pesa- se revela con una profundidad que la medida de su brutalidad y de su seriedad. El juego amable de la vida pierde su carácter de juego. No porque los sufrimientos con los que amenaza la hagan ingrata, sino porque el fondo del sufrimiento está hecho de una imposibilidad de interrumpirlo y de un sentimiento agudo de estar clavado[89].

Lo que se descubre en la "hermenéutica de la facticidad" es la brutalidad del ser del que no podemos escapar. Estamos inmovilizados en él. Es el hecho de estar arrojados. Clavado en las propias posibilidades: derrelicción. Entregado a sí mismo (sin otro-ahí) estamos en un movimiento que intenta superar la situación impuesta. De este modo, Levinas estira la reflexión heideggeriana hasta llegar a un punto donde no hay "posibilidad de proyectarse"[90]. Así, introduce la noción de evasión inserta en el ser. Una "no libertad" porque allí no hay escapatoria. La brutalidad del ser nos obliga a ser[91].

Levinas pone en cuestión al propio ser como tal. El problema no es tanto el horror de nuestro ser, sino del horror en el que el ser está preso. La evasión busca apartarse de aquello que

---

[85] LEVINAS, *De la evasión*, p. 22.
[86] Ibid., p. 78.
[87] Distinción entre el ser y el ser del existente que será mejor trabajada en la obra "De la existencia al existente". Levinas no olvida esta distinción, solo que a partir de ella recorrerá otra lógica: la del prójimo.
[88] Cf. ROLLAND, Jacques. Salir del ser por una nueva vía. In: LEVINAS, *De la evasión*, p. 20.
[89] LEVINAS, *De la evasión,* p. 79.
[90] ROLLAND, Jacques. Salir del ser por una nueva vía. In: LEVINAS, *De la evasión*, p. 26.
[91] Lo que le es "dado" a la conciencia (judía) es ese peso del que no se puede huir.

hay de peso en el ser[92]. Lo que se significa que ser humano es un "tener que ser": actividad. Por esta razón, el devenir forma parte de la misma "gesta del ser".

La evasión es la búsqueda de la *ex-cendencia*, es decir, salir de la prisión del ser que no refiere a nada fuera. La *ex-cendencia* es la búsqueda de una existencia más allá del "sí mismo". Salir del encadenamiento al yo. Salida del ideal de ser humano de una civilización que fue incapaz de pensar "más allá" de las estructuras totalitarias de un mundo ya consumado. A pesar de eso, Levinas reconoce en el ser una cierta dualidad:

> En la identidad del yo, la identidad del ser revela su naturaleza de encadenamiento ya que aparece en forma de sufrimiento e invita a la evasión. También la evasión es la necesidad de salir de uno mismo, es decir, *de romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es uno mismo*[93].

1.3.3 La vergüenza y la náusea como expresión de la totalidad del ser

La evasión trata del hecho de existir, de ponerse. Es ese hecho consumado que Levinas quiere describir para mostrar que el ser, antes de toda determinación, "se anuncia ya como evasión"[94]. Una cierta "privación" o "insuficiencia" al interior del ser, pero que no desaparece con la mera satisfacción.

> Así pues, nos encaminamos hacia la tesis de la inadecuación a la necesidad. El análisis de la necesidad y de la atmósfera en la cual se realiza nos inducirá a atribuir a la necesidad un tipo de insuficiencia distinto de aquél al cual la satisfacción nunca podría responder[95].

La necesidad es la expresión de nuestro ser, cuya satisfacción se da en el dinamismo del placer. "El placer aparece desarrollándose. No está ahí por completo, ni al instante. Y por lo demás no estará nunca entero".[96] El placer en cuanto movimiento va fraccionando el instante, por eso, no es vuelta al ser, sino que es expresión de la evasión: búsqueda de liberación. En el placer no existe liberación del horror del ser. Él promete una salida, pero no va más allá.[97]

---

[92] LEVINAS, *De la evasión*, p. 81.
[93] Ibid., p. 83. Aquí van apareciendo las líneas maestras del pensamiento levinasiano, encadenamiento al ser y sufrimiento aparecen relacionados. Lo que más tarde aparecerá como sufrir en la propia piel los sufrimientos del otro.
[94] Ibid., p. 87.
[95] Ibid., p. 92.
[96] Ibid., p. 94. Esto nos recuerda también la vergüenza de Adán y Eva en Gn 3,8.
[97] Descripción que será profundizada en "De la existencia al existente" cuando se trata de la relación del

> Es proceso y salida del ser. Su naturaleza afectiva no es solamente la expresión o el signo de esa salida, es esta salida misma. El placer es afectividad, precisamente porque no adopta las formas del ser, sino intenta romperlas. Pero es una evasión engañosa[98].

El placer lleva a la vergonzosa situación de "encontrarse existiendo", pero siempre a partir de sí mismo. Él es expresión interna de nuestro ser que no renuncia a sí mismo y que vive de promesas incumplidas. "Él se conforma con las exigencias de la necesidad, pero es incapaz de igualar su medida. Y en el momento de su decepción, que debía ser el de su triunfo, el sentido de su fracaso viene subrayado por la vergüenza".[99]

El análisis de la vergüenza muestra el encadenamiento a nuestro ser, al que no nos queremos identificar. La vergüenza es aquello que no queremos mostrar. Lo que no podemos esconder es la propia desnudez de nuestro ser. "Lo que aparece en la vergüenza es por tanto precisamente el hecho de estar clavado a uno mismo, la imposibilidad radical de huir de sí para ocultarse uno mismo"[100].

La vergüenza descubre el malestar de nuestro ser delante de nosotros mismos, porque en el placer se vuelve al sí mismo. Dicho malestar se manifiesta en la náusea que conduce al deseo de evadirse del ser. Levinas afirma que "la evasión es un mal de la época"[101]. Es decir expresa lo que en otro lugar se nombra como "el mal de ser", que envuelve toda realidad. Nada queda al margen. La evasión es el modo como Levinas comprende el ser. La náusea revela "el existir del existente" empapado por el ser: en naufragio.

> Hay en la náusea un rechazo a permanecer en ella, un esfuerzo por salir de ella […]. En la náusea, que es una imposibilidad de ser lo que se es, se está al mismo tiempo clavado a uno mismo, encerrado en un estrecho círculo que ahoga. Uno está ahí, y no hay nada que hacer, ni nada que añadir a este hecho de que hemos sido entregados por entero, de todo está consumado: *es la experiencia misma del ser puro,* que hemos anunciado desde el comienzo de este trabajo[102].

Podemos notar que este estudio está en la línea "de la hermenéutica de la facticidad" de Heidegger, más específicamente relacionada con la idea del "hecho-de-estar-arrojado". La náusea es expresión de esa "disposición". La diferencia con Heidegger es que la angustia es

---

yo con los elementos y que en "Totalidad e Infinito" será superada por la noción de deseo.

[98] LEVINAS, *De la evasión*, p. 96.

[99] Ibid., p. 97.

[100] Ibid., p. 101. Esta incapacidad de huir será releída en toda su dimensión ética en las obras posteriores.

[101] Ibid., p. 78.

[102] Ibid., p. 104.

indeterminada, sin embargo, la náusea determinada, en tanto que es localizada[103]. Por lo menos es localizable. Esta invade todo nuestro ser y lo que nos interesa es salir de ella, sin estar preocupado por otra cosa, de su origen. En la nausea sentimos "revueltas las entrañas", eso nos da la impresión de que estamos "desfondados", que perdimos el fundamento del suelo firme, que el mundo desaparece. Atrapados en el propio cuerpo, sin posibilidad de atracar en tierra firme (desterrado). Es la soledad del ser. La experiencia "del horror del ser". Mi relación con la náusea es ella misma.

> Lo que finalmente ella manifiesta es el ser como el *hay* del *hay ser* cuando aún no hay nada o cuando ya no hay nada porque náusea y angustia han dejado que parta a la deriva todo lo que es. Lo que finalmente manifiesta es el *hay* que murmura en el fondo de la nada misma[104].

La náusea es esa especie de "mala conciencia" "del ser ahí en su ser"[105]. El ser está tan lleno de sí, que ya no busca una satisfacción, sino una evasión. Esto nos conduce a la *revelación* del ser como impotencia. Ésta se refiere a la manera como "el ser se pone". Un perseverar en el ser que se torna insoportable por el peso que significa para sí mismo.

La náusea es la expresión de una experiencia solitaria, que provoca en nosotros una vergüenza, pero no de algo que haya sido hecho, sino del simple hecho de estar ante sí, de tener un cuerpo[106]. Pero el tener un cuerpo, el haber nacido, no se reduce a la fatalidad de encontrarse ya en la existencia, sino que es la constatación de que el ser mismo es finito, conlleva un peso. La existencia del existente, ya viene con la "marca" de la finitud.

La evasión es intrínseca al ser porque no se puede presuponer la existencia y luego la finitud. "En el ser mismo que comienza y no en sus relaciones con su causa es donde reside la paradoja del ser que comienza a ser, es decir, la imposibilidad de disociar en él lo que acepta el peso del peso mismo"[107]. La problemática no está situada entre el ser y la nada, sino en el modo en el que "el ser se pone". De ahí la necesidad de "una filosofía de la evasión". No queda más que salir, pero no en dirección de la eternidad intemporal, que será posible solo a través del "*tiempo* y del *otro*".

---

[103] Las dos expresan la soledad, pero de maneras diferentes. Una la expresará como afirmación de sí, la otra como limitación, debilidad o exposición.
[104] ROLLAND, Jacques. Salir del ser por una nueva vía. Em: LEVINAS, *De la evasión,* p. 38.
[105] Cf. LEVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 227-233
[106] Id., *De la evasión*, p. 105.
[107] Ibid., p. 111.

Levinas cierra el texto denunciando que toda la filosofía occidental está anclada en el ontologismo[108]. Éste equipara "ser y pensar", es decir, que piensa dentro de los límites del mundo consumado y que piensa al mismo Dios con la categoría del ser. "El problema de Dios ha seguido siendo para él el problema de su existencia"[109]. Es el pensamiento invadido por el ser, incapaz de renunciar a sí mismo. De esta manera, Levinas confirma la necesidad de la evasión, "de salir del ser por una nueva vía corriendo el riesgo de invertir algunas nociones que al sentido común y a la sabiduría de las naciones les parecen las más evidentes"[110].

En "De la evasión", Levinas comienza a hablar del ser, en el texto anterior solo hablaba del ser del hombre. Este texto pone en cuestión el ser mismo. La vergüenza es, en Levinas, la experiencia de estar amarrado en el ser. Aquello que no puedo esconder, lo que necesita de una disculpa: estar "delante" de nuestro ser. Descubrir que somos tomados desde el fondo de nuestro ser y eso nos sofoca. La náusea revela una cierta dualidad, porque ella es expresión de nuestro ser, pero al mismo tiempo del ser puro. Nuestra relación con la náusea es la propia náusea. Esto da cuenta de una expresión fenomenológica que "el acceso al objeto es el propio objeto". En este caso el acceso al ser es ya el propio ser. La náusea es la expresión del ser que somos y eso nos revela lo que es el ser. El ser es auto-afirmación: posición absoluta.

La náusea nos revela el ser en su ensimismamiento: el ser en su desnudez. El ser se revela amarrado a sí mismo, al mismo tiempo rebelado contra sí mismo, por eso, en su estructura interna ya es evasión. A este ser no le falta nada, sin embargo, se descubre impotente porque no puede salir de su situación. El ser se revela como impotencia, de ahí la necesidad de la evasión. El evento del ser es evasión.

A partir de los textos comentados hasta aquí podemos hacer un balance de cómo fue evolucionando el pensamiento levinasiano. El texto sobre la filosofía del hitlerismo es una clase magistral de fenomenología en la que Levinas deja aparecer el horror del ser. A través de una descripción fenomenológica Levinas desarrolla una reflexión sobre el cuerpo como lugar de la identidad, del ser amarrado al "sí mismo". La vergüenza y la náusea describen el modo como estamos presos en nuestro cuerpo. Es el "tiempo irrepararable".

---

[108] Ontologismo de la que tampoco escapa el pensamiento fenomenológico. Cf. FABRI, Marcelo. Despertar do anonimato: Levinas e a fenomenologia. *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 47, n. 2, p. 121-130, jun. 2002.
[109] LEVINAS, *De la evasión*, p. 115.
[110] Ibid., 116-117.

El texto de 1934 describe un modo de existir encadenado a sí mismo que pone en jaque toda una civilización que siempre encontró formas de sobrevolar sobre el peso de la historia[111]. De la Evasión es la explicitación del "ser engarzado", que refiere al "ser en común" del nazismo[112]. Así, podemos reconocer claramente una continuación entre los dos textos. En el primero Levinas habla del dolor, temática que va a ser retomada en el segundo, dando continuidad a la situación irremisible del cuerpo. El ser que lo invade todo y no hay modo de tomar distancia.

Con el texto "De la evasión" Levinas puso las bases de lo que más tarde aparecerá en sus estudios sobre el "*hay*" indeterminado. Idea que no será abandonada nunca por nuestro autor. Este texto es la constatación del "hay" del ser sin salida del que se busca una salida[113]. Levinas pone en esta obra la problemática del comienzo del ser, que no puede ser pensado como voluntad porque supondría que ella existe antes que la existencia. La experiencia del ser es peso. Más adelante, la salida del ser va a ser por el camino del judaísmo. Escapar de la estructura de un mundo consumado dando lugar al Infinito, para lo que es necesario primero una reflexión sobre la idea judía de *creación*.

1.4 Del ser consumado a la idea de creación judía

Los dos textos comentados nos muestran que el "poder ser" del *Dasein* se contradice a sí mismo, porque está encadenado al cuerpo, al pasado, por eso, el tiempo sería "la condición irreparable". De este modo, Levinas comienza a presentar los límites del pensamiento heideggeriano. Nuestro autor valoriza el cuerpo, solo que no puede estar de acuerdo con el modo en que es comprendido como "ser en común" del nazismo. La corporeidad es lo más concreto, pero el problema está en la significancia de esa concretud, es decir, como servidumbre a la sangre. El cuerpo aquí "es la brutalidad del hecho de ser"[114]. El existente encerrado en sí mismo pierde toda apertura a la pluralidad, cuya expresión la encontramos en la filosofía de Heidegger:

---

[111] Cf. LEVINAS, *Los imprevistos de la historia*, p. 29.

[112] Cf. ABENSOUR, Miguel. El mal Elemental. In: LEVINAS, Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, p. 63.

[113] Como dice Jacques Rolland, el concepto de evasión, sufrirá una "metamorfosis" en las obras posteriores, dando lugar a nuevos y ricos análisis, como lo veremos más adelante. ROLLAND, Jacques. Salir del ser por una nueva vía. In: LEVINAS, *De la evasión*, p. 62.

[114] ABENSOUR, Miguel. El mal Elemental. In: LEVINAS, Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, p. 66.

encadenado al cuerpo biológico nos convertimos en esclavos del pasado. "Lo biológico, con todo lo que comporta de fatalidad, se convierte algo más que en un objeto de la vida espiritual, deviene su corazón mismo"[115].

Heidegger descubrió el carácter revelador del ser. Levinas por su parte describió lo que revela el peso del ser: su carácter totalitario.

> La existencia temporal toma el sabor indecible de lo absoluto. La verdad elemental de que *hay ser* –ser que vale y que pesa- se revela con una profundidad que da la medida de su brutalidad y de su seriedad. El juego amable de la vida pierde su carácter de juego […]. Por lo tanto, lo que cuenta en toda la experiencia del ser no es el descubrimiento de un nuevo carácter de nuestra existencia sino de su hecho mismo, de la inmovilidad misma de nuestra presencia[116].

La náusea significa encierro en sí mismo y rechazo de tal situación. El malestar físico nos manifiesta la experiencia del ser y la revuelta contra él. Dicha experiencia está ausente en el texto de 1934, que simplemente constata el hecho de que "hay ser" y que se está bien en él. No hay deseo de salida. En el texto de 1935 podemos notar que ya se expresa la condición judía. Ser en salida, que busca ir más allá del ser. Que no busca esconderse en el "ser impersonal". En el dolor, aparece entre el yo y el cuerpo una cierta dualidad que incomoda, un no poder ser que invita a la evasión. Es la experiencia de la derrelicción, de estar entregado a la situación sin poder escapar, que describe la condición judía.

En un texto de la misma época "La actualidad de Maimónides" (1935) comienza a manifestarse claramente la condición judía. Allí aparece con toda claridad el proyecto filosófico de Levinas, es decir, filosofar "más allá" del mundo determinado por "los sentimientos elementales". Nuestro autor manifiesta en ese texto la necesidad de un pensamiento acorde a las preocupaciones de nuestro tiempo. Él lo dice en estos términos:

> Éstas (preocupaciones) de nuestra época son particularmente preocupantes. Ellas conciernen a la esencia misma de nuestra existencia en tanto que judíos y en tanto que hombres. La civilización judío-cristiana sería puesta en juicio por una barbarie arrogante instalada en el corazón de Europa. Con audacia aún inigualable, el paganismo levanta la cabeza, invirtiendo los valores, borrando las distinciones elementales, eliminando los límites de lo profano y de lo sagrado, disolviendo los propios principios hasta ahora presentes que permitían establecer el orden. Ya los fundamentos de nuestra civilización parecen socavar la legión de aquellos que se dejan cegar y seducir por el resplandor y los rápidos sucesos

[115] LEVINAS, *Los imprevistos de la historia*, p. 33.
[116] Id., *De la evasión*, p. 79.

> de una demagogia que quiere ser una doctrina que se propone para una obra. Nunca aún la multitud de extraviados fue tan numerosa[117].

En los escritos recientemente mencionados podemos notar el interés o la preocupación de Levinas por la situación del judío, es decir, por lo que le espera en una sociedad cada vez más amenazada por la barbarie, como así también por la misión que le cabe en este mundo. En este contexto Levinas comienza su reflexión sobre la creación. En el texto "La actualidad de Maimónides" él nos dice que dicha reflexión no puede ser hecha desde la creación hecha, perfecta. Comentando la obra *Guide des Egarés* de Maimónides, Levinas dice lo siguiente:

> Pues el Primer Motor, el dios de Aristóteles no puede crear el mundo. Él es según la fórmula de Aristóteles acto puro. Él es enteramente hecho. No hay en él ninguna posibilidad que no se haya realizado. Nada que haya sido hecho se hará. Él es perfecto desde toda eternidad[118].

En una creación ya medida por la lógica, el judío no se siente en casa, se siente forastero, porque él es impelido por una inquietud.

> El judío no tiene en el mundo las bases definitivas del pagano. En el medio de la más completa confianza dada a las cosas él es roído por una sorda inquietud. Por inquebrantable que el mundo parezca para los llamados espíritus sanos, él contiene para el judío la huella de lo provisorio y de lo creado. Es la locura o la fe de Israel[119].

---

[117] "Celles de notre époque sont particulièrement poignantes. Elles concernent l'essence même de notre existence en tant que juifs et en tant qu'hommes. La civilisation judéo-chrétienne est mise en cause par une barbarie arrogante installée au cœur de l'Europe. Avec une audace encore inégalée, le paganisme relève la tête, renversant les valeurs, confondant les distinctions élémentaires, effaçant les limites du profane et du sacré, dissolvant les principes mêmes qui, jusqu'à présent, permettaient de rétablir l'ordre. Déjà les fondements de notre civilisation semblent ébranlés à la légion de ceux qui se laissent aveugler et séduire par l'éclat et les succès rapides d'une démagogie qui veut être une doctrine et d'une aventure qui se se donne pour une œuvre. Jamais encore la foule des égares ne fut si nombreuse" (Traducción nuestra). Cf. LEVINAS, Emmanuel. L'actualité de Maimonide. *Paix et Droit,* Paris, n.4, p. 6, Avril 1935. Disponible en: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt61411786s/f6.image.r=L'actualit%C3%A9%20de%2Maimonide. Acceso en: 16 jul 2017.

[118] "Car le Premier Moteur, le dieu d'Aristote, n'a pas pu créer le munde. Il est selon la formule d'Aristote « acte pur ». Il est « entièrement accompli ». Il n'y a en lui aucune possibilité qui ne soit réalisée. Rien qui soit en train de se faire. Il est parfait de toute éternité " (Traducción nuestra). Ibid., p. 6.

[119] "Le juif n'a pas dans le monde les assises définitives du païen. Au milieu de la plus complète confiance accordée aux choses il est rongé para une sourde inquieétude. Pour inébranlable que le monde apparaisse à ceux qu'on appelle les espirits sains, il contient pour le juif la trace du provisoire et du créé. C'est la folie ou la foi d'Israël" (Traducción nuestra). Ibid., p. 7.

En el principio hay una cuestión fundamental a partir del cual el judío comprende la realidad. Él tiene siempre delante de sí el primer versículo de la Biblia: "En el principio Dios creó el cielo y la tierra"[120]. Crear es crear algo fuera de sí, es decir, sin necesidad ni dependencia respecto del creador. Existe una distancia dada por la propia palabra creadora y ordenadora de la creación. Dios no entra en la creación, pero ha creado a alguien que es capaz de escucharle en la distancia, a través de una respuesta a un llamado. Un ser único respondiendo al Único que, como Él no puede entrar en una síntesis. Es lo que él llama el ser ateo, ser separado. Este ser separado se revelará en las obras que vamos a estudiar a continuación. "De la existencia al existente" (EE)[121] y "El tiempo y el otro" (TA)[122] nos revelarán que la existencia es soportada por un existente. Éste al mismo tiempo se revelará como pasividad y no como mera posibilidad, tal como acontece en Heidegger, pues la existencia sin rostro es impotencia, soledad, tal como se describe a Adán en el comienzo del libro del Génesis. Esa existencia va a ser descrita en el siguiente apartado.

1.5 La subjetividad levinasiana: el paso "de la existencia al existente"

1.5.1 La soledad del yo

> "El Señor te humilló, te hizo pasar hambre, te dio a comer el maná que ni tú ni tus padres habíais conocido, para mostrarte que no solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca del Señor" (Dt 8,3).

En el comienzo del libro "De la existencia al existente"[123], Levinas muestra la diferencia de los términos heideggerianos ser (la existencia) y el ente (el existente). Esta reflexión "consiste en dilucidar cómo la dinámica del verbo ser (la existencia) puede llegar a coagular en existencias concretas (existentes); como se produce la sustancialización (hipostasis) del ser"[124].La descripción llevada a cabo en este libro sigue siendo la explicitación de la evasión,

---

[120] Cf. CHALIER, Catherine. *La huella del infinito*: Emmanuel Levinas y la fuente hebrea. Barcelona: Herder, 2004, p. 30.

[121] LEVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente.*2.ed. Madrid: Arena Libros, 2006.

[122] LEVINAS, Emmanuel. *El tiempo y el otro.* Barcelona: Paidos, 1993.

[123] La obra "De la existencia al existente" fue escrita antes y durante la cautividad, de ahí que hay continuidad con las reflexiones anteriores, pero podemos notar en ella las marcas del tiempo de la cautividad.

[124] DUSSEL, Enrique et GUILLOT, Daniel E. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas.* Buenos Aires: Bonum, 1975, p. 69.

de la huida del sí mismo, siempre en busca de la alteridad que lo libere. Siempre a la espera de la exterioridad liberadora.

La noción del "hay indeterminado" (Il y a)[125] nos ayuda a comprender el aparecer del existente. Ella muestra la posición del hombre en el mundo. En el apartado de la "Existencia sin existente"[126] Levinas imagina la vuelta a la nada. Es la experiencia de la noche como experiencia del "hay". En la experiencia anónima de la noche se da un ser impersonal. En la "noche del hay" no percibimos propiamente un objeto, porque las formas se desvanecen, no hay propiamente una cosa, pero hay algo. Es una ausencia cargada de presencia donde la exterioridad rompe con la interioridad. La relación sujeto-objeto no es posible. "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 lo quiera o no, sin haber tomado la iniciativa, anónimamente"[127].

En el anonimato "del hay" se pierde toda perspectiva y se provoca en nosotros la inseguridad. El "hay" se convierte en una amenaza. En la noche del "hay indeterminado" estamos entregados al ser y la conciencia pierde su subjetividad. Esta pérdida "nos remite a la ausencia de Dios, a la ausencia de todo ente"[128]. Es la imposibilidad de huir de la existencia. Antes que el "miedo a la nada" lo que hay es "el miedo al ser", porque el ser representa el horror de la indeterminación. Lo que preocupa no es la nada, sino la imposibilidad de salir del ser.

"En el fin del mundo", lo que aparece no es ni la nada ni la muerte, ni el "yo pienso", "sino el hecho anónimo del ser"[129]. No se trata propiamente de una relación, porque en el anonimato del ser no aparece un ente concreto, sino el "impersonal hay". Se descubre la existencia como ya siendo, por eso está fuera del ámbito del conocer y de la afectividad. No hay separación entre el existente y su existencia, sin embargo hay una dualidad (adherencia y separación). El existente descubre su existencia separada del "ser en general". Existir no es relación con el mundo. Es nacer "fuera del mundo", es "un acontecimiento de nacimiento"[130].

---

[125] El término "hay indeterminado" o simplemente "hay" es la traducción del término francés *Il y a.* El mismo Levinas nos explica la comprensión de este concepto: "«hay» es para mí, el fenómeno impersonal: «ello». Mi reflexión sobre este asunto parte de recuerdos de la infancia. Uno duerme solo, los mayores continúan la vida; el niño siente hondamente el silencio de su dormitorio como «ruidoso»". LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Madrid: A. Machado Libros, 2015, p. 43-44.
[126] Id., *De la existencia al existente*, p. 69-77.
[127] Ibid., p. 70.
[128] Ibid., p. 73. Levinas se está refiriendo aquí al caos originario del libro del Génesis.
[129] Ibid., p. 23.
[130] Ibid., p. 24.

En dicho nacimiento, el existente ya está de cara al ser, por eso "la dualidad de la existencia y el existente". Dicha dualidad se debe a que la existencia ya está dada de antemano. Es el asombro de estar ya existiendo:

> El asombro no se produce en relación con el orden cualquiera más natural que la naturaleza, sino simplemente ante lo inteligible mismo. Su extrañeza podríamos decir, atañe a su carácter mismo de hecho; al hecho de que hay existencia. La cuestión de ser es la experiencia misma del ser en su extrañeza[131].

En la relación entre la existencia y el existente se nos muestra la realidad de la hipóstasis, es decir, cómo aparece un existente en el seno "del ser en general". De esta manera, Levinas se mete en el interior de la reflexión heideggeriana, para luego desde dentro hacer estallar sus argumentaciones. Es lo que *mutatis mutandis* se llama la toma de Grecia por parte de Jerusalén. En la soledad del existir emerge el "hay impersonal", sin contenido, que no es "ni sujeto ni sustantivo"[132]. Aquí se confronta con la imposibilidad de la nada, incapacidad de huida como en el caso de insomnio.

Caer en la cuenta del "Hay" en la soledad radical es ya la constatación de la relación única del existente con su existir. El existente se descubre ligado a su existir que es intransferible, es el "fondo indeterminado" que, sin embargo no puede ser aprehendido con categorías como el ser y la nada, porque no es propiamente tal. El existente tiene una relación única con su existir, es una posesión que es poder, un poder que es libertad, *instante* absoluto, comienzo sin comienzo.

La inseparabilidad radical conlleva una responsabilidad por el propio existir del existente. "Su libertad está limitada inmediatamente por su responsabilidad. En eso reside su enorme paradoja: un ser libre que ya no es libre porque es responsable de sí mismo".[133] Estamos delante de la materialidad propia del ser humano que exige responsabilidad con la propia identidad, porque está encadenado a sí mismo. La posición del existente nunca es neutra porque él ya descubre su existencia como una tarea a ser asumida, "empeño por permanecer en el ser".

El interés de Levinas en estas reflexiones es encontrar una salida del ser (sí mismo) que no sea por la vía del conocimiento. "En el conocimiento siempre hay una adecuación entre el pensamiento y lo que éste piensa. En el conocimiento hay, al fin y al cabo una imposibilidad de

---

[131] LEVINAS, *De la existencia al existente*, p. 25.
[132] LEVINAS, *El tiempo y el otro*, p. 84.
[133] Ibid., p. 93.

salir de sí; por tanto, la socialidad no puede tener la misma estructura que el conocimiento"[134]. En el ser no hay salida, porque abarca todo. No hay posibilidad para la pluralidad.

La materialidad del existente ligado a su existir, lejos de ser una tragedia o una caída, representa más que nada la búsqueda de la salvación. La materialidad cotidiana es la manifestación de un ser que se descubre insatisfecho (incompletud). La vida cotidiana es expresión de la soledad que acompaña el existir del existente preocupado por su salvación.

1.5.2 El yo y los elementos: una primera salida

Una vez mostrado que el existir del existente está marcado por el peso de la existencia, Levinas puede dar un paso adelante en la fenomenología de la vida cotidiana. Estas descripciones tienen como fin mostrar cómo se da una primera "salvación" a través de los alimentos. Los alimentos que nutren nuestra vida constituyen ya una primera salida, aunque sin superar el mundo del Mismo. En la alimentación ya no somos puro sí mismo, en ella ya hay una cierta transcendencia, porque al alimentarme ya no estoy viviendo de mí mismo, sino del alimento que me nutre.

Siguiendo el proceso de la creación en el libro del Génesis, Levinas nos recuerda que habitamos un mundo rodeado de cosas, que podemos ver, tocar, consumir, etc. En esto consisten nuestras "relaciones transitivas" con el mundo. Dicha relación está cimentada sobre "la soledad del existir". Se mantiene en el mundo del goce (de sí mismo).

La primera manifestación del ser humano hacia fuera es su necesidad de comer. Necesitamos salir de nosotros mismos para procurar alimentos: queremos comer. Somos sujetos, pero necesitamos comer[135]. En este punto la relación ya no es sólo con el sí mismo, sino con aquello que hace posible la existencia. Este primer movimiento, esta primera relación se da "mediante el goce". "Todo goce es una manera de ser, pero también una sensación, es decir, luz y conocimiento. Absorción del objeto, pero también distancia respecto a él"[136]. En el goce y en el

---

[134] LEVINAS, *Ética e infinito*, p. 54.

[135] Una constatación de esta realidad es que la primera relación del ser humano con el mundo es la búsqueda de alimentos, es decir, el niño pequeño que busca amamantarse. Enrique Dussel desarrolla esta idea un su obra "Filosofía de la Liberación". Cf. DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la liberación.* Bogotá: Nueva América, 1979, p. 87-88.

[136] LEVINAS, *El tiempo y el otro*, p. 103.

conocimiento ya se realiza un cierto distanciamiento, pero no hay liberación, sigo ligado a mí mismo. A decir de Levinas el conocimiento no supera la soledad[137].

La fenomenología de la existencia cotidiana está preocupada en conseguir un espacio donde sea posible la transcendencia y por lo tanto el encuentro con el otro. La necesidad pone al sujeto en contacto con los alimentos, pero lo experimenta como goce y conocimiento (una cierta despreocupación). Sin embargo, no se sale del solipsismo. El sujeto continúa siendo una mónada cerrada sobre sí mismo, característica propia de la razón objetivante. La luz del saber racional continúa iluminando todo lo real. Vuelta al mismo lugar: gozar de sí mismo.

En la procura de alimentos el sujeto continúa encadenado a sí mismo. Ocupado en la materialidad del existir. En su aparecer en el mundo, el existente se muestra necesitado de conquistar el mundo, es decir, necesitado de trabajar, porque "para comer hay que trabajar" (Gn 3, 17-18). De este modo se rompe con la distancia, pero a costa de esfuerzo y dolor. En ellos encontramos justamente la imposibilidad de huir de la propia existencia. No hay posibilidad de salida, porque el sufrimiento es mi sufrimiento. "En el sufrimiento se produce la imposibilidad de todo refugio. Es el hecho de estar directamente expuesto al ser"[138]. No existe posibilidad de ir ni para adelante ni para atrás (acorralado en el proprio existir).

Levinas realiza una fenomenología de la creación bíblica. La soledad absoluta del "Hay", es el mundo "sin otro-ahí". Este ser, aunque nutrido por los alimentos, se siente solo. Más adelante veremos como sucede la transcendencia por la vía ética y no por la vía ontológica; pero en este punto de la reflexión Levinas ya introdujo algunas cosas nuevas: por ejemplo, que la alimentación supone el conocimiento. Conocer no es solo concepto, es también experiencia interna, no por la vía de la visión reductora, sino por el sabor. De esta manera muestra que las cosas en el mundo no son simplemente "un ente a la mano". En la relación con el alimento no es posible una distancia. Es una vía no intencional, aunque suponga una conciencia.

El cansancio y la pereza son también ejemplos de la adherencia del existir al existente. Lo veremos en el siguiente apartado.

---

[137] LEVINAS, *El tiempo y el otro*, p. 105.
[138] Ibid., p. 109-110.

1.5.3 El yo en la aridez de la vida cotidiana: ganarse el pan de cada día, el cansancio y la pereza

El cansancio y la pereza "son contenidos de conciencia"[139] que manifiestan la ligadura entre el existente y su existencia. Estos contenidos pasan desapercibidos en los análisis filosóficos, sin embargo son importantes para comprender lo humano. Ellos representan la impotencia del existente en relación con la existencia. Nos cansamos delante de la propia vida, lo que nos conduce a una lasitud, que en realidad no busca nada, pero que ya representa una huida del peso de la existencia. Estos contenidos de conciencia se niegan a la acción, no apuntan a algo, en ese sentido, son diferentes al pensamiento y a la volición. En ellos no hay intencionalidad. Es rechazo a la existencia. Lasitud en el interior de la existencia.

La lasitud se contrapone a la sonrisa, ésta es expresión de una cierta liviandad de la existencia. La primera da cuenta de la seriedad de la existencia, una especie de "contrato" inevitable del que se quiere huir. "Evasión sin itinerario y sin término, no acaba atracando en parte alguna"[140]. Es un movimiento por el cual "el existente se apodera de su existencia", rechazando ser. Esta retirada no tiene otro contenido que el rechazo del existir, por eso, en ella no existe un juicio, sino simplemente una disposición en relación al acto de comenzar.

La pereza se contrapone al pensamiento heideggeriano que comprende el ser como lleno de sí (cerrado en sí mismo). En Heidegger el acto es emprendimiento que no tiene vuelta atrás. La pereza es justamente ese retroceso delante del acto. La existencia posee una carga y esa carga es ella misma. Antes que acto puro, es reflexivo. Es interioridad. En la trama del existir del existente, la pereza es "un rechazo a emprender, a poseer, a ocuparse"[141]. La pereza retrocede al emprendimiento de la existencia. Se niega a dar pelea. Ella se ubica "antes del comienzo del acto". Es abstención del acto. En el encadenamiento del ser y la existencia el "hay que hacer" se desgaja de un "hay que ser". En la estructura originaria del acto, la existencia ya muestra "un ser" y "un tener". Allí se nos muestra que la existencia es sofocada por su tener.

El cansancio es una manifestación en el interior de la misma existencia. Representa el acontecimiento del instante que ya está al principio y no sólo al final. Esta experiencia muestra que "ese desfase del ser en relación consigo mismo, que destacamos como la característica principal del cansancio, constituye el advenimiento de la conciencia, es decir, de un poder de

[139] LEVINAS, *De la existencia al existente*, p. 26.
[140] Ibid., p. 27.
[141] Ibid., p. 31.

«suspender» el ser mediante el sueño y la inconsciencia"[142]. En el cansancio hay esfuerzo y trabajo del hombre empeñado en la tarea. Estas actividades humanas nos muestran la continuidad de la obra en la que uno está empeñado. Permanecer en el instante implica la condena del esfuerzo y el trabajo.

En el esfuerzo no hay juego. El primero tiene un carácter serio, sin embargo el segundo es "gratuito y desinteresado". El juego se desliza sobre una temporalidad irreal, que así como comienza de la nada, va a terminar en lo mismo. El esfuerzo es todo lo contrario, allí no es posible cortar el tiempo porque siempre hay un empeño por asumir el instante. "El esfuerzo es el llevarse a cabo mismo del instante"[143]. Esto nos muestra que al interior de la existencia del hombre hay una actividad. Esta actividad consiste en asumir el presente, hacerse cargo de él. Es una asunción fatídica, "sometimiento y servidumbre", que denota "la constitución misma del existente, de un *alguien* que es"[144].

Para Levinas, la asunción del presente por medio del esfuerzo es una cierta fatalidad, porque no hay posibilidad de desprenderse de la existencia. Es servidumbre porque de allí nadie nos rescata. Nadie viene a nuestro auxilio. La eternidad del instante es cosa seria e insoportable. Existencia condenada a sí misma, sin otros. Soledad. "Cansarse es cansarse de ser"[145]. Es un distanciamiento al interior de la existencia. Es la inscripción del existente al interior de la existencia. Ser es asunción del ser.

1.5.4 El goce como separación

Al interior de la propia existencia se muestra ya una separación o un desgajamiento. La existencia, aunque "pura y simple", ya es comprendida como objetivo o pertenencia. Esta idea es un logro contemporáneo. "En adelante la vida aparece como el prototipo de la relación entre existente y existencia"[146]. Dicha comprensión, aunque importante, no llega a la profundidad adecuada para ver la relación del existente con su existencia. La existencia tiende al mundo exterior porque tiene necesidades y deseos, pero también es capaz de retirarse en una "vida interior". En esa retirada es donde se descubre la pesadez y el horror de ser. Horror que es más

[142] LEVINAS, *De la existencia al existente*, p.35.
[143] Ibid., p. 37.
[144] Ibid., p. 38.
[145] Ibid., p. 39.
[146] Ibid., p. 25.

terrible y radical que la nada heideggeriana. Es la agotadora experiencia de permanecer en el siendo[147]. Este evento antecede a toda reflexión teórica.

El intelectualismo occidental hace de la teoría de las formas como una condición de posibilidad "de la actividad práctica y del deseo". Esto no percibe que en lo dado (el mundo) ya hay una acción. La intención que es movimiento hacia algo no es "contemplación pura", sino preocupación por la existencia. Ella supone siempre un existente y como tal no es "un sustantivo". "El yo no se dirige hacia su existencia, está hechizado por ésta. Poseída, la existencia posee"[148].

Haciendo mención a la intencionalidad husserliana, Levinas muestra cómo en la relación con las cosas el yo se mantiene separado. El mundo está dado, pero es posible una separación porque el sujeto posee una interioridad. El mundo es lo dado por la luz de la intención. En el mundo de la luz o del saber el sujeto no está involucrado. En el mundo de las formas, lo exterior es dado a una conciencia. No hay compromiso porque uno siempre es exterior a los objetos. Sin embargo, para Levinas la exterioridad ya está envuelta por una interioridad que aprehende. El horizonte ya está dado de antemano, porque existe "una situación en la cual la libertad con respecto al ser que mantienen, a pesar de su sinceridad, la intención y el saber, se tropieza con la ausencia del mundo, con lo elemental"[149].

1.5.5 La hipóstasis: el sujeto sujetado

En los estudios precedentes, mostramos cómo el existir del existente anónimo se posiciona en el cotidiano vivir. Él se muestra solitario, es una mónada. "La tragedia del existente es su soledad; la necesidad de identificarse consigo mismo, la identidad como encarcelamiento"[150]. Toda la descripción pasa por la relación entre la existencia y el existente, que finalmente aparece como hipóstasis.

Aún en la inactividad la existencia del existente es activa, porque incluso en el reposo (inactividad activa) la existencia está sujetada al suelo: tiene un aquí. Este aparecer del existente en la existencia es la hipostasis. Allí no hay relación con las cosas. No se trata de "ser

---

[147] Cf. CORRES A., Patricia. *Ética de la diferencia:* ensayo sobre Emmanuel Levinas. México: Fontarrama, 2009, p. 38.
[148] LEVINAS, *De la existencia al existente*, p. 54.
[149] Ibid., p. 59.
[150] VÁZQUEZ MORO, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, p. 112.

en el mundo", por eso no hay intencionalidad posible. En el mundo, las cosas nos son dadas. Lo dado es el mundo.

El anonimato de la existencia aparece también en el insomnio. En él somos obligados a una vigilia, aun cuando no tenemos nada que vigilar. Es la imposibilidad de la conciencia de poder ir al descanso, de replegarse sobre sí misma. El sujeto se encuentra impotente. No consigue ni dormir ni estar despierto. Es la conciencia despersonalizada, por lo tanto incapaz de mantenerse en vela, porque en realidad es la noche la que vela. "En esta vela anónima donde estoy enteramente expuesto al ser, todos los pensamientos que llenan mi insomnio están suspendidos de *nada*. Carecen de soporte"[151]. En el insomnio no sólo no hay objeto, sino que desaparece el sujeto.

La experiencia del "hay indeterminado" muestra la imposibilidad de la nada y la conciencia es la posibilidad de fuga. Ésta no solo participa de la vigilia que representa la posibilidad misma de resguardarse sobre sí misma, sino que tiene la potestad de ir a dormir: reposar sobre sí misma. Levinas pone como ejemplo a Jonás cuando ante la imposibilidad de la huida simplemente se va a dormir. La conciencia se escapa porque su vecino, el inconsciente, la auxilia. El inconsciente es el camino de fuga para dentro. La conciencia y el inconsciente no son contrarios, sino complementos de una misma realidad.

Haciendo uso de la tradición cartesiana sobre el sujeto, Levinas va a comprender "el pensamiento como substancia, es decir, como algo que se pone"[152]. El pensamiento tiene un aquí, una conciencia, una cabeza donde descansa. Las verdades eternas van a dormir. Esto nos muestra que el sujeto está subjetivado (sujetado). La conciencia tiene una posición, una base que le permite ir a dormir, suspenderse. "El *aquí* de que partimos, el *aquí* de la posición, precede a toda comprensión, a todo horizonte y a todo tiempo. Es el hecho mismo de que la conciencia es origen, de que parte de sí misma, de que es *existente*"[153]. La conciencia es posición y esa posesión es el cuerpo.

La conciencia, en cuanto posición es "un evento del instante como presente"[154]. El instante del presente posibilita la aparición de un sujeto (hipostasis) que se posee, pero es un sujeto sin tiempo, sin futuro, porque parte de sí. Para Levinas, el instante debe ser comprendido

[151] LEVINAS, *De la existencia al existente*, p. 82.
[152] Ibid., p. 85.
[153] Ibid., p. 88.
[154] Ibid., p. 90.

desde la relación con la existencia y no desde el tiempo como se ha hecho tradicionalmente. En el instante se lleva a cabo la apropiación de la existencia, es decir, se produce la relación entre el existente y la existencia, donde hay una primacía del primero sobre el segundo. Es el existente el que soporta la carga de la existencia sobre sí. El presente es la inmersión en el ser, es estar sujeto al ser. La conciencia, en cuanto posición puede ir a dormir, pero despertará de nuevo a la dura tarea de soportar el ser e imposibilitada de desligarse del sí mismo, por lo tanto incapaz de transcenderse.

En el recorrido que hemos realizado, Levinas nos describe cómo desde el anonimato del "hay indeterminado" se erige un sujeto. Sujeto que es posición, que tiene fundamento, porque está parado sobre "terreno firme". Este camino hacia el sujeto no va por el camino del pensamiento ni de la conciencia. El recorrido nos mostró cómo detrás del hay impersonal aparece un ente: una hipóstasis. "Por la hipóstasis el ser anónimo pierde su carácter de "*hay".* El ente -lo que es- es sujeto del verbo ser, convertido en su atributo. Existe alguien, que asume el ser, en adelante su ser"[155]. De esta manera, Levinas pasa por conceptos centrales de la tradición filosófica occidental y reorienta su comprensión. Conceptos como conciencia, posición, presente y Yo son reinterpretados desde la noción del "hay". "Son acontecimientos mediante los que el verbo innombrable *ser* se muda en sustantivo. Son la hipóstasis"[156].

1.6 Conclusión

Los escritos levinasianos están profundamente marcados por el judaísmo. Su pensamiento es una Teología Fundamental del judaísmo[157], que muestra al hombre en búsqueda de salvación. Levinas encuentra en el judaísmo un tipo de relación propiamente humana, pero para mostrar esa relación, primeramente realiza una fenomenología del aparecer del existente humano en el libro del Génesis. Este aparecer muestra al hombre, que en su relación con el mundo, lucha por permanecer en la existencia.

La creación es la temática fundamental en los primeros escritos de Levinas, es a partir de esa idea que él comienza a gestar su pensamiento y a deconstruir la idolatría del pensamiento occidental. La noción de criatura separada que aparece en estos escritos nos revelará una

[155] LEVINAS, *De la existencia al existente*, p. 101.
[156] Ibid., p. 101.
[157] VÁZQUEZ MORO, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, p. 299-300.

humanidad abierta al otro. Sin embargo, en este periodo es más la descripción del horror del ahí, a partir de una fenomenología de los primeros capítulos de Génesis. Estos escritos se confrontan con la idea de la mundanidad heideggeriana. Aparece así el existente lleno de sí, pero al que le falta tiempo, al que la redención le queda vedada.

La confrontación entre la idea de creación judía y la filosofía del ser heideggeriano nos revela el horror de una época marcada por la negación del otro. Para Levinas "el ser se revela como guerra"[158], mientras que el judaísmo significa la acogida de lo diferente. La ontología revela una humanidad atada a la existencia que provoca náusea y llega hasta la vergüenza. El ser lleno de sí busca una salida. Levinas entrevé esa salida o movimiento al interior del ser. Las primeras obras de Levinas realizan como un diagnóstico del enfermo, es decir, el ser siempre idéntico a sí mismo es brutalidad al que nadie confronta su violencia. El *hay* impersonal es el ser sin Dios, sin humanidad. Lo neutro sin rostro. Violencia de lo sagrado como expresión del paganismo. En la guerra, Dios queda silenciado en medio del horror del ser y del nazismo, porque en ella no hay ser humano capaz de escucharlo. Desaparece el ser humano capaz de cuidar del otro.

Las descripciones levinasianas tienen como trasfondo el proceso de creación del libro del Génesis. Adán que puesto en el paraíso goza de las cosas del mundo, pero en su soledad, sin el rostro humano, lo único que se le revela es el horror del ser. En la noche del "hay" del goce de sí mismo el existente humano no consigue superar la mismidad. Adán en su soledad, nombra cosas, pero no se encuentra a sí mismo (Gn 2,20), pues le falta el rostro del otro (a) que le revelará su identidad como mandamiento.

Las descripciones de este capítulo nos han mostrado la realidad del yo: el yo es ligación a una existencia. El yo es siempre un ser extraño a todo. Soledad radical de la que el mundo de la intención y del saber no le puede salvar, porque está encarcelado. De ahí la necesidad de buscar una apertura en el yo encadenado a sí mismo. Será necesario ir hacia el tiempo a través del deseo del otro. Cabe decir aquí, aunque adelantando un poco lo que vendrá, que para Levinas tiempo y creación son inseparables. Para Heidegger el tiempo es ser, sin embargo, para Levinas el tiempo es otro. Por eso, será necesario seguir profundizando en la fenomenología del libro del Génesis, así poco a poco veremos que la redención viene de fuera, en la inspiración que recibe del aliento

[158] LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito:* ensayo sobre la exterioridad. 2.ed. Salamanca: Sígueme, 2012, p. 13.

divino, en la pluralidad de la descendencia, del ser humano llamado a redimir el tiempo en su relación con los otros. En la acogida del mandamiento "el hombre rescata la creación"[159] de su ensimismamiento. Por eso, "la maravilla de la creación no consiste solo en ser creación *ex nihilo,* sino en ir a parar en un ser capaz de recibir una revelación: de aprender que es creado y de ponerse en cuestión",[160] en la acogida de una palabra. Dicha acogida será descrita en el siguiente capítulo a través de las obras "El tiempo y el otro" y "Totalidad e Infinito". Mostraremos cómo el pensamiento de Levinas, en una especie de "metamorfosis" se va desarrollando y profundizando en las temáticas ya desarrolladas previamente. Así, veremos cómo el existente solitario trasciende en la relación con el otro y de este modo el Infinito se significa en su criatura, rompiendo de ese modo el *caos* del mundo sin el otro.

[159] LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 111.
[160] Ibid., p. 93.

2 LA REVELACIÓN DEL SENTIDO DE LO HUMANO EN TOTALIDAD E INFINITO

De la existencia atrapada en el ser al existente liberado por el deseo

Con el objetivo de dar continuidad al capítulo anterior y dejar aparecer a la subjetividad humana abierta a la Revelación, en este capítulo vamos a mostrar el movimiento que va del Yo solitario al absolutamente otro en la obra Totalidad e Infinito. Ese camino nos llevará a retomar ciertos puntos ya tratados y mostrar sus avances[1].

Acompañaremos en este capítulo el movimiento que va del Mismo a otro(s), donde la experiencia de la alteridad radical se mostrará en la relación con lo femenino. Movido por el Deseo, el Mismo es llevado más allá del disfrute de sí, es decir, a una vida fecunda. Así, acontece la trans-substanciación del Mismo y el ser se revela como pluralidad irreducible a lo biológico. La paternidad nos muestra que lo humano se revela en el más allá de lo posible: en el tiempo infinito. Vamos a comenzar a mostrar este movimiento que va del Mismo a Otro.

2.1 El camino que va del Mismo al Otro

Como sobreviviente de la guerra, Levinas se pregunta si puede existir esperanza para el existente humano anclado en el presente. "«La verdadera vida está ausente»; pero nosotros estamos en el mundo"[2]. ¿Podrá el mundo en cuanto salario enjugar las lágrimas[3] de una sociedad desbastada por la guerra y sumida en la desesperanza? Sí, pero habrá que rescatar al ser humano de la ontología de la guerra y dar lugar al mesianismo. La esperanza espera al Mesías. "El verdadero objeto de la esperanza es el Mesías o la salvación"[4], que vendrá a resucitar el presente. Esa "resurrección"[5] es posible gracias al tiempo. El tiempo es la posibilidad de rescate, de la "resurrección" del yo. La resurrección viene de otra parte, del otro, del Infinito que se revela en el rostro.

---

[1] Esos avances ya fueron apareciendo en las conferencias de Levinas entre los 1948 y 1961 hasta llegar a Totalidad e Infinito. Estos textos serán citados en este capítulo para complementar la obra aquí estudiada.
[2] LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 28.
[3] Is 25,8.
[4] Id., *De la existencia al existente*, p. 111.
[5] Id., *Totalidad e Infinito*, p. 321.

El existente amarrado al ser es incapaz de redimirse a sí mismo, porque no puede negar su presente. El existente solitario no tiene tiempo, es puro presente. El yo comprendido como sustancia y saber es incapaz de compromiso. "Ser yo comporta un encadenamiento a sí, una imposibilidad de deshacerse de sí. El sujeto retrocede ciertamente con respecto a sí, pero ese movimiento de retroceso no es liberación"[6]. A través de la "dialéctica" entre la muerte, el tiempo y el otro Levinas consigue salir de la ontología del presente y abrirse a la escatología. Esta salida no pasa ni por el conocimiento (que subsume la diferencia) ni por el éxtasis (que absorbe el sujeto en el objeto), sino por la ética: responsabilidad delante de la muerte del otro.

El pensamiento levinasiano en su búsqueda constante de la exterioridad encuentra la salida del horror del ser por el mesianismo. Para Levinas el pensamiento es la producción de la alteridad en el ser, lo que supone un Yo que es interioridad, es decir, un psiquismo donde el Yo está en casa, separado. Este ser separado trasciende en la acogida del Otro, en la puesta en cuestión de su libertad, es decir, como conciencia moral que deja espacio al Otro en una contracción de sí como bondad. Esto es posible en el lenguaje que es una relación que se sitúa más allá de lo posible, o sea en el Deseo inextinguible del Otro que no cabe en una visión. Lo Otro, la idea de Infinito no cabe en el Mismo, pues "la idea supera el ideatum".

Como ocurre en la Tercera Meditación de Descartes, el pensamiento descubre su defecto delante del rostro, porque se le revela algo "más perfecto que él". Recibe un mensaje que viene de las alturas como mandamiento que cava su interioridad para mostrarle la arbitrariedad de su libertad. Así, el disfrute de sí se convierte en sufrimiento por el otro. La libertad arbitraria es llevada a un juicio que, en vez de ser negada, es instaurada como responsabilidad por el otro. De este modo, el Yo descubre su *ispeidad por* encima del ser y se convierte en único delante del Único. Elegido para una misión de la cual no se puede hurtar. Aparece así en la creación un ser único capaz de responder al juicio de Dios, juicio que no significa negación de la subjetividad, sino la confirmación de una unicidad que no es mera apariencia.

2.2 La recuperación del sentido de lo humano

Sin género de dudas la obra Totalidad e Infinito es una de las obras más completas de Levinas. La obra lleva las marcas de la catástrofe sufrida en la Segunda Guerra Mundial y está en

[6] LEVINAS, *De la existencia al existente*, p. 107.

la línea de los escritos anteriores ya trabajados en el capítulo precedente. Cuestiones dichas al calor de los acontecimientos tomaron en esta obra formas más definitivas.

El prefacio de 1961 nos da la pauta de que Totalidad e Infinito es fruto de una reflexión pós-guerra[7]. Al respecto Levinas nos dice: "la guerra hace a la moral irrisoria"[8]. Estamos siempre amenazados por la violencia. El ser se revela como guerra, que es la negación de lo humano. "La guerra no manifiesta la exterioridad y a lo otro como otro; la guerra destruye la identidad del Mismo"[9]. En la guerra los hombres son pura apariencia. La aparente paz está cimentada sobre la guerra.

La Segunda Guerra Mundial desbarató los grandes discursos de la cultura occidental. Levinas retoma dicha tradición a la luz de lo acontecido. Vuelve a Platón, Descartes y Husserl para "descubrir" a la filosofía del ser y sus armadillas, cuyo exponente final es su maestro Heidegger. De este modo, de la admiración pasa a la refutación del pensador que lo encandiló en sus años de juventud. Ahora, Levinas se aboca a la construcción de su propio camino filosófico. Tal como dice Miguel García Baró traduce el Talmud a Occidente[10].

La pasión de Levinas es recuperar lo humano, sacarlo de las garras del ser que lo subsume en la Totalidad. Para ello será necesario mostrar el sentido del monoteísmo bíblico que da lugar a la voz del profeta llamado a responder a un mandamiento. La tarea es mostrar el camino de salida del disfrute del sí mismo por la vía ética. Para ello, Levinas confronta la escatología a la ontología de la guerra. La primera no se adecua a una teleología de la totalidad, de la historia ya consumada, pues, ella es exterior al concepto de historia de los filósofos. "Lo escatológico, en tanto que lo «más allá» de la historia, arranca a los seres de la jurisdicción de la historia y del porvenir; los suscita en su plena responsabilidad y los llama a ella"[11]. La escatología juzga la historia a tiempo, antes de su consumación. Cuando todavía queda una palabra por decir. En ella los seres significan por sí mismo. La filosofía puesta al servicio de la paz y de la justicia y no de la guerra.

---

[7] Si bien, no puede ser reducida solo a ese acontecimiento, pues los comentarios no se circunscriben solo a esa época, pero no cabe duda que una de las claves para entender su pensamiento es la experiencia de la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial. Experiencia vivida en la carne como un creyente judío.

[8] LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 13.

[9] Ibid., p. 14. Esta citación nos recuerda la noche oscura del "hay indeterminado" que describimos en el primer capítulo.

[10] Ibid., p. 7.

[11] Ibid., p. 15.

Totalidad e Infinito recorre de nuevo el camino del Mismo al Otro, es decir, partiendo de la experiencia del sí mismo solitario llegará a la experiencia en que el Mismo se trasciende, dando lugar a la idea de Infinito. En la relación con lo infinito o la en la acogida del otro la subjetividad será constituida. La exterioridad desborda el pensamiento y acontece la verdadera intencionalidad. "Todo saber, en tanto que intencionalidad, supone ya la idea de lo infinito *la inadecuación* por excelencia"[12].

En Totalidad e Infinito se retoma la idea de totalidad que aparece en la obra "La estrella de la redención"[13] de Franz Rosenzweig, que como dice el mismo Levinas "demasiado presente en estas páginas para ser citado"[14]. Para describir la dinámica de la totalidad y la salida de ella nuestro autor aplica el método fenomenológico para así dar significación a la experiencia de lo vivido, a la exterioridad metafísica[15].

2.3 El psiquismo como presupuesto de la acogida del Otro

Totalidad e Infinito comienza con la afirmación de la búsqueda de un afuera[16], de un movimiento que nace de lo conocido (lo de dentro) para lo desconocido (un más allá). Hay un deseo que tiende hacia lo otro. "El deseo metafísico tiende hacia algo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*"[17]. Lo que no puede ser reducido a mí y que no proviene de una necesidad, porque es insaciable. Este deseo no se llena, provoca más hambre. El sí mismo movido por el deseo metafísico es llevado en dirección de una tierra desconocida sin perder su *ipseidad*. Se trata de una relación única donde no es posible la adecuación porque es Deseo de lo invisible que no es representación.

La relación con lo invisible se da en el lenguaje, es decir, en un discurso en el que el otro tiene significación fuera de la totalidad. "En vez de constituir con él, como con un objeto, una suma, *el pensamiento consiste en hablar*. Proponemos llamar religión al vínculo que se establece entre Mismo y Otro sin constituir una totalidad"[18].

---

[12] LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 20.
[13] ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Salamanca: Sígueme, 2006.
[14] LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 22.
[15] Ibid., p. 22
[16] Este movimiento nos recuerda a la idea del ser como evasión que vimos en la obra de 1935.
[17] Ibid., p. 27.
[18] Ibid., p. 35. Aquí Levinas introduce dos conceptos fundamentales que nos ayudarán a entender la originalidad de su planteamiento: pensamiento y religión, éstos serán entendidos a partir del Deseo, es

La trascendencia nos llega por medio de la idea de lo infinito o de lo perfecto como en Descartes[19]. Relación con alguien, que no tiene origen en mí. La idea de lo perfecto no es producto de lo imperfecto. Viene de otro lugar. Es la relación metafísica, más allá de este mundo, antes de toda ontología[20] (o si se quiere de toda teología). La trascendencia no significa la destrucción de la identidad del Mismo. Ella implica la afirmación del Yo sin que el otro sea reducido al Mismo.

Levinas contrapone la relación metafísica a la idea de ontología heideggeriana que no pone en cuestión su espontaneidad y reduce al Otro en el Mismo. "A esta puesta en cuestión de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se la llama ética"[21]. Este pensamiento se contrapone a "la filosofía de lo neutro", entrega de la diferencia a la generalidad del concepto. Este "imperialismo ontológico" está presente en la misma fenomenología de Husserl, en la que el ente significa a partir de un horizonte y brilla con todas sus luces en Heidegger en la cual el ente recibe su luz del ser[22]. Es el primado del ser sobre el ente, de la libertad sobre la ética. Posesión del otro, universalidad inhumana donde no cabe la justicia. "El ser antes que el *ente,* la ontología antes que la metafísica, es la libertad (aunque sea la libertad de la teoría), antes que la justicia. Es un movimiento dentro de Mismo, antes que la obligación respecto de Otro"[23].

La relación metafísica realiza una inversión en la que el Otro tiene significación, esto es posible a través del lenguaje. El otro, en tanto discurso, precede toda definición, pues la metafísica precede la ontología. La relación de Mismo con Otro no se realiza en una totalización, sino en la idea de Infinito retomada del pensamiento de Descartes. El Yo pienso descubre una idea que lo sobrepasa y de la cual está separado. Se descubre una relación donde no es posible la

---

decir, a partir de la imposibilidad de la adecuación.

[19] "Así como la idea de Infinito desborda el pensamiento cartesiano, el Prójimo está fuera de proporción respecto del poder y la libertad del Yo. La desproporción ante el Prójimo y el Yo es precisamente la conciencia moral". LEVINAS, *Difícil libertad*, p. 390.

[20] La idea de una relación previa a una ontología ya había sido desarrollada en un escrito de 1951 titulado "¿Es la ontología fundamental? Allí, Levinas afirma que hay un lenguaje anterior "a la comprensión y que constituye la razón". Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós:* ensaios sobre a alteridade. 2.ed. (português) Petrópolis: Vozes, 2005, p. 25.

[21] Id, Totalidad e Infinito, p. 39.

[22] Ibid., p. 41. En la misma línea, en el escrito de 1951 Levinas ya había denunciado que la ontología contemporánea reduce toda la facticidad al "acto de la intelección del ser en general", por lo tanto, "el hombre entero es ontología […]. No es porque existe el hombre que hay verdad. Es porque el ser en general se encuentra inseparable de su posibilidad de apertura –porque hay verdad- o, si se quiere, porque el ser es inteligible es que existe la humanidad". Id., *Entre nós*, p. 22.

[23] Id., *Totalidad e Infinito*, p. 43.

coincidencia porque "el *ideatum* supera la idea"[24]. "Lo infinito es totalmente otro"[25]. Éste mantiene su exterioridad delante del que lo piensa.

La idea de infinito en mí se produce como Deseo, que no significa necesidad, sino generosidad, bondad. Ella tiene lugar en el discurso donde somos convocados a acoger al otro como bondad, siendo llevados más allá de la capacidad del Yo. Relación en la cual el ente precede al ser y el Mismo y el Otro son arrancados de la historia hablando entre sí. Dicha relación supone la separación producida como psiquismo o vida interior. Pensamiento que resiste a la totalidad.

La interioridad es la posibilidad de tener una significación fuera de los registros de la historia contada por los historiadores. La historia no es más que la integración del ser a un todo. Sin embargo, el triunfo sobre la muerte, diferente de la historia narrada por los historiadores. Acontece en la fecundidad, en "la resurrección en el hijo"[26], como lo veremos más adelante. La vida interior consuma la separación, ateísmo, es decir, la capacidad de estar en casa. "Por ateísmo comprendemos, pues, una posición anterior tanto a la negación como a la afirmación de lo divino: la ruptura de la participación, partiendo de la cual se pone el yo como el mismo y como yo"[27].

El psiquismo representa la unicidad del yo egoísta que está en casa, es decir, que viene de sí mismo porque es sensibilidad. "La sensibilidad constituye el egoísmo mismo del yo. *Se trata del sintiente, y no de lo sentido"*[28]. Ser yo es ser separado en el disfrute de sí, por eso, la voluntad se cimienta en el psiquismo que no significa oposición a Otro, sino la posibilidad de acogida del Otro. La idea de Infinito no tiene origen en el Mismo, tampoco es producto de una necesidad, pues el Yo es un ser pleno y feliz que parte de sí mismo. Sin embargo debemos decir que en la idea de infinito, "el movimiento parte de lo pensado y no del pensador. Es el único conocimiento que presenta esta inversión: conocimiento sin a priori. La idea de Infinito *se revela,* en el sentido fuerte del término […]. Pensamiento que en todo momento *piensa más de lo que piensa*"[29], porque es deseo del Otro que desborda los poderes del Mismo.

---

[24] LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 21.
[25] Ibid., p. 46.
[26] Ibid., p. 55.
[27] Ibid., p. 58
[28] Ibid., p. 59.
[29] Ibid., p. 61-62.

2.4 El lenguaje como expresión de la exterioridad

El pensamiento fundado en el discurso es la condición para que el otro se revele y no sea reducido al "ser en general". "El lenguaje supone interlocutores, una pluralidad. El comercio entre éstos no es la representación de uno por otro, ni la participación en la universalidad, en el plano común del lenguaje. Ese comercio entre ellos […] es ética"[30]. El discurso supone otros interlocutores separados. Ese es el camino de la revelación del otro como exterioridad.

El discurso es la expresión de la trascendencia. "Traumatismo" ante la exterioridad. Es estar frente a un ser al que no puedo definirlo o clasificarlo, pues es un ser desnudo, fuera de las formas universales. No es un útil que pueda ser señalado con el dedo, pues el rostro es invisible. El discurso es diferente del des-velar de la ciencia y del arte[31] que presenta las cosas ya revestidas. La desnudez del rostro no es producto de una representación, sino de su revelación.

> La desnudez del rostro no es lo que se ofrece a mí para que yo lo des-vele –y que, de hecho, se hallaría ofrecido a mí, a mis poderes, a mis ojos, a mis percepciones, en una luz externa a él. El rostro se ha vuelto hacia mí: eso es su desnudez misma. Es por sí mismo, y en absoluto por referencia a un sistema[32].

En el discurso, el Yo es visitado "en su casa" por el Otro (o la otra) que viene desde su condición de "extranjero", en la desnudez de su rostro. Dicha desnudez significa también indigencia y miseria. El rostro es llamado a mi generosidad, éste me convoca a poner en entredicho el disfrute del mundo para inaugurar un mundo común. "El mundo, en el discurso, ya no es en la separación, -el en mi casa donde todo me está dado-: es lo que yo doy, lo comunicable, lo pensado, lo universal"[33].

En la relación metafísica se torna posible acoger al absoluto. La relación es entre dos seres separados, por eso, es una relación social que no es simple participación, sino revelación a través del rostro. Relación con lo divino que "no es numinoso"[34], ni provoca miedo, sino que se revela a

---

[30] LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 75.

[31] Levinas se muestra crítico tanto de las ciencias como del arte. La ciencia es expresión de la generalidad que se mueve en las esferas del poder. Id. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, p. 241. Sobre la cuestión del arte Levinas escribió en 1948 un escrito llamado "La realidad y su sombra". La obra de arte diseca el rostro, crea seres mudos. "El procedimiento más elemental del arte consiste en sustituir un objeto por su imagen". LEVINAS, Emmanuel. *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Transcendencia y altura.* Madrid: Trotta, 2001, p. 47.

[32] Id., *Totalidad e Infinito*, p. 77.

[33] Ibid., p. 79.

[34] "Lo numinoso o lo sagrado envuelve y transporta al hombre más allá de su poder y su voluntad. Por

partir de un rostro humano que habla. Ese es el lugar de la revelación de Dios. La altura de Dios pasa por la miseria humana. La ética es el marco de los conceptos teológicos, sin ella no serían más que puro formalismo vacío, o sea, una religión sin rostro humano, absorción de Otro en el Mismo. Para Levinas, religión es deseo de justicia por un mandato que me antecede[35]. La verdadera religión es ética.

> Dios invisible no significa tan solo Dios inimaginable, sino Dios accesible en la justicia. La ética es la óptica espiritual […]. Separada de la relación con los hombres, no puede haber «conocimiento» alguno de Dios. El otro es el lugar mismo de la verdad metafísica, y le es indispensable a mi relación con Dios[36].

La metafísica o la transcendencia, diferente del conocimiento objetivo, se produce como Deseo de justicia en el discurso. El rostro nos revela una libertad creada que se sabe injusta[37]. Hay en el rostro una inteligibilidad que me antecede, algo que no es creado por mí. "Estar en relación con el rostro, con la expresión, en relación con un ser en sí, es, pues situarse sobre este plano de una transitividad sin violencia que es el plano de la criatura"[38].

El rostro revela una libertad que necesita ser justificada (justa). La expresión del rostro nos revela nuestra imperfección y provoca la vergüenza de nuestra libertad. La idea de Infinito revelado en el rostro pone en entredicho la espontaneidad del saber. De este modo, "la conciencia de" pasa a ser conciencia moral. Saber que pone en cuestión su propia condición al ser despertado por un saber más antiguo.

> La relación con el Otro no se trasmuta, como sí lo hace el conocimiento, en disfrute y posesión, en libertad. El otro se impone como una exigencia que domina esta libertad y que, por ello mismo, es más originaria que todo lo que pasa en mí. El otro, cuya presencia excepcional queda inscrita en la imposibilidad ética en que me veo de matarlo, señala el fin de los poderes. Si ya

---

esos excesos incontrolables resultan ofensivos para una verdadera libertad. Lo numinoso anula las relaciones entre las personas haciendo participar a los seres, aunque sea en el éxtasis, en un drama en que esos seres no eligieron, en un orden en el que se abisman […]. Lo sagrado que me envuelve y me transporta es violencia". Cf. LEVINAS, *Difícil libertad*, p. 59.

[35] Id., La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Transcendencia y altura, p. 82.

[36] Id., *Totalidad e Infinito*, p. 81. En la misma línea en el escrito titulado "Religión de adultos", Levinas dice lo siguiente: "La relación con lo divino atraviesa la relación con los hombres y coincide con la justicia social: esto es lo que define todo el espíritu de la Biblia judía. Moisés y los profetas no se preocupan por la inmortalidad del alma, sino del pobre, por la viuda, por el huérfano y por el extranjero […]". Id., *Difícil libertad,* p. 65.

[37] Id., *Totalidad e Infinito*, p. 85-86.

[38] Id., La realidad y su sombra. *Libertad y mandato, Transcendencia y altura*, p. 82.

> no puedo poder sobre él, es porque desborda absolutamente toda *idea* que puedo tener de él[39].

La metafísica es la salida de un modo de filosofar basado en el «conócete a ti mismo», del ser volteado para sí. En la relación cara a cara descubrimos la dependencia del Otro, sin perder la independencia ni caer en lo neutro. Ser criatura es capaz de recibir una revelación en la acogida, en la puesta en cuestión de la libertad. "El milagro de la creación consiste en crear un ser moral"[40]. Abierto a una revelación que lo antecede, independiente de él. Acogida de un Absoluto donde no es posible correlación.

Levinas afirma que no hay verdad sin justicia. La verdad es lenguaje, palabra dirigida al otro. Movido por el deseo, el Mismo, aunque pleno de sí es capaz de preocuparse por el otro. En sí, sin perder su *ipseidad* va en dirección del otro, se libera y se "vuelve bondad". Autonomía que busca hacer justicia al Otro. La verdad supone el ser mirado por el Otro, de lo contrario seríamos como Giges "que ve a los que lo miran sin verlo y que sabe que no lo ven"[41]. El mundo sería un mero espectáculo donde no hay palabra y donde el genio maligno se mantiene por detrás de las cosas sin decir nada. La duda solo puede ser superada en la expresión. El cogito solitario es incapaz de afirmar nada del mundo. El Yo situado "en el comienzo de toda experiencia"[42] al descender en la profundidad del "*Hay"*, no encuentra donde apoyarse, más que en la idea de Infinito que le viene del exterior, en la experiencia de la acogida del otro.

Levinas afirma la imposibilidad de un mundo totalmente silencioso. Un mundo cuya aparición dependiese de la significación o de su utilidad. El sentido original no está en la significación práctica como pretende Heidegger.

> Lo que tiene sentido remite a alguien que significa. El signo no significa a quien significa lo significado […]. El Otro, quien significa, se manifiesta en la palabra hablando del mundo y no de sí: se manifiesta proponiendo el mundo, tematizándolo[43].

El mundo nos es dado en el discurso, en la presencia del Otro que llama al Mismo en el Deseo que resiste a la totalidad. El Otro es siempre enseñanza, maestro que en el discurso nos convoca a dar nuestra respuesta. "La palabra es, pues, el origen de toda significación (de todos

---

[39] LEVINAS., *Totalidad e Infinito*, p. 91.
[40] Ibid., p. 93.
[41] Ibid., p. 95.
[42] Ibid., p. 99.
[43] Ibid., p. 102.

los utensilios y obras humanas), pues por ella el sistema de remisiones en que consiste toda significación recibe el principio de su mismo funcionamiento: recibe su clave"[44]. Ella es manifestación de lo Infinito. Enseñanza previa a toda representación. Respuesta a una llamada: justicia. Ser enseñado es saberse desbordado, pero al mismo tiempo investido. La base de la conciencia no es la libertad, sino el lenguaje[45]. Separación entre dos seres que en la socialidad no caen en la Totalidad.

2.5 El ser en casa: la vida económica

La relación metafísica no es la intencionalidad, no es "conciencia de" como en Husserl, porque no es relación de un sujeto a un objeto. Ella se da en una relación social donde el Mismo se mantiene separado de manera absoluta: un absoluto en relación. Ser en casa, vida interior en disfrute de sí mismo[46]; refutación de la idea heideggeriana de que las cosas sean útiles, entes a la mano, porque en realidad son elementos de disfrute.

> 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 vida[47].

Vivir es "vivir de", ese es el lugar de origen de la subjetividad. Subjetividad que disfruta de la carencia. "Lo que le falta es fuente de plenitud y riqueza. La necesidad, dependencia feliz, es susceptible de satisfacción, como un vacío que se llena"[48]. Por eso, la necesidad no es una carencia. Todo esto se da en un cuerpo, que con el trabajo consigue liberarse del mundo y abrirse al Deseo.

Ser Yo es estar separado: en casa. *Ipseidad* fuera de la totalidad y no participación en un género. Ser sí mismo es poder retirarse en el disfrute. Ser Yo no es asumir el ser es estar feliz en casa. En eso consiste el ente humano: la maravilla de creación. "Ser yo es existir de tal manera que se está más allá del ser: en la felicidad. Para el yo, ser no significa ni oponerse algo, ni

---

[44] LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 105.
[45] Ibid., p. 108.
[46] Como lo vimos en el capítulo anterior, toda esta temática ya fue desarrollada por Levinas en las obras "De la existencia al existente" y "El tiempo y el otro".
[47] Ibid., p. 118.
[48] Ibid., p. 122.

representarse algo, ni servirse de algo, ni aspirar a algo, sino disfrutar de ese algo"[49]. Esta es la base del pluralismo. El Yo escapa a la mirada objetiva, pues no puede ser visto desde fuera. "La alteridad del Otro está en él y no es relación a mí: *se revela*; pero accedo a ella partiendo de mí y no por comparación de mí a otro"[50].

Para Levinas el disfrute y sus contenidos no son lo mismo. La vida no se confunde con aquello de lo que vive. A partir de la teoría husserliana de la intencionalidad, nuestro autor se pregunta sobre la relación entre el disfrute y la intencionalidad teórica del acto objetivador[51]. En la fenomenología husserliana se distingue entre el "acto intencional" y el "objeto de conciencia". Éste, aunque exterior es "interior" al pensamiento recibe su luz del pensamiento. El libre movimiento va del Mismo al objeto, sin dejarse determinar por éste. A fin de cuentas, aunque interior, es un objeto de representación.

> La representación es espontaneidad pura, aunque más acá de toda actividad. De manera que la exterioridad del objeto representado aparece a la reflexión como el sentido que el sujeto representante presta a su objeto, reducible a la obra del pensamiento[52].

Aquí no hay temporalidad ni pasividad. El pensamiento no es condicionado por nada. Puro presente. Disuelto en la propia obra. El disfrute, sin embargo, tiene una estructura diferente. Ella es contraria a la intencionalidad de la representación, pues se atiene a la exterioridad, no la suspende, la trae a casa. Se atiene a ella en una posición, en su corporalidad. Al trabajar la tierra, al construir una casa, no la constituyo, la asumo. Esto constituye una inversión.

> El cuerpo es una permanente impugnación del privilegio que se atribuye a la conciencia: «prestar sentido a todo». Vive como esta impugnación. El mundo en que vivo no es sencillamente la contraparte o lo contemporáneo del pensamiento y de su libertad constituidora, sino que es condicionamiento y anterioridad. El mundo que constituyo me alimenta y me baña. Es alimento y «medio». La intencionalidad que apunta a lo exterior cambia de sentido en su mismo apuntar y se vuelve interior a la exterioridad que constituye; viene, de alguna manera, del punto a donde va; se reconoce pasada en su futuro; vive de lo que piensa[53].

Tener un cuerpo es tener una exterioridad, es ser excéntrico. Hay algo que me antecede y que no puedo llevarlo al presente. Al pisar la tierra, aunque sea sobre las propias piernas, ellas

[49] LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 128.
[50] Ibid., p. 130.
[51] Ibid., p. 131.
[52] Ibid., p. 134.
[53] Ibid., p. 139-140.

están sujetadas en la tierra. Por eso, no es un simple correlato de la representación. Las cosas en el mundo emergen de un trasfondo previo que no puede ser poseído. Respirar no es poseer el aire, aunque estemos sumergidos en él. Es imposible abordarlo, porque no tiene cara. Estamos como bañados en el mundo, al tiempo que en él hacemos nuestro domicilio. Es lo que hace posible la interioridad. "El elemento nos separa del infinito"[54]. Lo que Heidegger llama útiles no son propiamente fines, son elementos de disfrute. El disfrute es anterior a toda representación: es sensibilidad dada en un cuerpo. "Pero el cuerpo no es sólo lo que baña en el elemento, sino lo que mora (o sea, habita y posee)"[55]. La sensibilidad todavía no es "conciencia de", es simple disfrute, no visa un objeto. No me preocupo por la tierra que me sostiene. Allí no hay representación, sino relación, una sensibilidad, con un cuerpo, previo al pensamiento, al trabajo y a la razón[56]. Es el acontecimiento de la separación.

El disfrute no da cuenta del hombre entero porque en él no hay rostros que se significan. Los elementos de disfrute son ofrecidos desde la oscuridad de una noche sin rostro, es decir, en el horror del "*hay",* puro murmullo donde la mano no coge nada. En el disfrute, del sí mismo en casa, "en el vivir de", hay suficiencia insuficiente, pues no se vive de sí mismo. Ni asunción ni rechazo. "Contra el "*hay"* anónimo –horror, temblor y vértigo, conmoción del yo, que no coincide consigo mismo- la felicidad del disfrute afirma al Yo en casa"[57]. Vivir en sí mismo de lo otro. No cabe suponer el Yo y luego el disfrute. Ser Yo es disfrute. "Originalmente hay un ser pleno, un ciudadano del paraíso"[58]. Que tiene "amor por la vida", pues ella se disfruta. El disfrute es anterior a la necesidad y al sufrimiento. "Es la producción misma de un ser que *nace*, que rompe la eternidad tranquila de su existencia seminal o uterina para encerrarse en una persona; la cual, viviendo del mundo, vive en su casa"[59]. Es la libertad creada.

El ser en casa no es impedimento para una salida fuera de sí. El movimiento de salida acontece en la dulzura "del rostro femenino". "La luz del rostro es necesaria para la separación; pero al fundar la intimidad de la casa, la idea de infinito no provoca la separación mediante una fuerza cualquiera de oposición y de llamada dialéctica, sino por la gracia femenina de su

[54] LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 144.
[55] Ibid., p. 149.
[56] Ibid., p. 151.
[57] Ibid., p. 157.
[58] Ibid. p. 159.
[59] Ibid., p. 162.

irradiación”[60]. La morada, donde es posible descansar y cobijarse, no comporta la categoría de un utensilio, pues tiene un lugar privilegiado: es la «condición de la actividad humana». El Yo, vive en la intimidad de la casa y sale afuera a partir de ella, es decir, a partir de un recogimiento en el que nos acogemos a la dulzura de *una intimidad con alguien*. Allí el Otro se revela, no solo en el rostro, sino también en su “retirada y ausencia[61], de lo femenino.

Habitar es acogerse del anonimato de los elementos, lo que no significa aislamiento. Hay una retirada que permite una abertura en dirección a los elementos. Salgo al mundo a partir de esta morada. Desde allí trabajo y poseo el mundo. “El nacimiento latente del mundo se produce partiendo de la morada”[62].

Morar es poner “entre paréntesis” los elementos del mundo. Lo que no significa suspender la relación con los elementos. Separado y desde una distancia es posible agarrar los elementos, trabajarlos, llevarlos a casa y poseerlos. “El trabajo, que arranca las cosas a los elementos en que estoy sumido, descubre sustancias duraderas, pero suspende inmediatamente la independencia de su ser perdurable adquiriéndolas como bienes muebles, transportables, almacenados, metidos en casa”[63]. De este modo, los elementos, convertidos en cosas a través del trabajo se convierte en un haber, posesión. Suspende el disfrute inmediato, las cosas tienen durabilidad. En el trabajo los elementos pasan de la indeterminación a lo determinado, puestos a disposición de aquél que está en casa. El trabajo afronta la resistencia de la materia y aplaca el murmullo incesante de “*hay”* que se manifiesta como amenaza.

> Así, a fin de cuentas, el trabajo no puede llamarse violencia. Se aplica a lo que no tiene rostro, a la resistencia de la nada. Actúa en el fenómeno. Sólo se dirige contra lo sin rostro de los dioses paganos, cuya nada pasa a denunciar. Prometeo que roba el fuego del cielo simboliza el trabajo industrial en su impiedad[64].

Las cosas trabajadas se convierten en muebles o en una especie de “sustancias” por su duración. El mueble se adapta al cuerpo humano. La mano da forma al elemento, por eso, la mano no solo “prende”, sino también comprende. Es decir, el elemento pasa a ser útil, un haber, una posesión, que está “en vistas a”, que puede llegar a tener precio en el mercado. Las cosas como posesión se revelan en el mercado.

---

[60] LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 167.
[61] Ibid., p. 171.
[62] Ibid., p. 173.
[63] Ibid., p. 173.
[64] Ibid., p. 177.

> Pero la misma posesión remite a relaciones metafísicas más profundas. La cosa no resiste a la adquisición; los otros poseedores –aquellos a los que no se puede poseer- impugnan la posesión de las cosas y, por ello mismo, pueden consagrarla. De modo que la posesión de las cosas viene a parar en un discurso. Y la acción, por encima del trabajo, que supone la resistencia absoluta del rostro de otro ser, es mandamiento y palabra –o violencia criminal[65].

La doctrina heideggeriana del mundo como horizonte pasa por alto la realidad descrita anteriormente. El mundo es posible por la posesión de un ser que está en casa, que al agarrar los elementos, los saca de la indeterminación y los convierte en mueble. Esto también derriba la idea de que el mundo sea producto de la contemplación, pues ella es posterior a la actividad descrita. Esto también nos muestra que el cuerpo no es "un objeto entre otros objetos"[66].

El ser separado vive del disfrute en su casa, goza y sufre porque está instalado en un medio, pues "vive de". Se trata de una independencia-dependiente de otro. Esto es porque la vida es corporeidad. "Ser cuerpo es, por una parte, *tenerse*, ser señor de sí, y, por otra parte tenerse sobre la tierra, estar en lo otro y, por tanto, cargar con el cuerpo"[67]. El disfrute, gozar de, desde una casa, se da en un cuerpo que trabaja y que aplaca la posibilidad de la muerte, se da tiempo. A esto llamamos conciencia. "Tener conciencia es precisamente tener tiempo, no desbordar el tiempo presente en el proyecto que anticipa lo porvenir, sino tener respecto del porvenir mismo una distancia: referirse al elemento en que se está instalado como a lo que aún no está ahí"[68]. Trabajar es ponerse a distancia, en casa, en un cuerpo en relación con el no-yo. Acción de un cuerpo, es decir, la técnica precedida por esos "tanteos" de la mano, de un ser separado, que se pone, que es hipóstasis.

2.5.1 El ser en casa revelado como hospitalidad

Ser yo, morar en casa, tener un cuerpo, vivir de, es la situación del ser separado que no puede ser reducido al medio ambiente. Desde una interioridad que tiene "puertas y ventanas" vive una extra-territorialidad desde donde aborda los elementos, los trabaja, los trae a casa y los posee. Sin embargo, este acontecimiento se funda sobre una relación previa, de la cual yo no vivo, no es "disfrutar de", ni posesión. "Este acontecimiento es la relación con el Otro que me acoge en la

[65] LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 180.
[66] Ibid., p. 181.
[67] Ibid., p. 182.
[68] Ibid., p. 183-184. Esta conciencia como tiempo, se llevará a su plenitud en el cara a cara donde se produce la conciencia moral, lugar de la fecundidad y de la hermandad.

Casa, la presencia discreta de lo Femenino"[69]. Acoger al Otro en casa implica haber abierto la puerta, dar de lo que poseo. Pero para eso ya fue puesta en cuestión mi libertad. Se me ha manifestado como rostro, lenguaje, enseñanza que rompe las estructuras de la totalidad.

> La enseñanza significa lo infinito todo de la exterioridad. Y todo lo infinito de la exterioridad no empieza por producirse, para luego enseñar, sino que la enseñanza es su producción misma. La enseñanza primera enseña esta altura misma, que equivale a su exterioridad: la ética[70].

La enseñanza significa poner en cuestión el mundo como posesión, lo que nos lleva a "sacar el pan de la boca" para alimentar al huésped e instaurar el mundo común. En la proximidad del rostro el mundo deja de ser solo objeto de mi disfrute para convertirse en una obsesión que no me deja indiferente.

Estar separado es vivir fuera de la totalidad en el egoísmo, pero "vivir de" es permanecer en lo Mismo donde el movimiento de la voluntad se pierde en el anonimato. ¿Por qué? Porque la obra de las manos se convierte en mercancía y desaparece en el mercado junto con el creador. "Partiendo de la obra, sólo se me deduce, y quedo ya tergiversado, traicionado más que expresado"[71].

La vida económica, la vida en casa, o sea, el ser humano abordado a través de sus obras no rompe los muros de lo Mismo. Allí la pregunta es por un *qué* y no por un *quién.* La primera pregunta apunta a un contenido, la segunda apunta a un rostro. "Pero la pregunta por la quididad se le plantea a alguien. Ya hace mucho que quién debe responder se ha *presentado,* respondiendo así a una pregunta anterior a todas las que demandan quididades"[72]. La pregunta por la quididad es antecedida por un rostro. El rostro es al mismo tiempo la respuesta y la pregunta, porque se significa a sí mismo. Así, ya hemos pasado de las mascaras de la obra al ser, llamados a la responsabilidad de acogerlo como maestro. "Mi existencia, «como cosa en sí», empieza con la presencia en mí de la idea de Infinito, cuando me busco en mi última realidad. Pero esta relación consiste ya en servir al Otro"[73].

El rostro como Deseo revela la insuficiencia del Mismo y la imposibilidad de la satisfacción. Así, cavado por el Deseo del Otro, acoge una enseñanza y desciende a las

---

[69] LEVINAS, *Totalidad e Infinito* , p. 190.
[70] Ibid., p. 190.
[71] Ibid., p. 196.
[72] Ibid., p. 197.
[73] Ibid., p. 199.

profundidades de su ser. Ante el rostro se abre la interioridad del Mismo, no por una necesidad, sino por la inconmensurabilidad de su presencia.

> El Deseo no coincide con una necesidad insatisfecha: se sitúa más allá de la satisfacción y de la insatisfacción. La relación con el Otro, o la idea de Infinito, lo cumple […]. Gracias a esta relación, el hombre, retirado del elemento, recogido en una casa, se representa un mundo[74].

La exterioridad del rostro que no se reduce a lo Mismo rompe con las estructuras de la totalidad. Sin embargo, no se trata de una limitación negativa para el Mismo, pues él no pierde su ser separado. Estando en casa es capaz de "contener más de lo que puede contener". Por la enseñanza es llevado "más allá" de sí mismo. El «conócete a ti mismo» de Sócrates da lugar al «infinito en mí» de Descartes.

> Pues el diálogo socrático supone ya seres decididos al discurso y, por lo tanto, seres que han aceptado las reglas de éste; mientras que la enseñanza lleva al discurso lógico sin retórica, sin adulación ni seducción y, así, sin violencia y manteniendo la interioridad de quien acoge[75].

La relación con el Otro es la ruptura de la lógica formal. Aquí el alma ya no contiene todo en sí mismo, pues es capaz de ser enseñado. Esto es habitar un mundo de seres que hablan y que no son meros objetos de los historiadores que trabajan con cadáveres: seres sin palabras. Solo en el lenguaje se revela nuestro ser.

> La existencia del hombre queda siendo fenoménica mientras sólo es interioridad. El lenguaje, por el que un ser existe para otro, es su única posibilidad de existir con una existencia que es más que su existencia interior […]. Entre la subjetividad encerrada en su interioridad y la subjetividad tergiversada en la historia, hay la asistencia de la subjetividad que habla[76].

---

[74] LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 200.

[75] Ibid., p. 201. En el escrito llamado "Ética y espíritu" Levinas afirma: "Si 'Conócete a ti mismo' ha podido convertirse en el precepto fundamental de toda la filosofía de Occidente es porque, al fin de cuentas, el occidental encuentra el universo en sí mismo. Como ocurre con Ulises, su periplo no es más que el accidente de un regreso. *La Odisea,* en ese sentido, domina la literatura […]. Se trata, pues, de complacerse, de *experimentarse* como un maravilloso centro de irradiación y de irradiar". Ver en: Id., *Difícil libertad*, p. 53.

[76] Id., *Totalidad e Infinito*, p. 204.

2.5.2 El ser revelado como sensibilidad

Partiendo de la idea de "la sensación como disfrute", Levinas reconoce la necesidad de una fenomenología que "no vaya a parar necesariamente al objeto ni a la especificación cualitativa de un objeto […][77]. Es decir, en objeto reducido a la visión. Pues la representación "no es obra únicamente de la mirada, sino del lenguaje"[78]. Levinas reconoce el lugar de privilegio de la visión y del tacto. En ambos casos "algo" se nos da en el vacio propio de la luz que ilumina y nos posibilita confrontarnos con el objeto como viniendo de la nada, es decir, como disfrute en sí. "El espacio, en vez de trasladar más allá, sencillamente asegura la condición de la significación *lateral* de las cosas en Mismo"[79]. Es la vuelta a sí mismo, sin exterioridad. A la luz le falta una luz, un rostro que lo mire y que lo revele.

La visión envuelve la alteridad en la generalidad, lo capta, lo com-prende en el concepto. Este modo no lleva en consideración una relación previa que rompe con el mundo común, es decir, la relación dada en el lenguaje capaz de romper con la violencia del ser dado en la visión. Abordar al otro en una visión es abordarlo en la totalidad del Mismo donde el rostro está ausente: sin expresión propia.

Levinas desarrolla desde los primeros escritos la idea de lo Mismo que muestra el aparecer del existente fuera de la totalidad: un sí mismo que no es *causa sui*. "Es, por cierto, gloria grande para el creador haber puesto en pie a un ser capaz de ateísmo, a un ser que sin haber sido *causa sui* tiene la mirada y la palabra independientes y está en su casa, cabe sí mismo"[80]. El sí mismo constituye la posibilidad de acogida del otro, revelación del rostro.

El sí mismo es sinónimo de libertad, autonomía, conocimiento, donde el yo, a pesar del paso del tiempo continúa siempre el mismo. La filosofía de lo mismo es la filosofía atea, que no acepta nada desde fuera. Esto asegura la subjetividad fuera de la totalidad, pero condena al Yo a permanecer infecundo y alimenta el totalitarismo del Mismo sobre otro. Filosofía de lo neutro del yo soberano que reduce la alteridad en un concepto[81].

La filosofía de lo neutro es "egología" donde no es posible revelación. Ciencia de lo mismo, del poder y de la posesión. La neutralidad ilumina todo, da sentido a la libertad sin

[77] LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 209.
[78] Ibid., p. 210.
[79] Ibid., p. 212.
[80] Ibid., p. 58.
[81] Ibid., p. 336.

ponerla en cuestión. La subjetividad es comprendida a partir del ser. Por esta razón, Levinas acusa a Heidegger de reducir la filosofía y con ella lo humano a lo natural (vuelve a la cuestión de los sentimientos elementales, el apego a la tierra)[82]. La filosofía del ser de Heidegger es "culto" dado a los dioses paganos que reducen al prójimo en lo neutro. Existencia sin culpa, libertad no cuestionada y sin transcendencia. La verdadera transcendencia acontece en el lenguaje, en el que el otro me solicita poniendo en cuestión mi libertad soberana.

> La posición de cara, la posición por excelencia, solo es posible como encausar moral. La idea de Infinito, lo infinitamente más contenido en lo menos, se produce en concreto bajo las especies de una relación con el rostro. Y únicamente la idea de infinito mantiene la exterioridad de Otro respecto de Mismo, pese a esta relación[83].

La idea de infinito traduce la experiencia de una alteridad radical, de lo "santo" que no se deja poseer. Relación instaurada en el discurso con lo absolutamente otro, revelación del rostro y no violencia de la visión. Ser rostro es asistir a la propia expresión, poner en cuestión "el poder poder" del Mismo. El rostro me habla, se resiste a ser abordado como disfrute o como conocimiento. El rostro no puede ser agarrado, com-prendido. A diferencia de la relación con las cosas en el trabajo, el rostro es lo que puede ser aniquilado. "El Otro es el único ser al que puedo matar"[84]. El rostro no se presenta con la dureza de la piedra que resiste a mis fuerzas en el trabajo, su resistencia no proviene de la fuerza material, sino en su capacidad de decir con su mirada: «no asesinarás». "Hay aquí relación no con una resistencia muy grande, sino con algo absolutamente *Otro*: la resistencia de lo que no tiene resistencia, la resistencia ética"[85].

La idea de Infinito se revela en la expresión del rostro que en su humildad resiste a mis poderes y apela a mi responsabilidad, me invoca a la palabra, a entrar en el discurso en el que no puedo quedar en silencio. "De modo que, en la expresión, el ser que se impone no limita, sino que promueve mi libertad suscitando mi bondad"[86]. Revela un poder escondido para el Mismo, llevándolo más allá de sus poderes. La libertad se vuelve bondad en la acogida del Otro.

---

[82] Cf. LEVINAS, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, p. 244.
[83] Id., *Totalidad e Infinito*, p. 217.
[84] Ibid., p. 220.
[85] Ibid., p. 221.
[86] Ibid., p. 223.

La expresión rompe con la idea de un ser que significa a partir de un "estar junto a", donde la inteligibilidad está dada por el contexto en el que se está inserto. El rostro, como palabra, testifica a partir de sí mismo: es mandamiento.

> Lo que denominamos rostro es precisamente esta excepcional presentación de sí mismo por sí mismo, inconmensurable con la presentación de realidades simplemente dadas […]. Todo lenguaje como intercambio de signos verbales se refiere ya a esta palabra de honor original. El signo verbal se sitúa allí donde alguien significa algo a alguien, a otro. Ya supone, por consiguiente, la autentificación de quien significa"[87].

2.6 El rostro como primera significación

La relación ética rompe con todo misticismo en el que uno se funde en el otro. La santidad del Otro no permite violentarlo ni disecarlo como una mera imagen que hace pasar una cosa por otra. En la relación ética el Mismo y el Otro mantienen su pluralidad. La palabra del Otro no es negación de mi libertad, es investidura, llamada a la bondad original. Paso de la vergüenza y de la culpabilidad a la responsabilidad[88]. Así, se rompe la violencia y se instaura la Razón por la idea de Infinito en mí. El sí mismo se abre a la enseñanza, recibe lo que no estaba en él, deja de ser pura mayéutica sin perder su *ipseidad* en la pluralidad.

> La idea de Infinito en mí, que implica un contenido que desborda al continente, rompe con el prejuicio de la mayéutica sin romper con el racionalismo; ya que la idea de Infinito, lejos de violar el espíritu, condiciona la no-violencia misma, instaura la ética[89].

El lenguaje no acontece en la interioridad de una conciencia, más bien la pone en cuestión. No es simplemente "conciencia de", pues me viene de otro, la desborda poniendo en ella nuevos poderes, una significación que no proviene de la interioridad solipsista.

> La significación es lo Infinito; pero lo infinito no se presenta a un pensamiento trascendental, ni siquiera a la actividad con sentido, sino en el Otro: él se encara conmigo y me pone en cuestión y me obliga por su esencia de infinito. Este «algo» que se llama significación surge en el ser con el lenguaje, porque la

[87] LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 225.
[88] Esto nos recuerda el texto "De la evasión". en el que el ser lleno de sí, tiene vergüenza delante de sí y siente la necesidad de la evasión o salida.
[89] Ibid., p. 227.

> esencia del lenguaje es la relación con el Otro […]. La significación es lo infinito, o sea, el Otro. Lo inteligible no es un concepto sino una inteligencia[90].

El rostro es la primera significación. Lo inteligible se da delante de una inteligencia que habla. El mundo tiene sentido cuando tenemos alguien a quien hablar. Nos referimos al mundo para alguien. Esto no se da en el mero disfrute, sino en la socialidad. El sentido primero de las palabras no es designar una cosa, es referirlo al otro. El lenguaje es previo a toda objetividad. Ésta se funda en el lenguaje, que es relación a Otro. La objetividad es posible gracias a un mundo puesto en común en el lenguaje, una distancia de sí y del mundo. "El sujeto sobrevuela su existencia al designar al otro lo que posee, al hablar"[91]. Hablar es referir el pensamiento al de los otros, a la exterioridad del Infinito que desborda lo finito sin destruirlo. Como en Descartes este pensamiento "no tiene origen en mí". Así, "la contemplación se trasmuta en admiración, adoración y alegría. Ya no se trata de un «objeto infinito», todavía conocido y tematizado, sino una majestad"[92].

El rostro no se presenta como algo ofrecido al disfrute y a la comprensión. Él nos pone en la comunidad de hermanos, en la fraternidad universal, pues lo que allí acontece implica al mundo entero: a la humanidad, el tercero. La expresión del rostro es mandamiento sin intermediación, sin dependencia de un género común propio del monoteísmo bíblico. "El monoteísmo que significa este parentesco humano, esta idea de raza humana, que se remonta a como se aborda al otro en el rostro, en una dimensión de altura, en la responsabilidad por sí mismo y por el otro"[93]. El rostro revela al ser separado en el disfrute, le revela su espontaneidad arbitraria y su responsabilidad ante la miseria del Otro.

La obra Totalidad e Infinito es un rechazo del idealismo. Para Levinas lo inteligible es una inteligencia que habla; en el idealismo, sin embargo, proviene del sistema que ya lo ha calculado todo a partir de lo universal. "En este mundo sin multiplicidad, el lenguaje pierde toda significación social, los interlocutores renuncian a su carácter de únicos: no se desean el uno al

---

[90] LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 231.
[91] Ibid., p. 235.
[92] Ibid., p. 237.
[93] Ibid., p. 240. En el escrito llamado "Por un humanismo hebraico" del año 1956 Levinas dice lo siguiente: "El monoteísmo –la más peligrosa por ser la más elevada de las abstracciones- que anima a esa Ley no consiste en conseguirle al hombre, cansado de sus imperfecciones, una cita en privado con un Dios consolador, sino en referir la presencia divina a la justicia y al esfuerzo humanos, como se refiere la luz del día al ojo, único órgano capaz de percibirla. La visión de Dios es el acto moral. Esa óptica es una ética. Debemos desconfiar de los contactos directos que no son sino tanteos. Id., *Difícil Libertad*, p. 369.

otro, sino que desean lo universal"[94]. De este modo, se destruye el lenguaje en un discurso que apunta solo a lo universalmente válido.

El idealismo no conoce interlocutores, sino meros espectadores. Caída en la totalidad de un discurso coherente que desemboca en un Estado Universal. No hay lugar para el Infinito. *Nada nuevo bajo el sol* inteligible del ser. Es un mundo sin rostros, donde la política se impone a la ética y la subjetividad una degradación del ser. Sin embargo, para Levinas la primera significación tiene origen en la palabra que antecede a la razón. Lo inteligible viene de una voluntad despertada por el rostro del otro que llama a la responsabilidad.

> […]. En *la acogida del rostro, la voluntad se abre a la razón*. El lenguaje no se limita al despertar mayéutico de pensamientos comunes a los seres; no acelera la maduración de una razón común a todos; enseña e introduce novedad en el pensamiento. La introducción de algo nuevo en el pensamiento, la idea de lo infinito: tal es la obra misma de la razón[95].

La subjetividad está fundada en una relación metafísica dada en la pluralidad, es decir, en la imposibilidad de subsumir al yo y el no-yo en una "reflexión total". La pluralidad mantiene la separación entre dos seres que "se afirman como trascendiendo la totalidad; cada uno se identifica no por su lugar en el todo sino por su *sí mismo*"[96]. La guerra solo es posible entre hombres, ya que solo un rostro puede ser violentado. "La guerra no puede producirse más que cuando se ofrece a la violencia un ser que está aplazando su muerte; no puede producirse más que allí donde el discurso ha sido posible (el discurso sos-tiene la guerra misma)"[97].

En el apartado llamado "El comercio, la relación histórica y rostro"[98], Levinas introduce el concepto de voluntad como ese "estar en casa". Desde allí el ser se expresa, se muestra a través del trabajo. La voluntad se inserta en una obra y finalmente el trabajador se pierde en el anonimato, quedando solo una obra muda e intercambiable como mercancía.

La obra se entrega a otros y adquiere independencia. "Toda voluntad se separa de su obra. El movimiento propio del acto consiste en ir a parar a lo desconocido, en no poder medir todas las consecuencias"[99]. La voluntad está expuesta al Otro, es trascendencia frustrada. Ella no acompaña su obra hasta el final. Contrariamente a lo que sucede entre voluntades que hablan, la

---

[94] LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 243.
[95] Ibid., p. 245- 246.
[96] Ibid., p. 249.
[97] Ibid., p. 252-253.
[98] Ibid., p. 254-262.
[99] Ibid., p. 255.

obra cae en las garras del historiador de la vida económica y se convierte en historia de "voluntades" sin expresión propia. La historia es narrada desde las obras consumadas donde el autor está ausente. "La obra tiene un sentido para otras voluntades; puede servir a otro y volverse, en cambio, eventualmente, contra su autor"[100]. La paradoja consiste en que la obra se independiza del autor, sobrevive a la voluntad y aparece con sentido para otros.

> La voluntad, esencialmente violable, tiene la traición en su esencia. No sólo cabe ofenderla en su dignidad –lo que confirmaría su carácter inviolable-, sino que es susceptible de ser forzada y avasallada como voluntad, de volverse alma de esclavo. El oro y la amenaza no sólo la fuerzan a vender sus productos, sino a venderse. O, en otras palabras aún: la voluntad humana no es heroica[101].

El cuerpo no es un objeto entre objetos, no es una cosa. Éste en cuanto actividad, se apropia del mundo, pero en su ambigüedad, de ser presente y ausente en su obra está expuesto a ser considerado como cosa y por lo tanto a ser violentado. "El cuerpo, en el que puede resplandecer la expresión y en el que el egoísmo de la voluntad se vuelve discurso y oposición por excelencia, traduce, al mismo tiempo, la entrada del yo en los cálculos del otro"[102]. Esta ambigüedad hace que el cuerpo no sea "cuerpo propio". En la voluntad, en casa, está expuesto al Otro. No somos pura voluntad o puro poder. Hay un "no poder poder", por eso, aunque aceptemos la muerte como nuestra condición no nos hace inmune a la violencia, a que la espada que atraviese los nervios mate "un para sí", una voluntad, un cuerpo.

La resistencia del cuerpo no impide la violencia. "El desacuerdo absoluto con una voluntad ajena no excluye cumplir sus designios. Negarse a servir al otro con la propia vida, no excluye servirlo con la propia muerte"[103]. Esto nos demuestra la imposibilidad de contener al otro, no hay sí mismo que lo abarque en un pensamiento. Pero como no estamos queriendo narrar una tragedia, lo que nos cabe es la locura del Deseo. En vez de resistirlo, queda la posibilidad de hablarle, entrar en la relación y aplazar la muerte.

2.7 El sí mismo revelado como responsabilidad o como voluntad mortal

En el recorrido que venimos haciendo descubrimos otro modo de "comprensión" de la muerte, que en la tradición filosófica ha sido abordada como un paso a la nada o como una

[100] LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 257.
[101] Ibid., p. 259.
[102] Ibid., p. 259.
[103] Ibid., p. 259-260.

prolongación en una realidad diferente. Para Levinas la relación con la muerte se sitúa en otro orden que el ser o la nada. Hay en ella una especie "de tercero excluido". Un a priori que rompe con el horizonte del ser heideggeriano. Nuestra muerte no nos es conocida, lo que "conocemos" es la muerte del Otro. La muerte es la del Otro, en cuyo rostro me invade el miedo de matarlo. El rostro despierta en nosotros una responsabilidad y no la angustia por el propio ser. La presencia del otro revela una ambigüedad, un poder no poder, es decir, que así como se me revela que puedo matar, al mismo tiempo también la prohibición: imposibilidad de la posibilidad. La muerte no se revela como "la posibilidad más propia"[104], sino como responsabilidad por el otro. El misterio de la muerte se aproxima, como en la lucha de Jacob con el ángel, me toma y yo la tomo, sin que uno pueda vencerlo. Herido hay que continuar viviendo. Es el misterio del otro que se apodera de mí en el miedo de violentarlo.

> Pero la inminencia es, a la vez, amenaza y aplazamiento. Aprieta y deja tiempo. Ser temporal, es a la vez, ser para la muerte y tener aún tiempo, ser contra la muerte. […] imposibilidad de toda posibilidad; es una sacudida de total pasividad, en comparación con la cual la pasividad de la sensibilidad, que se trasmuta en actividad, se limita a imitar de lejos esta otra pasividad. El miedo por mi ser, que es mi relación con la muerte, no es, pues, miedo a la nada sino miedo a la violencia (y de este modo se prolonga en miedo del Otro, del absolutamente imprevisible)[105].

Ante el rostro se revela una psiquis, una voluntad mortal que está expuesta al otro. Es la voluntad que todavía tiene tiempo y que siendo sí mismo el sentido le viene de fuera. Una voluntad no heroica, sin embargo, inviolable, incapaz de violentar al Otro. Conciencia que no se reduce al presente, sino que en la espera de lo porvenir sufre por el Otro. Se sabe todavía inacabado porque todavía tiene tiempo. "Ser libre es tener tiempo para prevenir la propia caída bajo la amenaza de la violencia[106]. De este modo la voluntad se vuelve sensibilidad, sufrimiento por el otro que nos deja acorralados en la propia voluntad. "Por el sufrimiento, el ser libre deja de ser libre, pero, no-libre, aún es libre"[107]. La paciencia aplaca la violencia, así la voluntad se vuelve Deseo y Bondad en dirección de alguien.

---

[104] "La muerte es la posibilidad más propia del *Dasein*. El ser para la muerte abre para el *Dasein* su poder ser *más propio,* en el cual el ser del *Dasein* está pura y simplemente en juego". HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo.* Petrópolis: Vozes, 2012, p. 723.
[105] LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 266.
[106] Ibid, p. 269.
[107] Ibid., p. 270.

Hemos descrito previamente que la voluntad se pierde en la obra y en la muerte una voluntad ajena se apropia de ella sometiéndola a su obra. De ahí la pregunta, ¿dónde está la verdad de la voluntad? Ella se encuentra en la paciencia que no es negación de la vida interior, sino afirmación de la subjetividad: apología que busca instaurar la justicia. Rebeldía contra la noción de universalidad del dios hegeliano que aparece en la conciencia cuando "ya todo está consumado", cuando ya no hay porvenir. El idealismo propugna una libertad fuera del hombre, o sea, la de las instituciones y de la ley grabada en piedras. Aquí no hay lugar para la escatología y para la Bondad, pues es una voluntad muerta intrincada en la violencia, cuando solo "la voluntad mortal puede escapar a la violencia expulsando la violencia y el asesinato del mundo, o sea aprovechando el tiempo para ir retrasando más y más el vencimiento de los plazos"[108]. Es una voluntad que todavía tiene tiempo.

La universalidad de la voluntad objetiva reduce la voluntad subjetiva a la institución y sus leyes. Tiranía de lo universal sobre la singularidad. El hombre reducido a lo impersonal. Es contra esta totalidad que se levanta la voluntad mortal y realiza una apología de la singularidad. Resistencia en un juicio que juzga desde fuera de la totalidad. "Es preciso que el juicio se pronuncie sobre una voluntad que pueda defenderse en el juicio y, por su apología, pueda estar presente a su proceso –y no desaparezca en la totalidad de un discurso coherente[109]. Es decir, fuera de la evidencia de lo visible. Es necesario que lo invisible se manifieste fuera de la evidencia filosófica. Lo invisible es el juzgamiento de la historia visible.

> Las normas universales de este juicio hacen callar a la unicidad en la que se mantiene la apología y de la que saca éste sus argumentos. Lo invisible ordenándose en totalidad ofende a la subjetividad porque por esencia, el juicio de la historia consiste en traducir toda apología a argumentos visibles y en secar la fuente inagotable de la singularidad de que manan y con la que no hay argumento que pueda acabar. Pues la singularidad no puede encontrar sitio en una totalidad[110].

2.8 La subjetividad revelada como unicidad en el juicio de Dios

Lo invisible juzga desde fuera. Es el juicio de Dios sobre la historia. Este juicio se produce en mí en la mirada del rostro del Otro, que acusa mi espontaneidad poniendo límites a la voluntad libre. El miedo ya no es ante la muerte propia, sino por la del Otro. La singularidad es

[108] LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 274.
[109] Ibid., p. 276.
[110] Ibid., p. 277.

puesta en una responsabilidad que mientras más se asume, más crece. El Deseo del Otro me lleva a una responsabilidad infinita, a un incesante vaciamiento confirmando al Yo como elegido. Subjetividad apologética en la Bondad.

> El yo es un privilegio o una elección. La única posibilidad en el ser de pasar la línea recta de la ley, o sea, de encontrar un lugar más allá de lo universal es ser yo. […] No poder hurtarse es el yo […] la moralidad no nace en la igualdad sino en el hecho de que hacia un punto del universo convergen las exigencias infinitas: servir al pobre, al extranjero, a la viuda y al huérfano. Solo así por la moralidad, se producen en el universo Yo y los Otros[111].

Las descripciones levinasianas cavan la interioridad para mostrar la singularidad humana que, al dejarse juzgar instaura la justicia como ser único. Esto constituye una inversión de la filosofía de la evidencia que niega la singularidad. El aparecer de esta subjetividad muestra que la Historia Universal ve la verdad objetiva desde fuera, como una obra muerta. La historia juzga sin tener alguien que la juzgue. El juicio de Dios o la escatología, sin embargo, es exaltación de la subjetividad en el juicio. "Este juicio de Dios que me juzga, a la vez me confirma. Pero me confirma precisamente en mi interioridad, cuya justicia es más fuerte que el juicio de la historia"[112].

El juicio de Dios revela la interioridad como Bondad o como exposición al otro en el lenguaje donde "los interlocutores, como singularidades, irreducibles a los conceptos que ellos constituyen al comunicar su mundo o apelando a la justificación del Otro, presiden la comunicación"[113]. El lenguaje funda la Razón, la precede. Ser libre es tener conciencia de mi libertad arbitraria revelada en los ojos del otro. "Mi ser se produce produciéndose a los otros en el discurso: es lo que se revela a los otros, pero participando en su revelación, asistiendo a ella, asistiéndola"[114]. En eso consiste mi verdad. Pero, ¿acaso esa verdad no es negada por la violencia? Pues, parece que ella reduce la subjetividad al silencio. Pero renunciar a la violencia, no hacer ninguna apología ante lo que pone mi ser en peligro. Es amor que va más allá de la muerte. La subjetividad en el Eros es llevada más allá de sí misma en la fecundidad.

La relación metafísica con el Otro como Deseo y lenguaje no se cumple como amor. Sin embargo, el discurso se relaciona con el amor. Éste está más acá y más allá del lenguaje porque

---

[111] LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 279.
[112] Ibid., p. 280-281.
[113] Ibid., p. 286.
[114] Ibid., p. 287.

es disfrute y trascendencia. “El amor permanece siendo relación con el otro que se trastorna en necesidad; y esta necesidad aún presupone la exterioridad total, transcendente, del otro, del amado”[115]. Pero al mismo tiempo trasciende al amado, va “más allá del rostro”, anunciando un futuro, lo que no ha llegado a ser aún. El amor es “necesidad y deseo”, por eso, está “más acá y más allá del discurso”: amor del otro en mí.

El amor es una extraña “debilidad” que escapa a la alternativa “ser y el no ser”. “Amar es temer por el otro, prestar auxilio a su debilidad. En esta debilidad, como en la aurora, se levanta el Amado, que es Amada”[116]. El amor resalta la alteridad de dos seres imposibles de ser reducidos a la lógica formal. La alteridad se da en lo femenino. Para Levinas “lo femenino es otro para un ser masculino, no sólo porque es de naturaleza diferente, sino también en tanto en cuanto, la alteridad es, de alguna manera su naturaleza”[117]. La alteridad se funda en la feminidad. El Otro por excelencia es la mujer que, para nuestro autor pertenece al régimen de “lo tierno”. “La manera de lo tierno consiste en una fragilidad extrema, en una vulnerabilidad”[118].

2.8.1 La subjetividad más allá de la obra

El amor es lo que nos agarra sin proyecto previo. Es relación con una alteridad inasible, diferente de los objetos que puedo agarrar, traerlos a casa, consumirlos o convertirlos en utensilio. En la relación con lo femenino acontece la elección previa porque allí no hay proyecto. Lo que buscamos se mantiene oculto en el seno de la relación. En la caricia, soy llevado más allá de la sensibilidad, porque en el contacto deseo más de lo deseado. Lo deseado se me escapa de las manos, no puedo asirlo porque es invisible. “La caricia consiste en no coger nada, en solicitar lo que se escapa sin cesar de su forma hacia un porvenir –nunca lo bastante porvenir-, en solicitar lo que se hurta como si *aún no fuera*. Busca, explora”[119].

En la relación erótica, la caricia es el contacto con el porvenir. Lo acariciado siempre está “más allá”, es inalcanzable porque estamos en una búsqueda en la que ni siquiera sabemos lo que buscamos. “La caricia es la espera de ese puro porvenir sin contenido. Ella está hecha del aumento del hambre, de promesas cada vez más ricas que abren nuevas perspectivas sobre lo

[115] LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 289.
[116] Ibid., p. 290.
[117] Id.,. *Ética e Infinito*, p. 57.
[118] Id., *Totalidad e Infinito*, p. 290.
[119] Ibid., p. 293.

inaprensible. Se alimenta de innumerables hambres"[120]. El deseo lleva las marcas del amor que sufre por otro, por lo que aún no es. Lo deseado se ausenta, siempre es más allá. En la oscuridad de la noche, el cuerpo, aunque desnudo, se desnuda hasta de las formas previas.

> La Amada, a la vez asible pero intacta en su desnudez, más allá del objeto y del rostro, y, así, más allá del ente, está en la virginidad […]. La virgen permanece inasible, muriendo sin asesinato, en éxtasis, retirándose a su porvenir, más allá de todo posible prometido a la anticipación[121].

La caricia no apunta a un ente, apunta a lo que todavía no es, lo que todavía no tiene lugar. Ella busca lo carnal, lo tierno, es decir, lo que no tiene cualidad de un ente, por lo tanto, no se mueve en el ámbito de las posibilidades. El yo se encuentra en casa, pero no va en dirección de la luz, no sabe lo que busca porque no va en dirección de un producto, no es tanteo porque no toca. La relación erótica no puede ser definida por la voluntad, pues ella implica distancia. El deseo permanece en sí porque no prende presa alguna. Aquí es donde la subjetividad queda callada. El eros herido, simplemente ama y sufre.

> Muere con esta muerte; sufre con este sufrimiento. Es enternecimiento sufrimiento sin sufrimiento, que se consuela ya complaciéndose en su sufrimiento. El enternecimiento es una lástima que se complace, un placer, un sufrimiento trasformado en felicidad: la voluptuosidad[122].

La voluptuosidad es Deseo que nunca se llena, no apresa nada porque ella misma es Deseo. En esta relación el sí mismo se experimenta frágil, dependiente, pero siempre deseoso. El yo vive "por el otro" y "en lo otro". En esta pasividad sufriente del Deseo, el sujeto busca lo que "todavía no es", no agarra un ser, pues lo buscado no se ofrece a la luz, permanece oculto, no se deja atrapar, pues el cuerpo de la Amada "no se confunde con el cuerpo", se escapa. No llega a ser rostro, porque su propio decir se separa del rostro, apunta a un "más allá". La voluptuosidad es movimiento incesante sin poder atracar en posibles. En la oscuridad de la noche la voluptuosidad se vuelve profanación, pues busca lo que no puede ser descubierto. El yo se descubre que ya ha invadido "tierra extranjera".

> La vergüenza de la profanación hace bajar los ojos que habrían debido escrutar lo descubierto. La desnudez erótica dice lo indecible, pero lo indecible no se

[120] LEVINAS, *El tiempo y el otro*, p. 133.
[121] Id., *Totalidad e Infinito*, p. 293.
[122] Ibid., p. 294.

> separa de este decir, como un objeto misterioso, ajeno a la expresión, se separa de la palabra clara que intenta engatusarlo[123].

La voluptuosidad es ciega, busca pero no llega a la luz, es intencionalidad interrumpida. Se da fuera de todo horizonte, pues su significación le viene de "más allá", pues "Lo femenino ofrece un rostro que va más allá del rostro"[124]. La bondad consiste en ser para el otro, sin que la medida de la relación sea un concepto. Acoger al otro es acogerlo en el "de otro modo", en "mi bondad". Existiendo en mí, lo acojo como otro, en eso consiste la trascendencia de la conciencia moral. De este modo se cumple la "metafísica de la exterioridad". En este "de otro modo", la exterioridad se expresa desde "sí misma en mí". "Cabe decirlo de otro modo: la exterioridad define al ente como ente, y la significación del rostro está en la coincidencia esencial del ente y el significante. La significación no se añade al ente"[125].

Tener significación propia es ser rostro, lo que es posible solo en la conciencia moral, que en vez de mirar se siente mirado por el rostro que le grita "no cometerás asesinato". Pero, esta significancia propia del rostro ¿no desaparece en la profanación que Eros realiza en lo femenino en la relación con el cuerpo desnudo? Levinas responde que no, porque solo un rostro puede ser profanado. En esta aparente no-significancia del rostro femenino, éste mantiene su significancia. En la asocialidad a oscuras de esta relación se mantiene un "entre nosotros", una acogida fuera del mundo de las cosas, donde ni la luz del concepto ni de la intencionalidad puede alumbrar. Es la dinámica del Eros que nada puede poseer.

> La amistad va al otro; el amor busca lo que no tiene estructura de ente, sino lo infinitamente futuro, lo que hay que engendrar […] Mismo y otro no se confunden sino que, precisamente, más allá de todo proyecto posible, más allá de todo poder con sentido e inteligencia, engendran al hijo[126].

La fecundidad es posible en la relación con el Otro como femenino, es decir, como alteridad radical. Ser fecundo, tener un porvenir es ir más allá de las posibilidades de lo Mismo en el hijo que no es Yo. "A la vez mío y no mío, una posibilidad de mí mismo pero también del Otro, de la Amada, mi porvenir no entra en la esencia lógica de lo posible. A la relación con tal porvenir, irreducible al poder sobre los posibles, la llamamos fecundidad"[127].

---

[123] LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 294-295.
[124] Ibid., p. 295.
[125] Ibid., p. 297.
[126] Ibid., p. 302.
[127] Ibid., p. 303.

2.8.2 La subjetividad en el tiempo infinito del Otro

El Yo que en el Eros del Deseo profana un rostro, se descubre fecundo más allá de sí en el hijo. La paternidad es la experiencia que nos pone en relación con el misterio que ya se anunciaba en la relación erótica, "el rostro más allá del rostro" es el hijo. Sin embargo, éste no agota el Deseo. A diferencia de la relación de lo Mismo con las cosas en la que no trasciende, el hijo nos pone en relación con lo infinito del tiempo. "En la fecundidad, el yo trasciende el mundo de la luz. No para disolverse en el anonimato del "*hay"*, sino para ir más lejos que la luz, para ir a *otra parte*"[128]. Así, el ser se produce como múltiple. Multiplicidad dada en el seno de una temporalidad donde el Mismo trasciende en el Otro, en la Amada. Así, se rompe con la filosofía de lo Neutro y dando cumplimiento y continuidad al Deseo, que no es carencia ni necesidad, sino trascendencia, Bondad de la bondad.

En el deleite de la voluptuosidad la subjetividad se mueve en dirección del porvenir absoluto que se concretiza en la paternidad. En la fecundidad el existente solitario trasciende definitivamente y, sin vuelta atrás. El sí mismo está en otro. Eros lleva al Mismo más allá de las cosas y del rostro. La ambigüedad de la relación erótica se mueve "entre lo más allá del deseo y lo más acá de la necesidad, y su disfrute se sitúa entre los demás placeres y gozos de la vida"[129]. La subjetividad trasciende en el no poder, fuera de las estructuras de la intencionalidad, rompiendo con el impersonal "*hay"* y abriéndose a un porvenir absoluto, sin nunca dejar de ser Yo y sin tener que suponer otro yo detrás del Yo.

> La fecundidad forma parte del drama del yo. Lo intersubjetivo, obtenido a través de la noción de fecundidad, abre un plano en el que el yo, al mismo tiempo, se despoja de su egoidad trágica que vuelve a sí misma y, sin embargo, no se disuelve pura y simplemente en lo colectivo. La fecundidad da testimonio de una unidad que no la opone a la multiplicidad, sino que, en el sentido preciso del término, la engendra[130].

La cosas intramundanas niegan al Mismo la posibilidad de la trascendencia, la relación con ellas no es más que "un exilio imaginario"[131] e infecundo. La trascendencia acontece en la

---

[128] LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 304.
[129] Ibid., p. 307-308.
[130] Ibid., p. 309. La fecundidad es el rompimiento de la filosofía de lo elemental del hitlerismo, que reduce lo humano a la sangre, a la raza y a la tierra. Lo humano nace fuera de los dominios del Estado, su identidad no es dada por un carnet de identidad sino de esta relación previa dada en la bondad y no en la guerra.
[131] Ibid., p. 311.

relación erótica dada fuera del ámbito del conocimiento y del poder y, donde la sexualidad no es reducida al mero placer, sino como una relación con lo "absolutamente otro", con lo femenino. Esta relación rompe la esterilidad de la soledad y la vuelve fecunda. El sujeto ya no vuelve idéntico: ha trascendido en el hijo. "El yo se libera de sí mismo en la paternidad sin por ello dejar de ser un yo, porque el yo es su hijo"[132]. El hijo recibe su unicidad en la relación de amor con el padre. Hay una relación única de padre e hijo. El padre es en el hijo, siendo yo. Cada uno mantiene su unicidad, siendo exterior uno al otro. La unicidad tiene que ver con la relación única, el amor del padre al hijo es amor paterno, amor de elección. "El *Eros* paterno se limita a investir la unicidad del hijo: su yo, en tanto que filial, no comienza en el disfrute sino en la elección. Es único para sí porque es único para su padre"[133]. Ser hijo es ser elegido. Pero la elección se vive entre otros únicos. La elección se vive de cara a otros elegidos, en la fraternidad. Ser yo, único es ser puesto hacia el rostro del Otro como responsabilidad[134].

La producción de Infinito asegura que el sentido de lo humano no sea una obra muerta, es decir sin rostro. Este es el camino que nos muestra Levinas en Totalidad e Infinito. La fecundidad rompe con el destino del Yo, lo lleva más allá de sí mismo. El existente rompe con el "*hay"* indeterminado y repara lo irreparable. Se abre a lo infinito del tiempo, más allá de lo posible. De este modo, el Yo se encuentra en el tiempo redimido y fecundo, abierto al futuro absoluto, conservando el Deseo que lo antecede.

> El existir infinito del tiempo garantiza la situación de juicio –condición de la verdad, tras el fracaso con que se tropieza la bondad de hoy. Por la fecundidad, tengo un tiempo infinito, necesario para que se diga la verdad; para que el particularismo de la apología se convierta en bondad eficaz que mantiene al yo de la apología en su particularidad, sin que la historia se rompa y haga migas este acuerdo, pretendidamente aún subjetivo[135].

2.9 Conclusión

La obra Totalidad e Infinito muestra la salida a la exterioridad a través del rostro. Pero antes de la descripción del rostro relata como el Yo en su relación con las cosas intramundanas se descubre como voluntad finita. A partir de esos análisis lleva a cabo la evasión de la ontología heideggeriana, al pasar de la preocupación por el sí mismo al miedo por la muerte del otro. De

[132] LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 314.
[133] Ibid., p. 315.
[134] Ibid., p. 316.
[135] Ibid., p. 321.

este modo, el rostro se revela como lugar de acogida del Infinito. Levinas "analiza la revelación del Infinito por el rostro que «abre el discurso original cuya primera palabra es obligación que ninguna 'interioridad' puede evitar»"[136]. En el rostro adviene el tiempo del otro, que viene de fuera, como camino de una existencia fecunda más allá de sí mismo.

El rostro revela una psiquis capaz de acoger al otro como lo hizo Abrahán con los tres hombres desconocidos (Gn 18). El rostro inaugura el tiempo del otro y se torna en el paso de Dios. En él el invisible se revela como mandamiento. La creación nos revela un rostro, una escritura o un mandamiento que nos confronta con el juicio de Dios en nuestras relaciones. La descripción del rostro confronta el "decir" bíblico con lo "dicho" de la Historia Universal que, en su supuesta objetividad, niega toda subjetividad. El decir del rostro nos revela un lenguaje responsivo y no atado a las estructuras de la totalidad que reduce el sentido de lo humano a la indeterminación del "mal elemental".

La descripción de la relación erótica tiene trasfondo la multiplicidad propugnada por Dios en el libro de Génesis. Esta experiencia nos recuerda el mandamiento divino: "Sean fecundos y multiplíquense" (Gn 1, 28). De esta manera Levinas nos muestra que la revelación acontece en la relación. La vida se torna fecunda en la escucha de un mandamiento en el rostro del otro. El lugar de la relación con Dios es el rostro, pues es allí Él ha dejado la huella de su Decir. Para Levinas, rostro y lenguaje están íntimamente ligados. El lenguaje como acontecimiento es respuesta al decir previo de un rostro que grita "no matarás". Por eso, es el acontecimiento de la revelación de Dios y de la redención de la humanidad.

El rostro como significación propia se constituye en la relación con el otro. Ante el rostro no estoy solo, estoy mirado, eso rompe el solipsismo. El rostro no me habla desde un horizonte, sino como mandamiento que me cuestiona, convocándome a hablar. De este modo, la subjetividad, aunque desbordada, se constituye en la responsabilidad. Levinas nos muestra que la voluntad humana es finita, pero la responsabilidad infinita. Así, el infinito se glorifica en la subjetividad profética que en la responsabilidad interrumpe el anonimato del ahí y del gozo en sí. En un mundo sumido en la desgracia de la guerra, Levinas nos recuerda que hay una luz de esperanza, la del rostro. Éste nos recuerda la luz primera de la creación que hace pasar de las tinieblas a la luz y donde las cosas comienzan a tener la forma dada por el creador y en la que la humanidad es comprendida en su diversidad y unicidad radical.

[136] CHALIER, *La huella del Infinito*, p. 148.

Levinas nos muestra el estatuto de la conciencia profética, su posibilidad y su lugar. Para mostrar el evento de la conciencia él va a la experiencia, lo que nos ayuda a entender cómo se presenta el Infinito o cuál es la experiencia donde se revela. A partir del judaísmo talmúdico, Levinas lleva a la fenomenología más allá de sí misma y nos dice que, antes de toda determinación particular lo que se revela es el rostro. Pues antes de cualquier objeto está el rostro. El rostro es lugar donde Dios accede a lo humano y vice-versa. Levinas relee el axioma fenomenológico que dice que "el acceso al objeto forma parte del proprio objeto", en este caso podemos afirmar que "el acceso al Rostro es el rostro del otro".

La fenomenología describe la relación en tanto vivido, allí se da lo humano. Levinas sigue esa intuición para mostrarnos que lo humano se revela en el rostro que revela al Infinito, pero sin abandonar nunca el plano de las relaciones inter-humanas. Por esa razón, no se trata antropología de conceptos, sino una antropo-génesis que muestra la humanidad haciéndose. Una realidad es real cuando se percibe cómo se realiza. En efecto, la palabra de Dios es un decir que se realiza en la vida de los seres humanos. Ese es el camino que acabamos de describir en este capítulo. Un sí mismo que se identifica desde dentro, pero que movido por el Deseo cava la propia interioridad y es llevado más allá de sí, a un "discurso" con Dios en la escucha del mandamiento. En el siguiente capítulo veremos como la interioridad es cavada más profundamente hasta la substitución por el otro, lo que es posible en un "Decir antes de lo Dicho" propia de la revelación de Dios inseparable de la criatura.

3 LA REVELACIÓN DEL INFINITO EN LA SUBJETIVIDAD HUMANA

En el desarrollo de los dos capítulos anteriores podemos reconocer dos características del pensamiento de Levinas: la primera es la crítica de la filosofía occidental y la segunda, inseparable de la primera, es mostrar la inteligibilidad del judaísmo. En todas las obras podemos reconocer la confrontación con la filosofía del ser que ilumina hasta su contrario: el no ser. En la obra "De otro modo que ser, o más allá de la esencia" (1974) Levinas se confronta con la posibilidad de afrontar "de otro modo" el problema de la filosofía, es decir, pensar "más allá del ser" en donde la alternativa al ser, no sea el "no ser", sino el otro. Esto lo lleva a presentar filosóficamente la creación sin hacer uso del lenguaje ontológico de las obras precedentes. Levinas desmonta el pensamiento heideggeriano a través de la idea de creación. Para Heidegger la violencia es contra el ser, por eso, su preocupación es cómo abordar el ser. Levinas, sin embargo, se preocupa por la violencia que provoca el ser al ser humano. Para Levinas la historia del ser es la historia de la violencia, o sea, es Ulises que vuelve a casa sin ver a nadie[1].

Heidegger saca el foco del sujeto y lo alumbra a través de la luz del ser. Levinas vuelve a la subjetividad, pero con una luz diferente, la del Otro, sin que la subjetividad pierda su unicidad. En Heidegger es imposible la exterioridad porque la luz del ser ilumina todo desde la inmanencia. Levinas aborda al ser humano en su carácter de único que no proviene del "ser en general", sino del rostro. Pero, ¿es posible pasar de la simple crítica de la ontología sin caer en la gramática del ser?[2] ¿Es posible ir más allá de la conciencia y del ser sin referirlos a ellos? O, ¿sin caer en el psicologismo, en el empirismo o en el misticismo? Pensamos que Levinas lo consigue en el estudio dedicado al "Decir y a lo Dicho" como lo vamos a ver enseguida.

La temática del "Decir y lo Dicho"[3] desarrollado en el libro "De otro modo que ser o más allá de la esencia" está en continuidad con Totalidad e Infinito y otras obras anteriores. En este estudio, Levinas vuelve sobre temas ya desarrollados y al modo de un comentador talmúdico, reescribe su propia escritura, "tachando" lo dicho para mostrar matices más profundos. Esta obra ya es "comentario de comentarios", pues aquí nuestro autor retoma temáticas o conceptos

---

[1] "El itinerario de la filosofía sigue siendo el de Ulises cuya aventura en el mundo solo ha sido un retorno a su isla natal –una complacencia en el Mismo, un desconocimiento del Otro". LEVINAS, *Humanismo del otro hombre*, p. 49.

[2] Id., De otro modo que ser o más allá de la esencia, p. 28.

[3] Sobre el Decir y lo Dicho ver también el escrito llamado "Significación y sentido". Id., *Humanismo del otro hombre*, p. 17-83.

anteriores llevándolos al límite, por ejemplo, la sensibilidad se convierte en compasión en el sufrir por otro, el huésped se convierte en rehén del otro, el *hay* neutro en el otro en mí, etc. Como lo dice Alberto Sucasas, la obra levinasiana debe ser leída como un palimpsesto, es decir, "como texto que esconde un secreto"[4]. El secreto se refiere en primer lugar a la profundización de sus escritos anteriores y en segundo lugar a la lógica judía que está por detrás de todos los textos levinasianos. "La fuente secreta de la que se alimenta la filosofía levinasiana es el judaísmo. Levinas se envuelve en la tradición judía y de ella se extrae su núcleo semántico univesalizable"[5]. En este trabajo ese secreto revelador será justamente la idea de la revelación judía al cual nos referiremos al final de este capítulo para mostrar que la Revelación es la que ilumina todo el recorrido del pensamiento levinasiano, ella es la luz que ilumina el ser y también el secreto que está por detrás del pensamiento levinasiano.

3.1 Lo Dicho precedido por un Decir original

Desde las primeras obras, Levinas se puso a la escucha del ser, lo ha descrito pormenorizadamente para mostrar la posibilidad de la escucha de "otro decir". En "De la existencia al existente" (1947) y en "El tiempo y el otro" (1948) se describe el hecho de la brutalidad del *ahí*; en Totalidad e Infinito muestra la salida del sí mismo al otro. Ahora, en "De otro modo que ser" hablará desde la otra orilla y la voz del filósofo se trastocará por la del profeta. Una vez roto el lenguaje del ser, el Infinito puede ser llamado de Dios[6]. Es en esta obra, aunque filosófica, es abordada con mayor claridad "un discurso sobre Dios" donde el murmullo anónimo del "*hay"* se convertirá en la presencia del otro en mí[7].

En "De otro modo que ser" Levinas retoma el lugar de la sensibilidad para llegar a conclusiones más radicales. En la sensibilidad hay una pasividad previa y que es dada en el lenguaje como ya vimos en Totalidad e Infinito. El lenguaje está ligado a la sensibilidad, lo que lleva al lenguaje "más allá" de él. Nos confrontamos de este modo con un lenguaje imperativo antes del predicativo. Para llegar a eso, Levinas mostrará la distinción entre "lo Dicho" y "el

[4] SUCASAS, Alberto. *Levinas: lectura de un palimpsesto.* Buenos Aires: LILMOD, 2006, p. 13.
[5] Ibid., p. 13.
[6] Cf. LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 35.
[7] "El *hay* es todo el peso que grava la alteridad soportada por una subjetividad que no la funda". Ibid. p. 244.

Decir", el primero es el lenguaje anclado en la ontología y el segundo en la ética y la sensibilidad, por eso,

> «Más allá del ser» no significa quedarse más acá en una experiencia mística e inefable; tampoco se trata de «otro» lugar que no tuviese nada que ver con el ser. Se trata de la dolorosa operación de desgarrar el ser mismo desde la fuerza significante y abrir en él una brecha que permita trascenderlo sin intentar pasar de lado. Hay que pasar por él y, vistas sus insuficiencias intrínsecas, salir de él e ignorarlo y negativamente por inadecuado después de haberlo reconocido plenamente; un ejercicio de docta ignorancia[8].

La obra levinasiana busca mostrar el sentido de la trascendencia que no sea solo el "acontecimiento del ser". En la alternativa del ser y la nada, ésta es comprendida a partir del ser. El ruido anónimo del "*hay*" no se apaga. La tentativa de Levinas es mostrar el sentido de la diferencia, de lo más allá. Sin embargo, parece que eso es imposible porque nuestras lenguas y lo dicho de nuestros diccionarios ya están sumergidos en el verbo ser. La esencia es la imposibilidad de afirmar nada contrario al ser y la esencia leída por la vía de la ontología heideggeriana es permanencia en el ser: connato, guerra. Por lo tanto, el pensamiento está determinado por el ser porque la nada es impensable. Aquí no hay lugar para la paz, pues la esencia está asociada al "mal elemental", por eso, la necesidad de buscar lo que reina "más allá de la esencia": el Bien. "Y es necesario, preguntarse desde ahora si este ahogo o esta retención no es la posibilidad extrema del espíritu, portador de un sentido para lo más allá de la esencia"[9].

Para llevar a cabo la posibilidad de una trascendencia más allá de la esencia, Levinas realiza la distinción entre el "el Decir y lo Dicho". El primero, "el decir original o pre-original –el logos del pró-logo- teje una intriga de responsabilidad. Se trata de un orden más grave que el del ser y anterior al ser"[10]. Sin embargo, hay una correlación entre el Decir y lo Dicho, en la que aparentemente el primero cae en las garras de la ontología, o sea, acontece "la subordinación del Decir a lo Dicho, al sistema lingüístico y a la ontología es el precio que exige la manifestación"[11]. Existe una diacronía que rompe con la sincronía de la lógica formal para lo cual es necesario volver de lo Dicho al Decir y mostrar su posibilidad.

La esencia llena hasta la nada, por eso, la pregunta: ¿habrá algo más allá de la naturaleza apofántica del Decir que va a parar en lo Dicho de la lógica formal? La respuesta es sí, porque

---

[8] LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 33.
[9] Ibid., p. 47.
[10] Ibid., p. 48.
[11] Ibid., p. 48-49.

hay un Decir original que es el lenguaje como responsabilidad, es decir, lo Dicho es dicho para alguien, por eso, el Decir, es la condición de lo Dicho. El decir, es responsabilidad, proximidad que desdice lo Dicho para posibilitar lo de otro modo que ser. "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 lo *de otro modo que ser* comienza ya no a significar otra cosa que un *ser de otro modo*[12].

Levinas quiere mostrar un destino diferente que el de la esencia. "Se trata de pensar la posibilidad de un desgarrón de la esencia"[13]. Este desgarrón o ruptura acontece en la subjetividad, "la excepción de lo otro que el ser", que no cae en el "no ser" ni en el "sí mismo". La unicidad de la subjetividad no es comprendida como tarea de ser, sino que no coincidencia consigo mismo. "Unicidad sin lugar […], sin la identidad del yo coincidiendo consigo mismo, unicidad que se retira de la esencia; en fin hombre"[14], cuya significancia no proviene de un genero común. Esta idea ya había sido planteada en una de sus obras con la siguiente expresión. "La verdadera sustancialidad del sujeto consiste en su *sustantividad:* en el hecho de que no sólo hay anónimamente ser en general, sino que hay seres susceptibles de nombres. El instante rompe el anonimato del ser en general"[15].

Si la unicidad se retira de la esencia, ¿cómo es posible encontrar la trascendencia que no caiga en un ultramundo intemporal? ¿Cómo escapar a las garras de la alternativa entre ser y no ser? Esta trascendencia se muestra en la propia subjetividad. "La subjetividad es precisamente el nudo y el desanudamiento: el nudo y el desanudamiento de la esencia y lo otro que la esencia"[16]. La subjetividad manifiesta una ambigüedad "del ser y de lo otro que ser", en un Decir previo a lo Dicho, escapando a las garras de una significación proveniente de la ontología y de la historia. Esta significancia más allá del ser se da en la responsabilidad por el otro, la cual no se origina ni en mi conciencia ni en mi libertad porque nos confrontamos con lo que nunca será presente.

> La libertad del otro jamás podría comenzar en la mía, esto es, asentarse en el mismo presente, ser contemporánea, serme representable. La responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo «algo anterior a-

[12] LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*,, p. 50. El decir que se desdice refiere a la idea de revelación judía del texto que llama a la interpretación o a la exégesis. Id. *Difícil libertad*, p. 432.
[13] Id., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 51.
[14] Ibid., p. 52.
[15] Id., *De la existencia al existente*, p. 120.
[16] Id., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 53.

> todo-recuerdo», de algo «ulterior a-todo-cumplimiento», de algo no presente; viene de lo no-original por excelencia, de lo an-árquico, de algo que está más acá o más allá de la esencia[17].

La anarquía de la responsabilidad por el otro no se torna presente en la comprensión. En la proximidad nadie tiene tiempo para escoger, porque uno es escogido por el Bien que no cabe en la representación. "El presente es comienzo en mi libertad, mientras que el Bien no se ofrece a la libertad, sino que me ha elegido antes de que yo lo elija. Nadie es bueno de modo voluntario"[18]. El Bien pertenece a lo Inmemorial que no cabe en el presente, es elección que me pone en dirección del otro hasta la substitución, es decir, rehén del otro. El Bien me introduce en lo infinito de la responsabilidad donde la subjetividad se "reencuentra perdiéndose" en una deuda impagable para con el otro.

> La positividad del infinito es la conversión en responsabilidad, en acercamiento al otro, en respuesta al infinito no-tematizable que sobrepasa gloriosamente toda capacidad, que manifiesta su desmesura, como en un contrasentido, en el acercamiento al otro, el cual obedece a su medida[19].

3.2 La subjetividad como ruptura de la esencia

Esta desmesura no va por el camino de una teología negativa, sino que recorre el camino de la positividad de un Decir que lleva las huellas del Infinito, que en vez de tender hacia el no-ser se dirige hacia las alturas en la responsabilidad para con el otro. La responsabilidad se formula "antes de todo presente posible, en un pasado que se muestra en el presente de la obediencia sin re-cordarlo, sin proceder de la memoria; como si se formulase por aquél que obedece en esta obediencia misma"[20]. El infinito se significa en una huella: la del rostro del prójimo, que como mandamiento, me escoge a mí como único. La subjetividad escogida antes de todo contrato es el acontecimiento de la ruptura de la esencia. Esta identidad sin escapatoria, como rehén lleva a cabo el Decir antes de lo Dicho porque

[17] LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 54.
[18] Ibid., p. 55.
[19] Ibid., p. 56.
[20] Ibid., p. 58.

> La significación previa a la esencia. No es un estadio de conocimiento que apela a la intuición que la llenaría, ni tampoco al absurdo de la no-identidad o de la identidad imposible. Es la gloria de la trascendencia[21].

La subjetividad es la gloria del Infinito que en la substitución responde hasta por la libertad del otro, o sea, de aquello que no tiene origen en él o lo que en Totalidad e Infinito llamábamos como "más allá de todo proyecto". La subjetividad es la ruptura de la esencia porque en la substitución se sujeta a otro: sí mismo como vulnerabilidad, desinterés, humanidad como no-lugar en la expiación, un Decir sin protección, porque es una elección involuntaria que no se puede asumir; sensibilidad al extremo o "pasividad más pasiva que toda pasividad".

> Vulnerabilidad, exposición al ultraje y a la herida: una pasividad más pasiva que toda paciencia, pasividad del acusativo, traumatismo de la acusación sufrida por un rehén hasta la persecución, cuestionamiento en el rehén de la identidad que se substituye por los otros[22].

La proximidad es abordada al margen de las categorías ontológicas, lo que no significa negación del ser. Lo de otro modo que ser es otro sentido que el ser, es decir, una significación previa a lo Dicho. "En el acercamiento del otro, en el que el otro se encuentra desde un comienzo bajo mi responsabilidad, 'algo' ha desbordado mis decisiones libremente tomadas, se ha escurrido en mí, a mis espaldas, alineando así mi identidad"[23]. En la proximidad el ser pierde el privilegio, porque la significación proviene de "lo otro que el ser", es decir, de la bondad que revela a la subjetividad su carácter de único. Lo de otro modo que ser es desinterés, responsabilidad con el tercero que aparece en la relación con el prójimo, es decir, en la justicia que compara dos incomparables.

La bondad es la ruptura con el ser, es el otro del ser. La subjetividad se define por la bondad irreducible a la ontología. "Por el hecho de surgir en la punta de la esencia, la bondad es *otra* respecto al ser, no tiene cuentas con ellos […]. La bondad da a la subjetividad su significación irreductible"[24]. Lo más allá del ser pone en entredicho el privilegio filosófico del ser como destino de todo sentido. La bondad es resistencia a la reducción de la trascendencia a lo

[21] LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 58.
[22] Ibid., p. 59.
[23] Id., *Humanismo del otro hombre*, p. 121.
[24] Id. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 63-64.

Dicho, a la inmanencia. "El sentido es imposible a partir de un Yo que existe, como dice Heidegger, de tal manera 'que le va en su existencia esta existencia misma'".[25]

En el comienzo del capítulo denominado "La exposición" Levinas nos recuerda que el filósofo expresa la verdad y ésta a su vez es la exhibición del ser[26]. Si es así, ¿la verdad ya no está comprometida de antemano? Ahora, cabe la pregunta ¿qué es lo que se muestra en esta exhibición? El ser no es sin ambigüedad. ¿El ser es un verbo o un nombre? El ser puede designar una entidad o el proceso de ser de una entidad. De lo que no cabe duda es que el ser designa.

> Pero ¿designa tan solo? Porque en el caso de que tan solo designe, incluso el verbo es un nombre. Entonces el proceso 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[27].

Levinas se confronta con la difícil cuestión de la distinción del ser y del ente y se da cuenta de que en esta anfibología el ser decide toda posibilidad del Decir, porque en su juego de escondite siempre se refiere a sí mismo. El Decir se reduce a decir el ser: a lo Dicho, por eso, la necesidad de remontarse al Decir desde lo Dicho. Encontrar la estructura previa a lo Dicho donde la subjetividad no sea simple manifestación del ser, sino que se manifieste en su unicidad, donde el ser no sea el sentido último de la verdad.

3.3 La verdad como exhibición reúne en sí toda posibilidad de sentido

Si la verdad es la exhibición del ser y éste abarca toda posibilidad del Decir, entonces el ser es al mismo tiempo la luz y el que mira. La respuesta ya está predeterminada por el que pregunta. La pregunta es por el ser y la respuesta es el proprio ser, esto significa que en la ontología el ser es la totalidad del sentido. La pregunta por el sentido del ser y toda manifestación es gracias al ser. La posibilidad del aparecer del ser es el propio ser. El ser en su aparecer se disimula hasta en su apariencia. Entonces, ¿cómo distinguir el ser de la apariencia? El ser se revela problemático en su propio develamiento. En esta anfibología del ser y del ente ¿quién podrá desatar al ser atado a sí mismo? Habrá que buscar el Decir más allá de lo Dicho donde el ser no sea la última palabra, donde la conciencia no sea simplemente conciencia del ser.

---

[25] LEVINAS, *Humanismo del otro hombre*, p. 47.
[26] Id., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 69.
[27] Ibid., p. 69.

Para desatar al ser de sí mismo, Levinas realiza una inversión y confronta la primacía de la manifestación del ser a lo que él llama de "pasado inmemorial". "Esto nos conduce a sorprender el *Quien mira* (sujeto idéntico, colocado pretendidamente en la abertura del ser) como nudo de una intriga dia-crónica –que falta por determinar entre Mismo y Otro"[28]. La intriga de la proximidad lleva a cabo la inversión y cambia el sentido de la pregunta y el *Que* se convierte en *Quien*, es decir, "otro en mismo". "El otro en el Mismo de la subjetividad es la inquietud del inquietado por el Otro"[29]. Aquí el ser y el conocimiento no es el resultado de una conciencia que se pone, sino que es el Decir (del Uno-para-el-otro) antes del Dicho. Lo de otro modo que ser es el sujeto que en la substitución se convierte en una subjetividad responsiva en la propia piel, anterior a toda palabra. "La visión del ser y el ser remiten a un sujeto que se ha levantado más temprano que el ser y el conocimiento, más temprano o más acá, en un tiempo inmemorial que ninguna reminiscencia podrá recuperar como a priori"[30].

El pensamiento entendido como diálogo consigo mismo esconde la pregunta que viene del otro, por eso, Levinas profundiza en "la anfibología del ser y del ente" para poder escuchar en lo Dicho la significación del Decir. En la pregunta ¿quién es quién? se identifica un Yo. Al mismo tiempo la pregunta por el *quién* remite a un *qué*. En la pregunta por la verdad, "la acogida de la manifestación del ser no puede colocarse al margen del ser que se manifiesta […]. Es necesario, por tanto, que aquel a quien el ser se muestra pertenezca aún al ser y que mirar remita al ser"[31]. El quien en una retirada en la interioridad del Mismo se mostraría como una modalidad del ser. Levinas se pregunta si todo termina en esta interiorización o en la negatividad de «no mostrarse». La verdad se realiza en la excepción de la interioridad, de un quien "correlativo al ser" que en su desfase no se pierde. "El desfase del instante, el «todo» descolgándose de todo (la temporalidad del tiempo) hace posible una recuperación en la que sin embargo, nada se ha perdido"[32]. La totalidad que separada de sí misma tematiza la verdad como en partes, es decir, imagen del todo en las partes, reflejo del ser sin mostrarse a sí mismo. "Una modificación por la cual el Mismo se descuelga o se desentiende de sí mismo, se deshace en esto o en aquello no se recubre ya y, de este modo, se descubre, se hace fenómeno […]; de otro modo, es el *esse* de todo ser"[33].

---

[28] LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 71.
[29] Ibid., p. 72.
[30] Ibid., p. 72-73.
[31] Ibid., p. 74.
[32] Ibid., p. 75.
[33] Ibid., p. 77.

En la conciencia el ser se convierte en saber –saber del ser. El ser es el sustrato de la conciencia y del sujeto. El pensamiento es reflexivo, vuelta sobre sí mismo. La verdad y el tiempo entendidos como reminiscencia. El ser en su develamiento se muestra a sí mismo, de este modo, la conciencia no es otra cosa que manifestación del ser: ostentación del ser. La esencia que en su modificación no se altera. Pero ¿hay algo más allá del sujeto a partir de la ontología? ¿Hay un tiempo más allá de la esencia?

Las cosas se manifiestan a la conciencia, ellas se descubren en la temporalidad de lo vivido. "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"[34]. Levinas reconoce aquí una ambigüedad que no fue superada por el término de la intencionalidad. En su disputa con el psicologismo, Husserl quiso distinguir la idealidad de la lógica de la vida psíquica, en la que *Erlebnis* intencional va más allá "de lo psíquico y lo vivenciado".

> Sin embargo, este esquema no se sostiene. Lo sensible no se revela en la ostentación que sería el instante fulgurante de una *noesis* de acogida pura. La propia noesis tiene un desarrollo temporal y una constitución en el tiempo; se refiere en su intención a la materialidad de una *hyle* […]. Las cualidades sensibles no son solamente lo sentido, son el sentir del mismo modo que los estados afectivos[35].

En Husserl la conciencia está relacionada con el tiempo y la impresión sensible. La conciencia es impensable sin su correlato aprehendido. Levinas retoma los estudios husserlianos en la obra "Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente" y nos recuerda que conciencia, tiempo y sentir son inseparables. Así nos dice que "hablar de conciencia es hablar del tiempo"[36]. Nuestro autor reconoce estos análisis fundamentales del pensamiento fenomenológico, de hecho está en la base de su pensamiento, pero al mismo tiempo considera que la idea de intencionalidad desarrollada por su maestro es insuficiente por el hecho de que no sale del ámbito de la conciencia objetivante. La conciencia como reflejo del ser recupera todo en sí, pues el tiempo es inseparable de ella.

> El tiempo de la sensibilidad en Husserl es el tiempo de lo recuperable. Que la no intencionalidad de la protoimpresión no sea pérdida de conciencia, que nada

[34]LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 78.
[35] Ibid, p. 79.
[36] Ibid., p. 80.

> pueda suceder al ser clandestinamente, que nada pueda desgarrar el hilo de la conciencia […][37].

En el apartado sobre "El lenguaje" Levinas nos recuerda que el verbo designa nombres, acontecimientos, entes y estructura la fluencia del tiempo. De este modo, el lenguaje contiene la dispersión de la duración. "La temporalización es el verbo del ser"[38]. El lenguaje surgido de la verbalidad del verbo no solo intentaría hacer entender, sino hacer vibrar la esencia del ser. El lenguaje está anclado en el ser. Esto es dado en una conciencia, como sentir pero ya sintetizadas en lo Dicho. El lenguaje en cuanto sistema de nombres designa identidades, es decir, nombra "esto en cuanto aquello". Espontaneidad de la conciencia, incapaz de abrirse a una responsabilidad.

> Antes de toda receptividad, un *ya dicho* anterior a las lenguas expone la experiencia o la significa (propone y ordena) en todos los sentidos del término ofreciendo así a las lenguas históricas habladas por los pueblos un lugar, permitiéndoles orientar y polarizar la diversidad de lo tematizado a su gusto[39].

El lenguaje entendido de esta manera se subsume en lo Dicho -y no deja espacio al Decir que va más lejos. La sensibilidad queda disecada en el sentido ya dado, pues la conciencia es simplemente un eco del ser. El Decir se hace correlativo de lo Dicho, lo que torna difícil distinguir el ser del ente. Levinas reconoce una ambigüedad en lo que él llama "la anfibología del ser y del ente"[40]. El ente a la luz del ser se vuelve tema. Esta anfibología pasa por alto la realidad humana, pues el hombre en tanto decir no pertenece al ser, pues, "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"[41]. Lo Dicho, el "esto en tanto que aquello" olvida la pasividad de lo inmemorial que no cabe en el presente y que resuena por detrás de lo Dicho.

Levinas profundiza en el estudio del lenguaje para mostrar en él su ambigüedad y, al mismo tiempo para mostrar "el Decir más allá de lo Dicho", pues éste se sustenta en aquél. La ambigüedad de lo Dicho o "la anfibología del ser y del ente" es que en lo Dicho el ser se muestra en cuanto ente, el ser en su manifestación se temporaliza, se pone en movimiento a "otro" que es

---

[37] LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia,* p. 82.
[38] Ibid., p. 83.
[39] Ibid., p. 85.
[40] Ibid., p. 88-89.
[41] Ibid., p. 87-88.

el ente, pero siempre en sí mismo. En la estructura de lo Dicho descubrimos cómo en el lenguaje se contornan el ser, el ente, la temporalidad y la conciencia. La anfibología consiste en que el ser en su temporalización continúa siendo sí mismo, por lo tanto, reduciendo al ente en un tema.

3.4 La responsabilidad revela el Decir original

El análisis levinasiano del lenguaje sumerge en el análisis ya hecho por Heidegger para que desde lo que él llama "lo Dicho" pueda retornar al Decir original, donde el lenguaje no está preso a la significación ya fijada previamente por la gramática. Esta significación previa es dada en la subjetividad como responsabilidad. Sin embargo, este Decir antes de lo Dicho se dice en términos de ser sin difuminarse en él.

> La responsabilidad para con el otro es precisamente un Decir antes de todo Dicho. El sorprendente Decir de la responsabilidad para con el otro es contra «del ser», es una interrupción de la esencia, un desinterés impuesto por una violencia buena. Sin embargo, la gratuidad exigida por la substitución –milagro de la ética antes de la luz- impone que este sorprendente Decir se aclare por la gravedad de las cuestiones que lo asedian. Debe mostrarse y recogerse en esencia, dejarse ver, hipostasiarse y convertirse en *eon* dentro de la conciencia y el saber, sufrir el imperio del ser[42].

Levinas quiere mostrar el significado del Decir más allá de lo Dicho, pero esto no significa de ninguna manera un trasmundo, sino ponerse a la escucha del Decir original que se produce en el lenguaje. "Lo al margen y más allá del ser no es un ente al margen o más allá del ser, pero tampoco significa de ningún modo un ejercicio de ser, una esencia, o más auténtica que el ser de los entes"[43]. En lo Dicho encontramos los vestigios del Decir como proximidad responsable antes de coagular como ser o ente en la conciencia.

> Entrar en el ser y la verdad es entrar en lo Dicho; ¡el ser es inseparable de su sentido! Es hablado en el logos. Pero he aquí la reducción de lo Dicho al Decir más allá del Logos, del ser y del no-ser (más allá de la esencia), de lo verdadero y lo no-verdadero; he aquí la reducción a la significación, al uno-para-el-otro de la responsabilidad o, más exactamente de la substitución […]. Lo subjetivo y su Bien no podrán comprenderse a partir de la ontología; al contrario, a partir de la subjetividad del Decir es como se podrá interpretarse la significación de lo Dicho[44].

---

[42]LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 95.
[43] Ibid., p. 96.
[44] Ibid., p. 96-97.

En el análisis de la relación entre "el Decir y la subjetividad", Levinas realiza la "descripción" de un Decir anterior a lo Dicho, es decir, antes de entrar en las garras de la "anfibología del ser y del ente en lo Dicho". "Precisamente se trata de alcanzar este Decir anteriormente a lo Dicho o deducir de él lo Dicho. Se trata de fijar el sentido de esta anterioridad. ¿Qué significa el Decir antes de significar algo Dicho?"[45] El Decir antes de lo Dicho es responsabilidad para con el prójimo, abandono del sujeto soberano: es exposición al otro hasta la substitución. En el Decir hay una "de-posición" del sujeto, que a pesar de su pasividad no pierde su unicidad.

> Esto significa entrever una pasividad extrema, una pasividad sin asunción en la correlación con el otro y, paradójicamente, en el mismo decir puro. El acto «de decir» desde el comienzo debería haber sido introducido aquí como la suprema pasividad de la exposición al Otro, que es precisamente la responsabilidad para con las libres iniciativas del otro[46].

El Decir, antes de lo Dicho es "exposición al Otro" donde el sujeto, antes de la intencionalidad centrípeta, tiene significancia propia. "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 suelo"[47]. El decir descubre al sujeto en su desnudez, sin escapatoria, sin tener un lugar donde refugiarse. "El sujeto del Decir no aporta signos, sino que se hace signo, se convierte en vasallaje"[48].

El Decir sin el Dicho es ex-posición al Otro, respuesta a una invocación. Significa sufrir por el Otro. En el Decir se me impone una responsabilidad antes de proferir palabra alguna. Este Decir es una acogida del dolor del Otro en la piel (en la paciencia). "Por sí mismo el Decir es el sentido de la paciencia y del dolor; mediante el Decir, el sufrimiento significa bajo las especies del dar, incluso en el caso de que el precio de la significación fuese que el sujeto sufriese sin razón"[49]. El Decir es "la pasividad más pasiva" fuera de toda "conciencia de". Esta pasividad es el darse del sujeto en-el-uno-para-el-otro, aunque sea "a su pesar". "El a su pesar marca esta vida en su propio vivir. La vida es vida a pesar de la vida, por su paciencia y por su envejecimiento"[50].

---

[45] LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 97.
[46] Ibid., p. 99-100.
[47] Ibid., p. 101. El análisis del Mismo en su casa, lo hemos visto en el capítulo anterior.
[48] Ibid., p. 102.
[49] Ibid., p. 102.
[50] Ibid., p. 104. En esta idea del tiempo a su pesar, resuena lo ya desarrollado en la obra "El tiempo y el otro", es decir, el tiempo como pasividad, lo que viene de fuera.

Esta pasividad es vivida en tanto sensibilidad, en el cuerpo expuesto al sufrimiento del mal. Pasividad del tiempo que "se pasa" y es irrecuperable en la memoria o por la historiografía, pues la responsabilidad es anterior a toda voluntad.

> La identidad de lo mismo en el «yo» le viene de fuera a su pesar, como una elección o como la inspiración al modo de la unicidad de lo asignado. El sujeto es para el otro, su ser desaparece para el otro, su ser muere en significación[51].

El tiempo de la proximidad es desmesura, que no da tiempo para escapar, pues es antes de toda iniciativa. Es la subjetividad comprendida como responsabilidad por el Otro, que no refiere a un mundo, sino a un Reino: al Reino del Bien "más allá de la esencia". La subjetividad entendida como corporeidad y paciencia es descrita por Levinas a partir de la pasividad del tiempo, diferente del ámbito de la ontología en el que el ser en su temporalización como esencia se recupera como sí mismo. Aquí,

> La temporalización es lo «contrario» de la intencionalidad gracias a la pasividad de su paciencia y en ella se encuentra atrapado el reverso del sujeto tematizante; se trata de una subjetividad del envejecimiento que no podría descontar la identificación del Yo consigo mismo, un *uno* sin identidad pero único en la requisitoria irrecusable de la responsabilidad […]. El sujeto se describirá desnudo y despojado como *uno* o como *alguien*, expulsado al margen del ser, vulnerable; esto es, precisamente sensible y al que el ser no puede atribuirse, tal como sucede al *uno* del *Parménides* platónico[52].

3.5 La subjetividad como exposición al Otro

La proximidad como pasividad desborda al Mismo, sin que éste pueda reposar en sí mismo, pues la subjetividad se vuelve vulnerabilidad. El sujeto sufre una lasitud, que no es resultado del cansancio en el trabajo ni de la oposición a una sociedad, sino de un cuerpo expuesto. La exposición al Otro en cuanto cuerpo que se cansa y envejece es el Decir original diferente del ser que aparece en lo Dicho.

> Bajo las especies de la corporeidad, cuyos movimientos son fatiga y cuya duración envejecimiento, es donde la pasividad de la significación, del uno-para-el-otro, no es acto, sino paciencia, esto es, sensibilidad o inminencia del dolor[53].

[51] LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia,* p. 106.
[52] Ibid., p. 108.
[53] Ibid., 110.

La reflexión levinasiana sobre la exposición está cimentada sobre la corporeidad como lugar de la pasividad, lo que es inentendible sin el gozo que significa el "para sí". "El dolor penetra en el corazón mismo del «para sí» que alienta en el gozo, en la vida que se complace en sí misma, que vive de su vida"[54]. Este «para sí» debe ser entendido como sensibilidad de un Yo: unicidad sin escapatoria en la responsabilidad sin asunción. "Unicidad sin identidad;[55] una no-identidad más allá de la conciencia que, en cuanto tal, es en sí y para sí, porque es ya una substitución por el otro"[56]. Nos encontramos en la "bondad de la bondad", elección previa del Bien al único. Santidad de un exiliado. Verdad que no es exposición del ser a sí mismo, sino al Otro. Es la subjetividad como sensibilidad: gozo y herida que no es reflejo del ser.

> La sensación es vulnerabilidad, gozo y sufrimiento, cuyo estatuto no se reduce al hecho de colocarse delante de un sujeto espectador. La intencionalidad del develamiento y la simbolización de una totalidad, que comprende la abertura del ser apuntado por la intencionalidad, no constituyen la única significación, ni siquiera la dominante de lo sensible[57].

Al decir de Levinas el saber ya es ruptura de la inmediatez de la exposición al otro en la que la inspiración y el sentido viene "por lo otro" y "para el otro"[58]. "La conciencia de" está fundada en un psiquismo en la que "la significación es sensibilidad". "La noción de acceso al ser, de la representación y de la tematización de un Dicho suponen la sensibilidad y, por tanto, proximidad, vulnerabilidad y significancia"[59]. Este psiquismo es anterior a todo *conatus,* donde la identidad coincide consigo misma. "El psiquismo o la animación es el modo en el cual una diferencia semejante entre uno y el otro […] llega a significar la no indiferencia. Un cuerpo animado o una identidad encarnada es la significancia de esta no indiferencia"[60]. Animación significa aquí exposición de un cuerpo al otro, encarnación en la que la identidad irremplazable se da al otro.

---

[54] LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 111.

[55] En "Humanismo del otro hombre" Levinas desarrolla un apartado llamado "Sin identidad" en la que detalla esta exposición al otro. Allí afirma: "Sin reposo en sí, sin cimientos en el mundo – en este extrañamiento en otro lugar– del otro lado del ser –más allá del ser- ¡hay aquí una interioridad muy particular! No es construcción de filósofo, sino la irreal realidad de hombres perseguidos en la historia cotidiana del mundo, cuya dignidad y sentido la metafísica no ha retenido jamás y sobre la cual los filósofos se tapan la cara". Id., *Humanismo del otro hombre*, p. 132.

[56] Id., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 112.

[57] Ibid., p. 120.

[58] Ibid., p. 121.

[59] Ibid., p. 125.

[60] Ibid., p. 128.

> 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 al 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 sensibilidad[61].

Levinas retoma la cuestión del gozo ya trabajada en "Totalidad e Infinito", en dicha obra el gozo refería al hecho de que el Mismo está "en casa", más allá de toda totalidad. Ahora, es con la finalidad de describir la relación "del-uno-para-el-otro" que no puede ser abordado a través de la metáfora de la visión reductora. "El-uno-para-el-otro" será descrita a través de la "sensación gustativa" para mostrar a la subjetividad encarnada que no es mera representación. "Colmar, satisfacer (sentido del sabor) es saltar precisamente por encima de las imágenes, los aspectos, los reflejos o las siluetas, los fantasmas, las cáscaras de las cosas que son suficientes para la conciencia de"[62]. Morder el pan significa satisfacer un Yo que saborea, que quiere satisfacer el hambre. El gozo es lo que posibilita el "para el otro". "Solo un sujeto que come puede ser para-el-otro o significar. La significación, el-uno-para-el-otro sólo tiene sentido entre seres de carne y sangre"[63]. El gozo es inmediatez de lo sensible: proximidad, contacto, exposición.

La sensibilidad está en el ámbito de la pasividad en la que uno ya ha sido ofrecido, por tanto, donde no hay iniciativa. Vulnerabilidad antes de toda voluntad, elección previa por la a-narquía del Bien. Levinas la llama hasta de maternidad, por el hecho de cargar con el otro, es decir, otro en el Mismo.

> Maternidad, vulnerabilidad, responsabilidad, proximidad, contacto, la sensibilidad puede inclinarse hacia el tocar, hacia la palpitación, hacia la abertura sobre, hacia la conciencia de, hacia el puro saber descontando las imágenes sobre el «ser intacto», informándose de la quididad palpable de las cosas[64].

La sensibilidad y la proximidad quieren dar cuenta de la inmediatez de un cuerpo encarnado antes de toda representación e incluso antes de la conciencia en relación al propio cuerpo que está anudado a otro. A eso se refiere la metáfora del "pan arrancado de la boca", es decir, que no es simplemente una idea, sino que lleva todo el peso de la materialidad.

---

[61] LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 130.
[62] Ibid., p. 130.
[63] Ibid., p. 132.
[64] Ibid., p. 134-135.

> Porque la subjetividad es sensibilidad –exposición a los otros, vulnerabilidad y responsabilidad en la proximidad de los otros, uno-para-el-otro, esto es significación- porque la materia es el lugar propio del para-el-otro, el modo como la significación significa antes de mostrarse como Dicho dentro del sistema del sincronismo, dentro del sistema lingüístico, es por lo que el sujeto es de sangre y carne, hombre que tiene hambre y que come, entrañas en una piel y, por ello, susceptible de *dar* el pan de su boca o de dar su piel[65].

De esta manera, Levinas nos presenta una subjetividad que en cuanto inseparable de su realidad corporal se "levanta" fuera de las garras de lo Dicho. La subjetividad es significancia en "carne y sangre", es decir, no tematizable porque es dado fuera de la anfibología del ser y del ente. "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"[66].

3.5.1 La significación "en-el-uno-para-el-otro" de la proximidad

"El-uno-para-el-otro" de la significación puede mudarse en "conciencia de", en tanto que el contacto es exposición al ser.[67] Sin embargo, la tematización propia de la filosofía de la conciencia siempre va a esconder una significancia previa que escapa a lo Dicho, pues éste disimula un decir previo que es proximidad, cuyo sentido refiere a la «humanidad» entendida como justicia en la exposición. Relación que es religión. Fraternidad antes de toda conciencia. "Esta aceptación de la fraternidad que es la proximidad nosotros la llamamos *significancia*. Es imposible sin el yo (o más exactamente sin el sí mismo) que, en lugar de representarse la significación en él, significa significándose"[68].

La subjetividad entendida como proximidad es obsesión por el prójimo en la que no hay reciprocidad, sino responsabilidad que crece en una relación sin vuelta atrás. Por eso, La proximidad es contacto que no suprime al Otro en el Mismo, ni éste en aquél. La diferencia no significa indiferencia.

> El prójimo me concierne antes de toda asunción […]. Me ordena antes de ser reconocido. Relación de parentesco al margen de toda biología[69], «contra toda lógica». El prójimo no me concierne porque sea reconocido como perteneciente

[65] LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 136.
[66] Ibid., p. 139.
[67] Ibid., p. 139.
[68] Ibid., p. 143.
[69] Aquí resuena la vieja cuestión tratada en "Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo" de la reducción del ser humano al biologismo.

> al mismo género que yo; al contrario es precisamente *otro.* La comunidad con él comienza en mi obligación a su vista. El prójimo es hermano. Fraternidad que no puede abrogarse, asignación irrecusable, la proximidad es una imposibilidad de alejarse sin la torsión de un complejo, sin «alienación» o sin falta. Tal insomnio es el psiquismo[70].

La diferencia indiferente de la proximidad no puede ser medida, escapa a todo a priori. El prójimo habla antes de toda palabra porque es pasado inmemorial. La proximidad es estallido del tiempo del reloj, porque está "al margen" de la memoria y de la historiografía. "La obligación suscitada por la proximidad del prójimo no está hecha a medida de las imágenes que presenta, sino que me concierne antes o de otro modo. Tal es el sentido de la no-fenomenalidad del rostro"[71]. El rostro no cabe en un fenómeno, porque por su pobreza, desnudez es un "no-fenómeno".

> El Otro se manifiesta en el rostro, perfora, de alguna manera, a su propia esencia plástica, semejante a alguien que abriera la ventana en la que su figura ya se vislumbraba. Su conciencia consiste en desvestirse de la forma que, sin embargo, ya lo manifestaba. Su manifestación desborda la parálisis inevitable de la manifestación. Es esto lo que describimos por la fórmula: el rostro habla. La manifestación del rostro es primer discurso. Hablar es, ante todo, esta manera de venir desde atrás de su forma, una apertura en la apertura[72].

La proximidad del rostro quiebra todo horizonte, porque de él no hay representación ni imágenes. "En la proximidad lo absolutamente otro, el Extranjero que «yo no he concebido ni alumbrado» lo tengo ya en brazos, ya lo llevo según una fórmula bíblica «en mi seno como la nodriza lleva al niño al que da de mamar"[73]. Proximidad descrita como maternidad en la que el otro me incumbe porque en cuanto "huella del Infinito" es "significación sin contexto" que pone en cuestión mi espontaneidad y me llama a una responsabilidad sin medida. Insomnio del cual no puedo inhibirme de la pobreza del rostro que me mira. "Despojado de su forma, el rostro está aterido en su desnudez. Es miseria. La desnudez del rostro es indigencia y ya súplica en la lealtad que me señala. Pero esta súplica es exigencia. La humildad se une a la grandeza"[74].

El Infinito se pasa como huella y me obsesiona por la miseria del otro. "Cuanto más respondo más responsable soy; cuanto más me acerco al prójimo, cuya carga tengo, más alejado

---

[70] LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 148.
[71] Ibid., p. 152.
[72] Id., *Humanismo del otro hombre*, p. 59.
[73] Id., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 154.
[74] Id., *Humanismo del otro hombre*, p. 60. Ver también. Id. *Difícil libertad*, p. 430.

estoy. Pasivo que se acrecienta, el infinito como infinitación del infinito, como gloria[75]. Sin embargo, el acercamiento al otro no significa querer presentar argumentos de la existencia de Dios[76], como tampoco "el rostro funciona aquí como signo de un Dios oculto que me impondría al prójimo"[77], lo que sería de nuevo convertirlo en tema. El acercamiento al rostro deberá ser descrito en el lenguaje ético que interrumpe el saber como norma de "lo espiritual y la trascendencia".

La espiritualidad para Levinas es lo que rompe con el interés y llega hasta la substitución por el otro. "La vida espiritual es esencialmente vida moral y su lugar predilecto es lo económico"[78], es decir, el dar. Para la tradición filosófica occidental, la espiritualidad no va más allá de la conciencia de sí, exposición en un tema, abertura del ser que acompaña todo su movimiento, donde no cabe el uno-para-el-otro de la responsabilidad en exceso. La proximidad, relación con el otro no puede reducirse a la conciencia como *arké* porque ella es exterioridad sin medida. Ella es huella anárquica que se pasa.

> Esta inconmensurabilidad respecto a la conciencia, que se convierte en huella de *no sé donde*, no es la inofensiva relación del saber en la que todo se iguala, ni tampoco la indiferencia de la contigüidad espacial; es una asignación más de parte del otro, una responsabilidad frente a los hombres que ni siquiera conocemos[79].

La proximidad afecta al Yo y la conciencia queda desarmada, porque es una afección pasiva que lo lleva a "sufrir por". La obsesión se convierte en persecución en la que ya no hay tiempo para el reencuentro de sí en la conciencia. Es una anarquía a su pesar, pasión por el otro, pero dado en un Yo: que es sí mismo anterior al juego de la conciencia. "El sí mismo no entra en este juego de escaparates y disimulos que se llama fenómeno o fenomenología, puesto que la aparición del fenómeno es ya discurso"[80]. Citando a Leibniz, Levinas afirma que «el yo es innato a sí mismo». El sí mismo es recurrencia a un pasado incapaz de convertirse en presente. "Criatura, pero huérfana de nacimiento o atea que ignora sin duda a su Creador porque, si lo conociese, todavía asumiría su comienzo"[81].

---

[75] LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 157.
[76] Id., *De Deus que vem à idéia*, p. 221. Ver también. Id., *Difícil libertad*, p. 65.
[77] Id., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 157.
[78] Id., *Difícil libertad,* p. 114-115.
[79] Id., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 165.
[80] Ibid., p. 170.
[81] Ibid., p. 171.

3.5.2 La subjetividad expuesta convertida en rehén

La criatura en su unicidad es exiliada en sí misma al margen del ser, es decir, en su carácter de asignado e irremplazable. Ser sí mismo es estar expuesto en la propia piel a la responsabilidad. En la recurrencia a sí mismo, "En sí, el sí mismo es el uno o el único separado del ser"[82]. El sí mismo es hipóstasis, singularidad dada en la sensibilidad y la vulnerabilidad en la que el Yo sufre en su piel sin poder distanciarse de sí.

> La expresión «en su piel» no es una metáfora del *en sí*; se trata de una recurrencia en el tiempo muerto o el *entretiempo* que separa la inspiración y la expiración, la diástole y la sístole del corazón que late sordamente contra la pared de su piel. El cuerpo no es tan sólo la imagen y figura, sino que es el *en-sí-mismo* de la contracción de la ipseidad y de su estallido[83].

Levinas nos revela "el de otro modo" de la conciencia, aparece así un Sí mismo en acusativo antes de toda intencionalidad, movimiento o voluntad. En la obsesión, el Yo se encuentra expuesto, sin posibilidad de huida más que en su propia piel. "La subjetividad del sujeto es la responsabilidad o el estar-en-entredicho a modo de exposición total a la ofensa en la mejilla tendida hacia aquél que hiere"[84]. Ser sí mismo es ser responsable hasta del perseguidor. En la pasividad de la responsabilidad para con todos el sí mismo llega hasta substitución, es rehén del otro. Este sí mismo comprendido como expiación por los otros, cuanto más retorna sobre sí más se torna responsable. "Semejante exigencia se produce bajo el modo de una acusación que precede a la falta, acusación dirigida contra sí, a pesar de su propia inocencia y, dentro del orden de la contemplación, acusación que precede a la falta […]"[85]. Acusación de la cual es imposible declinar.

Ser yo es una exigencia más allá de todo poder, de todo presente o representación porque está más acá de toda coincidencia substancial consigo mismo. No hay una separación de sí ni retorno sobre sí. Es ya encontrarse respondiendo de una responsabilidad que ni siquiera fue asumida o querida. "La ipseidad dentro de su pasividad sin *arje* de la identidad es rehén. El término Yo significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos"[86]. La pasividad es la alteridad

---

[82] LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 172.
[83] Ibid., p. 176.
[84] Ibid., p. 179.
[85] Ibid., p. 181.
[86] Ibid., p. 183.

en mí, lo que no significa alienación, sino que refiere a mi condición del asignado: substitución. Ser sí mismo es soportar todo el peso del universo.

> El Sí mismo es lo que invierte la obra derecha, imperturbable y sin exención, en la que se desarrolla la esencia del ser. Ser en-sí, acorralado a sí hasta el punto de substituirse a todo lo que os empuja en este no-lugar, precisamente eso es ser en-sí –más acá de su identidad- dentro del Otro, la expiación que soporta el peso del no-yo no es ni triunfo ni fracaso[87].

La responsabilidad no reposa sobre ningún compromiso libre, porque el sí está más acá de toda libertad. La responsabilidad, que es sin elección o sin compromiso previo, nos coloca ya en la fraternidad humana. La proximidad del rostro trae ya la huella del Infinito en la que todo me concierne. "Al soportar pasivamente el peso del otro, llamada por ello mismo a la unicidad, la subjetividad ya no pertenece al orden en el cual la alternativa entre actividad y pasividad conserva su sentido"[88]. Esta pasividad es elección previa del Bien que no rompe la unicidad del sujeto, porque está "más allá de la esencia" y es anterior a toda auto-afección, sino que es "hetero-afección" de acusado.

> Desde la sensibilidad, el sujeto *es para el otro:* sustitución, responsabilidad, expiación. Pero responsabilidad que no he asumido en ningún momento, en ningún presente. Nada es más pasivo que este enjuiciamiento anterior a mi libertad, que este enjuiciamiento pre-original, que esta franqueza. Pasividad de lo vulnerable, condición (o incondición) por la cual el ser se muestra criatura[89].

El prójimo en su proximidad revela la huella de una orden inmemorial lo que obliga al Yo a responder hasta por las faltas no cometidas. Ser sí mismo es estar comprometido con el Bien por elección previa. "Este deseo de lo no deseable, esta responsabilidad para con el prójimo, esta substitución del rehén es la subjetividad y la unicidad del sujeto"[90]. La unicidad es dada en el traumatismo de la obsesión por el otro. Esta subjetividad inspirada por el prójimo nos presenta una extraña libertad, que rompe con las ligaduras de la esencia. "La substitución libera al sujeto del aburrimiento, es decir, del encadenamiento a sí mismo en el cual el Yo se ahoga en sí Mismo a través del modo tautológico de la identidad y busca sin cesar la distracción del juego y del sueño en una trama sin usura"[91]. Dicha libertad se instala más allá de mis haberes y me expone a

---

[87] LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 185.
[88] Ibid., p. 188.
[89] Id., *Humanismo del otro hombre*, p. 125.
[90] Id., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 195.
[91] Ibid., p. 197.

una deuda impagable que nadie puede saldar por mí. Ser sí Mismo, ser sujeto, es estar sujeto al otro. La unicidad es "otro en mismo", pero siendo Yo y no otro. Subjetividad de rehén por elección como Jonás que en su aventura de escapar de Dios descubre la imposibilidad de la posibilidad[92].

La unicidad en la responsabilidad se contrapone a la filosofía de la conciencia donde la identidad se diluye en la trama del ser. La manifestación depende del ser y donde la objetividad es asegurada por el movimiento del ser que en su proceso nada lo perturba. La inteligibilidad del sujeto es dada por la luz del ser. La subjetividad reducida a la sombra del ejercicio del ser. De este modo, la subjetividad se borra delante del ser. La subjetividad es en tanto que manifiesta el ser en la conciencia, de ahí se ofrece como objeto de las ciencias.

> Pero en tanto que otro respecto al ser respecto al ser verdadero, en tanto que diferente del ser que se muestra, la subjetividad no es nada. El ser, a causa de su finitud o a pesar de ella, tiene una esencia englobante, absorbente, clausurante. La veracidad del sujeto no tendría otra significación que este borrarse delante de la presencia, que esta representación[93].

El sujeto no tiene inteligibilidad propia porque le viene del ser. Su decir termina preso en las estructuras de lo Dicho, en la significación propia de los diccionarios, material para uso de los historiadores. La subjetividad no se significa para nadie, no está expuesta al traumatismo del otro que lo hiere y lo hace responsable, pues su identidad está absorbida en el ser. Sin embargo, como ya lo hemos afirmado, el sujeto asignado, irremplazable, responsable por los otros hasta la substitución no queda absorbido en los juegos del ser. El uno-para-el-otro de la responsabilidad tiene significación propia. "Se trata de una significación que el juego del ser y la nada no reduce al no-sentido"[94], pues es anterior a todo compromiso, proyecto o "conciencia de" (esto o aquello).

En el uno-para-el-otro de la proximidad no hay retorno sobre sí, pues el Yo está expuesto, depuesto, desnudo, en su piel. El Yo es convocado en su unicidad de irremplazable. Asistimos de este modo, al "nacimiento latente del sujeto". "Nacimiento del sujeto en el sin-comienzo de la anarquía y en el sin-fin de la obligación que crece gloriosamente como si el infinito acaeciese en ella"[95]. Nacimiento de una subjetividad que rompe con la esencia, es decir, situándose más allá del problema ontológico y a la "escucha de una voz" o una "orden" en el rostro del otro que

---

[92] Jonas 1,3.
[93] LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 208.
[94] Ibid., p. 210.
[95] Ibid., p. 214.

convoca a una respuesta al único. La subjetividad inspirada, recibe un mandamiento al cual responde con un "Heme aquí: que es el decir propio de la inspiración que no es ni el don de bellas palabras ni de cánticos. Constricción a dar a manos llenas[96] y, por consiguiente, a la corporeidad"[97]. Como dice Levinas es la subjetividad de "carne y sangre" que "tira el pan de la boca" para darlo al otro. Subjetividad sin reposo en sí, o sea inquietud, inspiración y testimonio.

Una vida en exilio que no pertenece al "teatro del ser", porque es una "vida al margen del ser y la nada"[98]. Sinceridad del "Decir sin Dicho" en la exposición como signo al otro. Gloria del Infinito que no deja salida ni es posible esconderse. "La gloria del Infinito es la identidad an-árquica del sujeto desembocado sin posible ocultamiento, yo abocado a la sinceridad, aportando signo al otro […]"[99]. Identidad que no proviene del pensamiento universal, sino de la elección que me obliga a responsabilidad sin derecho a réplica. Identidad an-árquica del "Heme aquí". "Exposición sin retención en el mismo lugar en que se produce el traumatismo, mejilla puesta al golpe que hiere, sinceridad como decir, testimonio de la gloria del Infinito"[100].
Testimoniar al Infinito es lo propio de la subjetividad que, expuesta hasta la persecución y el exilio es testigo de la gloria del Infinito.

> Del Infinito, del cual no es capaz ningún tema, ningún presente testimonia, pues el sujeto en el cual el otro está en el mismo en tanto que el mismo es para el otro; donde la diferencia de la proximidad se hace más próxima y, mediante esta misma «absorción», se acusa gloriosamente y me acusa siempre previamente[101].

La idea de Infinito en su desproporción se torna interioridad en el testimonio del Decir. "Lo infinitamente exterior se convierte en voz «interior», pero voz que testimonia la fisión del secreto interior haciendo signo al Otro, signo de esta misma donación del signo.[102] De este modo, la interioridad se torna lugar de la exterioridad. Lo finito al ser desbordado se torna lugar del Infinito.

---

[96] Esta misma expresión utiliza Levinas en el texto "La revelación en la tradición judía": "Pero el hombre es también la irrupción de Dios en el ser o el estallido del ser hacia Dios. El hombre es ruptura del ser allí donde se produce el don con las manos llenas, en lugar de luchas y rapiñas". Cf. LEVINAS, *Difícil libertad*, p. 430.
[97] Id., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 217.
[98] Ibid., p. 218.
[99] Ibid., p. 221.
[100] Ibid., p. 222. Esta citación recuerda también la piel expuesta a la espada de *Totalidad e Infinito*. Ver también. Id., *Totalidad e Infinito*, p. 259.
[101] Id., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 223.
[102] Ibid., p. 223.

3.5.3 El Infinito revelado en la subjetividad

El camino recorrido por Levinas nos muestra cómo la subjetividad se convierte en la gloria del Infinito en la substitución por el otro. La subjetividad es signo "dado al otro" en el "Heme aquí", en la sinceridad de la respuesta antes de toda tematización. Una rara heteronomia autónoma en la que el sí mismo se convierte en una subjetividad profética, es decir, respuesta dada a un mandamiento en el "Heme aquí" que se refiere a Dios sin definirlo.

> De ningún modo se enuncia como un «yo creo en Dios». Dar testimonio de Dios no es precisamente enunciar esa palabra extra-ordinaria, como si la gloria pudiese alojarse en un tema, ponerse como tesis y convertirse en esencia del ser. Signo dado al otro de esta misma significación, el «heme aquí» me significa en nombre de Dios al servicio de los hombres que me miran, sin tener nada con lo que identificarme a no ser el sonido de mi voz o la figura de mi gesto, el decir mismo[103].

La subjetividad profética nos revela el Infinito que se pasa en la respuesta ya dada. Escuchar a Dios es estar ordenado al prójimo sin condiciones. El infinito se pasa en la "imprudente exposición al otro, pasividad sin reserva hasta la substitución y, por consiguiente, exposición de la exposición; precisamente Decir, Decir que no dice una palabra y significa, Decir que como responsabilidad […] es la gloria del Infinito"[104]. El infinito se dice en su testimonio manteniéndose al margen del logos y así se revela en su huella, en el testimonio dado de él en la responsabilidad. "La trascendencia de la revelación depende del hecho de que la «epifanía» viene en el Decir de quien la recibe"[105].

En la proximidad, el prójimo se convierte en obsesión, me convoca en su singularidad en la que la identidad se convierte en signo dado al otro. En la pasividad extrema de la substitución, en el tener que ser soporte de todo la *ipseidad* entra en la trama del infinito y da lugar a la revelación. La proximidad es el lugar donde se revela el Infinito, pues ella resiste la univocidad del lenguaje ontológico que se mueve entre el ser y la nada. Responder por el otro es entrar en los designios del Infinito que se revela "al margen" del ser.

> Su trascendencia, exterioridad más exterior, más ajena que toda exterioridad del ser, no se pasa si no es mediante el sujeto que la confiesa o la contesta. Inversión del orden: la revelación se realiza por aquel que la recibe, por el sujeto inspirado

[103] LEVINA, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 226.
[104] Ibid., p. 228.
[105] Ibid., p. 227.

> cuya inspiración –alteridad en el mismo- es la subjetividad o el psiquismo del sujeto. Revelación de lo más allá del ser, que sin duda quizá no es más que una palabra, pero este «quizá» pertenece a una ambigüedad en la que la anarquía del Infinito resiste a la univocidad de algo originario o de un principio; pertenece ese «quizá» a una ambigüedad, a una ambivalencia y a una inversión que se enuncia precisamente en la palabra Dios, ápice del vocabulario, confesión del «más fuerte» que yo en mí y de lo «menos que nada», de un nada que es una palabra abusiva, más allá del tema dentro de un pensamiento que aún piensa o que piensa más de lo que piensa[106].

El largo recorrido de Levinas en la obra "De otro modo que ser" nos demuestra de nuevo que "la ontología no es lo fundamental"[107] ni lo primero porque nos ha revelado un Decir previo que no se reduce a lo Dicho, es decir, un saber que está al margen de toda correlación. Saber que nace en la proximidad.

> La proximidad que se hace saber significaría, en tanto que enigma, el alba de una luz en la que se transforma la proximidad sin que el otro, el prójimo se absorba en el tema en el cual se muestra. Hay que seguir el nacimiento latente del saber dentro de la proximidad. La proximidad puede permanecer siendo la significación del propio saber en el que ella se muestra"[108].

En la proximidad se revela la luz del propio saber porque en ella no me ordeno solo en dirección del otro, sino del tercero que me pone de cara a la fraternidad. "El tercero introduce una contradicción dentro del Decir, cuya significación frente al otro marchaba hasta ahora en un sentido único. Es por sí mismo límite de la responsabilidad, nacimiento de la cuestión: ¿Qué debemos hacer con justicia?"[109]. Es el hecho de la "conciencia profética" que en la proximidad, previa a la sociedad y al estado, se obsesiona por todos. La responsabilidad para con el otro es la Razón de la razón, es decir, la racionalidad de la Paz que rompe con la dinámica ontológica del interés.

La luz de la conciencia es el tercero que clama por justicia. Dios que, en su retirada como enigma se revela en la conciencia como responsabilidad infinita que no tiene comienzo en el Yo. "Huella fugaz que se borra y reaparece, que es como un signo de interrogación colocado ante el centellear de la ambigüedad: responsabilidad infinita del uno para con el otro o significación del

---

[106] LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 235.
[107] Id., *Entre nós*, p. 21-33.
[108] Id., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 235.
[109] Ibid., p. 236.

Infinito en mi responsabilidad"[110]. Hacer justicia al otro es testimoniar al Infinito que en su contracción deja una huella, un mandamiento.

Llegado a este punto podemos notar que en el pensamiento levinasiano hay una especie de tejido inseparable entre el Infinito, la subjetividad y la revelación. La subjetividad es el lugar de la revelación del Infinito. El Infinito en su retirada se revela como mandamiento, por su parte, la subjetividad es quien acoge ese mandamiento. La subjetividad replica la acción creadora en la acogida del otro y así, al acoger el mandamiento revela también al Infinito. Eso lo veremos con mayor claridad en el siguiente texto que vamos a analizar. Éste nos demostrará que detrás del pensamiento levinasiano se esconde la idea de "La revelación en la tradición judía"[111]. En este texto de carácter confesional descubriremos el secreto que está por detrás de las obras que hemos venido analizando. La revelación, tal como la entiende el judaísmo rabínico, nos ayudará a releer todo los textos anteriores. Podremos reconocerla plenamente presente en las obras filosóficas, aunque ella no sea expresada explícitamente en los textos comentados previamente.

3.6 La revelación judía en el pensamiento levinasiano

Una vez hecho el recorrido por los textos levinasianos podemos afirmar que éstos apuntan a un objetivo: liberar la subjetividad de las garras del ser, es decir, mostrar que en la creación es posible una revelación. La palabra revelación aparece muchas veces en las obras filosóficas de Levinas. Ella atraviesa toda la obra de Levinas, aunque no siempre referida al ámbito religioso. Para mostrar con mayor claridad como el concepto de revelación puede ser considerado como una clave de lectura del pensamiento levinasiano vamos a mirar con detenimiento de qué manera Levinas presenta el "hecho" de la revelación en la tradición judía y cómo ella está implícitamente por detrás de los textos filosóficos.

A propósito de la revelación, Levinas se pregunta: ¿cómo es posible pensar lo extraordinario en un mundo cerrado, donde ya todo está medido?

> ¡En un mundo positivo, coherente y constante, abierto a la percepción, al disfrute y al pensamiento; un mundo que a través de sus reflejos, sus metáforas y sus signos, es dado a la lectura y a la ciencia; en este mundo entrarían,

[110] LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 241
[111] Id., *Difícil libertad*, p. 417-439.

> bruscamente, mediante la apertura de ciertos libros, verdades que vienen de lejos -¿pero de dónde?-, fechadas según singular "cronología" de la Historia Santa![112]

En este texto Levinas nos presenta la "actualidad" de la revelación judía. Esta revelación está escondida en el reverso de la historia profana de los historiadores[113]. Para el occidente cristiano esto ya pertenece a lo antiguo y para muchos judíos ya ha sido olvidado. Sin embargo, la llama de esta revelación no ha sido apagada. Esta Historia Santa continúa en la piel de los judíos en el traumatismo de la pasión y la persecución. Persecución que el mismo Levinas vivió en carne propia y cuyas marcas son reconocibles en sus textos, aunque muchas veces no los diga explícitamente.

> Hay, efectivamente, capítulos de la Historia Santa que se reproducen en el curso de la Historia profana a través de pruebas que constituyen una pasión, la Pasión, la Pasión de Israel […]. Revelación vivida bajo la forma de la persecución[114].

Los judíos modernos se preguntan sobre la relación entre historia y revelación. ¿Qué tiene que ver los acontecimientos actuales con la Historia Sagrada? Levinas afirma que existe una "relación única" entre Israel, pueblo del Libro, y la Revelación. "Incluso su tierra se asienta en la Revelación. Su nostalgia de la tierra se nutre de textos y no de la eventual pertenencia vegetal a un suelo"[115]. Habitar la tierra refiere a un modo de interpretar la escritura y no necesariamente a una relación "entre cielo y tierra", en que parece que Dios comunica directamente sus designios. Para la tradición judía la revelación, "sin ser del mundo", acontece en la historia en el contacto con el intérprete, con aquél que la acoge.

Levinas afirma que la revelación judía en su estructura es un "llamado a la exégesis" y ella tiene un carácter prescriptivo. Este poder prescriptivo está presente en todas las formas literarias de la Biblia. "La conciencia judía privilegia las lecciones prescriptivas –principalmente presentes en el Pentateuco, en la Torá, conocida como "Torá de Moisés"- en lo que respecta a la relación con Dios"[116]. A continuación Levinas realiza otra observación en la que detalla el llamado "a la exégesis", que tiene que ver con la lengua hebrea que permite descifrar todos los detalles de la escritura.

---

[112] LEVINAS, *Difícil libertad,* p. 417.
[113] Recordemos aquí las constantes críticas que Levinas realiza al concepto de historia narrada por los historiadores. Ver en: Id., *Totalidad e Infinito*, p. 15, 204, 277.
[114] LEVINAS, *Difícil libertad*, p. 418.
[115] Ibid., p. 418.
[116] Ibid., p. 420.

> No hay un solo versículo, una sola palabra del Antiguo Testamento –leído como lectura religiosa, como Revelación- que no abra un mundo, mundo inicialmente insospechado que envuelve lo legible […]. Exégesis del Antiguo Testamento denominado *midrash* o búsqueda o interrogación. Esta exégesis es anterior al momento en que el análisis gramatical (bien recibido pero que adviene tardíamente) se suma a este desciframiento de enigmas encerrados en el texto de la Escritura de un modo muy diferente del gramatical[117].

3.7 El ser humano inspirado por la escritura

El texto es una invitación a la interpretación y ésta es la manera de participar en la Revelación. El ser humano es el "lugar" de la revelación. Él no "es un simple oyente, sino el único "terreno" en el que la exterioridad consigue mostrarse"[118]. Esta definición de lo humano nos pone en el centro de la comprensión levinasiana del ser humano y de la revelación. El ser humano, "el ente como tal", es ruptura con una "identidad sustancial". Él es abierto a la exterioridad, capaz de recibir el mensaje, sin caer en el subjetivismo. "La revelación apela a lo único en mí; esa es su significancia"[119]. La unicidad es la posibilidad de la revelación. El Único apelando al único en el texto. Cada persona es un modo de escuchar la revelación[120]. "Los múltiples sentidos son las múltiples personas"[121]. Ese es el "llamado a la exégesis". Si hay una revelación es porque hay alguien que escucha. Esa escucha o interpretación acontece en el judaísmo en lo que ellos llaman la "tradición oral" que permite no caer en la "charlatanería" o en el subjetivismo. Junto a la ley escrita hay una ley oral que ha atravesado siglos en el judaísmo. Esta tradición fue registrada en el Talmud y refieren especialmente al aspecto prescriptivo de la Revelación. Levinas la describe de la siguiente manera:

> Se presenta bajo la forma de discusiones entre doctores rabínicos. Las mismas se desarrollaron entre los primeros siglos que preceden a nuestra era hasta el VI d.C. Según los historiadores, estas discusiones prolongan tradiciones aún más antiguas y reflejan todo un proceso a lo largo del cual el centro de la

---

[117] LEVINAS, *Difícil libertad*, p. 420-421. Este pasaje remite a lo que dice Levinas sobre el Decir antes de Dicho, es decir, antes del análisis gramatical, lo que el texto hebreo permite y que en este caso por desconocimiento de la lengua no puedo dar mayores aclaraciones al respecto.
[118] Ibid., p. 421.
[119] Ibid., p. 422.
[120] "Según la expresión de Jehuda Hálevi, con su palabra eterna «Dios habla a cada hombre en particular". Id., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 265.
[121] Id., *Difícil libertad*, p. 422.

> espiritualidad judía se desplaza del Templo a la casa de estudios, del culto al estudio[122].

La tradición oral es aceptada desde el principio por los doctores rabínicos. Ella es el modo judío de interpretar las escrituras y para ellos tiene origen en el mismo Sinaí. El acceso al Antiguo Testamento es a través del Talmud, que escruta las particularidades de la escritura para ponerla en relación con el todo. Los versículos (y hasta los ornamentos del texto) significan a partir de ese todo armónico en la que se tensa la escritura judaica. Se trata de una desconfianza de la retórica y de la lectura historicista de la Biblia.

> Aquellos acontecimientos que pueden parecer meramente verbales o demasiado aferrados a la letra del texto, expresan en realidad un esfuerzo por provocar una cierta resonancia entre un versículo y sus 'armónicos' en otros versículos[123].

La exégesis es hecha en base a la interpretación de otros doctores (otros rostros). "Se trata de un modo de ser tal que la historia de cada escrito cuenta menos que las lecciones que cada uno de ellos encierra y que su inspiración se mide por lo que cada uno habrá inspirado. He aquí algunos de los rasgos de la 'ontología' de las Escrituras"[124]. Podemos notar nuevamente que aquí se encuentra uno de los rasgos del pensamiento levinasiano: la inspiración provocada por un texto en relación "con otros rostros". Vemos aquí de dónde saca nuestro autor la idea de una humanidad inspirada y de la hermandad universal. Cada hombre, como cada versículo está expuesto al otro y allí inspira. La Torá oral "reproduce las opiniones expresadas en toda su diversidad, mencionando siempre quién es el que aporta o las comenta. Ella registra la multiplicidad de posiciones y el desacuerdo entre los sabios"[125]. La inspiración no nace de una intimidad, sino en una tradición que refiere a personas.

---

[122] LEVINAS, *Difícil libertad*, p. 423.

[123] Ibid., p. 424-425. En otro lugar Levinas afirma: "No bastan dos o tres versículos que preceden o siguen el versículo a ser comentado. Para la hermenéutica absoluta de un versículo es necesario el conjunto del libro". Id., *Deus que vem à ideia*, p. 129.

[124] Id., *Difícil libertad*, p. 425. A propósito de "La ontología del libro", Catherin Chalier dice lo siguiente: "El modo de ser del libro difiere del de las obras que transmiten informaciones destinadas a ayudar a los hombres a comprender el mundo y a caminar en la vida con mayor firmeza. El abordaje científico del texto bíblico, que procura juzgar la validez del escrito en función de aquello que lo precede, desconoce también la ontología de un Libro cuya fuerza inspirada no se mide con la vara de medir de aquello que sabemos sus condiciones históricas de aparecimiento, sino con la «de aquello que lo inspiró»". CHALIER, Catherine. *Lévinas, a utopia do humano.* Lisboa: Instituto Piaget, 1993, p. 29.

[125] LEVINAS, *Difícil libertad*, p. 425. En otro lugar de la misma obra dice: "Siempre existe en el Talmud una segunda opinión; sin oponerse necesariamente a la primera, revela otro aspecto de la idea". Ibid., p. 94.

La ley oral es el comentario de la escritura en la vida de los hombres. Ese es el trabajo de Levinas. Podemos percibir, que a partir de esta tradición, se confronta con la tradición filosófica occidental para mostrar "el de otro modo", que nos revela la humanidad inspirada por el otro en el contexto de la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial. Recordemos aquí lo que Levinas decía a propósito de la actualidad del judaísmo ya en 1935 en el texto "La actualidad de Maimónides":

> El valor de una verdadera filosofía no se sitúa en una eternidad impersonal. Su rostro iluminado se dirige hacia seres temporales que somos. Su solicitud para nuestras angustias forma parte de su esencia divina. El aspecto realmente filosófico de una filosofía mide su actualidad. El más puro homenaje que nosotros podemos rendirle consiste en unir con las preocupaciones de hoy[126].

La Torá[127], leída a través del Talmud, inspira el pensamiento levinasiano. Ella es previa al entendimiento porque es dada por Dios. Dios revela el mandamiento y el hombre se confronta con esa ley, que al mismo tiempo revela el sentido de lo humano. La Torá es interpretada al calor de los acontecimientos históricos. "Se explica a partir de circunstancias contingentes o dramáticas de la Historia judía, ajenas a la modalidad propia de su mensaje"[128]. Estas interpretaciones, a veces, hasta contradictorias entre sí, constituyen el hecho de la escucha de la palabra en el cauce de una de una tradición en confrontación con las preocupaciones actuales. "Hermenéutica permanente de la palabra, escrita u oral, descubriendo nuevos paisajes, problemas y verdades contenidas las unas en las otras […]"[129].

---

[126] "La valeur d'une vraie philosophie ne se place pas dans une éternité impersonnelle. Sa face lumineuse est tournée vers les êtres temporels que nous sommes. Sa sollicitude pour nos angoisses fait partie de sa divine essence. L'aspect véritablement philosophique d'une philosophie se mesure à son actualité. Le plus pur hommage qu'on puisse lui rendre consiste à la mêler aux préoccupations de l'heure" (Traducción nuestra). LEVINAS, L'actualité de Maimonide. *Paix et Droit,* Paris, n.4, p. 6, Avril 1935. Disponible en: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt61411786s/f6.image.r=L'actualit%C3%A9%20de%2Maimonide. Acceso en: 16 jul. 2017.

[127] "El ser de este Libro no se separa, por lo tanto, de una *tradición* de lecturas que, generación tras generación, revela significaciones inéditas. Porque esas significaciones, aunque adormecidos en la letra, esperan que la singularidad de un cuestionamiento los despierte. Y estos pensamiento no se encuentran, a pesar de eso, entregados a la dispersión de sentidos privados e contradictorios, al relativismo y hasta del absurdo, una vez que se inscriben en una tradición que orienta las lecturas". Cf. CHALIER, *Lévinas, a utopia do humano*, p. 30.

[128] LEVINAS, *Difícil libertad*, p. 425.

[129] Ibid, p. 426. Respecto de la actualidad del texto Catherine Chalier a firma: "La verdadera libertad no consiste, para los maestros del Talmud, en seguir la vía balizada por las orientaciones de su propia voluntad, aunque sean racional, sino únicamente aquella que ilumina la Palabra divina recibida,

Dentro de la revelación judía podemos distinguir primeramente entre la ley escrita y la ley oral, de ésta se desdoblan de nuevo dos tipos: la Agadá y la Halajá.

> Al lado de estos textos halájicos de los que hemos hablado, textos que reúnen las prescripciones de la Ley en los que ciertas leyes rigurosamente éticas conviven con prescripciones rituales, identificando de entrada el judaísmo como un monoteísmo ético, las apologías y las parábolas denominada *Agadá* constituyen la metafísica y la antropología filosófica del judaísmo"[130].

Los textos halájicos refieren a la conducta práctica, prescriptiva que rigen la vida del judío. La revelación judía es mandamiento, pero siempre abierta a la discusión para estar a la altura de los tiempos actuales. La ley oral constituye el esfuerzo intelectual del judío por clarificar el sentido de la ley que nunca llega a una conclusión, por lo tanto, siempre abierta a la discusión de los rabinos. La ley oral es pensamiento que surge de la ley escrita a la espera de los tiempos mesiánicos donde han de darse las conclusiones[131]. El estudio de la ley es un esfuerzo intelectual al servicio de la obediencia, tal es así que meditar la ley es ya cumplirla. "El acto más elevado en la práctica de las prescripciones, la prescripción de las prescripciones que vale por todas las otras, es el estudio mismo de la Ley (escrita u oral)"[132].

3.7.1 La escritura cumplida en la obediencia al Altísimo

La "estructura de la revelación" en el judaísmo se presenta como "llamada a la exégesis" en la forma de ley oral y escrita, pero ¿cuál es el contenido de la revelación? Podemos notar que el contenido está en relación con esa estructura, la clave es la ley releída en el medio de una circunstancia concreta. El versículo tiene sentido a partir del todo de la revelación oral y escrita. La palabra del Único entra en relación con lo único que hay en mí, me llama a la fidelidad al "Más-alto" que pasa por lo "Más-bajo".

> Pero, seguir al Más-alto, implica también saber que nada es superior al acercamiento al prójimo, a la preocupación por el destino de 'la viuda y del huérfano, del extranjero y del pobre' y que ningún acercamiento con las manos vacías es un verdadero acercamiento. La aventura del Espíritu se desarrolla también sobre la tierra, entre los hombres. El traumatismo que significó mi

---

transmitida, y de nuevo tornada viva por el estudio, en cada generación, como si fuese dada «en ese día» (Deuteronomio, 29.14). CHALIER, *Lévinas, a utopia do humano*, p. 95.

[130] LEVINAS, *Difícil libertad,* p. 429.

[131] Ibid., p. 426.

[132] Ibid., p. 429.

> esclavitud en Egipto constituye mi humanidad, es lo que me acerca de entrada a todos los problemas de los condenados de la tierra, de todos los perseguidos […]"[133].

La unicidad pasa por esa identificación con el destino de los que "no tienen lugar": el pobre, la viuda, el extranjero. De esa responsabilidad no me puedo esconder: eso me hace único, libre. Ser libre implica la memoria de la esclavitud[134]. La libertad es obediencia al Altísimo "Ser libre es hacer solamente lo que nadie puede hacer en mi lugar. Obedecer al Altísimo es ser libre"[135], es dis-ponerse delante del otro, no con las manos vacías, sino que "sacando el pan de la boca" para alimentarlo. Ser único es ser elegido a cargar con el otro. Es la experiencia de la maternidad[136] "que carga al otro en el Mismo" hasta quedarse "sin identidad", de-puesto del sí mismo. Ser libre, es tener tiempo para el otro. "El hombre puede lo que debe, podrá dominar las fuerzas hostiles de la Historia y realizar el reino mesiánico anunciado por los profetas. La espera del Mesías es la duración misma del tiempo, o la espera Dios"[137]. Es el Infinito en mí que no cabe en un presente, pero que la revelación es mandamiento que me hace único en la responsabilidad.

Una vez vista la estructura de la revelación y el contenido de la revelación ahora la pregunta es ¿cuál es la relación de esta estructura con el entendimiento humano? Para el judío, la Biblia tiene origen sobrenatural, es palabra de Dios dada a los hombres al pie del Sinaí. Allí Dios habla "cara a cara" con su pueblo y constituye una humanidad que escucha, es decir, profética. La revelación es en primer término mandamiento que rompe con la inmanencia, que lleva a la salida del sí mismo. "El mandamiento, antes que toda narración, constituye el primer movimiento en dirección al entendimiento humano: marca, en sí, el comienzo del lenguaje"[138]. El lenguaje es obediencia a Dios, pero una obediencia que rompe con la inmediatez, pues aunque Dios hable a Moisés "cara a cara", él no ve su rostro, sino "solo el dorso" (Ex 33,23), es decir, en la responsabilidad cotidiana para con el otro. "La Revelación gira en torno de la conducta ritual cotidiana. Este ritualismo suspende la inmediatez de las relaciones con lo dado en la Naturaleza y condiciona, contra la espontaneidad enceguecedora de los Deseos, la relación ética con el otro

---

[133] LEVINAS, *Difícil libertad*, p. 430. Esto está en la misma línea del Deseo que cava la subjetividad a través de la alteridad o del Infinito.
[134] "Acuérdate que tú también fuiste esclavo en la tierra de Egipto y que Yhwh tu Dios te redimió, por eso, yo te estoy ordenando hoy esta cosa". Dt 15,15.
[135] Ibid., 430.
[136] Id., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 135.
[137] Id., *Difícil libertad*, p. 430-431.
[138] Ibid., p. 432.

hombre"[139]. En este esquema de la revelación, la respuesta del que escucha es importante, pues el mensaje es entregado a él y debe ser interpretado. La revelación impone una separación entre el mundo y la exterioridad que no cabe en la conciencia.

La Torá ha sido entregada a los hombres[140] en el Sinaí, a partir de ahí es un llamado constante a la exegesis, pues es por ahí por donde Dios "se pasa". "El hombre no sería un "ente" entre los "entes", simple receptor de informaciones sublimes. Él es, a un tiempo, a quien la palabra está dirigida y aquel gracias a quien hay Revelación"[141]. Es esta humanidad que al tiempo que es "enseñado" es también "enseñante". La subjetividad es "Gloria del Infinito" que en la acogida del "más pequeño" acoge al Infinito. En la misma línea dice también en otro lugar:

> El infinito no tiene, pues, gloria si no es por medio de la subjetividad, por medio de la substitución del otro, por medio de la expiación para el otro. Sujeto inspirado por el Infinito que, en tanto illeidad, no aparece, no es presente; que siempre ha pasado ya y no es tema, ni telos, ni interlocutor. Se glorifica en la gloria que manifiesta un sujeto, para glorificarse ya en la glorificación de su gloria por el sujeto, descubriendo así todas las estructuras de la correlación. Glorificación que es Decir, esto es, signo dado al otro, paz anunciada al otro que es responsabilidad para con el otro hasta la substitución[142].

Sin esta subjetividad no hay revelación. *Mutatis mutandis* se puede decir que el ser humano en la acogida del otro es el versículo que significa a partir del todo, pues en el rostro del otro acoge a toda la humanidad. Esto fundamenta todo el pensamiento levinasiano, es con esto que ello se confronta en todas sus obras. Desde el comienzo de sus obras él intenta mostrar cómo es posible esta racionalidad profética en un mundo cerrado en sí mismo, medido por la lógica.

La humanidad profética ha estado presente desde los primeros escritos de Levinas, ella irrumpe como ruptura del *hay* anónimo, de la totalidad y de lo dicho. Ruptura provocada por un movimiento que viene del exterior pero que, paradójicamente, no aliena la racionalidad, sino que la saca de su impotencia de trascender. Esta ruptura es posible en un pensamiento cuyo correlato no es el mundo "de lo posible" como lo hemos visto en Totalidad e Infinito, ella se origina en la experiencia del traumatismo del otro que me invoca a la responsabilidad. No se trata de un "tú

---

[139] LEVINAS, *Difícil libertad*, p. 432.

[140] Cabe citar aquí lo dice Levinas en el escrito llamado "Simone Weil contra la Biblia": "El advenimiento de las Escrituras no es la subordinación del espíritu a la letra, sino la sustitución del suelo por la letra. El espíritu es libre en la letra y está encadenado en la raíz. El suelo árido del desierto, en el cual nada echa raíces, es el lugar sobre el cual el verdadero espíritu descendió en un texto para realizarse universalmente". Ibid., p. 200.

[141] Ibid., p. 433.

[142] Id., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 225.

puedes", sino de un "tú debes" que funda una subjetividad, cuya inteligibilidad no proviene del sí mismo, sino de una razón que fundada en la obediencia rompe con la ley de el Mismo.

> Racionalidad que no aparece como lo propio de una razón 'en decadencia'. Racionalidad que sólo puede ser plenamente comprendida a partir de la irreductible 'intriga' de la obediencia […]. Obediencia que remite al amor al prójimo, al amor sin eros, sin complacencia por uno mismo y, en ese sentido, al amor obedecido o a la responsabilidad por el prójimo, al hacerse cargo del destino del otro o a la fraternidad. ¡La relación con el otro hombre ubicada al comienzo![143]

Levinas fundamenta "la racionalidad de la trascendencia" en la subjetividad responsable de un compromiso no asumido ni elegido; es lo que hemos llamado "responsabilidad de rehén" en la que somos obligados a cargar hasta con la responsabilidad de los otros, responsabilidad "más allá de lo posible", en la inspiración que proviene del otro. La humanidad se funda en la inspiración de lo no contenible de la responsabilidad infinita, es decir, en la revelación como "relación con la exterioridad".

> El que esta relación encuentre su modelo en la no-indiferencia hacia el prójimo, en una responsabilidad para con él; el hecho de que sólo a través de esta relación el hombre se convierta en 'yo' (moi) designado sin escapatoria posible, elegido, único, no intercambiable y, en ese sentido, libre, marca a mi entender, la vía que debemos adoptar si queremos resolver la paradoja de la Revelación: la ética es el modelo que está a la medida de la trascendencia y la Biblia es Revelación en tanto kerigma (mensaje) ético[144].

La desmesura de esta racionalidad fundada en la obediencia nos presenta "el de otro modo" de la teología racional que subsume a Dios y al hombre en la filosofía de lo mismo. La revelación en la tradición judía nos muestra "el pensamiento de lo desigual", es decir, la relación con lo incontenible: Infinito o Dios. Este pensamiento muestra los límites de la filosofía de la conciencia. Ante el hecho de la revelación, el psiquismo entendido como intencionalidad de la conciencia es incapaz de adecuarse a su objeto. El psiquismo profético en tanto relación con el Infinito es rebelión[145] contra la filosofía de lo Mismo.

> La revelación, tal como la hemos descripto (a partir de la relación ética, donde la relación con el otro hombre es una modalidad de la relación con Dios), denuncia

[143] LEVINAS, *Difícil libertad*, p. 435.
[144] Ibid., p. 436.
[145] Id., *De la evasión*, p. 75.

> la pretensión de la figura del Mismo y del saber de ser la única instancia posible de la significación[146].

Tal como hemos visto en los escritos filosóficos de Levinas, lo que rompe con la filosofía de lo Mismo es la "ética como óptica". Del mismo modo, en el ámbito religioso es en la relación ética que Dios se dice al ser humano y éste le responde. Podemos comprender de este modo que en el fondo el pensamiento levinasiano está marcado por esta idea de revelación. Dios revelado como mandamiento dado a los hombres revela también lo humano. Ser humano es ser redentor del otro. El pensamiento levinasiano nos revela una humanidad redentora. La Revelación es el despertar de la conciencia por el otro, despertar que atestigua la violencia de un pensamiento que reposa en sí mismo siendo incapaz de acoger al prójimo que en "su alteridad no invita a un juego dialéctico, sino a un cuestionamiento incesante de la prioridad y de la quietud del Mismo, como la quemadura infinita que produce la llama inextinguible"[147]. La llama de la responsabilidad por el otro que ni el "murmullo anónimo del ahí" es incapaz de borrar, porque se significa a sí mismo desde "el más allá" sin recurrir al ser. De este modo, Levinas ha ido a despertar al Yo que como Jonás estaba dormido en el fondo del barco sin que nada lo perturbe y así confrontarlo con un mandamiento más antiguo que el propio ser y donde se juega el sentido de la humanidad y no el del ser.

3.8 Conclusión

Este capítulo nos ha mostrado como en el pensamiento levinasiano la voz del filósofo se transforma en la del profeta, esta voz arrostra el mal (elemental) de una época. El profeta es aquél que no puede esconder su decir porque no puede huir ni esconderse. Como dice Amós "el Señor habló ¿quién no profetizará? (Am 3,8). El profeta como elegido de Dios es convocado a tragarse el libro y hablar (Ez 3,1). Del mismo modo, el estudioso de Torá se pone a la escucha de la palabra profética que salió de la boca de Dios, en esa escucha intenta descifrar los enigmas provenientes de esa palabra en los tiempos actuales. Sin embargo, cabe decir que no se trata de contemplar la inmutabilidad del Bien o las esencias, sino del hecho de ser convocado a responder por las injusticias. "Todos los profetas bíblicos reciben la misión de defender la causa de la

[146] LEVINAS, *Difícil libertad*, p. 437.
[147] Ibid., p. 438.

palabra de Dios ante aquellos que prefieren olvidarla y creer que la historia humana es asunto suyo únicamente, que se encierra en su propia vanidad, como dice el Eclesiastés"[148].

Levinas despliega en sus obras el psiquismo profético que no se deja llevar por el éxtasis. Así, atraviesa lo Dicho del ser para ponerse a la escucha del Decir original, del mandamiento que lo expone en la propia piel. El profetismo nunca olvida las relaciones entre los hombres. Por eso, Levinas afirma: "Son nuestras relaciones con los hombres, que describen un campo de investigaciones apenas entrevisto […], las que dan a los conceptos teológicos la significación única que comportan éstos"[149].

El psiquismo profético es la crítica de la crítica, es decir, de la razón que piensa ser la medida de todo, cuando hay una revelación que la precede y excede todo entendimiento. Este psiquismo profético nos revela un Dios que no es producto de una necesidad, porque se da en la separación de un ser pleno. El profeta es convocado por Dios a una responsabilidad infinita sin que él se haya propuesto (es más allá de todo proyecto). El psiquismo teológico es posible gracias a la respuesta de este apelo. El milagro de la creación es justamente la conciencia desbordada, la humanidad inspirada que carga con toda la creación.

El Infinito emerge en la intriga humana como mandamiento que rompe la tranquilidad del edificio conceptual que podamos tener de Dios y del ser humano. Dios inspira para que el hombre entre en contacto con su unicidad e ir más allá de la mundaneidad de las cosas. No hay verdadera trascendencia en los entes a la mano, ni en la contemplación de los astros, sino delante del rostro. El Infinito inspira el psiquismo humano y lo saca de su curvatura sobre sí mismo, de este modo, revela su mandamiento a pesar de la incapacidad y hasta de la negativa de convertirse en profeta, porque ni siquiera hay tiempo para disponerse. Tal como afirma Catherine Chalier,

> "[…] el profeta, aunque esté confortablemente instalado en su morada, sin nostalgia por tanto, se siente súbitamente llamado y conminado a salir al encuentro de los hombres para decirles y repetirles lo que difícilmente quieren escuchar: el imperativo de justicia para con todas las criaturas, la necesidad de velar con amor, esto es, con responsabilidad, por sus existencias marcadas con el sello de la finitud, de la fragilidad y, a menudo, de la desesperación material y espiritual"[150].

[148] CHALIER, *La huella del Infinito*, p. 130.
[149] LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 82.
[150] CHALIER, *La huella del Infinito*, p. 156.

La identidad profética aparece con todas sus luces en la obra “De otro modo que ser o más allá de la esencia”, en ella Levinas muestra el decir del profetismo bíblico, pues ya ha pasado por la dureza de lo Dicho. Para el profeta no hay modo de esconderse ni en la interioridad y sufre en la piel el destino de los otros. Ahora, la identidad, aunque en casa, está totalmente expuesta. Sin embargo, el psiquismo profético no anula la separación del existente, más bien, la profundiza mostrando la unicidad en el testimonio que no es mero espejismo, como lo es el Yo en la trama del ser.

La unicidad humana entendida como responsabilidad nos revela el sentido originario de la redención, es decir, como amor por el otro, incluso antes que el propio pecado. La redención no es reparar una falta cometida, pues la elección es previa a toda acción: es “a mi pesar”. En ella es amor al prójimo que nos hace pasar del silencio de Dios al “discurso con Dios”, pues el Infinito pasa y se pasa en el amor manifestado como preocupación por el otro y no por el sí mismo.

Este capítulo, como continuidad y corolario de los anteriores, nos revela la subjetividad profética o el psiquismo teológico, es decir, nos muestra cómo el existente solitario que “curvado sobre sí mismo” de repente se confronta con la revelación del Rostro en el rostro del otro. El verdadero cumplimiento de la ley acontece cuando cargamos en la piel el sufrimiento ajeno siendo llevados hasta “sacar el pan de la boca” para alimentar al prójimo. Así, a través de la escucha del mandamiento emerge la subjetividad liberada de la esclavitud de sí mismo y revelada como el lugar de la revelación del Infinito.

CONCLUSIÓN

Más allá de toda idolatría

El desarrollo de esta disertación nos ha descrito la intriga que va del Mismo al Infinito. Esta intriga nos reveló el acontecimiento de la revelación de Dios en la humanidad. Este recorrido nos mostró el despertar de Jonás que, "dormido tranquilamente en el fondo del barco", despierta a una responsabilidad infinita de la cual no puede huir porque de ella depende el futuro de la humanidad. Así, hemos asistido al modo cómo del ser anónimo pasamos a una significancia propia. Este despertar ha ido gradualmente descendiendo a la estructura de la filosofía de la conciencia para mostrarnos la conciencia profética despertada por la alteridad.

En esta disertación la escritura levinasiana ha sido entendida como una "Teología fundamental del judaísmo" en la que propiamente no hay una separación entre filosofía y teología, porque la oposición entre ambas ha llevado a la cultura occidental por el camino de la hipocresía. "Quizá es hora de reconocer en la hipocresía no sólo un sucio defecto contingente del hombre, sino el desgarro profundo de un mundo apegado a la vez a los filósofos y a los profetas"[151]. Para evitar caer en esa hipocresía, Levinas deja aparecer el discurso profético al interior de la filosofía. De este modo, el pensamiento levinasiano realiza un recorrido desde el silencio de Dios a un discurso con Dios, es decir, al Dios que se dice por la boca de la humanidad profética. La palabra Dios se significa en la palabra hecha carne del hombre redentor. Así, nuestro autor nos describe la experiencia en la que Dios se revela sin caer en el vasallaje del lenguaje de la onto-teología que piensa Dios a su medida.

El pensamiento levinasiano en su lucha contra la idolatría del ser nos ha mostrado que el sí mismo no es la medida de todas las cosas. Esta es la respuesta a un siglo que pretendió crear un mundo a su medida, es decir, una creación sin rostros donde todo se vuelve imagen: monstruos sin palabras. Ante la noche oscura de la guerra Levinas se pone a la escucha de la creación y en ella descubre primeramente el caos originario, que es el mundo sin "otro-ahí". Allí descubre el horror del "hay" que toma cuenta de todo. Desde esta constatación y a través de las descripciones fenomenológicas, fue descendiendo a las profundidades del ser humano para así escuchar "el ahí-del-otro" que se revela como mandamiento, llamado a la obediencia y resistencia al ser anónimo.

[151] LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 17.

A partir de una reflexión sobre la creación hemos pasado a describir la subjetividad humana como hospitalidad y acogida del otro. Del existente lleno de sí llegamos a la subjetividad profética que no consigue dormir en la tranquilidad del sí mismo. De este modo, hemos descubierto que lo humano está en la escucha de la palabra que viene del exterior, es decir, como llamado a una unicidad que antes de todo compromiso libre está atado a todos. Elección para el Bien y no para el egoísmo, o sea, criatura que en la desmesura del "heme aquí" es "imagen y semejanza del Bien "que no duerme ni dormita".[152]

La temática de "la subjetividad como lugar de la revelación" nos ha descrito el camino de un despertar que nos confronta con la violencia infligida contra el otro. La irrupción de la alteridad no nos lleva a preguntar por la propia muerte, sino por la del otro. No se trata de comprender la alteridad, sino de buscar el significado de ese acontecimiento en cuanto revelación del Infinito. Levinas muestra que el despertar de la conciencia acontece por el camino del judaísmo, donde la identidad del Yo es la del acusado. La responsabilidad por el otro es el "decir antes de lo dicho" que descubre lo humano en ese no poder descansar en sí. Guiado por la idea de Infinito se nos ha revelado la verdadera trascendencia, la del rostro como mandamiento.

La significación ética es la que da contenido a la revelación del Infinito que como rostro nos dice que la patria del ser humano no es el ser, sino el otro. El Infinito en su revelación nos manda cuidar de los que no tienen lugar, de los que no tienen otro documento que el rostro. De este modo acontece la inversión de la conciencia intencional: en vez de mirar somos mirados. La revelación del Rostro nos coloca en la tierra ajena, donde no hay pensamiento a la medida porque la conciencia "piensa más de lo que piensa".

Levinas recuerda el dato bíblico de que el pueblo judío recibe su identidad en la dura prueba del desierto. Ser Yo es ser responsable, por eso, aunque la tentación de abandonar sea grande, como en el desierto y en la masacre sufrida en la Segunda Guerra Mundial, no se puede huir de la condición de pueblo elegido. Como sobreviviente hay una responsabilidad y no se puede abandonar la elección a pesar del dolor provocado en el cuerpo. La injusticia cometida contra mí no me lleva a consentir la injusticia contra el otro. El dolor propio no apaga el fuego de la responsabilidad. La experiencia del dolor lleva a Levinas a recordar que el sentido de lo humano no se sustenta en una relación solitaria, sino en la acogida del otro que me elige y me hace único. La elección no se borra ni con el caos del "hay" de la guerra, pues, aún "a mi pesar"

[152] Cf. LEVINAS, *De Deus que vem à ideia*, p. 102.

el otro me antecede. De este modo, de la neutralidad del "hay" de la guerra pasamos a la acogida del Rostro. Ya no se trata de sufrir el peso de la existencia, sino que como el Siervo Sufriente de Isaías 53 llegamos a cargar sobre sí el sufrimiento de toda la humanidad.

De la existencia atada a sí misma, Levinas llega a mostrarnos al "hombre mesiánico",[153] pues conforme a la tradición talmúdica "todos los hombres son mesías".[154] En la acogida del otro adviene la humanidad como mesías. El desinterés es el advenimiento del Mesías, que en la sustitución es capaz de "sacar el pan de la boca y hasta dar la propia piel". Emerge así un Yo que no es un ídolo o una mera imagen que se cambia por otro, sino que convierte su propio cuerpo en expiación por el otro. Maternidad que es inspiración, que respira para dar vida a otro, sustituyendo la mera palabra por una acción.

La subjetividad como lugar de la revelación ha puesto en relación la fenomenología y la interpretación talmúdica de la escritura. Asumida la subjetividad como lugar de la experiencia, Levinas nos muestra que "tener conciencia es tener tiempo" y éste por su parte adviene en el rostro del otro. […]. "El tiempo, el lenguaje y la subjetividad delinean un pluralismo y, en consecuencia, en el sentido más fuerte del término, una experiencia: la recepción, por parte un ser, de un ser absolutamente otro".[155] En el otro adviene el acontecimiento en el que "el *ideatum* sobrepasa su idea" dando lugar a la revelación del Infinito como responsabilidad infinita. Este acontecimiento del "más en lo menos" lo encontramos en la interpretación talmúdica de la escritura, es decir, los versículos que puestos en relación entre sí tienen una significación infinita.

Esta comprensión de la subjetividad y de la interpretación nos revela el presupuesto "teológico" del pensamiento o el psiquismo abierto por la revelación. La escritura necesita ser comentada, pero lo más importante es que ella necesita ser vivida, testimoniada. "La palabra de Dios está contraída en la Escritura, dándole así esta densidad infinita en espera de las preguntas humanas que, al solicitarla, la harán significante para las vidas de hoy".[156] El versículo es "el Infinito en lo finito", pues puestos en relación entre sí se significan infinitamente. La escritura se tensa entre la interpretación profética de la responsabilidad, las historias narradas y las preguntas de los hombres "de carne y sangre". Esta tensión da vida al Decir evitando que la propia escritura se convierta en ídolo, sino que respire y tenga significación en la vida de los hombres. Cabe

[153] Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico.* Uma introdução ao pensamento de Levinas. Petrópolis: Vozes, 1984.
[154] LEVINAS, *Difícil libertad*, p. 143.
[155] Ibid., p. 389.
[156] CHALIER, *La huella del Infinito*, p. 271.

destacar aquí dos criterios importantes de la interpretación talmúdica que ayudan a entender la interpretación levinasiana: el primero es que el versículo debe ser entendido a partir de la totalidad de la escritura que amplifica el sentido y el segundo es que en "la Biblia hay una prioridad del otro respecto a mí"[157], es decir, la escritura manda cuidar al otro y no a sí mismo. Este modo de interpretar la escritura tensa todos los escritos filosóficos de Levinas.

La subjetividad, tal como la hemos descrito en esta disertación, se mueve entre la tensión del cumplimiento de la ley y la esperanza mesiánica[158]. La ley apunta a la praxis cotidiana, la esperanza mesiánica por su parte evita la atomización de la ley como mero cumplimiento. La interpretación talmúdica de la escritura nos muestra un sentido diferente del modo como los cristianos interpretamos la ley y la propia escritura. La interpretación cristiana de la ley, vehiculada por la idea paulina de "la ley como carga" y el modo como los fariseos son descritos en los evangelios ha levantado un muro entre judíos y cristianos. Dicho esto quiero indicar algunos puntos del pensamiento levinasiano que podrían enriquecer la práctica teológica cristiana.

El primer punto a destacar en la obra levinasiana es el diálogo con los problemas actuales. La junción del método fenomenológico y la interpretación talmúdica de la escritura es un campo fecundo para la actualización teológica. La fenomenología nos ayuda a recuperar el carácter concreto de la experiencia, en tanto que toda experiencia es dada en un cuerpo vivido y sufrido; la interpretación talmúdica basada en la preocupación por los cuerpos sufrientes como lugar de Dios muestra la necesidad y la urgencia de que la revelación sea entendida como vivencia y no como mera doctrina. Si bien es cierto que hemos insistido más en la experiencia de la guerra como negación del otro, sin embargo, el pensamiento levinasiano puede ayudarnos a iluminar y a responder a muchos de los "problemas y angustias" del mundo actual como por ejemplo, el problema migratorio, la diversidad cultural y el lugar de los pobres en la reflexión teológica.

El rostro como lugar por donde Dios se pasa nos pone en contacto con pasajes bíblicos propiamente cristianos, a partir de los cuales podemos enriquecernos, por ejemplo, el de Mateo 25, donde Jesús como rostro del Padre se identifica con los rostros sufrientes. Lo mismo se puede decir de Lucas 10, que a través de la figura del Buen Samaritano nos narra como Dios se ocupa

---

[157] Cf. LEVINAS, *Deus que vem à ideia*, p. 129.

[158] TREBOLLE, Julio. Judaísmo. In: ORTIZ-OSES, Andrés; LANCEROS, Patxi (Org). *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*. 5.ed. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2006, p. 282.

de aquellos que están al margen del camino y los lleva para casa. Estos textos nos recuerdan principalmente la idea de la humanidad entendida como acogida del otro, de cargar y sufrir al prójimo en la propia piel.

El punto de separación entre cristianismo y judaísmo está en el hecho de la encarnación, pues conforme Levinas entiende la identidad humana como rehén del otro, nadie puede ocupar mi lugar en la responsabilidad por el otro. A pesar de las diferencias que podamos encontrar, el diálogo entre ambos puede continuar siendo muy fecundo. Por ejemplo, el modo como Levinas describe la identidad humana, al tener como trasfondo la figura del Siervo Sufriente, puede ayudarnos a pensar el modo como nos aproximamos de la figura de Jesús, porque la tentación del cristianismo es caer en las garras de la abstracción y sobrevolar sobre la realidad del cuerpo encarnado. Guardando las diferencias en el modo de entender la encarnación, este diálogo puede ayudar mucho a pensar la relación entre antropología y cristología, pues tanto el cristianismo como el judaísmo apuntan a la redención de la humanidad.

En esta intriga entre filosofía y teología, entre la fenomenología y la lectura talmúdica, podemos notar que el judaísmo cuestiona al cristianismo, por eso, cabe preguntarnos si la más importante provocación del judaísmo al cristianismo no es también "salir del ser" para recuperar aquello que se perdió cuando la teología cristiana se convirtió en una onto-teología y así, entrar de nuevo en diálogo con su primer interlocutor.

A partir de la temática de la subjetividad como lugar de la revelación podemos percibir que la escritura levinasiana se teje en la intriga entre filosofía, exégesis y teología. Esta intriga queda escondida en los textos filosóficos, sin embargo, desde el comienzo de esta disertación hemos sido llevados al encuentro de varios personajes bíblicos que describen la subjetividad humana abierta a la revelación. Así en el primer capítulo el gran personaje es Adán que desde su soledad absoluta es rescatado por el otro (la otra); en el segundo, y en continuidad con el primero, aparece Abrahán que ante la promesa de Dios abandona la tierra del sí mismo y se abre a la fecundidad que lo rescata de la tragedia del sí mismo; en el tercer capítulo aparecen los profetas: Jeremías nos recuerda que el conocimiento de Dios, es "hacer justicia al extranjero, al huérfano y a la viuda" (Jr 22,3); Ezequiel por su parte es la figura del comentador talmúdico que convocado por Dios es obligado a tragarse la escritura y profetizar (Ez 3,2), luego aparece Isaías como la figura del hombre redentor que carga sobre sí las cargas de la humanidad. Por último no podemos olvidar la figura de Moisés que comunicándose cara a cara con Dios recibe la revelación como

mandamiento para así instituir la humanidad profética. Es esta humanidad redimida y redentora la que hemos querido describir en esta disertación.

REFERENCIAS

ABENSOUR, Miguel. El mal elemental. In: LEVINAS, Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo.* Buenos Aires: FCE, 2001.

CHALIER, Catherine. *La huella del infinito:* Emmanuel Levinas y la fuente hebrea. Barcelona: Herder, 2004.

_____ *Lévinas, a utopia do humano.* Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

CORRES. A, Patricia. *Ética de la diferencia:* ensayo sobre Emmanuel Levinas. México: Fontarrama, 2009.

DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1979.

DUSSEL, Enrique; GUILLOT, Daniel E. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas.* Buenos Aires: Bonum, 1975. (Enfoques Latinoamericanos, 3).

FABRI, Marcelo. Despertar do anonimato: Levinas e a fenomenologia. *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 47, n. 2, p. 121-130, jun. 2002.

FORTE, Bruno. *À escuta do outro:* Filosofia e revelação. São Paulo: Paulinas, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo.* Petrópolis: Vozes, 2012.

LEVINAS, Emmanuel. *Los imprevistos de la historia.* Salamanca: Sígueme, 2006.

_____ *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger.* Madrid: Síntesis, 2005.

_____ *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo.* Buenos Aires: FCE, 2001.

_____ *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987.

_____ *De la evasión*. Madrid: Arena Libros, 1999.

_____ *Humanismo del otro hombre.* México: Siglo Veintiuno, 1974.

_____ *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____ *El tiempo y el otro.* Barcelona: Paidos, 1993.

_____ *Entre nós:* ensaios sobre a alteridade. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____ *De la existencia al existente.* 2.ed. Madrid: Arena Libros, 2006.

_____ *Difícil libertad y otros ensayos sobre el judaísmo.* Buenos Aires: LILMOD, 2008.

_____ *Fuera del sujeto.* Madrid: Caparros, 1997.

_____ *Ética e Infinito*. Madrid: A. Machado Libros, 2015.

_____ *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Transcendencia y altura.* Madrid: Trotta, 2001.

_____ *Totalidad e Infinito:* Ensayo sobre la exterioridad. 2.ed. Salamanca: Sígueme, 2012.

_____ Transcendencia e inteligilibidad. Madrid: Encuentro, 2006.

_____ L'actualité de Maimonide. *Paix et Droit,* Paris, n.4, p. 6-7, Avril 1935. Disponible en:http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt61411786s/f6.image.r=L'actualit%C3%A9%20de%2Maimonide. Acceso en: 16 jul. 2017.

MALKA, Salomon. *Emmanuel Lévinas: L*a vida y la huella. Madrid: Trotta, 2006.

MARIA SERRANO, Josep. F. *E. Lévinas: entre el deseo de pan y el deseo de Dios.* Barcelona: Cristianisme i Justicia, 1997 (Cuadernos "Institut de Teologia Fonamental", 33).

MATE, Reyes. *Memoria de Auschwitz:* Actualidad moral y política. Madrid: Trotta, 2003.

PARRA CARRASCO, Fredy. *Esperanza en la historia:* idea cristiana del tempo. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2011.

PELIZOLI, Marcelo Luiz. *A relação ao outro em Husserl e Levinas.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994 (Filosofia, 20).

POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas:* ensaios e entrevistas. São Paulo: Perspectiva, 2007.

RICOEUR, Paul. *Outramente:* Leitura do livro Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Lévinas. Petrópolis: Vozes, 2008.

RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar:* a ética no itinerário de Emmanuel Levinas. São Paulo: Loyola, 2005.

ROLLAND, Jacques. Salir del ser por una nueva vía. In: LEVINAS, Emannuel. *De la evasión*. Madrid: Arena Libros, 1999.

ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención.* Salamanca: Sígueme, 2006.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico:* Uma introdução ao pensamento de Levinas. Petrópolis: Vozes, 1984.

SUCASAS, Alberto. *Levinas: lectura de un palimpsesto.* Buenos Aires: LILMOD, 2006.

TREBOLLE, Julio. Judaísmo. In: ORTIZ-OSES, Andrés; LANCEROS, Patxi (Org). *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*. 5.ed. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2006, p. 277-284.

VÁZQUEZ MORO, Ulpiano. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas.* Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1982.

VAZQUEZ MORO, Ulpiano. A teologia interrompida: para uma interpretação de E. Levinas. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v.14, n.32, p.51-73, jan/dez, 1982.