



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

---

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE FILOSOFÍA  
MAESTRIA EN FILOSOFÍA

LA MUERTE Y EL TIEMPO EN EMMANUEL LEVINAS

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE  
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA  
MARCO ANTONIO CRUZ MARTÍNEZ

DIRECTOR DE TESIS: DR. JESÚS RODOLFO SANTANDER  
IRACHETA

ASOSERES DE TESIS: DR. RICARDO GIBU SHIMABUKURO  
DR. DIEGO ALONSO PÉREZ

NOVIEMBRE 2021



Dedicada a mis padres, hermanos y sobrinos.

## ÍNDICE

|  |     |
|--|-----|
| Introducción   | 4   |
| 1. El joven Levinas y la influencia husserliana                        | 8   |
| 1.1 La interpretación levinasiana de la intencionalidad                | 9   |
| 1.2 Sobre la temporalidad de la conciencia                             | 30  |
| 1.3 La intuición   | 37  |
| 1.4 Conclusiones primer capítulo                                       | 38  |
| 2. El surgimiento de la filosofía levinasiana                          | 40  |
| 2.1 El problema de la evasión  | 48  |
| 2.2 De la existencia al existente                                      | 57  |
| 2.3 Primeras consideraciones sobre la muerte                           | 69  |
| 2.4 Conclusiones segundo capítulo                                      | 74  |
| 3. La muerte y el tiempo   | 77  |
| 3.1 El Mismo y el Otro   | 79  |
| 3.2 El surgimiento del tiempo a partir del rostro del Otro             | 84  |
| 3.3 Reflexiones sobre el tiempo a partir de una fenomenología del eros | 89  |
| 3.4 La muerte en <i>Totalidad e infinito</i>                           | 92  |
| 3.5 La muerte del Otro   | 95  |
| 3.6 La muerte como situación límite                                    | 103 |
| 3.7 Conclusiones tercer capítulo                                       | 107 |
| Conclusiones generales   | 110 |
| Bibliografía   | 119 |

## Introducción

Es en el año de 1915, aproximadamente a unos seis meses después del estallido de la primera guerra mundial, cuando Sigmund Freud escribió<sup>1</sup> algunas meditaciones acerca de dicho acontecimiento social; en dichas meditaciones, el padre del psicoanálisis se cuestiona sobre la actitud del hombre hacia la muerte y, menciona que dicha actitud se puede dividir en dos perspectivas: una consiste en una visión sobre la muerte antes de la primera guerra mundial, la otra consiste en una visión sobre la finitud durante y después de dicha guerra. Acerca de la primera perspectiva sobre la muerte (antes de la guerra), Freud afirma que la finitud siempre ha sido concebida como el desenlace necesario de la vida, la muerte forma parte de la naturaleza, por lo tanto, dicho acontecimiento era considerado como algo natural, incontrastable e inevitable. Ante dicha naturalidad de la finitud surgió una tendencia de hacer a un lado a la muerte y eliminarla de la vida, “Hemos intentado matarla con el silencio” (Freud, 1976a, p. 290) y, dicho silencio se puede notar tanto en la muerte propia como en la muerte del otro hombre. En cuanto a la muerte propia, en el fondo nadie cree en su propia muerte, el sujeto está convencido que su vida se rige bajo una aparente inmortalidad (Cf. Freud, 1976a, p. 290); en cuanto a la muerte del otro hombre, el sujeto evita hablar de dicha posibilidad, “El adulto cultivado no imaginará la muerte del otro ni siquiera en el pensamiento sin considerarse así mismo desalmado o malo; a menos que en calidad de médico o abogado, etc., tenga que ocuparse profesionalmente de ella” (Freud, 1976a, pp. 290-291)<sup>2</sup>. Señala Freud, que la naturalidad y el silencio, no le quita a la muerte su carácter dramático, ya que cuando alguien muere, “nos conmueven en lo profundo y es como si nos sacudieran en nuestras expectativas” (Freud, 1976a, p. 291); así que la finitud también se muestra como un accidente, donde pareciera que la muerte no forma parte esencial de la existencia humana.

Ante dicha perspectiva de la finitud menciona el padre el psicoanálisis que, la actitud del hombre ante la muerte se da de manera cultural y convencional; en cuanto al primer término, se refiere a la muerte como silencio y, en cuanto al segundo, se refiere a la finitud

---

<sup>1</sup> Se trata del texto *Guerra y muerte. Temas de la actualidad*. Recopilado en el volumen XIV de las obras completas de Sigmund Freud.

<sup>2</sup> Señala Freud que, en el hombre hay una inclinación de no incluir la muerte en el cálculo y en los planes de vida, sino más bien dicha finitud se mantiene en un absoluto silencio; el sujeto vive con la esperanza de que nunca morirá (Cf. Freud, 1976, p. 290).

como accidente, donde la muerte afecta la vida psíquica del sobreviviente (Cf. Freud, 1976a, p.291). Siguiendo con la interpretación convencional de la muerte, señala Freud que cuando fenece una persona próxima (el padre, el hermano, el hijo o el amigo), “Sepultamos con él nuestras esperanzas, nuestras demandas, nuestros goces; no nos dejamos consolar y nos negamos a sustituir lo que perdimos” (Freud, 1976a, p. 291); dicha actitud sobre la muerte del ser querido tiene repercusiones en la vida, ya que la vida emocional del sujeto se empobrece y pierde interés, paraliza de forma trágica la existencia del hombre. Así que la muerte antes de la primera guerra mundial era concebida por el psicoanalista alemán de manera cultural y convencional; en cuanto al primer término, se refiere a la muerte como un proceso natural de la vida y al silencio que la finitud mantiene en el hombre; la muerte como actitud convencional, demuestra el carácter dramático de la finitud, el cual repercute en la vida emocional del sujeto.

Una vez realizada dicha descripción, Freud afirma: “Es evidente que la guerra ha de barrer con este tratamiento convencional de la muerte” (Freud, 1976a, p.292); ya que, en tiempos de guerra, los hombres mueren en multitudes, miles en un solo día y, dichas muertes, muestran un cambio de actitud del hombre ante la finitud, se trata de la perspectiva de la muerte durante y después de la guerra. Señala el padre del psicoanálisis que, a partir de la primera guerra mundial, “El hombre adopta una actitud muy extraña hacia la muerte. No era unitaria, sino más bien contradictoria. Por una parte, la tomó en serio, la reconoció como supresión de la vida y se valió de ella en ese sentido; por otra parte, la redujo a nada” (Freud, 1976a, p.293); ante esa nueva actitud, la muerte del otro hombre era considerada como justa, ya no se reconocía como accidente sino como aniquilamiento, es decir, la muerte ya era provocada. Señala Freud que, ante el cadáver del enemigo aniquilado el hombre se sentía triunfador, la muerte de extraños y enemigos se mostraba como una absoluta despreocupación (Cf. Freud, 1976a, p. 295).

Hemos señalado la actitud del sujeto frente a la muerte de los demás, pero ¿Cómo se comporta al hombre ante su propia muerte? para contestar dicha pregunta, Freud recurre al inconsciente “Nuestro inconsciente no cree en la muerte propia, se conduce como si fuera inmortal” (Freud, 1976a, p. 297)<sup>3</sup>; lejos de la supuesta inmortalidad, la muerte propia adquirió

---

<sup>3</sup> Señala Freud que a pesar de que el inconsciente no reflexiona sobre su propia muerte, piensa y desea el asesinato (destrucción) (Cf. Freud, 1976a, p. 298); dicha teoría hace del inconsciente el estrato más profundo del sujeto compuesto, principalmente, por emociones pulsionales, es decir se trata de un concepto que se deja

cierta valentía, donde los hombres se dirigían a la guerra con el objetivo de morir con honor. En conclusión señala Freud que, el surgimiento y el desarrollo de la primera guerra mundial le otorgó a la muerte un nuevo significado: a la muerte propia, le concedió un significado de heroísmo y valentía (significado según el cual Freud, se hace presente incluso en la vida cotidiana cuando el sujeto toma diversas decisiones que pueden dañar su salud física y mental), señala que a los extraños y enemigos la muerte debe procurarse o desearse y, por último, menciona que dicha guerra aconsejó al sujeto a pasar por alto la muerte de las personas amadas<sup>4</sup> (el sujeto debe ser fuerte y superar a toda costa la finitud del ser querido) (Cf. Freud, 1976a, p. 300). Señala Freud que, dicha perspectiva marcó una nueva actitud del hombre hacia la muerte y, además, menciona que dicha visión se hará presente en el sujeto al menos hasta que la violencia sea sustituida por la paz y, la cultura y la educación puedan sustituir las emociones impulsivas de odio y destrucción por impulsos dirigidos hacia el bien, tanto individual como colectivo.

La muerte es un tema que sea interrogado por diversos pensadores a lo largo de la historia humana; dicho acontecimiento siempre ha despertado un gran interés en las ciencias, en la religión, en el arte, así como en el sujeto cotidiano. Cada ciencia y cada pensador le otorgado un sentido distinto a la muerte, en el caso de Freud aborda dicho acontecimiento desde una perspectiva social y desde el espíritu de su época. Sin embargo, no nos quedemos con dicha interpretación psicoanalítica y revisemos algunas interpretaciones que se han dado sobre la muerte a lo largo de la historia. Si retrocedemos hasta la filosofía presocrática, observaremos que para los pitagóricos el alma era inmortal y, en el momento de la muerte, transmigraba en otras especies de seres vivos (Cf. Bernabé, 2010, p. 79). Dirigiéndonos hacia la filosofía clásica, es en la *Apología de Sócrates* donde podemos encontrar algunas consideraciones sobre la muerte: “O bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar” (Platón, 2010, 40c). Si damos un salto hasta la filosofía moderna, observaremos que en *Las pasiones del alma* Descartes realizará una

---

llevar por impulsos, los cuales son controlados bajo la educación y el medio cultural, haciendo que todas las inclinaciones hacia el mal sean sustituidas por inclinaciones que tiendan hacia el bien.

<sup>4</sup> Dicho autor menciona que, durante los años de la primera guerra mundial, diversas personas desarrollaron una serie de técnicas para poder soportar la muerte del ser querido, las cuales consistían en no llorar por el deceso, disminuir la importancia y el amor hacia al amado, otorgarle al ser querido un porvenir glorioso proporcionado por la religión (Cf. Freud, 1976a, p. 300).

nueva interpretación de la muerte (con respecto a la filosofía pitagórica y socrática), pues dicho filósofo afirma: “Consideremos que la muerte no ocurre nunca por la ausencia del alma, sino solamente porque alguna de las partes del cuerpo se ha corrompido” (Descartes, 2014, p. 157); el conocimiento que tenía Descartes sobre la medicina y la ciencia lo llevó a concebir la muerte desde un punto de vista médico. Ante dicha perspectiva clínica, menciona Remo Bodei que por más que la muerte se muestra como una disfunción del cuerpo, no deja de ser un acontecimiento pasional que sacude a la experiencia empírica de su monotonía, dando un sabor a la existencia a pesar de las incomodidades y dolores (Cf. Bodei, 1997, p. 11). Dichas teorías nos permitieron observar una visión general sobre las diversas perspectivas de la muerte; sin embargo, en la presente tesis observaremos como Levinas describe a la muerte por medio de una fenomenología de la alteridad.

Lejos de que Levinas busque un significado sobre la muerte, abordará dicho acontecimiento por medio de la alteridad, es decir analizará el tema de la finitud por medio de la muerte del Otro, utilizando como principal herramienta la ética. Se trata de un estudio bastante innovador, que se aleja de las diversas teorías expuestas en esta introducción, así como de algunas otras que revisaremos en páginas más adelante. Sin embargo, para comprender las ideas levinasianas sobre la muerte, tuvimos que recurrir a las diversas influencias fenomenológicas que repercutieron en la filosofía de Levinas, así como también hubo un acercamiento hacia la filosofía de juventud de dicho autor; por lo tanto, la presente tesis comenzará con un análisis de las obras levinasianas de juventud hasta llegar a los temas y los textos de la alteridad y la muerte; así que, nuestro trabajo aborda las obras que se desarrollaron de 1930 a 1961; la fecha de publicación de cada obra se podrá descubrir en las páginas que componen la presente tesis.

Por último, quisiera agradecer al Dr. Rodolfo Santander por la ayuda otorgada en la elaboración de la presente investigación y, al Dr. Ricardo Gibu y Dr. Diego Alonso por las diversas lecturas recomendadas que me ayudaron a tener una mejor comprensión de la filosofía levinasiana.

## 1. El joven Levinas y la influencia husserliana

Realizar una tesis sobre la fenomenología levinasiana es un trabajo arduo como fascinante, dado que es una filosofía que recupera diversas influencias fenomenológicas, especialmente la de su maestro Edmund Husserl. Si bien, el objetivo principal de nuestra investigación es analizar la muerte desde la perspectiva del tiempo, es necesario abordar, en un primer momento, las aportaciones, así como las críticas, que el joven Levinas recupera de la fenomenología de Husserl, así que este primer capítulo tendrá como objetivo comprender las aportaciones husserlianas desde las cuales se fue desarrollando la obra filosófica de Levinas hasta llegar a su fenomenología de la alteridad.

En su tesis doctoral de 1930, el joven filósofo lituano-francés tenía como principal interés estudiar el intuitivismo en la fenomenología de Husserl; destaca que tanto su objetivo como su método no eran en modo alguno histórico, ya que de ser así su tarea no sería sencilla y quizá ni siquiera posible. “Una tentativa tal resultaría de entrada prematura, ya que la última palabra de la filosofía de Husserl no está dicha; en todo caso, no se ha publicado aún” (Levinas, 2004, p. 23). Levinas reconoce que la fenomenología husserliana era (y sigue siendo) una filosofía viviente que no contenía proposiciones estáticas o juicios definitivos, sino se trataba de un pensamiento que se encontraba en total transformación, “Recordemos en fin que la doctrina de Husserl ha evolucionado constantemente y que, sin duda, sus numerosas obras inéditas, producto de quince años de meditación, aún guardan innumerables sorpresas a cualquiera que se proponga estudiar la fenomenología [...]” (Levinas, 2004, p. 23). En la introducción de la misma tesis, el joven Levinas menciona que su objetivo era estudiar y exponer la filosofía de Husserl como una filosofía viva y que la evolución constante de dicha fenomenología no le impediría realizar una investigación sobre el acto intuitivo en dicho autor.

A partir del conocimiento que Levinas tenía de la obra husserliana al momento de redactar su tesis, podemos mencionar que dicha bibliografía era muy reducida y radicaba en una fenomenología del conocimiento<sup>5</sup>; dichas obras llevarán a Levinas, en su juventud, a ser

---

<sup>5</sup> Los principales textos a los que Levinas hace referencia en su obra *La teoría fenomenológica de la intuición* son: *Ideas I*, *Investigaciones lógicas*, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* y, en menor medida, *Filosofía de la aritmética* y *La filosofía como ciencia estricta*.

un intérprete de Husserl y, posteriormente, en sus obras de madurez, se planteará una vía novedosa, así como cierto distanciamiento con respecto a la fenomenología husserliana.

Desde la redacción de su tesis doctoral, el filósofo lituano se interesará por el concepto de intencionalidad y en sus obras de madurez, como es el caso de *Totalidad e Infinito*, le realizará fuertes críticas, es por esta razón que empezaremos a desarrollar dicho concepto a continuación hasta llegar al tema de la temporalidad; lo que pretendemos realizar en este primer capítulo es exponer el concepto de intencionalidad desde la perspectiva de la temporalidad en la filosofía de Husserl. Dicho tema nos llevará a observar las aportaciones husserlianas a la filosofía del joven Levinas.

### **1.1 La interpretación levinasiana de la intencionalidad**

Tanto en la tesis de 1930 (siendo más estrictos a partir del capítulo 2), como en su escrito de 1940,<sup>6</sup> Levinas le dedica un gran interés al tema de la intencionalidad husserliana. Para el filósofo lituano-francés: “La intencionalidad se presenta como la esencia misma de la conciencia”<sup>7</sup> (Levinas, 2004, pp. 74-75), incluso tal término llega a considerarlo como el concepto primero y fundamental para el comienzo de la fenomenología; la intencionalidad será vista por los ojos del joven Levinas como el núcleo mismo de la fenomenología y de la cual surgen todas las fenomenologías (Cf. Vázquez, en *Descubriendo la existencia entre Husserl y Heidegger*, 2005, pp. 10-11). Desde el principio del capítulo 3 (*Teoría fenomenológica del ser: la intencionalidad de la conciencia*) de la tesis de 1930, se afirma que el carácter fundamental de la existencia de la conciencia es la intencionalidad<sup>8</sup>, se trata

---

<sup>6</sup> Se hace referencia al texto levinasiano publicado en la Revue Philosophique en el año de 1940 y recopilado en el libro *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* bajo el subtítulo La obra de Edmund Husserl.

<sup>7</sup> En el párrafo 84 de *Ideas I* Husserl afirma: “La intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en sentido estricto y lo que justifica que se designe la corriente entera de las vivencias a la vez como corriente de conciencia y como unidad de una conciencia” (2013a, p. 277). Dicha idea es retomada por el Levinas de juventud durante la redacción de su tesis doctoral, pues en el capítulo 3 de *La teoría fenomenológica de la intuición* firma: “La intencionalidad de Husserl no puede ser tomada como una mera propiedad de la conciencia, una característica indiferente a su modo de existir, una simple modalidad de los contenidos de conciencia. La intencionalidad caracteriza el modo mismo de existir de la conciencia” (Levinas, 2004, p. 69). Es por medio de la intencionalidad que Husserl logra mostrar la existencia absoluta de la conciencia.

<sup>8</sup> La intencionalidad es caracterizada en *Ideas I* como como la propiedad fundamental, y el modo de ser propio, de la conciencia. “El problema que abarca la fenomenología entera tiene por nombre el de intencionalidad. Este nombre expresa precisamente la propiedad fundamental de la conciencia; todos los problemas fenomenológicos, incluso los hyléticos, se ordenan en él” (Husserl, 2013a, p. 441). Husserl menciona en el párrafo 146 de este mismo texto, que la fenomenología empieza con los problemas de la intencionalidad, el cual da paso al planteamiento de lo consciente en la conciencia, así como a las estructuras principales de ésta (Cf. Husserl, 2013a, p. 441).

del hecho de que toda conciencia es siempre conciencia de algo, hay una relación de la conciencia con el objeto<sup>9</sup>; con respecto a lo anterior, en el texto de 1940 Levinas afirma:

La célebre proposición según la cual ‘toda conciencia es conciencia de algo’ o que la intencionalidad caracteriza esencialmente a la conciencia –resume la teoría husserlina de la vida espiritual: toda percepción es percepción de lo percibido, todo juicio es juicio de un estado de cosas juzgado y todo deseo lo es de lo deseado. Esto no es una correlación de palabras, sino una descripción de fenómenos. (Levinas, 2005, p. 50)

Como podemos darnos cuenta, dicha consideración de la conciencia es extraída por Levinas del párrafo 36 de *Ideas I*; en dicho apartado, Husserl identificará a la conciencia con las vivencias intencionales.<sup>10</sup> “En general es inherente a la esencia de todo cogito actual ser conciencia de algo” (Husserl, 2013a, p. 154), y líneas más adelante el filósofo moravo afirma: “todas las vivencias que tiene en común estas propiedades esenciales se llaman también ‘VIVENCIAS INTENCIONALES’ [...]; en tanto que son conciencia de algo, se dicen ‘REFERIDAS INTENCIONALMENTE’ a este algo” (Husserl, 2013a, p. 154). Si damos un salto hasta al párrafo 84 de este mismo texto, Husserl afirma: “Entendimos por intencionalidad la particularidad de las vivencias de ‘ser conciencia de algo’” (Husserl, 2013a, p. 278) y las vivencias son consideradas como todo aquello que se encuentra en la corriente de vivencias. Ante una conciencia intencional, tanto el pensamiento como las vivencias pueden ser consideradas como mención e intención, tienden o se dirigen hacia algo. Al final del párrafo 36, Husserl afirma que no todo momento ingrediente en la unidad de una vivencia intencional tiene la propiedad de ser conciencia de algo, como es el caso de los datos de sensación<sup>11</sup>, los cuales desempeñan un papel fundamental en las intuiciones perceptivas de las cosas, pero no pueden ser considerados en sí mismos como intencionales. Para aclarar lo anterior, acudiremos al ejemplo expuesto por Husserl sobre la percepción del papel blanco; en dicha percepción el sujeto dirige su mirada hacia el papel blanco, sin

---

<sup>9</sup> En general, se puede decir que la intencionalidad posee una referencia objetiva. “La vivencia intencional tiene, así suele decirse, ‘REFERENCIA A LO OBJETIVO’; también se dice que es ‘CONCIENCIA DE ALGO’, por ejemplo, conciencia de un manzano en flor, el que está aquí en este jardín” (Husserl, 2013a, p. 397). Sobre dicha caracterización de la intencionalidad, el Levinas de madurez realizará algunas críticas por medio de la alteridad, dado que el Otro, es un concepto que no posee referencia intencional, sino ética.

<sup>10</sup> En *Ideas I* Husserl considera a la intencionalidad como el tema principal de la fenomenología y como el rasgo esencial de las vivencias. “Pasamos ahora a una peculiaridad de las vivencias que puede francamente designarse como el tema general de la fenomenología ‘objetivamente’ orientada: la intencionalidad (2013a, p. 277). Dicho concepto es lo que caracteriza a la conciencia, lo cual permite que sea designada como corriente de vivencias.

<sup>11</sup> Páginas más adelante de este primer capítulo, abordaremos el concepto “datos de sensación” remitiéndonos a *Investigación lógicas* (investigación V). En dicho texto se explica de manera clara dicho concepto, así como su no intencionalidad por medio del suceso de una quemadura.

embargo, ante la cualidad blanco del papel, si dirigimos la mirada a este elemento nos encontramos con el dato de sensación blanco; el elemento blanco es algo inseparable e inherente a la esencia de la percepción concreta, así que el blanco como cualidad del papel es portador de una intencionalidad, pero no es él mismo una intencionalidad (Cf. Husserl, 2013a, pp. 155-156). Dejando, por el momento, los datos de sensación, es necesario volver a mencionar que la existencia de la conciencia consiste en su intencionalidad; ante dicha característica, la conciencia puede ser definida como una corriente de vivencias intencionales, así que todo pensamiento, cogito, o vivencia actual tienen como singularidad ser conciencia de algo.

En su tesis de 1930, Levinas menciona que un rasgo fundamental de la fenomenología huserliana consistió en atribuir una existencia absoluta a la conciencia por medio de la intencionalidad, alejándola así de toda doctrina naturalista. En el segundo capítulo de dicha tesis, el filósofo lituano afirma: “Según Husserl para el naturalismo la objetividad misma de un fenómeno implica la existencia del mundo físico. Ser, para el naturalismo, no significa tener una existencia material, pero sí encontrarse ahí del mismo modo en que el mundo material lo está [...]” (Levinas, 2004, p. 38); para el naturalismo, pensar algo como existente es pensar en algo en el mismo plano que la naturaleza física<sup>12</sup> (teniendo el mismo modo de existir que ésta), así que la conciencia, las vivencias y la existencia del mundo psíquico carecerían de valor intelectual<sup>13</sup> si Husserl no las hubiera despojado de su pertenencia al naturalismo. Para dicha doctrina, su comprensión sobre la existencia de las cosas deriva de la concepción material, la cual se anuncia a través de la experiencia, dándose como realidad absoluta y objetiva.

---

<sup>12</sup> En el párrafo 1 de *Ideas I* se afirma: “El conocimiento natural empieza con la experiencia y permanece EN la experiencia. En la actitud teórica que llamamos ‘NATURAL’, queda, pues, designado el horizonte total de las investigaciones posibles con UNA SOLA palabra: es el mundo” (Husserl, 2013a, p. 87). En dicho párrafo Husserl menciona que las ciencias del mundo son ciencias de la actitud natural, es decir, ciencias naturales (en un sentido más estricto ciencias de la naturaleza material) (Cf. Husserl, 2013a, p. 88). Lo que pretendimos resaltar con la cita anterior, es señalar que la experiencia y lo material juega un papel importante en el naturalismo, así que aquellas cosas que son (o que existen) deben ser entendidas bajo esas dos categorías.

<sup>13</sup> Dichos elementos al no encontrarse en el mismo plano que los objetos físicos, o bien, no tendría ningún sentido para el naturalismo estudiar dichos términos dado que carecen de referencia objetiva (ya que se desarrollan en la vida subjetiva) o los llevarían al mundo material, haciendo que la vida psíquica cayera en un psicologismo. En el segundo capítulo de *La teoría fenomenológica de la intuición* Levinas menciona que “El naturalista no ve más que naturaleza por doquier, y sobre todo naturaleza física” (Levinas, 2004, p. 38); así que todo aquello que es (las cosas) debe encontrarse en el plano físico u objetivo (en el plano de la naturaleza) mientras que aquello que no se encontraba en este plano, debía ser considerado una variable de lo físico (un hecho secundario).

De acuerdo con la doctrina naturalista, si ser (la existencia de las cosas) es ser en el plano de la naturaleza, entonces la conciencia (gracias a la cual la naturaleza es conocida) debía formar parte de esta concepción, por lo cual resultaba necesario aplicarle las mismas categorías que a la naturaleza física, las cuales son el tiempo, el espacio y la causalidad (Cf. Levinas, 2004, p. 40); sin embargo, el mundo psíquico no podía ser reducido al plano del naturalismo, de ahí que a ojos de Levinas, Husserl inicie una investigación que resalte la existencia absoluta de la conciencia no al modo naturalista, sino como una realidad en un espacio y un tiempo cuya vida concreta es la manifestación subjetiva. En el texto de la *Teoría fenomenológica de la intuición*, se menciona que los fenómenos subjetivos no pertenecen a la noción naturalista (no forman parte de la naturaleza material) sino forman parte de la naturaleza psíquica, de esta manera se afirma que los elementos subjetivos no son sino elementos constitutivos de la conciencia. Para Levinas, una vez mencionadas las cualidades que caracterizan al naturalismo, menciona que Husserl reconoce la independencia de la cosa material, así como la existencia absoluta de la conciencia y, ante dichas consideraciones, el filósofo moravo cree poder encontrar una teoría que ponga en relación a la cosa exterior (mundo) con la conciencia.

Es necesario mencionar que el concepto husserliano de conciencia no se reduce a la esfera central de la conciencia activa y despierta, sino en el trasfondo de la vida consciente (vida psíquica) existe una multitud de cogitaciones (recuerdos, imaginación, actos de placer, voluntad y diversas vivencias); considerando lo anterior, en la tesis de 1930, Levinas menciona que la esencia principal de la conciencia consiste en su fluidez; la corriente de vivencias (conciencia) no puede estar hecha de pura actualidad, presente, sino se compone de retenciones y protenciones, cualidades que resaltan de la conciencia no sólo su carácter intencional, sino temporal; de la cualidad temporal de la conciencia nos ocuparemos más adelante. De acuerdo con el párrafo 13 de *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, afirmaremos que la fluidez de la conciencia se debe a que ella está compuesta de retenciones, rememoraciones y protenciones, lo cual hace que la conciencia sea vista como un flujo o un río de vivencias intencionales; dicha esfera fluyente de la conciencia no se da de un modo contingente, sino es su estructura necesaria.

Una vez mencionado el carácter fluyente, podemos ampliar nuestra definición de la conciencia y decir que se trata de una corriente de vivencias cuyo modo de existir radica en

su carácter intencional; dichas caracterizaciones del ser mismo de la conciencia llevan a Husserl a definirla en *Investigaciones lógicas* (V investigación) de la siguiente manera:

Discutiremos a continuación tres conceptos de conciencia, que son los que nos interesan para nuestros fines:

1. La conciencia como la total consistencia fenomenológica real del yo empírico, como el entrelazamiento de las vivencias psíquicas en la unidad de su curso.
2. La conciencia como percepción interna de las vivencias psíquicas propias.
3. La conciencia como nombre colectivo para toda clase de «actos psíquicos» o vivencias intencionales». (Husserl, 2013b, p. 475).

Es en el párrafo 8 de la misma investigación, que Husserl se inclinará por la tercera definición de la conciencia, considerando a ésta como vivencia intencional (Cf. Husserl, 2013b, p. 486). De acuerdo con el diccionario husserliano de Antonio Ziri3n, la conciencia es una unidad de vivencias que poseen un car3cter intencional, tambi3n nos menciona que en la bibliograf3a de Husserl no hay obra que no comprenda a la conciencia como intencionalidad; sobre dichas consideraciones, podemos remitirnos al párrafo 33 de *Ideas I*, en el cual fil3sofo moravo menciona que la conciencia comprende a todas las vivencias intencionales (Cf. Husserl, 2013a, p. 148).

Si bien hemos resaltado de manera puntal el car3cter intencional de la conciencia, es necesario mencionar que Husserl ataca a toda teor3a que hace de la intencionalidad un puente entre la relaci3n conciencia-objeto. La intencionalidad no es la v3a a trav3s de la cual la conciencia intenta ponerse en contacto con un objeto en el mismo plano ella (o en plano de la objetividad), sino que, en palabras levinasianas, la intencionalidad constituye la subjetividad misma del sujeto, su sustancialidad misma consiste en trascender (Levinas, 2004, p. 69). Ante dicha idea, Levinas afirma: “La intencionalidad es para Husserl, un acto de aut3ntica trascendencia y el prototipo mismo de toda trascendencia” (Levinas, 2004, p. 68); a partir de lo anterior, la conciencia, tambi3n, puede considerarse como trascendente, pero ¿en qu3 consiste dicho t3rmino? De acuerdo con Antonio Ziri3n, el concepto trascendente se determina por la noci3n de una exterioridad de los objetos con respecto de una interioridad subjetiva, pero dicha referencia no debe delimitarse a la definici3n anterior. Hemos planteado p3ginas m3s arriba el problema de la conciencia y el naturalismo, se dijo que para dicha doctrina el problema del conocimiento (que surge a partir de la relaci3n conciencia-objeto) se desarrolla y transcurre en la esfera objetiva de la reflexi3n natural; tambi3n se ha mencionado anteriormente que la fenomenolog3a de Husserl alej3 a la

conciencia del plano del naturalismo y, al mismo tiempo, es la que nos posibilita el conocimiento de las cosas. “El interés de la concepción husserliana consiste en haber puesto en el corazón mismo de la conciencia el contacto con el mundo” (Levinas, 2004, p. 71);<sup>14</sup> ese alejamiento del naturalismo que, a la vez, posibilita el contacto con el mundo hace que la conciencia contenga un carácter trascendente.

De acuerdo con el diccionario husserliano de Ziri3n (y entendida fenomenol3gicamente), el concepto hasta aqu3 planteado es definido de la siguiente manera: “la trascendencia como un car3cter o un rasgo inmanente que se encuentra en los fen3menos inmanentes mismos” (Ziri3n, 1990, p. 74). A partir de la cita anterior, podemos decir que la conciencia (inmanencia) posee un car3cter trascendente otorgado por la intencionalidad; en otras palabras, diremos que la conciencia es una corriente de vivencias que se desarrolla de manera inmanente, pero al mismo tiempo nos permite el contacto con el mundo, dicha relaci3n hace que podamos definir a la conciencia como trascendente. En resumen, podemos decir que la trascendencia es el acto que pone en relaci3n lo inmanente con lo exterior, sin que la vida ps3quica pierda su car3cter inmanente y sin que el mundo pierda su car3cter exterior. Al considerar el car3cter trascendente de la conciencia, Antonio Ziri3n afirma: “Con m3s precisi3n: en la conciencia inmanente misma (o, como tambi3n se le llama en la conciencia trascendental) encontramos la trascendencia justamente como un car3cter de (algunos de) sus objetos intencionales” (Ziri3n, 1990, p. 74), as3 que, a la conciencia como corriente y unidad intencional, tambi3n se le debe agregar la cualidad de trascendencia.

Podemos mencionar que en la fenomenolog3a husserliana, la conciencia est3 originariamente en relaci3n con el objeto y, dicha relaci3n es la estructura de correlaci3n que constituye la existencia de la conciencia; dicha estructura que caracteriza de manera esencial

---

<sup>14</sup> El joven Levinas, puede observar que la intencionalidad de la conciencia es una tesis que Husserl recupera de Brentano; a su vez, Brentano recuper3 la tesis de la intencionalidad de los escol3sticos. Dicha doctrina sab3a que, sin pronunciarse sobre la existencia o inexistencia de un objeto del pensamiento, pod3an, limit3ndose a la esfera inmanente de la conciencia, hablar de una relaci3n con el objeto en el interior mismo de esta esfera. Dicho objeto, interior a la conciencia, era denominado por ellos objeto mental o objeto intencional. El objeto mental era sin duda distinto del objeto real, no era sino su imagen. Ante dichas ideas, Levinas considera que la concepci3n de la conciencia nunca alcanz3 una gran originalidad como la propuesta por su maestro; se trataba de una esfera cerrada sobre s3 misma y la intencionalidad (medieval) segu3a siendo un fen3meno interior a la conciencia, es decir, el car3cter intencional de la conciencia no daba lugar a una trascendencia real, sino puramente psicol3gica; la intencionalidad no constitu3a su aut3ntico modo de existencia. Son estos los motivos por los que Levinas considera que la filosof3a de su maestro puso en el coraz3n mismo de la conciencia el contacto con el mundo, es decir descubri3 su car3cter trascendente. (Cf. Levinas, 2004, pp. 70-71)

al modo de ser propio de la conciencia es llamada por Husserl intencionalidad, y dicho concepto contiene un trasfondo histórico:

En la filosofía medieval el concepto de *intentio* refiere fundamentalmente al valor concreto de la cosa, capaz de suscitar la atracción de hombres y animales. Así como la forma, la *intentio*, para los medievales, estaba en la cosa. Brentano, maestro de Husserl y el verdadero inspirador de la obra fenomenológica, redefinió el concepto medieval de intencionalidad introduciéndolo a la conciencia. A través de ella intenta explicar todos los fenómenos psíquicos señalando que éstos o son representaciones (*Vorstellungen*) o se basan en representaciones. Husserl retoma esta vía inmanente de la intencionalidad brentaniana para luego transformarla. Señala que la intencionalidad no funda únicamente una trascendencia psicológica, sino una trascendencia real. (Gibu, 2011, p. 25)

Dicho contexto, también lo podemos encontrar en *Descubriendo la existencia entre Husserl y Heidegger*; para Levinas, la intencionalidad que conocía la filosofía medieval descansaba sobre la distinción entre el objeto mental y el objeto real; la intencionalidad medieval consistía en la presencia de un objeto mental en la conciencia, dicho objeto duplicaba en ella al objeto real. En el caso de Brentano, Levinas puede observar que es él quien introdujo la idea de la intencionalidad en una psicología empirista y sensualista, ya que se presenta como una propiedad de la conciencia; mientras que en la fenomenología husserliana la intencionalidad es la que pone a la conciencia en relación con el mundo (Cf. Levinas, 2005, pp. 62-63). Hablar de intencionalidad, a partir de la filosofía de Husserl, es resaltar el modo de ser propio de la conciencia, es la relación que mantiene ésta con los objetos del mundo (trascendencia).

Si bien la intencionalidad puede considerarse como aquella trascendencia que pone a la conciencia en contacto con el objeto, es necesario mencionar que “la conciencia del objeto, puede ser muy diferente en cada caso” (Levinas, 2004, p. 71); en su tesis doctoral, el joven Levinas resalta la idea de que la intencionalidad no es un acto siempre idéntico que ejerza tan sólo la función de relacionarse con el objeto, sino es diferente en cada caso<sup>15</sup>. Nuestro autor considera que no sólo los elementos afectivos y volitivos pueden ser considerados como modos específicos de la intencionalidad; de hecho, todas las formas de nuestra vida (vida afectiva, práctica, estética) se caracterizan por su relación al objeto: el actuar va dirigido a la

---

<sup>15</sup> Dicha idea, la podemos encontrar en el párrafo 96 de *Ideas I*. “Toda conciencia es conciencia de algo, y los modos de conciencias son muy diversos” (Husserl, 2013a, p. 315). Mientras que en la quinta investigación de *Investigaciones Lógicas*, en el párrafo 11, Husserl afirma: “Las vivencias intencionales tienen la peculiaridad de referirse de diverso modo a los objetos representados. Y lo hacen precisamente en el sentido de la intención” (Husserl, 2013b, p. 494). Dicha idea es retomada por Levinas, al afirmar que la conciencia es diferente en cada caso.

acción, el amar a lo amado, la satisfacción a lo que es satisfactorio; en cada uno de estos actos, menciona Levinas, el yo se dirige hacia el objeto correlativo de la conciencia en cuestión y cumple la conciencia del objeto, que puede ser muy diferente en cada caso; del mismo modo son distintas las formas de la suposición, de la duda, la esperanza y del miedo (Cf. Levinas, 2004, p. 72), de ahí, que la intencionalidad no debe entenderse como esa relación única e idéntica.

En el capítulo 3 de *La teoría fenomenológica de la intuición*, Levinas señala que el mundo real no es simplemente el mundo de las cosas relativas al acto perceptivo (acto de pura teoría), sino también es un mundo de objetos de uso práctico y de valores. Las cualidades inherentes a las cosas que hacen que estas nos importen, que nos sean entrañables, que las temamos, que las queramos, no deben ser excluidas del mundo, no deben ser tan sólo atribuidas a la reacción enteramente subjetiva del hombre, ya que, para Levinas, dichas cualidades se dan en la vida como correlativas a las intenciones y, por lo tanto, sería necesario considerarlas como pertenecientes a la esfera objetiva. Señala líneas más adelante de dicho capítulo, que la pertenencia del valor, de lo querido, de lo útil, a la esfera objetiva, no significa que estos se den en una representación teórica y que precisamente el interés de la noción husserliana de la intencionalidad consiste en la amplitud de su acepción. Para el filósofo lituano, la intencionalidad expresa el hecho de la que la conciencia se trasciende, se dirige a algo que no es ella y, que por ello posee un sentido, pero tener un sentido no equivale a representar; señala nuestro autor, que el acto de amor tiene un sentido, pero no quiere decir que involucre una representación del objeto amado y un sentimiento puramente subjetivo. Lo propio del objeto amado consiste precisamente en darse en una intención de amor, intención irreductible a la representación puramente teórica. Posteriormente a la descripción de dichas ideas, Levinas afirma:

Los predicados de valor, los predicados afectivos, etc. Pertenecen a la existencia del mundo. Éste no es un medio «indiferente» de pura representación. La existencia de un libro, por ejemplo, no se reduce al mero hecho de estar ahí, delante de nosotros, como un conjunto de propiedades físicas. Es más bien su carácter práctico y usual lo que constituye su existencia. Se nos ofrece de una manera completamente distinta a la de una piedra, por ejemplo. La vida concreta, fuente de la existencia del mundo, no es puramente teoría, a pesar de la especial dignidad que esta tiene en Husserl. La vida concreta es una vida de acción y de sentimiento, de voluntad u juicio estético, de interés, desinterés, etc. De ahí que el mundo correlativo de esta vida sea, ciertamente, objeto de contemplación teórica, pero también mundo querido, sentido, mundo de acción, de belleza y de bondad, de fealdad y maldad. (Levinas, 2004, p. 73)

Para Levinas, diversas vivencias como la voluntad, el deseo, el amor, son intenciones que constituyen (en la misma medida que la representación) la existencia del mundo. Dichas referencias a la tesis doctoral de 1930 nos permiten observar que el joven Levinas descubre en la fenomenología una intencionalidad propia de los actos afectivos, esto significa, que los objetos de estos actos intencionales no son teóricos sino afectivos y volitivos. Dicho carácter no teórico de la intencionalidad será una gran influencia en la fenomenología levinasiana, no sólo en la de juventud, sino incluso en la de madurez.

Si bien hemos resaltado el carácter trascendente que se da entre la conciencia y el mundo, es necesario mencionar que Levinas observa que en la filosofía de su maestro, la conciencia no necesita de las cosas exteriores (mundo) para poder existir; para aclarar lo anterior, el joven filósofo lituano recurre al párrafo 49 de *Ideas I*, donde, Husserl afirma la posibilidad de una conciencia sin mundo. “Que el ser de la conciencia, de toda corriente de vivencias en general, quedaría sin duda necesariamente modificado por una aniquilación del mundo de las cosas, pero intacto en su propia existencia” (Husserl, 2013a, 188). Con la aniquilación del mundo, la conciencia quedaría ciertamente modificada, pues de la corriente de vivencias quedarían excluidos ciertos nexos, experiencias o vivencias que se orienta hacia el mundo exterior, pero ello no implica que quedarían excluidas otras vivencias y nexos intencionales; ante dichas consideraciones se menciona en el mismo párrafo: “Así pues, ningún ser real, ningún ser de tal índole que se exhiba y acredite conscientemente mediante apariciones, es para el ser de la conciencia misma (en el más amplio sentido de corriente de vivencias) necesario.” (Husserl, 2013a, p. 188). Husserl menciona en dicho párrafo que los fenómenos trascendentes están íntegramente referidos a la conciencia actual, pero dichos fenómenos no influyen en la existencia absoluta de la conciencia. Lo que pretende resaltar Levinas con el párrafo 49 de *Ideas I* es el carácter absoluto de la existencia de la conciencia, se trata de una existencia absoluta por sí misma y que no depende de su relación con el mundo o los objetos exteriores; también podríamos señalar que la conciencia no es un elemento que forme parte de las cosas exteriores, pues la hemos definido anteriormente como inmanencia que, al mismo tiempo, posee un carácter trascendente que nos posibilita la relación con las cosas. Es necesario mencionar que Levinas tanto en su tesis de 1930 (como en algunas de sus

obras de madurez<sup>16</sup>), no abandona la concepción de la conciencia como intencionalidad, es este el motivo por el que en su filosofía de madurez surja cierto alejamiento con respecto a la fenomenología de su maestro.

Por medio de la lectura de *La teoría fenomenológica de la intuición* (la cual fue nuestra guía para comprender los conceptos clave de la fenomenología husserliana), pudimos observar que, en dicha tesis, Levinas considera que la vida psíquica no es una corriente anónima en el tiempo, sino que lo vivido siempre pertenece a un yo. El filósofo lituano-francés menciona que el yo se identifica con la totalidad de las vivencias intencionales que llenan un lapso de tiempo y que son recíprocamente complementarias (Cf. Levinas, 2004, p. 78), es decir, las vivencias repercuten en un yo que vive dichos actos intencionales<sup>17</sup>. A partir de dichas consideraciones, el filósofo lituano afirma: “Lo que nos interesa aquí es la relación entre la intencionalidad y el yo” (Levinas, 2004, p. 80), menciona que el yo no es una parte de la cogitación, sino es la cogitación misma. En resumen, Levinas afirma al final del capítulo 3 de su tesis doctoral que la noción del yo no se opone en modo alguno a la noción de intencionalidad como estructura fundamental de la conciencia; lo que pretendía resaltar de dicho concepto es que lo vivido siempre pertenece (o repercute) a un yo. Ahora bien, es necesario mencionar que el joven Levinas, en su tesis doctoral, hace al referencia yo husserliano tanto de *Investigaciones lógicas* como de *Ideas I*; del primer texto menciona que el yo no es considerado como un yo puro, pero resalta su carácter trascendente.<sup>18</sup> Si nos remitimos a dicho texto, en el párrafo 8 de la quinta Investigación, Husserl menciona que la cuestión del yo puro resulta de poca importancia para las investigaciones de dicho tomo

---

<sup>16</sup> Las obras de madurez en las que Levinas sigue considerando a la conciencia como intencional y a partir de la cual realizará diversas críticas pueden ser *De la evasión, Totalidad e Infinito* (segundo capítulo), *El tiempo y el Otro, Ética e infinito*; se trata de diversas obras donde nuestro autor empieza a plantearse y desarrollar su fenomenología de la alteridad.

<sup>17</sup> En *Ideas I* el yo se concibe como fuente última de toda experiencia y de todo acto intencional, es decir, es la fuente de todas las vivencias intencionales (Cf. Gibu, 2011, p. 34).

<sup>18</sup> De acuerdo con el diccionario husserliano de Antonio Ziri6n, el yo entendido en un sentido humano, como sujeto de los fen6menos psíquicos, pero sobre todo entendido como trascendencia, hace referencia al yo descrito por Husserl en *Investigaciones l6gicas* (Cf. Ziri6n, 1990, p. 76). Tambi6n, véase el párrafo 12 de la quinta investigaci6n l6gica, donde el yo es percibido como la unidad de la conciencia, se trata del receptivo de las vivencias intencionales (Cf. Husserl, 2013b, p. 497). En el párrafo 8 de la misma investigaci6n, Husserl afirma: “«La conciencia es referencia al yo» y lo que se halla en esta referencia es un contenido de conciencia. Llamamos contenido a todo lo que est6 referido en la conciencia a un yo” (Husserl, 2013b, p. 484); en dicho párrafo, el yo es concebido como centro subjetivo de referencia para todos los contenidos de los que el sujeto tiene conciencia. *Investigaciones L6gicas*, es una las obras que Levinas tenía presente al momento de redactar su tesis.

(Cf. Husserl, 2013b, p. 487), dicha idea se debe a que en el párrafo 12 de la misma investigación, el yo es identificado con la conciencia:

Considerado desde el punto de vista objetivo, o sea, también desde el de la reflexión natural, es exacto naturalmente que el yo se refiere intencionalmente a un objeto en todo acto. Esta es una pura trivialidad, puesto que el yo no es para nosotros nada más que la «unidad de la conciencia», el respectivo «haz» de las vivencias, o dicho de un modo tal empírico y más natural, la unidad continua, real, que se constituye intencionalmente en la unidad de la conciencia, como sujeto personal de las vivencias, como el yo que tiene en ellas sus «estados psíquicos», que lleva a cabo la correspondiente intención, la correspondiente percepción, juicio, etcétera. (Husserl, 2013b, pp. 497-498)

Sí regresamos, nuevamente, al párrafo 8 de la misma investigación, Husserl menciona que el yo es esencial al hecho de vivir subjetivo o de la conciencia, es decir, que “La conciencia es referencia al yo” (Husserl, 2013b, p. 484); mientras que en el párrafo 4 podemos encontrar la idea de que las vivencias remiten a una conciencia que las vive o, siendo más precisos, a un yo que las vive. En cuanto a *Ideas I*, podemos mencionar que nuestro tema plantado, no se encuentra muy distanciado con respecto a *Investigaciones lógicas*, ya que el yo es recuperado en el sentido de un yo humano:

Yo soy-yo, el hombre real, un *objeto real* como otros en el mundo natural. Yo ejecuto *cogitaciones*, “actos de conciencia” en sentido lato y estrecho, y estos actos son, en cuanto pertenecientes a este sujeto humano, sucesos de la misma realidad natural. E igualmente todas mis restantes vivencias, desde cuya cambiante corriente los actos del yo específicos tan peculiarmente centellean, mudan unos en otros, se enlazan en síntesis, se modifican sin cesar. En un SENTIDO AMPLÍSIMO la expresión CONCIENCIA comprende (entonces ciertamente con menor justeza) TODAS las vivencias. (Husserl, 2013a, p. 148)

En dicho texto, el yo es un concepto en el que repercuten las vivencias intencionales o fenómenos psíquicos, se trata de un yo en sentido humano (Cf. Levinas, 2004, p. 78).

Una vez establecida a grosso modo la relación entre el yo y la intencionalidad, Levinas comienza el capítulo cuarto de su tesis doctoral señalando que algo que caracteriza a la conciencia de manera esencial son los estados de conciencia, también llamados estados vividos o vivencias; se trata de diversos términos que vinculan a la conciencia intencional con la noción de vida, es decir hay una concepción de la conciencia bajo el aspecto de la existencia concreta del sujeto. A pesar de dicha vinculación, puede decirse que la fenomenología husserliana en el trasfondo sigue tratando a la conciencia como teórica (pues el modo como se relaciona con el mundo es por medio de la representación y el conocimiento) y, si bien, la teoría y la representación juegan un papel preponderante en la vida, Levinas se

separará de dicha propuesta al afirmar que el conocimiento y la representación no son modos de vinculación para poder referirnos a los otros (Otro) (Cf. Levinas, 2004, p. 81). Desde la tesis de 1930 se puede observar que nuestro autor ya tenía en consideración el problema de la alteridad, tema a partir del cual le realizará diversas críticas al problema de la intencionalidad y la representación en diversas de sus obras.

A ojos de Levinas, hay un paso decisivo que le permite llegar a Husserl hasta las últimas consecuencias sobre la idea de intencionalidad:

En *Ideas* Husserl hace la distinción dentro de la conciencia entre, por una parte, los datos hyléticos y los actos que los animan, y por otra; aquello de lo que la conciencia es conciencia. Al lado subjetivo de la intencionalidad, a las aprehensiones (auffassungen) que anima a los datos hyléticos Husserl las llama noésis. En oposición y como correlatos de la misma, a las cosas de las que la conciencia es conciencia Husserl las llama noemata. (Levinas, 2004, p. 82)

En la tesis de 1930 (a partir de la lectura de *Investigaciones lógicas* y de *Ideas I*) se resalta la idea de que el noéma no es otra cosa que el objeto considerado por la reflexión en sus diversos modos de darse; para Levinas el objeto se encuentra en el conjunto de elementos que constituyen al noéma<sup>19</sup>. Ahora bien, en la misma tesis, se menciona que el núcleo del noéma, también llamado materia, determina no sólo al objeto de la conciencia, sino el modo como aparece dicho objeto, es decir, para Levinas, la materia del noéma hace que un objeto aparezca como esto y no como aquello,<sup>20</sup> “puedo percibir al mismo Napoleón como el «vencedor de Jena» o como el «vencido en Waterloo». El objeto es idéntico, pero la materia diferente” (Levinas, 2004, p. 83); así que dicho concepto le presta determinada dirección al objeto.

En el texto de *Proximidad y subjetividad* del Dr. Ricardo Gibu, se menciona que en *Investigaciones lógicas* se mantiene una posición realista en cuanto al concepto de intencionalidad, esto se debe en tanto que el correlato de la intencionalidad se halla fuera de la conciencia (en el mundo), mientras que en *Ideas I* la conciencia se convierte en la sede

---

<sup>19</sup> En el párrafo 128 de *Ideas I*, Husserl resalta el carácter objetivo del noéma. “Así se distinguió lo noemático como una objetividad aneja a la conciencia y, sin embargo, PECULIAR”. (Husserl, 2013b, pp. 393-394); líneas más adelante el filósofo moravo afirma: “El noéma tiene en sí mismo referencia objetiva, y justamente por medio del sentido que le es propio” (Husserl, 2013b, p. 395). Son estas ideas las que nos permitieron afirmar que el noéma recae del lado del objeto intencional del acto.

<sup>20</sup> En el párrafo 22 de la quinta investigación (*Investigaciones Lógicas*) Husserl afirma: “La materia que le presta la determinada dirección a un objeto, que hace, por ejemplo, que la representación represente esta cosa y no otra” (Husserl, 2013b, p. 522). Así que la materia es la dirección que le otorga al acto intencional para que un objeto aparezca de determinada manera.

misma donde se realiza la oposición sujeto-objeto. “El lado subjetivo de la intencionalidad recibirá en dicha obra<sup>21</sup> el nombre de noésis, mientras que el lado objetivo será llamado noéma” (Gibu, 2011, p. 26). Una nota de suma importancia que nos resalta el Dr. Gibu es que en las *Investigaciones lógicas* el objeto de la conciencia se entiende como una realidad independiente de esta, mientras que, en *Ideas I*, esta independencia no tiene lugar porque el objeto será considerado a través del noéma, esto es, del modo como se dona<sup>22</sup>. Hacemos una referencia más al texto anterior, en el cual se resalta la idea de que es preciso distinguir el modo como el objeto-noema se da a la conciencia. “En virtud de este darse, el objeto puede ser algo recordado, juzgado, percibido, querido, imaginado, etcétera. La diferencia entre estos modos de darse del objeto depende de su contenido, esto es, del noéma y, por otro lado, del modo como es puesto a la conciencia, noésis” (Gibu, 2011, p. 27); así que tanto la noésis como el noéma forman parte de la estructura de la intencionalidad.

Con todo lo anteriormente redactado, podemos afirmar que la conciencia no debe entenderse como una sustancia material o como un recipiente donde se encuentran guardadas todas las vivencias intencionales, sino dicho concepto debe ser entendido como aquello que nos pone en relación con las cosas del mundo; en este sentido, la conciencia debe entenderse como intencionalidad, como un “tender hacia”<sup>23</sup>. También hemos señalado el carácter del noéma y la noésis; en cuanto al primer término, según Levinas, es la manera de darse del objeto (Cf. Levinas, 2004, p. 85), mientras que la noésis remite a las operaciones de la conciencia que intervienen en la captación de un objeto, es decir, es el modo como es puesto un objeto en la conciencia. Si nos remitimos al párrafo 14 de la quinta investigación de *Investigaciones Lógicas*, podemos observar que la intencionalidad es considerada como una tesis teórica que se identificará con la representación; en dicho párrafo Husserl menciona

---

<sup>21</sup> Se hace referencia al texto de *Ideas I*

<sup>22</sup> Sí volvemos a remitirnos al párrafo 128 de *Ideas I*, Husserl resalta la estrecha relación que mantienen dichos dos conceptos. “Pero también es cierto que las esencias noéma y noésis son inseparables una de otra: toda diferencia ínfima en el lado noemático apunta eidéticamente a diferencias ínfimas del noético. Esto se transfiere, naturalmente, a todas las formaciones de géneros y especies” (Husserl, 2013b, p. 394). Son términos que no poseen una separación absoluta.

<sup>23</sup> Sobre dicha idea, es necesario remitirnos a *Investigaciones Lógicas*, donde Husserl afirma: “Hablamos frecuentemente de *intención* en el sentido de considerar especialmente algo, de *atender*” (Husserl, 2013b, p. 499); líneas más adelante el filósofo moravo complementa su tesis sobre dicho concepto. “El término de *intención* presenta la naturaleza propia de los actos bajo la imagen del apuntar hacia; y se ajusta, por ende, muy bien a los múltiples actos que pueden caracterizarse, sin violencia y de un modo comprensible para todos, como un apuntar teórico o práctico” (Husserl, 2013b, p. 499). Son estos los motivos por los que hemos definido a la conciencia intencional como un “tender hacia”; hay una relación de la conciencia con los objetos.

que la manera como se dirige la conciencia al objeto intencional se da por medio de la representación, es decir, por medio de la aprehensión, interpretación, apercepción (Cf. Husserl, 2013b, p. 503). Si damos un salto hasta el párrafo 27 de la misma investigación, el filósofo moravo menciona que toda vivencia intencional tiene por base una representación, pues no se puede juzgar si no se representa la situación objetiva sobre la cual se juzga y, lo mismo sucede con el preguntar, dudar, presumir, apetecer, reflexionar, etc. Son estos los motivos por lo que Husserl afirma párrafos más adelante (párrafo 39) que a todo objeto corresponde la representación del objeto: a la cosa, la representación de la cosa; al juicio, la representación del juicio; a la representación, la representación de la representación. Podríamos decir, que la representación es el acto que se realiza principalmente a través de la percepción o intuición, cuya característica principal es aprehender su objeto a través de un solo golpe, es decir “Será definida como el acto por el que algo deviene nuestro objeto” (Gibu, 2011, p. 28) y, al mencionar dicha cita, podemos decir que la intencionalidad es un acto representativo en la medida en que se coloca a ante un objeto representado o conocido. Son estos los motivos los que permitirán a Levinas considerar que para la fenomenología de su maestro la teoría tiene un papel preponderante en la relación con las cosas, lo real, puesto que el mundo, las cosas, deviene del conocimiento (Cf. Gibu, 2011, p. 28).

Es en el párrafo 33 de la quinta investigación donde Husserl define a la representación de la siguiente manera:

Podemos, pues, comprender bajo el título de representación todo acto en el cual algo se hace para nosotros objetivo en cierto sentido estricto, a modo de las percepciones y de las intuiciones paralelas, que aprehenden de un solo golpe o mienten en un solo rayo de mención su objeto, o a modo de los actos sujetos unimembres en los enunciados categóricos, o de los actos de simple suposición, que funcionan como primeros miembros en los actos de enunciación hipotética, etc. (Husserl, 2013b, p. 55)

El modo como la conciencia aprehende a los objetos del mundo se da de manera teórica, dado que la relación conciencia-mundo se logra por medio del conocimiento<sup>24</sup>, de ahí que (como

---

<sup>24</sup> En el diccionario husserliano de Ziri6n, el conocimiento es definido de la siguiente manera “Conocimiento designa una especie de acto de conciencia, caracterizado aqu6 s6lo como un ver evidente en el cual se da la cosa misma” (Ziri6n, 1990, p. 26). En dicho diccionario, se menciona que el conocimiento es la s6ntesis de un acto que mienta la cosa y un acto que da la cosa; se trata de una s6ntesis en la que la cosa mentada y la cosa dada son conscientes como la misma. Para Ziri6n, dicha identificaci6n es la base de la relaci6n de cumplimiento, es decir, se dice que la intuici6n cumple o llena la menci6n del acto significativo, as6 que “El objeto, la cosa, adquiere, en esta s6ntesis, el car6cter de ‘conocido’: el objeto del conocimiento no es el mero objeto mentado ni el mero objeto intuido, sino el objeto conocido” (Ziri6n, 1990, p. 26). En dicha s6ntesis, se constituye el objeto como objeto conocido, es decir, como “cosa misma”.

afirmamos en el párrafo anterior) la teoría un juego un papel de suma importancia en la fenomenología husserliana.

A pesar de que la representación será definida como la aprehensión (interpretación, apercepción) teórica del objeto que se da por medio del conocimiento, es decir, la conciencia se coloca ante un objeto representado o conocido, es necesario resaltar una breve observación sobre la traducción de dicho término. A lo largo de nuestra lectura de *La teoría fenomenológica de la intuición*, logramos percatar que el término representación es utilizado para referirse al acto teórico por el cual el objeto es aprehendido por medio del conocimiento; sin embargo, fue hasta nuestra lectura de *Las lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (siendo más estrictos, a partir del párrafo 14) que pudimos percatarnos que el término representación es utilizado por Husserl para referirse a la acción de evocar, se trata de la rememoración donde un pasado es evocado, es decir, vuelve a ser percibido como presente (Cf. Husserl, 2002, p. 58). Ante dicho problema de problema de traducción, nos remitiremos al diccionario husserliano de Antonio Ziri3n; de acuerdo con este texto, la representación “En ID, este término es traducci3n del alem3n *Vergegenw3rtigung* y no del que usualmente se traduce se traduce como ‘representaci3n’ (*Vorstellung*). Por su parte, la traducci3n de *Vergegenw3rtigung* casi se ha uniformado como ‘presentificaci3n” (Ziri3n, 1990, p. 77); l3neas m3s adelante aclara dicho autor que no es raro ver traducido en *Investigaciones l3gicas*, el t3rmino presentificaci3n como representaci3n. Una vez marcada dicha aclaraci3n, mencionaremos que nosotros seguiremos usando, de acuerdo con la traducci3n de Tania Checchi, el concepto de representaci3n para referirnos a la acci3n te3rica de la intencionalidad que se coloca ante un objeto presentado o conocido; y, al referirnos a la acci3n de evocar un pasado al presente, marcaremos dicho concepto por medio de un guion, re-presentaci3n. Era necesario realizar dicha distinci3n, para que nuestro lector no nos malinterprete al abordar dichos t3rminos; una vez aclaradas las referencias de traducci3n, continuemos con el problema sobre la intencionalidad y la representaci3n<sup>25</sup>.

En la tesis de 1930, se hace referencia a aquella afirmaci3n Brentaniana donde se afirma “Que todo fen3meno ps3quico o [...] toda vivencia intencional o es una

---

<sup>25</sup> Dicho t3rmino es empleado en este subcap3tulo como la acci3n que nos permite aprender la significaci3n de un objeto de un solo golpe.

representación, o tiene representaciones por base” (Husserl, 2013b, p. 532), Levinas señala dicha afirmación es retomada por Husserl, el cual le otorga su propia interpretación:

En todo acto, el objeto intencional es un objeto *representado en un acto de representar*; y si no se trata desde luego de un «mero» representar hay siempre un representar entretelado con uno o varios actos más tan íntima y peculiarmente, que por este medio el objeto representado se ofrece a la vez como juzgado, deseado, esperado, etc. (Husserl, 2013b, p. 532)

Se puede decir que una vivencia intencional adquiere su referencia a un objeto porque en ella está presente una vivencia del representar. Para el filósofo moravo, un objeto no sería nada para la conciencia, si ésta no llevase a cabo un representar que es justamente el que hace que un objeto se muestre como un objeto intencional y, al mismo tiempo, posibilita dicho objeto pueda ser percibido como un sentir, un apetecer, etc. (cf. Husserl, 2013b, p. 532); así que nada puede ser querido, amado, esperado, imaginado, si no es primariamente representado o conocido; Husserl adoptará la tesis de la representación brentaniana, haciendo de la intencionalidad una relación teórica, donde todo acto intencional es representación, dado que se dirige hacia su objeto como un objeto representado o conocido. A partir del concepto de representación, Levinas se distanciará de la filosofía de Husserl, y en su madurez realizará fuertes críticas a dicho término por medio del concepto de vivir de..., al cual le dedicará gran número de páginas en el segundo capítulo de *Totalidad e Infinito*. Podríamos mencionar de manera breve, que el Levinas de madurez trata de sacar a la fenomenología de su plano intelectualista por medio del vivir de ...; dicho concepto no es la representación de un objeto, tampoco es reflexión, sino debe entenderse como gozo; dicho término es definido en *Totalidad e Infinito*, como el modo como se relaciona el sujeto con el mundo disfrutando de los contenidos de la vida. Es de esta manera como Levinas se distanciará de la fenomenología husserliana, pero sobre todo del concepto de representación; al término vivir de... (gozo), le dedicaremos algunas páginas más adelante; por lo tanto, sigamos con el tema de la intencionalidad y la representación husserliana.

En su tesis doctoral, Levinas nos menciona que la filosofía de Brentano consideraba que la vida psíquica contenía sólo representaciones o que bien los objetos sólo podían ser dados por medio de éstas; la representación era concebida como la manera por la cual el sujeto debía vincularse hacia los objetos. Así, para la filosofía brentaniana los objetos de gozo, de voluntad, queridos, entre otros, debían ser representados antes de ser gozados y

queridos. La representación es entendida en dicha filosofía como el “Acto cuya naturaleza consiste en representar una simple imagen del objeto en la que el objeto aparece independientemente de toda pretensión a la existencia o inexistencia” (Levinas, 2004, p.86); en la tesis de 1930, se caracteriza a la representación de Brentano como la imagen que flota ante la conciencia del modo de darse de cierto objeto, sin considerar la existencia o inexistencia de la cosa que aparece.

El Levinas de juventud, logra observar que la fenomenología de su maestro no se aleja de la representación brentaniana, ya que al final del capítulo cuarto de dicha tesis, el filósofo lituano-francés señala que para Husserl la representación seguirá siendo el fundamento de todos los actos y, si bien, los objetos de actos complejos como la voluntad, el deseo, o cualquier sentimiento, existen de un modo distinto al de los objetos de las simples representaciones, dichos objetos afectivos y volitivos deben tener, hasta cierto punto, el modo de existencia de los objetos teóricos (conocimiento y representación) (Cf. Levinas, 2004, p.91).

La fenomenología husserliana (al menos la de *Investigaciones Lógicas e Ideas I*), hace de la intencionalidad el tema principal de su filosofía; la manera como la conciencia se relaciona con los objetos del mundo se da de manera intencional, sin embargo, es en la quinta investigación de *Investigaciones Lógicas* (siendo más puntuales en el párrafo 15) que Husserl se plantea el problema de si hay vivencias intencionales y no intencionales (es decir, si las vivencias tengan unas veces una referencia intencional a los objetos, y otras veces no), ya que pareciera, en un primer momento, que los sentimientos carecen de intencionalidad; ante dicho problema el filósofo moravo se cuestiona de que si a los actos afectivos les pertenece de manera propia o indirecta cualquier referencia intencional o, si bien, los sentimientos no contienen como esencia ningún carácter intencional. Husserl nos menciona en dicho párrafo que en su mayoría de las vivencias que designamos bajo el nombre de sentimientos poseen una referencia intencional a un objeto; así sucede, por ejemplo, en el agrado causado por escuchar una melodía, así como en el desagrado que produce un ruido estremecedor, tanto el placer como el displacer surgen por medio de algo representado. Siguiendo con nuestros ejemplos, el placer puede ser considerado como la complacencia gustosa de algo, se trata de un “ser atraído por algo” o “tener una inclinación placentera

hacia ello”; lo mismo sucede en el desplacer, el cual surge por “el desagrado causado por algo” (Cf. Husserl, 2013, p. 505).

Husserl reconoce que había diversos impugnadores de la intencionalidad de los sentimientos que afirmaban que éstos no debían ser considerados como meros estados, actos o representaciones y, por lo tanto, no podían ser intenciones; también podemos retrotraer a Brentano, quien defendía la intencionalidad de los sentimientos, ya que, para dicho pensador, éstos tienen por base representaciones. Ante dichas afirmaciones, el filósofo moravo menciona que la discrepancia entre dichas ideas surge sólo porque lo que quieren decir propiamente los impugnadores de la intencionalidad es que el sentimiento, considerado en sí mismo, no contiene nada de intención (no apunta hacia ningún objeto), sólo uniéndose con una representación entra en cierta referencia a un objeto, referencia (que nos aclara Husserl) está determinada solamente por esa relación de enlace con una referencia intencional, y que no puede ser considerada ella misma como referencia intencional (dicha idea puede considerarse como Brentaniana). (Cf. Husserl, 2013b, p. 506).

Husserl simpatiza con la concepción de Brentano acerca de los sentimientos (la cual señalamos en el párrafo anterior), ya que menciona que cuando nos dirigimos con complacencia hacia una cosa, o ésta produce alejamiento por desagradable, hay representación; más dicha representación y el sentimiento no deben considerarse como algo exento en sí y por sí de referencia a la cosa, ni tampoco deben comprenderse de un modo meramente asociativo, sino que “el agrado o el desagrado se dirigen al objeto representado, y sin esta dirección no pueden existir” (Husserl, 2013b, p. 506). Es necesario mencionar que dichos sentimientos (de agrado o desagrado) no deben entenderse como un mero carácter asociativo de unidad, es decir, no se trata de una relación de conexión; el ejemplo que otorga Husserl sobre dicha tesis es la representación de Nápoles, la cual trae consigo la representación del Vesubio, de tal manera que la representación de uno nos lleva al recuerdo y representación de otro. Ahora bien, dicha referencia asociativa que, si bien puede considerarse como fenomenológica, no es un elemento esencial de los sentimientos de agrado o desagrado, los cuales tiene la peculiaridad de tener una referencia intencional hacia objeto, éstos se dirigen al objeto representado, y sin esta dirección no podrían existir. Tal nos lo demuestra Husserl con las siguientes palabras:

Pero un agrado sin algo agradable es inconcebible. Y no sólo porque nos encontremos aquí con expresiones correlativas, como, por ejemplo, cuando decimos que no es concebible una

causa sin efecto o un padre sin hijo; sino porque la esencia específica del agrado exige la referencia de algo agradable. Exactamente lo mismo es inconcebible a priori el momento de la convicción, a no ser como convicción de algo. E igualmente un apetecer (con arreglo a su carácter específico) sin algo apetecido, un sentir o probar sin algo que se presta al asentimiento o aprobación, etc. Todas éstas son intenciones, auténticos actos en nuestro sentido. Todas ellas «deben» su referencia intencional a ciertas representaciones que les sirven de base. (Husserl, 2013b, p. 507).

La referencia intencional al objeto (u objeto representado) es la encargada del surgimiento de los sentimientos como lo son la complacencia, duda, excitación, apetito, el miedo, el agrado o desagrado; sin embargo, es necesario mencionar que dicha causación no debe entenderse como la regla de causa y efecto, sino es, absolutamente, intencional, lo cual hace que algunos sentimientos tengan como base la representación. Líneas más adelante de dicho párrafo, podemos encontrar nuevamente la idea de que la dirección hacia el objeto representado (como es el caso de los sentimientos del agrado o el desagrado) no debe considerarse en un sentido empírico, sustancial y causal, sino el objeto intencional debe ser entendido como tal, intencional, no como existiendo realmente fuera de mí y determinando real la vida psíquica (Cf. Husserl, 2013b, p. 507). Por último, se menciona que los sentimientos hasta aquí planteados (como es el complacerse o sentirse complacido) no deben considerarse como una realidad física ni como efecto físico, sino que pertenecen a la conciencia actual en cuanto aparecen de determinada manera (por ejemplo, en cuanto que recuerda esto o aquello).

Ahora bien, en el apartado b) del mismo párrafo (seguimos analizando el párrafo 15 de la quinta investigación), Husserl se cuestiona de sí aparte de los sentimientos que son considerados como vivencias intencionales hay otros que no lo son y, en un primer momento, responderá a esa cuestión con un sí claro y notorio. En la amplia esfera de los llamados sentimientos sensibles, el filósofo moravo puede observar que en ellos no se encuentra nada de caracteres intencionales; el ejemplo retomado por dicho autor es una quemadura, señala que dicho dolor sensible no debe colocarse en el mismo plano que una convicción, presunción o una volición, sino en el mismo plano de contenidos de sensación como la espereza o la suavidad. Líneas más adelante se menciona que todo sentimiento sensible es referido en cierto sentido a objetos; por ejemplo, el dolor de quemarse es un sentimiento que se dirige por una parte al yo o, siendo más concretos el miembro corporal quemado y, por otra al objeto

ardiente<sup>26</sup>, sin embargo, afirma Husserl “Aunque esta referencia se verifica en vivencias intencionales, nadie pensará por ello en considerar las sensaciones mismas como vivencias de esta clase”<sup>27</sup> (Husserl, 2013b, p.508); las sensaciones funcionan aquí como contenidos representantes de actos de percepción o, dicho de mejor modo, experimentan una interpretación o apercepción objetiva, sin embargo, ellas nos son actos de percepción, pero pueden constituir dichos actos. Así que una quemadura, una picadura, un pinchazo o cualquier sensación de contacto, puede ser considerada, solamente, como punto de apoyo para una apercepción empírica, objetiva.

Ante los argumentos anteriormente descritos, Husserl parece haber demostrado que una parte de los sentimientos debe encontrarse entre las vivencias intencionales (sentimientos de agrado o desagrado, las cuales tiene como base una representación) y, otra parte entre las no intencionales (sentimientos sensibles). Sin embargo, dicho autor se planteará la duda de sí las dos clases de sentimientos pertenecen a un mismo género. En cuanto los sentimientos de agrado o desagrado (aprecio o desprecio, aprobación o desaprobación) son vivencias que se encuentran vinculadas, como señalamos anteriormente, con actos intencionales; la esencia de este género de sentimientos se comprende exclusivamente por actos (representaciones), motivo por el cual no se podrían incluir aquellas sensaciones de dolor y placer. Para el filósofo moravo, los sentimientos sensibles concuerdan descriptivamente con las sensaciones de contacto, de gusto, de dolor, las cuales pueden ser consideradas como contenidos representantes u objetos de intenciones, pero ellos mismos no son intenciones; dicha característica, revela una diferencia descriptiva, lo cual hace que Husserl se aleje de aquella idea que consideraba a los sentimientos bajo un mismo género. Si bien el término de sentimientos es empleado para referirse tanto a los sentimientos sensibles como a los sentimientos de acto, dicha idea no debe llevar al error de colocar a las dos clases de sentimientos en un mismo género. A pesar de la distinción entre los actos de agrado (o actos

---

<sup>26</sup> Husserl señala que exactamente del mismo modo son referidas las sensaciones de contacto al miembro corporal que toca y al cuerpo extraño que es tocado.

<sup>27</sup> Se puede distinguir de las sensaciones un nivel no intencional. Los sentimientos sensibles como el placer y el dolor no tienen determinación intencional en la medida en que no constituyen ninguna objetividad; sin embargo, sí contienen una estructura relacional en la medida en que remiten al sujeto: remiten a un yo o, más precisamente, al miembro corporal involucrado y, por otro, al objeto que la propicio. Es necesario mencionar, que si bien, los sentimientos sensibles se despliegan a un nivel no intencional, no por ello pueden definirse como materia indeterminada o neutral a la espera de un acto intencional que la constituya como una afectividad objetividad.

afectivos) y las sensaciones de contacto (o sentimientos sensibles), Husserl logra observar que puede existir cierta vinculación entre ambos sentimientos (sensaciones afectivas y actos afectivos) en determinada vivencia como puede ser la alegría. Husserl menciona que dicha vivencia causada por un suceso feliz es un acto, pero dicho acto va más allá de un mero carácter intencional, ya que se trata de una vivencia concreta por sí misma compleja; dicha dificultad consiste en que la alegría no sólo comprende en su unidad la representación del suceso alegre, sino que la representación se enlaza con una sensación de placer, que puede ser percibida y localizada como excitación afectiva; dicho vivencia, o sentimiento, no sólo es un acto sino también puede considerarse como sensación<sup>28</sup>. De la misma manera sucede con un suceso triste, el cual no puede considerarse como meramente representado, sino es una vivencia concreta que va más allá de su carácter intencional. Tanto las sensaciones de placer como de dolor, señala el filósofo moravo, pueden perdurar aún cuando desaparece los caracteres de actos edificados sobre ellas, es decir, cuando aquellos hechos suscitadores del placer han pasado a segundo término o, ya no son percibidos afectivamente (incluso ya no son objetos intencionales) la excitación placentera puede perdurar todavía largo tiempo haciéndose sentir como agradable. Dicha vivencia no sólo puede funcionar como la representación de un objeto agradable, sino también es referida al sujeto como sensación. Como podemos darnos cuenta, la alegría puede ser considerado como una vivencia intencional (es objeto de representación) y, al mismo tiempo, como sensación agradable.

Al igual que la alegría, señala Husserl que sucede algo similar con el apetito, ya que no todo apetito parece tener una referencia a algo apetecido, pues en algunas ocasiones, el sujeto puede ser movido por un oscuro impulso o deseo, haciendo de dicho suceso una sensación sin representación. Ante dichas vivencias, o hablando más adecuadamente, sentimientos, el filósofo moravo otorga dos respuestas: o bien, dichos sentimientos pueden ser considerados como meras sensaciones, es decir, vivencias que carecen de referencia intencional o pueden ser consideradas como vivencias intencionales, pero con intenciones de

---

<sup>28</sup> Sobre el ejemplo de la alegría por un suceso feliz, es claro que este sentimiento responde a un acto intencional que coincide con la presentación del acontecimiento alegre. Esta representación, puede darse bajo el modo de sentimiento, es decir, recubierto-en-el-tono-de. La representación del suceso alegre se enlaza con una sensación de placer que es percibida y localizada como excitación afectiva, así el suceso aparece recubierto por un velo rosado. De la misma manera, señala Husserl que un suceso triste no es meramente representado en su contenido y conexión objetivos, en lo que implica en sí y por sí como suceso, sino que aparece como revestido del color de la tristeza.

dirección indeterminada, la cual puede designar un carácter descriptivo. Ante dicho tipo de vivencias afirma Husserl “La «indeterminación» pertenece en estos casos a la esencia de la intención, cuya determinación es precisamente representar «algo» indeterminado”(Husserl, 2013b, p. 511); dicha idea es de suma importancia mantenerla presente a lo largo de esta tesis, dado que la muerte puede ser considerada como una vivencia intencional cuya determinación consiste en su indeterminación; guiándonos de las palabras de Husserl, la muerte tiene como esencia la indeterminación, pues se trata de un fenómeno que no se puede representar ni posee una referencia internacional objetiva; su intencionalidad consiste en dirigirse hacia algo indeterminado y dicha intención es la que permite que la muerte contenga un carácter descriptivo, el cual (apoyados de las ideas de Emmanuel Levinas) describiremos páginas más adelante; por ahora seguiremos con las aportaciones husserlianas que repercutieron en la obra filosófica del joven Levinas. Al final del párrafo 15 de la quinta investigación, señala el filósofo moravo que no se admitirá la existencia de un sólo género de sentimientos entre las vivencias intencionales y no intencionales.

La referencia utilizada sobre la quinta investigación nos mostró la primacía de la intencionalidad en la filosofía de Husserl, así como un concepto de suma importancia “La indeterminación” y su carácter descriptivo (intencional). Una vez descrito a grosso modo el concepto de intencionalidad, al cual el joven Levinas le muestra mucho interés en su tesis de 1930, pasaremos al tema de la temporalidad, el cual nos servirá para mostrar en páginas posteriores, el paso de una temporalidad que se desarrolla en la conciencia a una temporalidad de la alteridad.

## **1.2 Sobre la temporalidad de la conciencia**

Levinas comienza el capítulo 3 de su texto *La teoría fenomenológica de la intuición* afirmando que la conciencia es una corriente en el tiempo<sup>29</sup>; menciona que la vida consciente se desenvuelve en el tiempo inmanente radicalmente distinto del tiempo cósmico, el tiempo de la naturaleza (Cf. Levinas, 2004, p.65); dichas afirmaciones, también las podemos

---

<sup>29</sup> En *Investigaciones lógicas* (párrafo 6, quinta investigación) Husserl afirma que la exposición del tiempo pertenece de modo inmanente al curso de la conciencia; señala dicho autor, que el tiempo al que hace referencia no es el tiempo del mundo real, sino el tiempo que aparece con el curso mismo de la conciencia, el tiempo en que este curso fluye (Cf. Husserl, 2013b, p. 483). Podemos afirmar que el tiempo es la forma necesaria para la vinculación de las vivencias con otras vivencias.

encontrar en el párrafo 81 de *Ideas I*, donde se marca una diferencia entre el tiempo fenomenológico y el tiempo objetivo; el primero hace referencia a la forma homogénea de todas las vivencias en la corriente de vivencias (conciencia) y, el segundo hace referencia al tiempo cósmico<sup>30</sup>; ante dicha distinción del tiempo Husserl afirma:

Aquel tiempo que es esencialmente inherente a la vivencia en cuanto tal, con sus modos de darse –los modos del ahora, el antes, el después; los modos, determinados modalmente por ellos, del simultáneamente, del sucesivamente, etc.–, no se puede medir por la posición del sol, ni por un reloj, ni por un medio físico, ni en general se puede medir. (Husserl, 2013a, p. 270)

La temporalidad referida a las vivencias en general es la forma necesaria de vinculación de las vivencias con otras vivencias; en el mismo párrafo (81 de *Ideas I*) Husserl menciona que toda vivencia real es necesariamente una vivencia que dura y, con esta duración se inserta en un continuo sin término de duraciones, es decir, en un flujo de vivencias intencionales que constituye la existencia misma de la conciencia. Ahora bien, para el filósofo moravo toda vivencia tiene necesariamente un horizonte de tiempo por todos lados infinito y lleno, esto quiere decir, que toda vivencia pertenece a una corriente de vivencias infinita, la cual no puede iniciar ni terminar, no se trata de una vivencia singular que su duración se caracteriza por un comienzo y un final como lo podría ser la vivencia de la alegría.

Es necesario mencionar que cada vivencia intencional se da bajo el modo respectivo del “ahora” (presente) y, ese “ahora” actual, se une a la corriente de vivencias (conciencia), que hace que todo ahora actual se mude en un “hace un momento” y, el hace un momento a su vez y continuamente en un siempre nuevo “hace un momento” de “hace momento” y así sucede para todo “ahora actual”. (Cf. Husserl, 2013a, p. 272); se trata de un continuo de retenciones que constituye la temporalidad de la conciencia intencional. El ahora actual es la forma bajo la cual se presenta una materia siempre nueva, la cual, por medio de la retención, se muda a un hace momento (o lo que acaba de pasar) al presentarse otra materia nueva. Definitivamente, la cuestión de la temporalidad queda mejor comprendida si nos remitimos al texto de *las Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, dado que en el párrafo 81 de *Ideas I*, Husserl aborda dicho tema de manera general, aunque, como

---

<sup>30</sup> En el párrafo 1 de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, también podemos encontrar la distinción entre un tiempo sentido y un tiempo percibido; este último alude al tiempo objetivo; el primero alude al tiempo de las vivencias. El tiempo sentido es el dato fenomenológico por cuya apercepción empírica se constituye la referencia al tiempo objetivo (Cf. Husserl, 2002, p. 29).

podemos observar, retoma las características más importantes del carácter temporal de la conciencia.

Para comprender la temporalidad de la conciencia, partiremos del párrafo del 16 del texto mencionado anteriormente, en el cual Husserl describe la percepción de una melodía:

En «la percepción de la melodía» distinguimos el sonido dado ahora, y que llamamos «percibido», y los sonidos que han pasado y que llamamos «no percibidos». Por otra parte, llamamos percibida a toda la melodía aun cuando sólo el punto de ahora sea percibido. Procedemos de esta manera comoquiera que la extensión de la melodía no se da sólo punto por punto a una extensión del acto de percibir; más bien, la unidad de la conciencia retencional «mantiene aún sujetos» en la conciencia los mismos sonidos discurridos, y sin solución de continuidad produce la unidad de conciencia que se refiere al objeto temporal unitario, a la melodía. Una objetividad del tipo de una melodía no puede «percibirse», o sea, darse ella misma originariamente, más que de esta forma. (Husserl, 2002, p. 60)

Dicho ejemplo sobre la percepción de una melodía nos servirá de gran ayuda para comprender la esfera fluyente (continua) de la conciencia, constituida principalmente de retenciones, así como de rememoraciones y protenciones. Siguiendo con el ejemplo de la melodía podemos mencionar que cada sonido percibido (dado como ahora) es aprehendido por la conciencia y, al mismo tiempo, los sonidos precedentes se mantienen a aún sujetos por medio retenciones, que hacen de la totalidad de la melodía un flujo unitario. Como bien se dice en el párrafo 7 de este texto, la captación de los objetos temporales se da por medio de una captación momentánea, pero es por medio de la retención que dicho objeto temporal poder ser percibido en su unidad; por ejemplo, los múltiples sonidos en sucesión que dan lugar a una melodía son aprehendidos uno por uno, pero, por medio de la conciencia retencional que unifica la sucesión de dichos sonidos, la melodía puede ser percibida en su totalidad y, de esta manera despertar diversas experiencias estéticas en el sujeto que la contempla.

Continuemos con nuestro ejemplo sobre la melodía; en el transcurso de ésta tenemos sonidos dados como ahora (percibidos) y sonidos que han pasado (no percibidos); sobre estos últimos sonidos (pasados), Husserl menciona que sería un error clasificarlos como sonidos que dejan de existir después de que pierden su actualidad de ahora presente. En el párrafo 6 de las *Lecciones*, se menciona que una vivencia presente, percibida como ahora, no puede eliminar la existencia de las vivencias previas dentro de la corriente de vivencias (conciencia), de ser así sería imposible percibir una melodía; sin la retención no habría

experiencia ni el conocimiento de las cosas del mundo, así que sería un error considerar lo pasado como algo que deja de existir mediante la captación de un nuevo ahora, presente. En el párrafo 3 Husserl menciona que, en el caso de la melodía, si a cada instante se captara un sonido siempre nuevo que elimine el pasado, entonces habría un silencio entre cada intervalo de sonidos, haciendo que dicha pieza musical no pudiera captarse en su totalidad. En la sucesión de las diversas notas que componen una melodía, los sonidos anteriores se siguen conservando mientras que a la vez suenan más y nuevos sonidos; ante dicha idea el filósofo moravo afirma en el párrafo 11 de las *Lecciones*, que “Mientras la retención misma es actual (aunque no es sonido actual), ella es retención del sonido que ha sido. Un rayo de mención intencional puede dirigirse al ahora: retención; más puede dirigirse también a lo que es consciente en la retención: al sonido pasado” (Husserl, 2002, p. 51); la retención es la que permite captar las cosas en su unidad.

Por medio del ejemplo anteriormente utilizado, podemos llegar a considerar a la conciencia como retencional, ya que no sólo los sonidos, sino cualquier fenómeno es percibido por medio de retenciones que constituyen la unidad de una vivencia; ante dichas consideraciones, Husserl menciona que cada retención es en sí misma modificación continuada que lleva consigo el legado del pasado en forma de una serie de escorzos (Cf. Husserl, 2002, p. 52). Es en el párrafo 12 de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* que Husserl nombra a la retención como recuerdo primario (Cf. Husserl, 2002, p. 53) y, si damos un salto hasta el párrafo 14 del mismo texto, afirma “caracterizábamos el recuerdo primario o retención como una cola de cometa que se adhiere a la percepción del caso. De este recuerdo primario debe diferenciarse por completo el recuerdo secundario, la rememoración” (Husserl, 2002, p. 57); en cuanto al primer término (retención) podemos decir que se limita a sostener en la conciencia lo recién producido, es decir, lo que acaba de pasar; la rememoración, por el contrario, se trata de un presente recordado, se trata de un pasado que se muestra ante la conciencia como presente por medio de la evocación o re-presentación<sup>31</sup>. Sin embargo, dichos conceptos no deben reconocerse como absolutamente separados, ya que ambos pertenecen a la corriente de vivencias que constituyen la temporalidad de la conciencia, tal nos lo demuestra Husserl en el párrafo 18 “Si preguntamos ahora por la conciencia que da originariamente una sucesión de

---

<sup>31</sup> Re-presentación se utilizará como como la acción de evocar un pasado al presente.

objetividades que duran –y dadora de la propia duración–, encontramos que retención y rememoración pertenecen necesariamente a tal conciencia” (Husserl, 2002, p. 64); la retención constituye el horizonte del ahora, de lo que acaba de pasar, mientras que la rememoración reposa sobre lo recordado, sobre el presente evocado, re-presentado.

La retención hace posible que se mantenga viva la vivencia o acción que acaba de pasar, lo cual hace que una unidad sea percibida como presente, como ahora; sin embargo, es necesario mencionar que en la captación de un fenómeno, los diversos ahora previos (los hace momento) con respecto al ahora presente, pueden darse por medio de escorzos; si nos remitimos al apéndice VI de las *Lecciones*, Husserl narra que a la hora de escribir dicho apartado un pájaro atraviesa sobre su jardín; ante dicho suceso, se puede captar el atravesar del pájaro como el ahora presente, sin embargo, la conciencia retencional puede captar por medio de escorzos e intuiciones los puntos previos de dicho ahora (el vuelo del pájaro). Husserl sigue describiendo que puede percatarse que el pájaro cambia de lugar, vuela a una nueva posición y, finalmente, el pájaro emprende un vuelo alejándose de su vista. Por medio de dicho ejemplo, podemos percatarnos que algunas retenciones (o ahora previos), son dados por medio de actos intuitivos, pues previo al vuelo del pájaro (que se da como presente, siendo ahora) podemos suponer que dicha ave venía de otro lugar; sucede lo mismo al perder de vista al pájaro, ya que por medio de la intuición se pueden suponer ciertas expectativas, por ejemplo, que el pájaro cambió a un árbol más lejano o que se retiró en busca de comida.

Ya que seguimos resaltado las características de la retención, daremos un salto definitivo hasta al anexo IX del mismo texto, en el cual Husserl afirma que “La retención no es una modificación en que los datos impresionales permanezcan conservados ingredientemente, sólo que una forma modifica, sino que es una intencionalidad, y una intencionalidad de un género propio” (Husserl, 2002, p. 141); así que la retención es intencional<sup>32</sup>. Añadiremos, que no sólo la retención se presenta bajo esa forma, ya que tanto la rememoración como la protención pueden considerarse como intencionales; en el caso del

---

<sup>32</sup> Dicha postura la podemos encontrar en el apartado 6 (Del capítulo correspondiente a la fenomenología de Husserl) de *Descubriendo la existencia entre Husserl y Heidegger* “La intencionalidad provoca la constitución del tiempo inmanente” (Levinas, 2005, p. 51); la intencionalidad no sólo constituye la existencia misma de la conciencia, sino también es su carácter temporal.

primer término hay una representación con respecto al objeto evocado y, en cuanto la protención, la expectativa surge por medio de una representación.

Ahora bien, en la rememoración (evocar, re-presentar) un pasado aparece ante la conciencia como un ahora, pero dicho modo de aparecer es absolutamente distinto del modo como aparece el ahora en la percepción, dado que este ahora no es percibido, sino es evocado;<sup>33</sup> así que en la re-presentación se da un ahora que no es dado de manera perceptiva. Husserl en el párrafo 17 de las *Lecciones*, menciona que la percepción es el acto que pone algo ante los ojos como ello mismo, se trata del acto que constituye originariamente al objeto, mientras que la evocación (lo opuesto a la percepción) evoca al objeto por medio de la re-presentación; lo que la rememoración nos brinda es una mera evocación, es decir, un pasado que se re-presenta en el presente, dado como ahora. Es en el párrafo 24 de este mismo texto, que Husserl realiza la distinción entre el recuerdo y la expectativa; en cuanto al primer término se da por medio de la rememoración, brinda la re-producción de una vivencia, mientras que la expectativa es la representación intuitiva de un acontecimiento futuro (Cf. Husserl, p. 77); la expectativa se caracteriza por el quedar abierta. Dichos conceptos junto a la retención, podemos considerarlos como los elementos que componen la temporalidad de la conciencia.

Husserl le dedica un gran interés al tema de la rememoración, ya que por medio de ésta y surge el recuerdo, el cual debe ser considerado como recuerdo de una percepción previa. Para comprender dicho concepto, el filósofo moravo recurre al siguiente ejemplo: “«Recuerdo el teatro iluminado» quiere más bien decir: yo veo «en mi interior» el teatro iluminado como algo que fue. En el ahora veo el no-ahora. La percepción constituye el presente. Para que un ahora como tal esté antes mis ojos, yo tengo que percibir” (Husserl, p. 2002, p. 79). En el recuerdo se re-presenta lo percibido, implica pues la reproducción de una percepción previa. Siguiendo con el ejemplo anterior, en el recuerdo del teatro iluminado, se lleva a cabo una re-producción de la percepción del teatro, tal re-presentación flota ante la conciencia como algo presente; así que el teatro viene a darse como si existiera ahora (presente), pero por medio de la evocación y la re-presentación de dicha percepción previa,

---

<sup>33</sup> En el Apéndice IX de las *Lecciones*, Husserl realiza la distinción entre acto perceptivo la evocación “«percepción» si la vivencia transcurrida continúa produciéndose en nuevos datos originarios y sigue siendo, pues impresión; «rememoración» si la vivencia, concluida ya como un todo, «retrocede al pasado»” (Levinas, 2002, p. 141); ambos tipos de percepciones son dados por medio de una serie de fases retencionales.

Podemos mencionar que el curso de la conciencia (temporalidad) se desarrolla por medio de retenciones, protenciones y rememoraciones. Las retenciones son las que nos posibilitan a la aprehensión de un objeto como unidad intencional y, al mismo tiempo, posibilitan el surgimiento de las rememoraciones y protenciones. Dicha idea, Husserl la expone en el apéndice IX de las *Lecciones*:

Al emerger un dato originario, una nueva fase, la precedente no se pierde sino que se «mantiene asida» (o sea, «retenida»), y gracias a esta retención es posible volver la vista a lo ya transcurrido. La retención misma no es un volver la vista que objetive la fase transcurrida: teniendo asida la fase que ha transcurrido, yo vivo la fase presente; «incorporo» –gracias a la retención– la fase presente y estoy dirigido a lo porvenir (en una protención). (Husserl, 2002, p. 141)

Las rememoraciones tienen la función de evocar o re-presentar; en cuanto a las protenciones son expectativas que se dirigen hacia el futuro, las cuales pueden surgir tanto de las rememoraciones como de la percepción actual. Todos estos elementos nos permiten concebir a la conciencia como flujo o río donde cada ahora percibido es un ahora siempre nuevo, y los ahora previos son retenidos por medio de la conciencia retencional. Es de esta manera como pudimos percatar el carácter temporal de la conciencia intencional, por medio de nuestra lectura de las *Lecciones fenomenológicas de la conciencia interna del tiempo*.

Si nos remitimos al texto de *Descubriendo la existencia entre Husserl y Heidegger*, Levinas menciona que el origen de toda conciencia es la impresión primera (urimpressione), la cual debe ser entendida como la intencionalidad donde se construye el presente, el ahora. En ese mismo texto, el filósofo lituano afirma que la retención reposa sobre la intencionalidad (Cf. Levinas, 2005, p. 76) y que la concepción del tiempo husserliano es un tiempo teórico y formal que tiene como base la representación.

Por último, podemos mencionar que la temporalidad es el continuo fluir de la conciencia que hace posible la relación con los objetos intencionales, dicho concepto constituye la base misma de la intencionalidad. El flujo de la conciencia es un flujo continuo de instantes (como como anteriormente los llamamos ahora presentes o nuevos), los cuales son los puntos de partida en el recibimiento de la cosa exterior. Cada ahora nuevo (la percepción dada como ahora) pasa y se transforma en un pasado, sin embargo, dicho pasado queda retenido en un continuo fluir de la conciencia que se da como unidad.

A ojos de Levinas, hay una primacía del tiempo presente respecto al pasado y futuro en la fenomenología husserliana; también señala que en la filosofía de su maestro, tanto la

representación, como la intencionalidad constituyen la temporalidad de la conciencia. Es de esta manera como pudimos resaltar la esfera fluyente (temporal) de la conciencia.

### **1.3 La intuición**

Si bien mencionamos al principio de este capítulo que a lo que Levinas le interesaba en la redacción de su tesis de 1930, era estudiar el acto intuitivo en la fenomenología husserliana, no podemos concluir este capítulo sin dedicarle unas breves líneas dicho tema.

En el capítulo 5 de *La teoría fenomenológica de la intuición*, Levinas menciona que el contacto con los objetos del mundo se da principal por medio del acto objetivante, es decir, por medio de la percepción de la cosa, donde aquello que aparece se da manera real (material) y perceptiva. Sin embargo, no toda intencionalidad puede establecerse con objetos materiales, ya que se puede lidiar con objetos imaginarios o pensados, así la conciencia de... puede tender hacia un objeto sin que esto implique que dicho objeto exista, es decir, no necesariamente el objeto tiene que ser visto de modo directo. En este capítulo, Levinas menciona que la intencionalidad, también se puede darse por medio de actos significativos, donde el objeto no es visto ni alcanzado, sino sólo apuntado; dicha intención significativa no posee nada de su objeto, tan sólo lo piensa. Un ejemplo sobre los actos significativos es el pensar una proposición matemática, de la cual se puede comprender un sentido, analizar sus diferentes articulaciones u procedimientos sin que, no obstante, se pueda ver con evidencia objetiva las relaciones ideales que dicha proposición expresa.

Levinas menciona que otra forma de relacionarse con las cosas es por medio de la intuición, la cual tiene la peculiaridad de alcanzar a su objeto mentado y no solamente apuntar hacia él, podría decirse que la intuición nos da al objeto mismo. En el capítulo V de la tesis de 1930, Levinas menciona que “La intuición representa el objeto por analogía” (Levinas, 2004, p. 95) y, en este mismo capítulo, el acto intuitivo es considerado como intencionalidad, la cual consiste en alcanzar a su objeto y colocarlo ante la conciencia como existente, como siendo ahora. En la conclusión de su tesis doctoral, el joven Levinas considera que la intuición es el acto que aspira a ponernos en contacto con el ser, es decir “es el acto cuyo sentido intrínseco consiste en presentarnos los objetos en persona” (Levinas, 2004, p. 187); se trata de la intencionalidad que alcanza el ser de las cosas. (Cf. Levinas, 2004, p. 119). De ahí que dicho concepto sea considerado como elemento necesario para el conocimiento, así

como de la intencionalidad. Otro rasgo de suma importancia por resaltar es que las cosas aparecen ante la conciencia por medio de escorzos y es por medio de la intuición que la conciencia puede percibir la cosa dada en su totalidad; dicha idea la pudimos constatar en el ejemplo anteriormente citado del vuelo del pájaro, donde el acto anterior al presente, así como el acto posterior (futuro), son dados por medio de la intuición. Si bien abordamos a la intuición de manera muy breve, tratamos de resaltar sus características principales, en especial su carácter intencional.

A lo largo de estas páginas nos hemos preocupado en describir el concepto de intencionalidad entendido a partir del joven Levinas, concepto influyó en su filosofía de juventud y, al mismo tiempo, marcará cierto distanciamiento con respecto a su filosofía de madurez.

#### **1.4 Conclusiones primer capítulo**

Uno de los objetivos de este primer capítulo consistió en mostrar al joven Levinas como intérprete de Husserl; también, a lo largo de estas páginas, pudimos comprender y analizar el tema de la intencionalidad y el tiempo en la fenomenología husserliana; dichos conceptos nos ayudarán a comprender el surgimiento de la filosofía levinasiana (tema del cual nos ocuparemos en nuestro siguiente capítulo), así como el alejamiento (que surge en la filosofía de madurez del filósofo lituano-francés) con respecto a la intencionalidad por medio de la alteridad, es decir, de un tiempo entendido como el continuo fluir de la conciencia que hace posible nuestra relación con los objetos, Levinas pasará a un tiempo entendido como la relación entre Mismo y el Otro (más adelante abordaremos dicho tema). Por lo tanto, resaltemos los puntos clave de este primer capítulo: debemos marcar que la existencia de la conciencia consiste en su intencionalidad. Señalamos que la conciencia debe entenderse como una corriente de vivencias intencionales que nos posibilita el conocimiento de las cosas y, este conocimiento se debe a su trascendencia. Ahora bien, dicha corriente o río de vivencias puede ser considerada como la temporalidad de la conciencia, la cual se encuentra constituida de retenciones, rememoraciones y protenciones, los cuales constituyen la esfera fluyente de la conciencia.

Dichas consideraciones sobre la temporalidad es necesario no perderlas de vistas, ya que como señalamos anteriormente, ellas nos darán paso al tema de la temporalidad

levinasiana, se trata de un paso que va de la temporalidad de la conciencia hacia una temporalidad que versa sobre la alteridad.

Si bien en estas páginas pudimos observar que la filosofía de juventud de Levinas, versa sobre una interpretación de la fenomenología husserliana, en el siguiente capítulo trataremos de describir los temas y conceptos clave que marcaran el surgimiento de la filosofía levinasiana.

## 2. El surgimiento de la fenomenología Levinasiana

No sólo la fenomenología husserliana influyó en el pensamiento filosófico de nuestro autor, ya que, al momento de redactar su tesis doctoral, Levinas tenía una gran influencia de la filosofía heideggeriana<sup>34</sup>; el pensador lituano lo confiesa en el diálogo sostenido con el filósofo francés Philippe Nemo en el año de 1981, donde menciona que su trabajo sobre *La teoría fenomenológica de la intuición* en Husserl había sido influido por la lectura de *Ser y tiempo* (Cf. Gibu, 2011, p. 53). Dicha influencia nos permitió observar en el capítulo 1 de la presente tesis, que para Levinas el mundo no se reducía a las cosas relativas del acto perceptivo (acto de pura teoría), sino el mundo real está compuesto de objetos de uso práctico y de valores; en otras palabras, la vida concreta no es puramente teoría (no sólo el sujeto se enfrenta a la contemplación teórica del objeto), sino es una vida de acción, de voluntad, de juicio estético, de interés. Todas estas nociones constituyen la existencia del mundo, componen sus estructuras ontológicas en la misma medida que las categorías teóricas de espacialidad (Cf. Levinas, 2004, p. 73).

No sólo la influencia heideggeriana tuvo repercusiones en la tesis de 1930, sino nos atrevemos afirmar que dicha influencia también se encuentra presente en las obras de juventud de Levinas, así como en algunas obras de madurez. La manera como se acercará nuestro autor a dicha filosofía no será de una forma interpretativa (forma bajo la cual el Levinas de juventud se acercó a la filosofía de Husserl), sino más bien será de manera crítica. Prueba de ello, es que en el texto *De la evasión* Levinas replantará la afirmación heideggeriana “El ser es siempre ser de un ente”, donde nuestro autor en lugar de reconocer una identidad entre los términos “ser” y ente, observará el surgimiento de una posible dualidad. Mientras que en *De la existencia al existente*, el filósofo lituano utilizará la expresión “en cada caso mío” (jemeinigkeit), para el desarrollo del “il y a”: pensar a la existencia sin existente. En ambos textos se planteará la posibilidad de pensar la separación entre “ser” y ente, aunque dicha separación se dará de forma radical en *De la existencia al existente*. Así que el objetivo de este capítulo es acercarnos a las obras anteriores, es decir

---

<sup>34</sup> La influencia heideggeriana en la filosofía de Levinas, no sólo tiene repercusiones en la tesis de 1930; como veremos a lo largo de estas páginas, dicha influencia también repercutirá en el texto *De la evasión*, en *De la existencia al existente*, en *El tiempo y el otro* e, incluso, en *Totalidad e infinito*. Es necesario mencionar que la postura que tomará nuestro autor con respecto a la filosofía de Heidegger no será por medio de la hermenéutica y la interpretación, sino es más bien de manera crítica, la cual provocará el surgimiento de su propia filosofía.

analizar los términos levinasianos “evasión”, “hay” e “hipóstasis”, con el objetivo de comprender no sólo el surgimiento de la fenomenología levinasiana, sino el surgimiento del sujeto.

Antes de desarrollar los términos y textos que mencionamos en el párrafo anterior, abordaremos de manera breve el texto que Levinas publicó en su juventud en el año 1932; en dicho texto se abordan las ideas principales de *Ser y tiempo*, las cuales nos servirán de contexto para comprender mejor la separación de nuestro autor con respecto a la filosofía heideggeriana.

Levinas reconocía que la gran aportación de la fenomenología de Heidegger consistió en describir, no al objeto ni los actos que lo constituyen, sino el existir del hombre, el existir propio en cada ocasión. Para nuestro pensador, dicha filosofía iba más allá de la representación y de la presencialidad de la conciencia intencional, no sólo ya no admitía la estructura sujeto-objeto, sino que tampoco tenía nada de teórica. Sí recurrimos a la obra levinasiana de 1932<sup>35</sup>, se menciona que la filosofía heideggeriana, tenía como principal interés la pregunta por el “ser” “Volver a poner en tela de juicio la noción de ser y su relación con el tiempo, constituye el problema fundamental de la filosofía heideggeriana –el problema ontológico–” (Levinas, 2005, p. 97). Ante dicha afirmación, sí nos remitimos a las primeras líneas del párrafo 1 de *Ser y tiempo* (titulado *Necesidad de una repetición explícita de la pregunta por el ser*) Heidegger afirma “Hoy esta pregunta ha caído en el olvido, aunque nuestro tiempo, se atribuya el progreso de una reafirmación de la metafísica” (Heidegger, 2012, p. 23/2); el abandono de la pregunta por el “ser”, se debía a que dicho tema había caído en un dogma, es decir “Se dice: el concepto de «ser» es el más universal y el más vacío” (Heidegger, 2012 p. 23/2), dicho concepto oponía cierta resistencia a todo tipo de definición, dado que para el filósofo de la Selva negra el “ser” se encontraba rodeado, principalmente, de tres prejuicios: 1) “El «ser» es el concepto más universal” (Heidegger, 2012, p. 24/3); la comprensión de dicho concepto se encontraba implícita en todo aquello que se aprehende como ente y, al mismo tiempo, su universalidad lo hacía el concepto más oscuro. 2) “El concepto de «ser» es indefinible” (Heidegger, 2012, p. 24/4); dicho prejuicio se debía a que el “ser” no puede ser concebido como un ente, no puede ser explicado por medio de otros

---

<sup>35</sup> Dicha obra es recopilada en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, bajo el subtítulo *Martin Heidegger y la ontología*.

conceptos. 3) “El «ser» es un concepto evidentemente por sí mismo” (Heidegger, 2012, p. 25/4); en todo conocimiento, enunciado y comportamiento se hacía uso del “ser” y esta expresión resultaba comprensible sin más. En las expresiones: el cielo es azul o soy feliz<sup>36</sup> hay una comprensión aparente del “ser”, pero dicha comprensión no demostraba otra cosa que su incomprensibilidad. Ante dichos prejuicios, Levinas se cuestiona en su texto de 1932 “¿Acaso no es necesario volver a poner en tela de juicio la noción de ser que por doquier se utiliza sin crítica, incluso cuando se la remite al tiempo [...] y se aproxima el ser a una noción de tiempo que quizá no expresa, ella tampoco, la estructura original de este fenómeno?” (Levinas, 2005, p. 96); para dicha pregunta, Heidegger posee una respuesta: “El hecho de que ya siempre vivamos en una comprensión del ser y que, al mismo tiempo, el sentido del ser esté envuelto en oscuridad, demuestra la principal necesidad de repetir la pregunta por el sentido del «ser»” (Heidegger, 2012, p. 25/4). Dicho tema será el eje central de *Ser y tiempo*.

Regresando al texto levinasiano de 1932, señala nuestro autor que, ante el problema fundamental de la significación del “ser”, Heidegger distingue entre lo que es “el ente” (das Seiende) y “el ser del ente” (das Sein des Seienden); lo que es “el ente” abarca todos los objetos, todas las personas y, en cierta medida a Dios mismo, en cuanto al “ser del ente” es el hecho de que todos estos objetos y todas estas personas son<sup>37</sup> (Cf. Levinas, 2005, p. 97). Ahora bien, si nos volvemos a remitir al texto de *Ser y tiempo* (párrafo 3), el filósofo de la Selva negra afirma que “Ser es siempre el ser de un ente” (Heidegger, 2012, p. 30/9), pero “El ser del ente no «es», él mismo, un ente” (Heidegger, 2012, p. 27/6); la vinculación absoluta entre “ser” y ente representaba para Levinas un verdadero logro en la filosofía occidental<sup>38</sup> y, dicha irreducción, conformaba la existencia misma del hombre, el cual en la fenomenología heideggeriana es nombrada bajo el término Dasein, que a diferencia de otros entes, él es el ente que se interroga por el “ser”.

---

<sup>36</sup> Dichos ejemplos, son utilizados por Heidegger en el párrafo 1 de *Ser y tiempo*.

<sup>37</sup> En el segundo párrafo de *Ser y tiempo* Heidegger afirma “El ser del ente no «es» él mismo un ente” (Heidegger, 2012, p. 27/6); señalando que ente es todo aquello de lo que se habla y se mienta, incluso aquello respecto de lo cual un sujeto se comporta de determinada manera. Ente es también lo que nosotros mismos somos y el modo como somos, mientras que el “ser” radica en el hecho de que algo “es” y en su ser-así, en la realidad, en el estar-ahí. (Cf. Heidegger, 2012, p. 27/7).

<sup>38</sup> Señala Levinas que la filosofía clásica, siempre llevó a cabo un deslizamiento del ente hacia el “ser”, debido a que los atributos del ente hacían que éste fuera (sea) esto o aquello y, al determinar dichos atributos, se decía que el ente “es”, que existe, pero dicha existencia se daba de manera perceptiva, se trataba de una existencia constatada. (Cf. Levinas, 2005, p. 98). Como podemos observar, para la filosofía clásica primero estaba el ente y, de sus cualidades y atributos derivaba el “ser”, es decir, que el ente “es”.

Heidegger menciona que una investigación sobre la pregunta por el “ser” debía iniciar por comprender y captar conceptualmente su sentido, se tenía que buscar la correcta elección del ente, así como la forma de acceder a dicho ente, es decir “Dirigir la vista hacia, comprender y conceptualizar, elegir, acceder a..., son comportamientos constitutivos del preguntar y, por ende, también ellos, modos de ser de un ente determinado, del que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos” (Heidegger, 2012, p. 28/7). Ante dichas ideas, podemos mencionar que la pregunta por del “ser” debía ser planteada por un ente que “es”, por el ente al que en un “ser” le va su “ser” y dicho ente es el Dasein:

A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término Dasein. El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del Dasein) en lo que respecta su ser.<sup>39</sup> (Heidegger, 2012, p. 28/7)

Ante dichas argumentaciones, señala Levinas en su texto de 1932 “Justo porque el ser no es un ente no cabe captarlo [...] Que se lo pueda captar de otra manera es lo que prueba el hecho de que en cada momento comprendemos su significación. La comprensión del ser es la característica y el hecho fundamental de la existencia humana” (Levinas, 2005, p. 98). Para el filósofo lituano, los resultados de los análisis heideggerianos permiten precisar en qué sentido la comprensión del “ser” caracteriza al hombre, la cual no se da como un atributo, sino como el modo de existir de este ente, en otras palabras, diremos que la comprensión del “ser” no determina la esencia del hombre sino su existencia “Pero justamente –y en ello radica el rasgo fundamental de la filosofía heideggeriana– 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”<sup>40</sup> (Levinas, 2005, p. 100). Para nuestro autor, la existencia del

---

<sup>39</sup> Levinas señala que en la existencia del hombre va incluida su esencia, que todas las determinaciones esenciales del hombre sólo son sus modos de existir “y porque la esencia del hombre consiste en su existencia, Heidegger designa al hombre mediante el término Dasein (ser o estar ahí delante) y no el término Daseiendes (el ente que está ahí delante)” (Levinas, 2005, p. 100); Señala nuestro autor, que la forma verbal Dasein expresa el hecho de que cada elemento de la esencia del hombre es un modo de existir, de encontrarse ahí.

<sup>40</sup> Sobre el tema de la temporalización Levinas afirma “Sin embargo, toda obra de Heidegger tiende a mostrar que el tiempo no es el marco de la existencia humana sino que, en su forma auténtica, la ‘temporalización’ del tiempo es el acontecimiento de la comprensión del ser” (Levinas, 2005, p. 99). Sobre dicha idea añade nuestro autor “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” (Levinas, 2005, p. 99). Dichas ideas, son extradiadas por Levinas de los primeros párrafos de *Ser y tiempo*, donde se resalta el concepto de tiempo “El tiempo deberá ser sacado a la luz y deberá ser concebido genuinamente como el horizonte de toda comprensión del ser y de todo modo de interpretarlo” (Heidegger, 2012, p. 38/17); mientras que “La temporeidad se nos mostrará como el sentido del

Dasein debe ser caracterizada como una manera de existir tal que en su existencia siempre le va la comprensión de su propia existencia (comprensión del “ser”), no se trata de la representación de un objeto teórico, sino de una comprensión fáctica.

Dado que la pregunta por el “ser” concierne a la existencia, Levinas sostiene en el apartado 4 de su texto de 1932 que “Comprender el ser equivale a existir ocupándose de la propia existencia [...] el fenómeno del mundo o, de una manera más justa, la estructura del ‘ser-en-el-mundo’ presenta la forma precisa bajo la cual se realiza esta comprensión del ser” (Levinas, 2005, p. 103); el ser-en-el-mundo es la constitución fundamental del Dasein, motivo por el cual no debe entenderse como un estar dentro de... (como el agua está en un vaso o las vestimentas en el armario) (Cf. Heidegger, 2012, p. 75/54), no se trata del estar ahí de una cosa corpórea ocupando un lugar. Ser-en-el-mundo designa la forma bajo la cual el Dasein comprende su propia existencia, se trata del carácter ontológico que remite a la pregunta por el “ser”. Una vez mencionado dicho concepto, es necesario mencionar que tanto en la página 88 de *Ser y tiempo* como en la página 105 de *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, se menciona que para analizar la existencia del Dasein es necesario partir del mundo entorno,<sup>41</sup> del estar-en-el-mundo de la cotidianidad.

Para Levinas las cosas con las cuales el Dasein se relaciona en el mundo entorno son, ante todo, objetos de atención (de solicitud), es decir se ofrecen a la mano, invitan a la manipulación; dichos objetos tienen la función de servir para algo, motivo por el cual pueden ser considerados como útiles (Cf. Levinas, 2005, p. 105), los cuales son descubiertos por el modo determinado de su existencia: “la manipulación” (Zuhandenheit) (Cf. Levinas, 2005, p. 106). Como podemos observar, la manipulación no es consecutiva de una representación

---

ser de ese ente que llamamos Dasein” (Heidegger, 2012, p. 38/17). Heidegger menciona que aquello desde donde el Dasein se comprende e interpreta implícitamente es el tiempo, y para hacerse comprensible se requiere de una “explicación originaria del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, a partir de la temporeidad en cuánto ser del Dasein como comprensor del ser” (Heidegger, 2012, pp. 38-39/17); el tiempo debe concebirse como criterio ontológico, alejándolo de su concepción vulgar, es decir, de su perspectiva óptica.

Si revisamos el texto del dr. Gibu menciona que, a partir de la filosofía heideggeriana, el conocimiento ya no será considerado como un subsumir las cosas en un concepto universal, sino como una apertura del Dasein al mundo a partir de la mediación del ser, así que “La relación de necesaria vinculación con el mundo determina al Dasein como temporalidad” (Gibu, 2011, p. 56); dicha vinculación con el mundo, hace que en la filosofía de Heidegger la historicidad y la temporalidad no sean predicados del Dasein, sino la sustancialidad misma de su sustancia (Cf. Gibu, 2011, p. 56).

<sup>41</sup> Dicho concepto (umwelt) es traducido por Jorge Rivera en *Ser y tiempo* como mundo circundante, mientras que Manuel Vázquez (traductor de *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*) traduce dicho término como mundo entorno. Ambos conceptos tienen como referencia el mundo más cercano al Dasein cotidiano.

(no hay representación de lo manipulable), sino se descubre por medio de la manipulabilidad. Señala el filósofo lituano que el modo como se compone la estructura de la manipulación es por medio de la remisión (verweisung), por un “en vista de algo”; dicha estructura es la forma bajo la cual Dasein se relaciona con los objetos usuales que lo rodean en el mundo circundante.

Levinas observa que la descripción de la estructura del útil, siendo más específicos el “en vista de algo”, es llevado por Heidegger a la estructura del Dasein, de un “en vista de qué” del útil, se pasa a un “vista de sí-mismo” del Dasein. Dicho de otra manera “La comprensión del útil sólo se lleva a cabo respecto a una comprensión inicial de 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 ‘envista de’” (Levinas, 2005, p. 107). Podemos afirmar que, el Dasein comprende su existencia desde un “en vista de sí mismo” y, al mismo tiempo, dicha estructura, es considerada por Levinas, como el mundo bajo el cual se realiza la comprensión de la facticidad “El mundo sólo es ese ‘en vista de sí mismo’ en el que el Dasein está comprometido en su existencia” (Levinas, 2005, p. 108). En resumen, podemos decir que la relación que hay entre el Dasein y los útiles, no debe limitarse a la relación que mantienen estos conceptos dentro del mundo circundante, sino el “envista de algo” sirvió de base para llegar al “envista de sí mismo”, desde el cual el Dasein comprende su existencia, lo cual no significa otra cosa que ser-en-el-mundo.

Como podemos darnos cuenta, en la fenomenología heideggeriana la pregunta por el “ser” tiene como principal referencia la existencia misma; éste es el principal motivo por el cual Levinas consideraba que la filosofía de Heidegger se aleja de la estructura intencional sujeto-objeto, hay una separación absoluta con respecto a la estructura de la conciencia interna:

La originalidad de la concepción heideggeriana de la existencia respecto a la idea tradicional de conciencia interna consiste en que este saber de sí mismo, esta iluminación interna –esta comprensión– no sólo ya no admite la estructura sujeto-objeto, sino que tampoco tiene nada de teórica. No es una toma de conciencia, una constatación pura y simple de lo que se es, constatación capaz de evaluar nuestro poder sobre nosotros mismos, sino que esta *comprensión es la dinámica misma de esta existencia, es este poder mismo sobre sí*. En este sentido, la comprensión constituye el modo en que la existencia es sus posibilidades: lo que era toma de conciencia, deviene toma sin más y, por ello mismo, el acontecimiento de la existencia misma. (Levinas, 2005, p. 111).

Como ya lo hemos señalado anteriormente, la comprensión del ser no es un acto puramente teórico, sino constituye el drama de la existencia humana. Si bien, hemos dicho que el Dasein es el ente que comprende su propia existencia, es necesario mencionar que dicha comprensión se da desde cierta disposición afectiva; Levinas menciona que la “derelicción” es la fuente y el fundamento necesario de la afectividad, la cual sólo es posible allí donde la existencia está entregada a su propio destino.

En resumen, señala Levinas en el texto de 1932 que, el problema del “ser” que Heidegger plantea, remite al hombre; él es el ente que comprende su “ser” y dicha comprensión no es un atributo, sino su propia existencia, “El hombre existe de tal manera que en su existencia le va su propia existencia” (Levinas, 2005, p. 102). Para nuestro autor, filosofar sobre la existencia misma del sujeto, no debe considerarse como existencialismo, pues dicha doctrina ignoraba a la ontología, mientras que un análisis fenomenológico sobre la existencia del hombre es una forma de acercarse a la pregunta por el sentido del “ser”, se trata de análisis ontológico (Cf. Levinas, 2005, pp. 101-102).

A partir de la lectura de *Ser y tiempo*, a Levinas le queda claro la relación entre “ser” y ente: “Ser es siempre el ser de un ente” y, el ente por excelencia donde el “ser” se muestra es el Dasein, se trata del ente que en cada caso soy yo; dicha afirmación la podemos constatar en el párrafo 9 de dicho texto, donde el filósofo de la Selva negra afirma “El ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos cada vez nosotros mismos. El ser de este ente es cada vez el mío. En el ser de este ente se las ha este mismo con su ser. Como ente de este ser, él está entregado a su propio ser. Es el ser mismo lo que le va cada vez a este ente” (Heidegger, 2012, p. 63/42). Para Levinas, el término “en cada caso mío” (en cada caso soy yo) expresa el hecho de que el existir siempre es poseído por alguien, ya que en dicha filosofía no se puede admitir un existir sin existente.

Si bien, Levinas consideraba a la filosofía de Heidegger como innovadora y original e incluso, podemos afirmar que la filosofía de nuestro autor guarda una mayor cercanía con la fenomenología hermenéutica que con la fenomenología trascendental, se dará cierto distanciamiento entre la filosofía de ambos autores; es tal la separación, que el filósofo lituano consideraba una necesidad abandonar el ambiente de la fenomenología

heideggeriana<sup>42</sup>. Levinas logra observar que, por lo menos en *Ser y tiempo*, no existe la posibilidad de representarse el “ser” sin el ente, no hay la posibilidad de una separación radical, dado que el existir se encuentra atrapado en el existente y por el existente que es el hombre, así que el existir es siempre poseído por alguien; sin embargo, lo que nos demuestra Levinas, en el texto *De la evasión*, es que si bien el “ser es siempre ser de un ente”, la manera como se experimenta dicha afirmación en el sujeto se da por medio de un “estar clavado”, el cual es considerado por nuestro autor como el hecho brutal del “ser”, dicha brutalidad sólo confirma una cosa: “el ser es”. Ante la brutalidad del “ser”, lo que Levinas buscará, no es una identificación, sino una separación entre “ser y ente”; dicha separación marcará en el texto *De la evasión*, una dualidad entre el sujeto y su existencia. Así que la fórmula “ser es siempre ser de un ente” no sólo caracterizará la existencia del sujeto, sino provocará el surgimiento de una lucha y un intento de separación del hombre con respecto a su propia existencia.

Podemos decir que la brutalidad del “ser” es un conflicto que no se da en la relación hombre-mundo, sino en la relación del hombre consigo mismo (el Yo como algo que se basta a sí mismo); se trata de una lucha que lo desgarrar subjetiva o internamente (la paz del hombre se termina), la cual no rompe con la unidad (cuerpo) del sujeto. Esta referencia a sí mismo es considerada por nuestro autor como identidad (Cf, Levinas, 1999, p. 77) la cual no es una propiedad, sino el hecho mismo de existir. Ahora bien, para Levinas la relación que el sujeto mantiene con su existencia, se comprende mejor desde el sufrimiento, el cual implica el sentimiento agudo de “estar clavado” a nuestra propia existencia “Por lo tanto, lo que cuenta en toda esta experiencia del ser no es el descubrimiento de un nuevo carácter de nuestra existencia, sino el de su hecho mismo, el de la inmovilidad de nuestra presencia” (Levinas, 199, p. 79). Precisamente de dicha condición, surgirá el concepto de evasión, el cual, como

---

<sup>42</sup> Tal separación de Levinas con respecto a la filosofía heideggeriana la podemos encontrar en descrita en *De la existencia al existente*: “Si, al comienzo, nuestras reflexiones se inspiran en amplia medida –para la noción de la ontología y de la relación que el hombre mantiene con el ser– en la filosofía de Martin Heidegger, lo cierto es que están presididas por una necesidad profunda de abandonar el clima de esa filosofía, así como por la convicción de que no cabría salir de ese clima dirigiéndose a una filosofía que pudiera calificarse de pre-heideggeriana” (Levinas, 2000, p. 18). Si bien Levinas menciona que el comienzo de sus reflexiones se inspiran en amplia medida en la fenomenología de Heidegger, es necesario mencionar que hay una separación con respecto a estas dos filosofías: la primera diferencia consiste en que la filosofía de heideggeriana concibe a la relación ser y ente (Dasein) como identidad, mientras que la filosofía levinasiana la concibe como dualidad; afirmaremos que el objetivo del filósofo lituano es buscar la posibilidad de pensar el ser sin el ente, mientras que en la filosofía del maestro de la Selva negra dichos conceptos se encuentran esencialmente unidos, ya que el “ser siempre es ser de un ente”.

su nombre lo indica, pretende evadir, salir, buscar refugio y escondite para escapar de una determinada condición. Dicha experiencia, puede surgir en el sujeto cuando se encuentra bajo el estado del sufrimiento y el malestar “También la evasión es la necesidad de salir de uno mismo, es decir, de romper con el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es uno mismo” (Levinas, 1999, p.83). La evasión cuestiona la supuesta paz del hombre consigo mismo, puesto que aspira a romper con el encadenamiento hacia su propia existencia, se trata de la fuga en la que el sujeto pretende huir de sí mismo. Sin más preámbulo, a continuación, analizaremos la obra *De la evasión* (que a opinión propia es uno de mis textos favoritos de la obra levinasiana), donde comprenderemos mejor el concepto hasta aquí planteado, por medio de la vergüenza y la náusea, así como también observaremos una nueva interpretación de la afirmación “el ser siempre es ser de un ente”, la cual no se mostrará bajo los términos de la identidad, sino de la dualidad.

## **2.1 El problema de la evasión**

Cinco años después de *La Teoría fenomenológica de la intuición*, Levinas publica *De la evasión* (1935); se trata de un texto breve, donde nuestro autor se remite al tema anteriormente planteado “el del ser en tanto que ser”. En esta obra, el filósofo lituano “intenta comprender al sujeto ya no en una relación de mutua correspondencia con el ser, sino en su retraso respecto a éste [...]” (Gibu, 2011, p. 61); se trata del acontecimiento donde el sujeto no se identifica con su “ser”, sino asume como una carga su propio existir. En el segundo apartado del texto de 1935, Levinas menciona que la evasión debe ser considerada como parte fundamental de la estructura del “ser”, dado que, para nuestro autor, la pureza misma del “ser” se anuncia como evasión (Cf. Levinas, 1999, p. 87).

Para desarrollar el término hasta ahora planteado (evasión), Levinas comienza el apartado 3 de su obra analizando el concepto de necesidad, el cual, en un primer momento, podríamos señalar que sólo aspira a la satisfacción (búsqueda de un objeto capaz de procurar una necesidad) o, en otras palabras, puede considerarse como una insuficiencia o debilidad humana (carencia), que su objetivo es buscar refugio en algo distinto de ella (Cf. Levinas, 1999, p. 89). Sin embargo, para nuestro autor dicho concepto va más allá de las definiciones anteriores, pues lo que pretende Levinas es analizar la necesidad en su estado más crítico, es decir, cuando se convierte en sufrimiento “Y el modo específico del sufrimiento que

caracteriza la necesidad es el malestar” (Levinas, 1999, p. 90). El malestar debe ser entendido como la imposibilidad ontológica de detener ese padecimiento, lo cual provoca el surgimiento del sufrimiento. Es precisamente el sufrimiento lo que hace el malestar no sea visto como un estado pasivo que descansa sobre sí mismo, sino dicho acontecimiento se da de manera dinámica (no hay tranquilidad sino inquietud), ya que surge un rechazo en el sujeto de permanecer con determinada molestia, se busca un esfuerzo por salir de dicha situación. Esa tentativa de salir de sí, sin saber a dónde se va (que podría catalogarse como ignorancia) califica la esencia misma de la evasión.

Es precisamente en el malestar (necesidad que se convierte en sufrimiento) donde se muestra la brutalidad del “ser”; se trata del acontecimiento donde el sujeto asume su existencia como una carga, como un gran peso que tiene que soportar, dado que el sufrir no demuestra otra cosa que el sentimiento agudo de “estar clavado” a nuestra propia existencia, haciendo que dicho padecimiento se muestre como la desesperación de una muerte que no llega (Cf. Levinas, 1999, p. 91). Señala nuestro autor, que para justificar su tesis según la cual la necesidad expresa la presencia del “ser” (“estar clavado” así mismo) resulta necesario analizar el placer, el cual se muestra, en un primer momento, como una posible solución del malestar. De manera habitual, se podría decir que el objetivo del placer es la satisfacción de la necesidad, sin embargo, dicho concepto no debe sobajarse a una concepción hedonista (del disfrute instantáneo que satisface o apacigua una carencia humana). Para Levinas, el placer es el abandono o pérdida de uno mismo, se trata de una salida fuera de sí que describe una promesa de evasión; es este el motivo, por el que el placer puede ser considerado como el proceso de salida de la existencia (Cf. Levinas, 1999, p. 96), dicho concepto no adopta las formas del “ser”, sino que intenta romperlas. Sin embargo, señala el filósofo lituano, que el placer sólo es un engaño, dado que es una evasión que fracasa, promete la separación y supuración del sujeto con respecto a su existencia y se quebranta en el instante en que parece salir de sí. Se trata de un concepto que se encuentra lleno de promesas, pero dichas promesas no se mantienen ni se cumplen nunca, ya que, si bien el placer es una forma de evasión, no logra separar de manera radical al sujeto de su existencia, su intento de evasión fracasa. Podemos definir al placer, como una promesa de evasión que nunca llega a concretarse, debido a que el placer es decepción y engaño “Y en el momento de su decepción, que debía ser el de su triunfo, el sentido de su fracaso viene subrayado por la vergüenza (Levinas, 1999,

p. 97); pero ¿En qué consiste el concepto de vergüenza? ¿Cómo surge la relación de la vergüenza y el placer? De dichas respuestas nos ocuparemos a continuación.

Para Levinas, la vergüenza era un concepto que se encontraba reservado a los fenómenos de orden moral, ya que comúnmente se experimenta dicha sensación cuando el sujeto ha obrado mal (cuando quebranta las normas) “Se trata de la representación que nos hacemos de nosotros mismos como de un ser disminuido con el cual no obstante nos resulta penoso identificarnos” (Levinas, 1999, p. 99). La vergüenza surge por medio de la pena que el sujeto siente consigo mismo, se trata de la incomodidad que siente dicho ente al identificarse con su propia existencia, la cual le resulta extraña y cuyos motivos de acción no puede comprender. Sin embargo, lo que pretende Levinas, es liberar a la vergüenza de su condición moral y llevarla a los territorios del “ser” y de la evasión. Siguiendo con dicho tema, señala nuestro autor “La vergüenza aparece cada vez que no conseguimos hacer que se olvide nuestra desnudez. Tiene relación con todo lo que se querría ocultar y no se puede esconder” (Levinas, 1999, p. 100); la desnudez vergonzante, es la desnudez de la existencia que es incapaz de ocultarse, no sólo a los demás, sino a uno mismo, es decir, no sólo surge cierta pena ante los demás, sino también con respecto al sujeto mismo y, ante dicha acción surge un intento de evasión:

La necesidad de huir para ocultarse es llevada al fracaso por la imposibilidad de huir de uno mismo. 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, la presencia irremisible en uno mismo. La desnudez es vergonzante cuando es la patencia de nuestro ser, de su intimidad última. (Levinas, 1999, p. 101)

Por medio de dicha cita, podemos rescatar dos características: 1) que la vergüenza se muestra en la intimidad del sujeto, es decir, quien tiene pena es nuestra intimidad, nuestra presencia ante nosotros mismos; 2) la vergüenza le revela al sujeto su condición de “estar clavado” a sí mismo, se trata de la imposibilidad de huir y de esconderse de sí. Hemos señalado anteriormente, que nuestro autor logra observar una relación entre el placer y la vergüenza; en cuanto al primer término, se dijo que podía ser considerado como el proceso de salida que intenta romper las formas del “ser”, describe la promesa de evasión, sin embargo, señalamos que el placer es una evasión falsa porque fracasa y, el sentido de dicho fracaso viene subrayado por la vergüenza. La salida del “ser” es totalmente falsa, dado que es imposible huir de uno mismo y, es precisamente la vergüenza quien revela el hecho de “estar clavado”

a nuestra propia existencia, le demuestra al sujeto la imposibilidad radical de huir fuera de sí mismo, de ahí que el fracaso del placer se encuentre subrayado por la vergüenza. Si bien, dicho concepto demuestra que es imposible la separación del sujeto con respecto a su propia existencia, creemos necesario abordar el tema del malestar (Cf. Levinas, 1999, p. 102), el cual demuestra con mayor precisión el tema de la evasión.

En el capítulo cuarto *De la evasión* (y, a mi juicio, donde mejor se desarrollan los temas del “ser” y de la evasión), Levinas analiza un caso donde la naturaleza del malestar aparece en toda su pureza (y, donde la palabra malestar se aplica por excelencia) se trata de la náusea<sup>43</sup>. Señala nuestro autor que en el estado nauseabundo (que precede al vómito) es el malestar donde el sujeto se encuentra “clavado” hacia su propia existencia, se ahoga en su interioridad misma donde se encuentran revueltas sus entrañas (Cf. Levinas, 1999, p. 103);

---

<sup>43</sup> A partir del texto *De la evasión*, la náusea es considerada como una dimensión de la existencia (Cf. Levinas, 1999, p. 117); se trata del malestar (necesidad que se convierte en sufrimiento) que la muestra al sujeto su condición de estar “clavado” hacia su propia existencia; en otras palabras, la náusea nos demuestra nuestro estado de inmovilidad con respecto a nuestro propio cuerpo. Ante dicho malestar surge la evasión, la cual pretende desatar al sujeto de su condición más propia: de su existencia. Con este tema, lo que pretende Levinas es otorgarle un nuevo sentido a la pregunta por el “ser”, así como a la afirmación heideggeriana “ser es siempre ser de un ente”, pues la manera como se muestra la existencia en el sujeto se da como una carga que debe soportar, sin tener la posibilidad de poderla rechazar. Dicho concepto no debe ser confundido con la náusea existencialista descrita por el personaje Antoine Roquentin (personaje principal de la novela *La náusea* de Jean-Paul Sartre); la descripción de dicha náusea existencial, comienza bajo un cambio repentino y brusco que Roquentin tiene hacia la vida, el cual, en un principio, es interpretado por él como una crisis de locura; sin embargo, dicho personaje llega a una conclusión “Lo curioso es que no estoy nada dispuesto a crearme loco; hasta veo con evidencia que no lo estoy: todos los cambios conciernen a los objetos” (Sartre, 2019, p. 15). Líneas más adelante, se cuestiona dicho historiador cómo se ha producido dicho cambio hacia la vida ¿será él quien ha cambiado o son las cosas con las que se relaciona (el cuarto, la ciudad, la naturaleza) las que han producido dicho cambio? Responde dicho personaje “Creo que soy yo quien ha cambiado: es la solución más simple, también la más desagradable” (Sartre, 2019, p. 18); el principal sentimiento que experimenta el señor Roquentin es el desconcierto y la incoherencia ante la propia vida. Conforme fue avanzando nuestra lectura de *La náusea*, logramos observar que el desconcierto que sufre dicho personaje hacia la vida va acompañado de otras sensaciones como es el caso del miedo, la soledad, la incertidumbre y la inseguridad. Todos esos sentimientos con forman una nueva perspectiva de la vida, la cual es descrita por Sartre como una especie de repugnancia dulzona, la cual se manifiesta como una enfermedad “Algo me ha sucedido, no puede seguir dudándolo. Vino como enfermedad, no como una certeza ordinaria ni como evidencia. Se instaló solapadamente poco a poco; yo me sentí raro, algo molesto, nada más. Una vez en su sitio, aquello no se movió, permaneció tranquilo, y puede persuadirme de que no tenía nada, de que era una falsa alarma. Y ahora crece” (Sartre, 2019, p. 17). Ante dichas sensaciones, Roquentin se ve como un objeto más arrojado en el mundo y, en eso consiste la náusea existencial, se trata de un sentimiento de contingencia, donde el sujeto sabe que podría dejar de existir y nada pasaría, no sucedería ninguna alteración en el mundo; dicha náusea es la incapacidad de darle sentido y orden a los entes del mundo; se trata de un sentirse sin privilegios ante la vida. Roquentin logra observar que dicha experiencia se encuentra en todas las cosas que lo rodean, pero es casi al final de la novela que descubre que la náusea es el mismo: la náusea soy yo (Cf. Sartre, 2019, p. 281). Con este breve resumen de la novela de Sartre, podemos observar que la náusea levinasina no guarda relación con la náusea existencialista; la primera hace referencia a la experiencia del “ser” y la evasión, mientras que la otra es interpretada como una crisis hacia la vida, es decir, como una crisis existencial.

Podemos considerar a la náusea como el malestar que implica sufrimiento, se trata de un sufrir que tiene como principal referencia dolor físico. Señala el filósofo lituano que, ante el estado nauseabundo, hay un rechazo de permanecer en dicho estado, hay un esfuerzo del sujeto por salir de molestia; es precisamente la incomodidad y la inquietud (que provoca dicho malestar) quienes incitan al surgimiento de la evasión, la cual tiene como principal objetivo romper con el encadenamiento más radical del sujeto: separarse de su propio cuerpo; sin embargo, lo que demuestra el malestar, al igual que la vergüenza, es que hay una imposibilidad de evadir nuestra propia existencia, en dicha situación el existir es asumido por el sujeto como una carga que debe soportar, ya que ante ella simplemente no puede no “ser” “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 del mismo del ser puro, que hemos anunciado desde el comienzo de este trabajo” (Levinas, 1999, p. 104). Es precisamente esta condición del sujeto, la que nos revela la condición del “estar clavado” hacia la existencia, la cual se experimenta como una carga, sufrimiento e incomodidad.

Como podemos observar, el estado nauseabundo se da como un antagonismo interno (lucha) que se da entre el sujeto y su existencia; por medio de dicho malestar, la existencia no es concebida como identidad, sino como dualidad “La náusea refleja el hecho de que el sujeto no surge como identidad, sino como dualidad, es decir, como el encadenamiento del mí (moi) al sí (soi)” (Gibu, 2011, p. 63). Por medio de dicha cita, podemos ir resaltando la diferencia que hay entre fenomenología heideggeriana y la levinasiana; mientras que en la primera el “ser” le va al ente (que es el hombre) como identidad, en la filosofía de Levinas la existencia se asume como una carga que se pretende evadir.

Para nuestro autor, la náusea como tal descubre la brutalidad del “ser” en su plenitud y en su irremisible presencia, por eso “la náusea es vergonzante bajo una forma particularmente significativa” (Levinas, 1999, p. 105), no sólo es vergonzante bajo el aspecto social (en algunas ocasiones ofende las convivencias sociales), sino en el hecho mismo de tener cuerpo, es decir, por el hecho de “estar clavado” a nuestra propia existencia, la cual se experimenta como ahogo, sufrimiento, dolor y desesperación, sin tener opción el sujeto de dejar de ser él mismo. En otras palabras, diremos que ante la experiencia de la náusea surge la evasión, una evasión de nuestro propio cuerpo, la cual nunca llega a concretarse. Así que el fenómeno de la vergüenza, del que hemos hablado más arriba, se concretiza en la náusea;

ambos le demuestran al sujeto su condición de estar “clavado” a sí mismo. Ante dichas consideraciones, señala nuestro autor “La naturaleza de la náusea, por el contrario, no es nada más que su presencia, nada más que la impotencia de salir de esta presencia” (Levinas, 1999, p. 107). En resumen, podemos afirmar que el malestar, está hecho de una imposibilidad de interrumpirlo y de un sentimiento agudo de estar “clavado” a la existencia, al cuerpo; en el sufrimiento que impone la náusea, hay una imposibilidad ontológica de detener ese padecimiento.

Ante dicho análisis sobre la náusea, podemos afirmar que, ante cualquier malestar (que implique dolor físico), hay un surgimiento de la dualidad “ser”-ente, donde el sujeto asume su existencia como una carga. Ante un dolor de cabeza, de nuca, de hombro o ante el ardor que nos produce una herida, surge un intento de evasión con respecto a la existencia. El sufrimiento que provoca dichos malestares demuestra condición del estar “clavado” a la existencia y, ante dichas experiencias, no hay nada que hacer, se vive el malestar de una forma desgarradora. Si bien Freud en su texto sobre *Lo ominoso*, define al hombre como un ser apasionado, es decir que se deja llevar por sus pasiones (Cf. Freud, 1976b, p. 219), nosotros lo podemos definir (partir de nuestro análisis de la náusea) como un ser que se deja llevar por sus malestares; dicha definición no está del todo distanciada de la definición del padre del psicoanálisis, dado que la pasión que surge en el malestar es el sufrimiento, donde el sujeto se ahoga y se desespera de su condición de “ser”. Como experiencia personal, al momento de redactar este apartado sufrí de un gran dolor de cabeza, migraña; ante dicho malestar, hay una comprensión de mi existencia desde el dolor y el sufrimiento, la cual se muestra como la imposibilidad de detener dicho padecimiento, ya que ante dicho dolor simplemente no tengo la posibilidad de no “ser”. Pasaré estas horas haciéndome cargo de mi existencia, pero se trata de un cargo que quisiera evadir, sobre el cual no tenemos la opción de aceptarlo o no, dado que la existencia no se puede elegir. Vista desde el malestar, la existencia se muestra como fastidio y desesperación, demuestra la condición de estar “clavado”, creando en el sujeto un dualismo con respecto a su propio cuerpo; son estos los motivos por los que nos atrevemos afirmar que el malestar es un sufrimiento que todos aborrecemos. Ante dichas consideraciones, podemos afirmar que en el dolor físico se encuentra inequívocamente el compromiso con la existencia “El sufrimiento físico es, en todos sus grados, imposibilidad de separarse del instante de la existencia. Representa la

propia irreductibilidad del ser” (Levinas, 1993, p. 109); En ese sentido, el dolor físico (malestar) supone el hecho de estar acorralado a nuestra propia existencia, hay una imposibilidad de huir, retroceder y distanciarnos de nuestro propio cuerpo.

Con todo lo anteriormente redactado, podemos llegar a una conclusión: ante la brutalidad del “ser”, siempre surge la evasión; hay “ser”, por lo tanto, hay evasión. Se trata de dos conceptos que, a partir de nuestra lectura *De la evasión*, podemos considerar que se encuentran en muta correspondencia, ya que uno es reacción del otro; por un lado, la experiencia del “ser” nos demuestra la inmovilidad misma de nuestra propia existencia, mientras que la evasión descubre la necesidad de salir de uno mismo; dicha relación dramática constituye la existencia del sujeto. Levinas concluye su texto de 1935 (apartado 7 y 8) afirmando, que ante la base de la necesidad (concepto del cual se desprendieron los temas del placer, la vergüenza, el malestar y la náusea), no hay falta del “ser”, sino, al revés, una plenitud del “ser”; dicho texto nos demostró que la necesidad se encuentra dirigida hacia el alivio y la evasión. Fue por medio de la náusea, el malestar, así como en la vergüenza, donde pudimos observar, con mayor precisión, que dichas experiencias nos revelan la presencia del “ser” como un hecho de dualidad; sin embargo, nuestra propia existencia, es algo que simplemente no podemos elegir, de hecho, el hombre desde su nacimiento está empeñado en una existencia que ni ha deseado ni elegido; dicha no elección de existencia compone la estructura del sujeto.

Como podemos observar, tanto la fenomenología heideggeriana, como en la levinasiana, hay una interrogación sobre el problema del “ser” a partir de la existencia; de la existencia del hombre en la que cada caso es mía o en la que en cada caso soy yo. En el caso de Heidegger, el Dasein es el ente al que en su existencia le va su propia existencia, hay una identificación entre “ser y ente”, mientras que en Levinas el hombre es el ser al que en su existencia le pesa su propia existencia, hay una dualidad entre “ser” y ente. El peso de la existencia, así como la evasión, es el sentido que el filósofo lituano logra otorgarle al antiguo problema sobre la pregunta por el “ser”:

Este peso del ser aplastado por sí mismo que hemos revelado en el fenómeno del malestar, esta condena a ser uno mismo se anuncia también en la imposibilidad dialéctica de concebir el comienzo del ser, es decir, de captar el momento en que él acepta ese peso, y de estar, sin embargo, llevado sin remisión al problema de su origen. Este origen no es incomprensible porque deba emerger desde la nada, contrariando las reglas de fabricación, ya que es absurdo postular entre las condiciones del ser las de una obra que lo supone ya constituido. (Levinas, 1999, p. 111).

Tanto Levinas como Heidegger, parten del hombre porque él es ente que ya “es”, su existencia ya se encuentra constituida desde su nacimiento; motivo por el cual, no se necesita una génesis, sino más bien de una comprensión del “ser”. Señala nuestro autor, que la filosofía tradicional no logró superar por entero el problema del “ser”, dado que la mayoría de las teorías, llevó este tema al campo de las cosas, a los dominios de lo ideal y de la conciencia, ignorando su estudio desde la existencia misma (Cf. Levinas, 1999, p. 113). Son estos los motivos por los que el filósofo lituano consideraba a la filosofía de Heidegger como innovadora y original, dado que él fue el filósofo que llevó la pregunta por el “ser” a los terrenos de la existencia.

No sólo analizamos el concepto de evasión para comprender la evolución de la filosofía de nuestro autor. Al momento de leer el texto levinasiano de 1935, así como en la redacción de estas páginas, pudimos observar que (al igual que en la vergüenza y la náusea) la muerte puede ser considerada como malestar que incita al surgimiento de la evasión; es de suma importancia remarcar, que no estamos hablando de nuestra propia muerte, sino de la muerte del Otro, siendo más estricto sobre dolor que nos provoca la muerte del ser querido, del prójimo. De manera hipotética, podemos afirmar que no sólo la evasión puede surgir por medio del malestar físico (como lo pudimos observar en la náusea), sino en diversos malestares emocionales (sufrimientos psicológicos) podemos encontrar cierto tipo de evasión. En el caso de la angustia, la desesperación, el miedo, la impotencia, la desilusión, la soledad y en otros malestares emocionales, hay cierto tipo de sufrimiento ocasionado por la incertidumbre; se trata de una incertidumbre que quebrante el presente<sup>44</sup> del sujeto y pone en perturbación su futuro. Ante dicha situación surge un intento de evasión con respecto a las emociones, las cuales se apoderan de la vida psicológica y emocional del hombre; dichos conceptos también conforman la existencia del sujeto. Para comprender mejor las ideas anteriores, tomaremos como ejemplo uno de mis fragmentos favoritos de la novela *Drácula*; se trata del diario escrito por el personaje de Jonathan Harker, donde narra los diversos acontecimientos siniestros y terroríficos que vivió dentro del castillo del conde Drácula; en dicho fragmento Harker narra que ante la falta de sueño, decide escribir su diario y mirar hacia la ventana, en ese momento observa la cabeza del conde, acción bajo la cual surgen en

---

<sup>44</sup> En el instante presente el sujeto se aparece como un ser libre, un ser que “puede”. Es este el motivo por el que, ante la ruptura de su presente, se produzca cierto malestar; se trata de la incertidumbre tanto de su presente como de su porvenir, donde el sujeto ya no puede “poder” sobre las cosas y sobre sí mismo.

él los sentimientos de interés y diversión; desde su ventana Harker le hace señas al conde con el objetivo de platicar y pasar una velada juntos; sin embargo “Tales sentimientos no tardaron en convertirse en la repulsión y el asombro más espantosos cuando vi salir lentamente al conde por la ventana de su habitación, y arrastrarse por el muro del castillo, cabeza abajo” (Stoker, 2019, p. 50). Harker no daba crédito a lo que sus ojos veían; sin embargo, pudo observar que los dedos de pies y manos del conde se enterraban entre las gritas y piedras de los desgastados muros, recorriendo con gran rapidez todos los muros del castillo, a la manera como un lagarto logra desplazarse de un lugar a otro; ante dicha escena, Harker expresa las siguientes palabras, las cuales pueden interpretarse como un intento de evasión de dicha emoción: “Más que nunca, el terror de esteantro de maldad me domina... Tengo miedo... tengo mucho, muchísimo, miedo ... y no puedo... ¡oh, no pedo huir de aquí, ni de mí! (Stoker, 2019, p. 50). Dicha sensación de miedo (que se acompaña de desesperación, vulnerabilidad y angustia) que Harker describe, demuestra la experiencia de un estar “clavado” hacia la emoción, hacia las pasiones que experimenta el sujeto; así que también podemos hablar de evasiones emocionales, las cuales componen la existencia del sujeto. Ante los diversos estados emocionales, sobre todo los que involucran cierto sufrimiento y desequilibrio emocional, nuestra existencia se muestra incapaz de soportarlos, hay un deseo de evasión de salir de ellos de la misma manera que los malestares físicos.

Continuando con nuestro tema que anunciamos en el párrafo anterior, el de la muerte y la evasión, afirmaremos que la muerte del ser querido se manifiesta en el sobreviviente como una tragedia, se trata de una combinación desgarradora de diversos sentimientos, que provoca un gran dolor emocional; señala Jankélévitch “El hecho del dolor, o doloridad, es la muerte” (Jankélévitch, 2002, p. 161); la muerte del prójimo deja un inmenso dolor en el sobreviviente, se trata de un sufrimiento desgarrador e inconsolable que simplemente se quisiera evadir. En este caso, no podemos afirmar que el sufrimiento provenga de la incertidumbre, pues la muerte es una fuente de emociones que se opone a cualquier esfuerzo consolador, de ahí que sea considerada como dolor. Siguiendo dicho tema, tomemos el caso de la muerte de un hijo; en dicho acontecimiento, la madre sufre un dolor insoportable y desgarrador “Nada se parece tanto a la desesperación del morir como la desolación de esta madre desconsolada” (Jankélévitch, 2002, p. 39). Ante dicha situación trágica, podemos afirmar que la madre se encuentra “clavada” hacia ese dolor que experimenta; el fondo de

dicho sufrimiento está hecho de una imposibilidad de interrumpirlo, hay una imposibilidad ontológica de detener dicho dolor, causado por la muerte del ser querido. En resumen, podemos afirmar que el dolor de la muerte es simplemente un dolor que se pretende evadir, se muestra como una carga que perturba la existencia del hombre, pues hay un desequilibrio y perturbación en la vida emocional del sujeto. Así que ante dicha emoción, el sujeto se encuentra “clavado” a ella; hay un intento de evasión, pero es tan fuerte dicho sufrimiento, que el sujeto permanece en él soportando el dolor y el sufrimiento que dicha emoción implica.

Para finalizar la referencia al texto *De la evasión*, podemos mencionar que en dicho texto ya se deja entrever la separación entre el “ser” y el ente, marcado bajo el surgimiento de la dualidad entre el sujeto y su existencia (cuerpo). Por medio del malestar, pudimos descubrir que el sujeto vive soportando el gran peso de su existencia, así como la atadura que mantiene con ella. El análisis sobre la evasión, también nos acercó a nuestro tema principal, la muerte, dado que ella se muestra por medio de un gran dolor que simplemente se quisiera evadir. Sin embargo, para comprender el desarrollo de la filosofía de nuestro autor, recurriremos al tema del “il y a”, con el objetivo de comprender mejor la separación entre “ser y ente”, el surgimiento del sujeto (por medio de la libertad y el instante presente), así como el paso hacia la alteridad.

## 2.2 De la existencia al existente

Un tema fundamental de la filosofía levinasiana es el “il y a” (hay), se trata de un concepto abordado por nuestro autor en dos de sus obras: *De la existencia al existente* y *El tiempo y el Otro*; en dichos textos, Levinas intentará buscar la posibilidad de pensar el “ser” sin el ente y, para entender el surgimiento y desarrollo de dicho tema, comenzaremos nuestro apartado recuperando una cita de su texto de 1948<sup>45</sup>:

Volvamos una vez más a Heidegger. Es conocida su distinción –que ya he utilizado– entre Sein y Seiendes, ser y ente, y que por razones de eufonía prefiero traducir como existir y existente, sin dar a estos términos un sentido específicamente existencialista. Heidegger distingue los sujetos y los objetos –los seres que son, los existentes– de su acción de ser en cuanto tal. Los unos se traducen mediante sustantivos o participios sustantivados, el otro mediante verbo. (Levinas, 1993, p. 82)

---

<sup>45</sup> *El tiempo y el Otro*, es un texto que reproduce las cuatro conferencias pronunciadas por Levinas durante el curso de 1946-1947, en el Collège Philosophique. Fue publicada en 1948 en la obra colectiva “Las opciones, el mundo, la existencia”, primer número de los Cahiers du Collège Philosophique (Cf. Levinas, 1993, p. 67).

Es necesario recordar que, para Levinas dicha distinción heideggeriana era un elemento sumamente importante e innovador de *Ser y tiempo*; sin embargo, en dicha filosofía los términos “ser” y ente marcaban sólo una distinción y no una separación. Para la fenomenología heideggeriana, el existir se contempla siempre desde el existente y, el término *jemeinigkeit* expresa el hecho de que el existir siempre es poseído por alguien (Cf. Levinas, 1993, p. 83); de ahí, que no se pueda concebir un existir sin existente<sup>46</sup>. Levinas no se interesará por la distinción entre “ser” y ente, sino por la posible separación que puede surgir entre estos dos conceptos; para lograr dicho objetivo, el filósofo lituano recuperará el concepto *Geworfenheit* que suele traducirse como desamparo o abandono (Cf. Levinas, 1993, p. 83); sin embargo, en la filosofía heideggeriana, dicho término es interpretado como “el-hecho-de-ser-arrojado-a...”, se trata de un arrojamiento hacia la existencia. Ante un análisis riguroso sobre el término heideggeriano *Geworfenheit*, nuestro autor llegará a unas conclusiones que le permitirán cuestionarse sobre la posible separación entre el existir y el existente “Es como si el existente no apareciese más que en una existencia que le precede, como si la existencia fuese independiente del existente y el existente que se halla arrojado no pudiese jamás convertirse en dueño de la existencia” (Levinas, 1993, p. 83). Señala Levinas, que una investigación sobre la separación radical entre lo que existe (el individuo, el género y los seres que son designados por sustantivos) y la existencia (el acontecimiento o acto de existir) representaba un gran reto para la meditación filosófica “Hay algo así como un vértigo para el pensamiento al asomarse al vacío del verbo existir, del que no se puede, al parecer, decir nada, y que sólo se vuelve inteligible en su participio –el existente–, en lo que existe (Levinas, 2000, p. 15). Para el filósofo lituano, el pensamiento (razón) siempre ha abordado al “ser” en tanto que “ser” de un ente, se dirige hacia un existente con una existencia determina (Cf. Levinas, 2000, p. 15); sin embargo, ante dichas cualidades del pensamiento

---

<sup>46</sup> Ante la separación de los términos existencia y existente, Levinas afirma “La dificultad de separar ser y ente, y la tendencia a ver el uno en el otro, no son por cierto en absoluto accidentales. Son debidas a la costumbre de situar el instante, átomo del tiempo, más allá de todo acontecimiento. La relación entre «ente» y «ser» no enlazan dos términos independientes. El «ente» ha hecho ya un contrato con el ser; no se lo puede aislar. Es. Ejerce ya sobre el ser el dominio mismo que ejerce el sujeto sobre el atributo” (Levinas, 2000, p. 15). Para nuestro autor esta adherencia del ente al “ser” es llevada a cabo en todos los entes que componen al mundo; se trata de una relación de mutua donde se puede marcar una distinción entre dichos términos, pero no una separación. Sin embargo, Levinas llegará hasta las últimas consecuencias en el planteamiento de la posible separación entre la existencia y el existente por medio del “il y a”.

¿Cómo se podría pensar el acontecimiento puro del “ser”? ¿Cómo aproximarse a ese existir sin existente?

Levinas iniciará dicho tema por medio de la imaginación, se trata de una destrucción imaginaria de todas las cosas, de los seres y de las personas (aniquilación de todo lo que se encuentra a nuestro alrededor). Ante dicha destrucción no quedaría ningún ente, sino sólo el hecho y la experiencia del “hay” “La ausencia de todas las cosas se convierte en una suerte de presencia: como el lugar en el que todo se ha hundido, como una atmósfera densa, plenitud del vacío o murmullo del silencio” (Levinas, 1993, p. 84). La ausencia de todas las cosas nos llevaría a un existir impersonal, a una presencia anónima y neutra<sup>47</sup> que no podría catalogarse como sujeto u objeto, simplemente no se podría nombrar, dado que no podría ser expresada por medio de sustantivos. Dicha existencia sin existente (sin atributos) es denominada por Levinas como “il y a”, “hay”, el cual no es un nombre, sino se trata de un verbo impersonal “Esa «consumación» impersonal, anónima, pero inextinguible del ser, esa que murmura en el fondo de la nada misma, la fijamos mediante el término *hay*. El *hay*, en su rehusarse a tomar una forma personal, es el «ser en general»” (Levinas, 2000, p. 77) Con las características anteriores, podemos mencionar que en el “hay” no hay nada ni nadie, sino sólo “hay” (Cf. Duque, en *El tiempo y el Otro*, 1993, p. 16), se trata de una insoportable e ineludible plenitud, donde se muestra un presente que no hace acto de presencia.

En *De la existencia al existente*, señala Levinas que en aquel acto imaginario donde nuestras relaciones con el mundo (las cosas) quedan interrumpidas, no nos encontramos con la muerte (como erróneamente se piensa), sino ante el hecho anónimo del “hay” (Cf. Levinas, 2000, p. 25). Además, menciona que la experiencia pura del “ser”, en un primer momento, puede ser considerada como chocante y extraña, ya que el sujeto siempre se encuentra en relación con las cosas que le rodean (ser en el mundo es estar ligado a las cosas) y la noción de “ser” (la existencia) siempre es sustituida por los sustantivos portadores de adjetivos, es decir por las cosas y los entes que componen al mundo. Podríamos afirmar que, ante la destrucción imaginativa de las cosas, al final de tal proceso (cuando el último de los objetos se hubiese esfumado) quedaría algo, pero dicho algo no sería un algo concreto y determinado,

---

<sup>47</sup> De acuerdo con el diccionario de la RAE, la palabra neutro es aquello que carece de rasgos distintivos o expresivos. Dicho adjetivo no es susceptible de ser señalado ni de ser designado mediante un nombre; en otras palabras, diremos que lo neutro remite a algo que no es esto ni aquello. Éstas son las características por las que le hemos añadido al “hay” la característica de neutralidad.

sino se trataría de la experiencia del “hay”, de un existir a secas, que anteriormente lo hemos catalogado como una existencia neutra y anónima<sup>48</sup>. Como anteriormente se mencionó, el “il y a” puede ser considerado como un verbo impersonal y no como un sustantivo puesto que no es un objeto que se pueda señalar.

Para comprender mejor la indeterminación del “hay”, Levinas recurre a la figura del anochecer “Si el término experiencia no fuese inaplicable a una situación que es la exclusión absoluta de la luz, podríamos decir que la noche es la experiencia misma del *hay*” (Levinas, 2000, p. 77). Señala nuestro autor, que cuando las formas de las cosas se disuelven por medio del anochecer, la oscuridad de la noche (la cual no es un objeto) invade como una presencia “De noche, cuando estamos clavados a ella, no nos ocupamos en ninguna cosa. Pero esa ninguna cosa no es el de una pura nada. No hay ya esto, ni aquello, no hay algo. Pero esta universal ausencia es, a su vez, una presencia, una presencia absolutamente inevitable” (Levinas, 2000, p. 78). Dicha presencia (presencia del “hay”) está inmediatamente ahí, no a la manera como se presenta un objeto material o una vivencia intencional, sino sobre ella simplemente no hay discurso. La noche es la experiencia del “il y a”, no porque sea la ausencia del día, sino porque simplemente es ausencia.

Siguiendo con el tema del anochecer, Levinas señala en *De la Existencia al existente*, que la noche difumina y borra los perfiles y formas definidas de las cosas, imponiendo en su lugar una oscura presencia que es a la vez la usencia de todo objeto definido. También, podríamos mencionar, que en el anochecer no hay perspectiva, ni puntos situados que señalen ciertas referencias objetivas y, para nuestro autor, la ausencia de dichas perspectivas provoca el surgimiento de la inseguridad:

La inseguridad no viene de las cosas del mundo diurno, que la noche encierra; esa inseguridad depende precisamente del hecho de que ninguna cosa se aproxime, ninguna cosa venga, ninguna cosa amanece: ese silencio, esa tranquilidad, esa nada de sensaciones constituyen una sorda amenaza indeterminada, absolutamente. La acuidad, de esa amenaza está en su indeterminación. No hay ser determinado, cualquier cosa equivale a cualquier cosa. En este equívoco se perfila la amenaza de la presencia pura y simple, del “hay”. (Levinas, 2000, p. 79)

---

<sup>48</sup> De manera didáctica, podemos comparar la destrucción imaginativa de las cosas, así como el acontecimiento del “hay”, por medio de una experiencia bastante común; tomemos de ejemplo una habitación sin luz, rodeada de un silencio total y de un estado de absoluta inmovilidad; en esa silenciosa oscuridad no hay realmente nada que ver, oír, tocar ni nada que percibir; sin embargo, el sujeto tendría la sensación de que hay algo (dicho algo no es el saber que nos encontramos en una habitación rodeada de muebles y otros objetos), se trata de una presencia anónima y neutra, la cual no tendría una determinación material, no se podría conocer ni observar.

La oscuridad que acontece en el anochecer no sólo modifica los contornos de las cosas ante la visión (de noche todos los gatos son pardos), sino se trata del acontecimiento indeterminado y anónimo del “hay”. El acontecer de la noche (que la hemos catalogado anteriormente como ausencia), se muestra como una presentación indeterminada, neutra y anónima; suprime (al igual que la destrucción imaginativa) los entes que se encuentran alrededor del sujeto, convirtiéndose ella misma en un existir sin existencia, se trata de la manifestación del “ser” puro. La amenaza indeterminada con la que se muestra el “il y a”, provoca el surgimiento del horror, “El roce del *hay* es el horror” (Levinas, 2000, p. 80).

La inquietud, la inseguridad y la amenaza, que surgen por medio del horror que proporciona el “hay”, no deben confundirse con el peligro o la vulnerabilidad que pone en riesgo la integridad física (terror), ni tampoco con la sensación de miedo que experimentamos por medio de la literatura<sup>49</sup> y la cinematografía donde el horror posee cierto carácter fantástico<sup>50</sup>. La inquietud a la que nosotros nos referimos (al contrario de lo que sucede en el

---

<sup>49</sup> Al momento de redactar este apartado, se me viene a la mente un fragmento de la novela *Drácula*, en el cual se recupera la noticia sobre un accidente que sufre una embarcación rusa; el barco fue hallado en el puerto de Whitby, en el cual no había tripulante alguno, sólo se hallaba el cadáver del capitán, con sus manos amarradas al timón, las cuales sujetaban un crucifijo. Lo más interesante de dicho apartado, es el diario escrito por el capitán; sus primeros apuntes, sólo consistían en la descripción del viaje, el trabajo, el clima, entre otras cosas. Sin embargo, a mitad de viaje cada miembro de la tripulación comienza a desaparecer uno a uno; los marineros le comentaban al capitán que por las noches algo misterioso desaparecía a los tripulantes, pero los marineros no tenían una referencia objetiva, ni bien definida, sobre aquello que los amenazaba. Pasaban los días y la tripulación desaparecía, hasta que llegaron a quedarse solos el capitán y el oficial; un día previo de llegar a su destino, tanto el capitán como el oficial escucharon ruidos, el oficial bajo a la encubierta cuando expreso un grito aterrador; con la mirada extraviada y el rostro convulso por el terror el oficial expreso “¡Sálvese! ¡sálvese! gritó mirando en torno suyo. Su horror se había transformado en desesperación, en una angustia sin límites” (Stoker, 2019, p.112), una vez pronunciadas dichas palabras, el oficial saltó por la borda y se arrojó al mar. En el caso de capitán, surgió la desesperación y la angustia por algo desconocido; se trataba de un miedo indeterminado que lo desgarraba y lo debilitaba por cada minuto que pasaba. El capitán sabía y sentía la presencia de algo, pero ese algo jamás se mostraba. Dicha experiencia del capitán nos demuestra que no todo miedo tiene una referencia objetiva y determinada como sucede en caso del “il y a”; sin embargo, después de la descripción de miedo que el capitán experimentaba, Stoker lleva dicha amenaza indeterminada al campo de las figuras y las referencias objetivas describiendo al personaje de un espectro, el cual era el responsable de dichos atentados. La descripción anterior, fue para mostrar que tanto la literatura como la cinematografía, siempre llevan al miedo a los campos de las formas y lo representable, de ahí que el horror del “il y a” no sea comparado con estos tipos de miedo.

<sup>50</sup> El horror con tintes fantásticos puede ser comparado con el insomnio infantil; se trata de la experiencia donde el niño permanece despierto en su cama rodeado por la oscuridad de su dormitorio, sin ruidos y con la ausencia de sus padres. Ante dicha soledad el niño puede experimentar la presencia de algo, aunque la conciencia infantil lo asimilaría con la presencia de un personaje ficticio (fantasma). Ante dicha sensación, el niño se esconde de bajo de sus sábanas, tratándose ocultar de la presencia de dicho personaje, sin embargo, su temor incrementa al pasar las horas y sin que ninguna presencia se muestre; el niño sufre y se angustia, pero dicha experiencia no tendría relación con el acontecimiento del “hay”, dado que en aquella presencia la indeterminación es representada en la mente del niño por medio de un personaje ficticio.

caso del miedo que siempre es temor ante una amenaza definida que se aproxima al sujeto<sup>51</sup>) surge precisamente de que en el silencio del “hay” no hay nada que se aproxime. Esa silenciosa inquietud se convierte en una amenaza difusa, no claramente definida, que nada tiene que ver no con el miedo ni con la vulnerabilidad, sino más bien con la imposibilidad de atisbar un horizonte definido. Lo amenazador del “hay”, consiste en que no hay nada que salga al encuentro, no hay una amenaza física (bien definida), que se acerque para perjudicar al sujeto. La inseguridad del “il y a” depende del hecho de que ninguna cosa se aproxime, venga o amenace, se trata de una amenaza indeterminada e impersonal<sup>52</sup>, donde se perfila la presencia pura y simple del “hay”, ante la cual no hay lugar alguno donde el sujeto pueda refugiarse.

El horror aquí descrito no depende del peligro, tampoco se trata de un horror con tintes fantásticos donde los espectros, los fantasmas y las brujas se mueven constantemente en el límite del ser y la nada, el ser que se perfila en la nada (Cf. Levinas, 2000, p. 83). El horror de la noche, que hemos desarrollado como experiencia del “hay”, no revela un peligro de muerte ni de dolor, sino se trata de una amenaza indeterminada y difusa que su presencia muestra el acontecimiento puro y simple del “hay”:

Así, pues, contraponemos el horror de la noche, «el silencio y el horror de las tinieblas», a la angustia heideggeriana; el miedo de ser al miedo de la nada. Mientras que la angustia, en Heidegger, lleva a cabo el «ser para la muerte», captada y comprendida de alguna manera, –el horror de la noche «sin salida» y «sin respuesta» es la experiencia irremisible. (Levinas, 2000, p. 84).

El horror del “hay”, es la experiencia de lo impersonal, de la presencia neutra que no impone otra cosa más que una presencia sin atributos.

---

<sup>51</sup> El literario David Roas afirma que al miedo se puede clasificar en dos tipos: el miedo intelectual y el miedo físico; en cuanto al primero, se refiere a la impresión propia y exclusiva de lo fantástico y lo estético y, es de ese miedo donde se desprende el horror; el miedo físico tiene que ver con la amenaza física, la muerte y lo material espantoso, dicho miedo es comúnmente conocido como terror (Cf. Roas, 2011, p. 82); sin embargo, tanto en el miedo físico como en el miedo fantástico hay una amenaza real o imaginaria bien definida, poseen una referencia objetiva. Es este el motivo por el cual el miedo del “hay”, puede catalogarse como innovador y original, pues se trata de un miedo que surge de la indeterminación (presencia que se muestra bajo las características de la ausencia).

<sup>52</sup> En el texto *Terror tras la posmodernidad*; Felix Duque realiza un estudio sobre el miedo y sobre las diversas sensaciones y emociones que surgen de dicho concepto; señala que la ignorancia frente aquello que amenaza al sujeto debe ser nombrado como lo terrorífico (Cf. Duque, 2004, p. 31); se trata de la sensación de miedo que es impuesto por algo que el sujeto no conoce y no puede representar, no lo puede ver ni tocar. Ante dichas consideraciones, podemos mencionar que la presencia del “hay”, no sólo provoca el surgimiento del horror, sino dicho acontecimiento también lo podemos considerar como terrorífico; se trata de una sensación de miedo sin una referencia objetiva.

Ante la figura de la noche, Levinas menciona que “Puede hablarse también de noches en pleno día” (Levinas, 2000, p. 80), esto es cuando en el marco de la experiencia común y habitual de las cosas cotidianas, los objetos parecen mostrarse bajo una luz crepuscular, donde las cosas y los seres atañen como si no fuesen ya un mundo, nadando en el caos de su existencia (Cf. Levinas, 200, p. 80). La cita anterior, se refiere al acontecimiento donde las cosas familiares y conocidas adquieren repentinamente un inquietante carácter de extrañeza; es decir, cuando las cosas iluminadas (formas definidas) adquieren un trasfondo sombrío, se enmascaran por la oscuridad. Ante la falta de contenido, formas y materialidad el sujeto pierde conocimiento y manipulación sobre ellas. En otras palabras, podemos decir que cuando las cosas familiares su vuelven extrañas, dicho acontecimiento se da como una paradójica ausencia, haciendo que las cosas se muestren como una presencia sin atributos.

Si bien, en las páginas anteriores, nos hemos remitido al texto *De la existencia al existente*, fue para comprender mejor el tema del “hay” y su relación con el anochecer; sin embargo, nuestro texto base y metódico es *El tiempo y el otro*, así que a continuación regresaremos a dicho texto. No le prometemos a nuestro lector seguir al píe de la línea el texto mencionado, dado que tanto la obra de 1948 como la de 1947<sup>53</sup>, se complementan en cuanto al tema de “hay”<sup>54</sup> y de la hipóstasis, así que a lo largo de estas páginas nos

---

<sup>53</sup> Corresponde a la fecha de publicación de *De la existencia al existente*.

<sup>54</sup> En *De la existencia al existente*, el “il y a” es presentado a través de las figuras de la pereza, el cansancio y el esfuerzo; ello se debe porque la indeterminación e impersonalidad del “hay” hace imposible la descripción de dicho concepto por medio de un lenguaje analítico y preciso; de ahí que Levinas recurra a diversas metáforas para la descripción no sólo del “il y a”, sino de toda su filosofía. En el primer capítulo de dicho texto, Levinas menciona que la vida parece ser llevada bajo el prototipo de la relación entre existente y existencia; sin embargo, nuestro autor se interesará por ir más allá de dicha relación “Se trata de aprehender este acontecimiento de nacimiento en fenómenos anteriores a la reflexión. El cansancio y la pereza, en los que nunca se ha fijado un análisis filosófico puro, ajeno a toda preocupación moral, son posiciones en relación con la existencia a causa de su simple llevarse a cabo” (Levinas, 2000, p. 27). Son ciertamente contenidos de conciencia, pero el cansancio y la pereza en cuanto contenidos, no revelan aquello que llevan a cabo, sino toda su realidad está hecha de cierto rechazo “Es interpretar como rechazo teórico el acontecimiento de rechazo que aquéllos son en su producción misma, el retroceso ante la existencia que constituye su existencia” (Levinas, 2000, p. 27). En cuanto al análisis de la pereza, señala nuestro autor que no es ociosidad ni descanso, sino comporta una actitud con respecto al acto; dicho acontecimiento se revela como una imposibilidad de comenzar, de llevar a cabo un comienzo. En otras palabras, menciona Levinas que la pereza no es cualquier contenido psicológico de dolor, sino un rechazo a emprender, a poseer, a ocuparse (Cf. Levinas, 200, p. 32); lo esencial de la pereza es su lugar antes del comienzo del acto. Podemos observar cierta relación con respecto a la pereza y el “hay”, ya que ambos se encuentran previo al existente, previo a la reflexión y, por lo tanto, previo al acto. En el capítulo 2 *De la existencia al existente* se aborda el cansancio físico, el cual se presenta como una rigidez o entumecimiento; sin embargo, señala Levinas que por medio del cansancio surge el esfuerzo, que se trata de un desfase con relación al cuerpo cansado, el cual constituye el advenimiento de una conciencia, que puede interpretarse como la ruptura del “hay”. El esfuerzo se levanta a partir del cansancio “Pero si el cansancio es estar condenado al ser” (Levinas,

apoyaremos de dichas obras, para comprender mejor los conceptos hasta ahora planteados, aunque consideramos que hay mayor resonancia de *El tiempo y el Otro*.

Tanto en *De la existencia al existente* como en *El tiempo y el Otro*, Levinas recurre a la figura del insomnio, con el objetivo de comprender mejor el acontecimiento del “hay”, así como su ruptura por medio de la hipóstasis. En el caso del insomnio, no se trata de una experiencia imaginaria, sino “lo característico del insomnio es la conciencia de que no hay descanso final, es decir, de que no hay medio alguno de abandonar la vigilia en la que nos mantenemos” (Levinas, 1993, p. 85). Podríamos definir dicho acontecimiento como una vigilia sin objeto, donde el sujeto se encuentra envuelto en una vela donde no hay nada que velar; dicha vigilia carente de objetos constituye el carácter anónimo de la noche. (Cf. Levinas, 2000, p. 89). La ausencia de todo contenido que surge por medio del desvelo lleva consigo una presencia neutra y anónima, se trata de la sensación de que hay algo, aunque ese algo no posee forma ni rostro, se trata de la presencia del verbo “hay” que carece de sustantivo. Son estos los motivos, por los que la vigilia del sueño podría interpretarse como el acontecimiento del “il y a” “El *hay* [...] no se representa a través de los olvidos, no se encaja como un sueño mientras uno duerme. Su acontecimiento mismo consiste en una imposibilidad [...] de dormir, de descanso, de desidia, de ausencia” (Levinas, 2000, p. 90). En dicho trastorno del sueño, el sujeto se encuentra enteramente expuesto en el acontecimiento del existir; no hay pensamiento ni cosas y, si los hubiera, dichos pensamientos se encontrarían flotando sobre la nada, carecerían de soporte; se trata de pensamientos no intencionales que tendrían como principal referencia lo impersonal, lo neutro y lo anónimo.

En la agripnia, que la hemos considerado como vigilia sin objeto, hay una pérdida de referencias, de puntos fijos, así como del punto de partida y de llegada, el tiempo no parte aquí de punto alguno, ya que puede interpretarse como una situación sin principio ni fin. Señala nuestro autor “el *hay*, y el modo que tiene el existir de afirmarse en su propia aniquilación, se caracterizan por una vigilia sin recurso posible al sueño. Vigilia sin recurso a la inconsciencia, sin posibilidad de retirarse al sueño como a un dominio privado” (Levinas, 1993, pp. 85-86). Apoyado de las características del insomnio, Levinas decide definir el

---

2000, p. 42), entonces el esfuerzo puede ser considerado como la hipostasis, aquello que rompe con la indeterminación del “hay”.

existir mediante la noción de eternidad, ya que la existencia que carece de existente no tiene punto de partida ni punto final (Cf. Levinas, 1993, p. 86); un sujeto, una cosa, un objeto, un pensamiento, un deseo, una emoción, no pueden ser considerados como ejemplos del “il y a”, dado que dichos entes poseen un comienzo y un final, sería contradictorio clasificarlos como eternos. Las consecuencias del “hay”, consiste en promover una noción del “ser” en su estado puro y sin ninguna relación con el existente, de ahí que en *El tiempo y el otro* el “ser” (existencia) sea considerado como el mal, no porque sea finito, sino porque carece de límites (Cf. Levinas, 1993, p. 87); el “hay” es eterno.

En cuanto a la relación que nuestro autor realiza de la vigilia y el “hay”, podemos observar una participación la conciencia, la cual ha sido desgarrada por el insomnio, ya que en un primer instante parece que el acontecimiento del insomnio (existir) repercute, principalmente en dicha conciencia. Sin embargo, ¿será la vigilia lo que la define a la conciencia o la conciencia es más bien la posibilidad de escarpar de la vigilia? Sin duda, la conciencia participa en el insomnio, pero lo que caracteriza dicha participación es conservar en todo momento la posibilidad del retiro del “hay” “La conciencia es el poder dormir” (Levinas, 1993, p. 88), es la fuga de la plenitud anónima que provoca dicho trastorno del sueño.

Así pues, la conciencia es la ruptura de la vigilia anónima del insomnio (del “hay”), es el movimiento de interiorización donde el “yo” se constituye a sí mismo y, siguiendo con la metáfora de la vigilia, es el acontecimiento donde el sujeto logra conciliar su sueño, el cansancio de su cuerpo se apodera de él. Es de esta forma como el existir entra en relación con el existente y, es precisamente en el “hay” donde se va a producir la hipóstasis “Evidentemente, no podemos explicar por qué se produce: no hay una física de la metafísica. Simplemente mostrar el significado de la hipóstasis” (Levinas, 1993, p. 88). La aparición, en el seno del “il y a”, de algo que es, de un existente, de un sustantivo o de un nombre, es lo que Levinas denominará hipóstasis; se trata de la superación del existir anónimo. En dicha acción, se lleva al “ser” hacia un atributo, el verbo hacia el sustantivo. A partir de la lectura de las obras levinasianas de 1947 y 1948 (y por medio del análisis del insomnio), podemos suponer que lo primero que se forma por medio de la ruptura del “hay” es la identidad del sujeto, ya que el “yo” se afirma a sí mismo por medio del surgimiento de la hipóstasis. Dicho concepto, también introduce la libertad en el interior de la existencia, dado que la aparición

de un existente es la constitución misma de un poder, de una libertad en un existir (Cf Levinas, 1993, p. 89). Tal poder es el primer acto de libertad, la cual no debe ser entendida como la capacidad de elegir libremente en diversas opciones, sino dicha libertad debe ser entendida como comienzo (inicio). La hipóstasis supone así la libertad para empezar a existir y vivir como sujeto; sin embargo, la subjetividad nacida de la hipóstasis se da, en un primer momento, por medio de la soledad y el aislamiento<sup>55</sup>; dicho aislamiento no debe ser entendido como la penuria de la relación social, sino es la soledad original previa a toda referencia a los objetos. Este aislamiento es necesario para que tenga lugar, el surgimiento del sujeto, como un existente situado más allá del anonimato del “hay”.

Como podemos observar, el “yo” más que considerarlo como substancia debe ser entendido como existente, pues la hipóstasis del sujeto se constituye a partir de un movimiento de interiorización, el cual provoca el surgimiento de la identidad “La identidad, en efecto, es lo propio, no ya del verbo *ser*, sino de lo que es; de un nombre que se ha desprendido del rumor anónimo del *hay*. La identificación es precisamente la posibilidad misma de un ente en el seno de ser anónimo e invasor” (Levinas, 2000, p. 119). La identidad, no es únicamente una salida del “hay”, sino también es un retorno al sujeto mismo (Cf. Levinas, 1993, p. 94); dicho retorno no implica una relación inofensiva consigo mismo, sino se da por medio de un estar encadenado así mismo; se trata de un encadenamiento que surge por medio de la materialidad del hombre, la cual puede definirse como cuerpo. Así que la identidad, puede ser considerada como la posición del sujeto a través del cuerpo (Cf. Gibu, 2011, p. 70), es la acción donde el hombre se aferra a su existencia misma (hay una imposibilidad de deshacerse de ella) “No sólo encadenamiento a un carácter, a unos instintos, sino una asociación silenciosa consigo mismo, donde es perceptible una dualidad” (Levinas, 2000, p. 119). Dicho carácter trágico del sujeto a “sí mismo”, lo hemos analizado en nuestro subcapítulo anterior cuando abordamos el tema de la evasión. Ahora bien, la hipóstasis apunta, primeramente, al surgimiento del sujeto, porque el “yo” es el punto indestructible donde emanan los actos y los pensamientos (Cf. Levinas, 2011, p.117); dichas cualidades, no sólo componen la subjetividad del sujeto, sino son sus principales herramientas con las que se relaciona con el mundo y la alteridad.

---

<sup>55</sup> A diferencia de Heidegger, para quien el Dasein presupone el mundo, la hipostasis levinasiana carece de mundo (Cf. Gibu, 2011, p. 69).

Por medio del advenimiento de la hipóstasis o, por mejor decir, con el surgimiento del sujeto y de los demás existentes, surge un lugar para el presente como momento privilegiado del tiempo, “El acontecimiento de la hipóstasis es el presente” (Levinas, 1993, p. 89). El presente no debe ser considerado como una extensión del tiempo contemplada en una serie lineal de duración, sino la función del presente consiste en desgarrar (romper) con la trama infinita del “hay”, del existir. Por medio del presente, la hipóstasis es libertad, donde el existente es dueño de su de existir, ejerce poder sobre su existencia, “No se trata de aún de la libertad de libre arbitrio, sino de la libertad del comienzo” Levinas, 1993, p. 91). En resumen, podemos decir que en el instante presente el sujeto aparece como un ser libre, como un ser que “puede” (Cf. Gibu, 2011, p. 75), posee cierto poder (conocimiento), sobre el existente que es él mismo.

Una vez que el sujeto ha superado la indeterminación del “il y a” y que logra formar su propia identidad, ahora el existente pasa a un estado de soledad “Hasta aquí nos hemos ocupado del sujeto en soledad, la soledad que remite al hecho mismo de que es existente. La soledad del sujeto pertenece a su relación con el existir, de la que es dueño” (Levinas, 1993, p. 107); pero ¿Cómo logra salir el existente de la soledad a la que se encuentra atado? Levinas nos demuestra que dicha soledad es superada por medio de la trascendencia de la necesidad; dicha trascendencia colocará al sujeto frente al mundo como alimento. Señala el filósofo lituano, en *El tiempo y el Otro*, que la filosofía heideggeriana nos ha acostumbrado a considerar al mundo como un conjunto de útiles<sup>56</sup>, “Lo que parece habersele escapado a Heidegger –si es que realmente puede haber algo que Heidegger haya pasado por alto en esta materia– es que, antes de ser un sistema de útiles, el mundo es un conjunto de alimentos” (Levinas, 1993, p. 102); los alimentos son lo que caracteriza la existencia del sujeto en el mundo. Dichos alimentos no sólo deben ser entendidos como la satisfacción de una necesidad, sino tienen como principal referencia el “vivir de”; se trata de un concepto con el cual Levinas realiza una crítica tanto a la intencionalidad husserliana como a los útiles heideggerianos:

Vivimos de «buena sopa», de aire, de luz de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueños, etc... No se trata aquí de objetos de presentaciones. Vivimos de ellos. Esto de lo que vivimos, no es tampoco «medio de vida», como la pluma es medio con relación a la carta que permite escribir; ni un fin de la vida, como la comunicación es el fin de la carta. Las

---

<sup>56</sup> Sobre este concepto realizamos un pequeño análisis al principio de este apartado cuando abordamos el texto levinasiano de 1932.

cosas de las que vivimos no son instrumentos, ni aún utensilios, en el sentido heideggeriano del término. Su existencia no se agota en el esquematismo utilitario que los diseña, como la existencia de martillos, agujas o máquinas. Son siempre, en cierta medida –y aun los martillos, las agujas y las máquinas lo son– objetos del gozo, que se ofrecen al «gusto», ya adornados, embellecidos. (Levinas, 2002, p.129)

“Vivir de” es esencialmente gozo; vivir de pan, no es representarse el pan, ni comprender o reflexionar sobre dicho alimento, simplemente el sujeto se alimenta de pan y goza de él sin necesidad de crear diversas posturas intelectualistas. De lo que vive el sujeto no son objetos de representación, sino objetos de gozo. Dicho concepto es el modo como se relaciona el sujeto con el mundo disfrutando de los contenidos de la vida (Cf. Gibu, 2011, p. 92), es la alegría de comerse el pan sin poderlo representar;<sup>57</sup> las ideas y las emociones pueden ser consideradas como objetos de gozo; el miedo ante esto o aquello, la alegría de cierto momento, la tristeza de un acontecimiento o la vida misma no es saber teórico sino gozo, vivimos de las cosas, no las representamos.

Es necesario señalar las diferencias que guarda el concepto de gozo en las obras anteriormente mencionadas; en *Totalidad e infinito*, el gozo es visto como condición primera del sujeto, mientras que en *El tiempo y el Otro* (así como *De la existencia al existente*), el gozo aparece como condición derivada del deseo de olvidar el dolor producido por la existencia (Cf. Gibu, 2011, p. 75) ; ante dichas dos consideraciones sobre el gozo, podemos afirmar que lo que intenta Levinas es sacar a la fenomenología del plano intelectualista para llevarla a la vida misma, pues la relación con el objeto antes de ser considerada como vivencia intencional o como útil, es primeramente gozo.

A mi juicio, el texto de *El tiempo y el Otro*, puede ser visto como una herramienta metodológica que sirve para comprender el surgimiento y desarrollo de la fenomenología levinasiana; dicho texto comienza por la descripción del “il y a” y su ruptura por medio de la hipóstasis, demuestra el surgimiento de la identidad, de la evasión y su relación con la soledad y, posteriormente aborda la relación existente-mundo por medio del gozo. En último capítulo de dicho texto, nuestro autor realiza algunas descripciones la alteridad, por medio de una fenomenología de la voluptuosidad; en dicho apartado, el Otro es comparado con la figura de lo femenino, dado que se trata de una otredad que retiene absolutamente su alteridad, no

---

<sup>57</sup> La alegría de comer el pan y no representarse el pan es concebido en *Totalidad e infinito* como felicidad; dicho concepto debe entenderse en el sentido de tener la fortuna de gozar de la vida –el ser afectado por el gozo– es la alegría de relacionarse con el mundo disfrutando de los contenidos de la vida.

es objeto de poder ni de conocimiento, al contrario, dicha alteridad surge y se retira en su misterio, no es un objeto teórico “todo su poder consiste en su alteridad. Su misterio constituye su alteridad” (1993, p. 131). Con ayuda de las características de lo femenino, Levinas aborda el tema de la caricia (voluptuosidad), dicho acto va más allá del contacto físico, pues en ella no se sabe lo que se toca (la alteridad es algo que no se puede conocer ni poseer), dado que lo femenino surge y se retira en su misterio; dicha ignorancia constituye la esencialidad del eros; se trata de la relación con el porvenir, con aquello sobre lo cual el Mismo no tiene poder ni libertad. Es necesario mencionar que lo contrario del amor no es el odio, sino el poder; dicho concepto suprime la alteridad, hace de ella un objeto de conocimiento y representación; en otras palabras, podemos decir que el poder y la libertad hace del Otro, otro. Por medio del análisis de lo femenino y la voluptuosidad, se puede observar que la alteridad no se muestra bajo el presente (forma temporal donde se forma la identidad del existente); la temporalidad de la alteridad, como de la muerte, se da desde el porvenir, donde el Mismo no tiene poder ni conocimiento sobre el Otro.

Tanto el tema del “il y a”, como el de la hipóstasis y la evasión, son los encargados de provocar el surgimiento del sujeto; el análisis de dichos conceptos, pueden considerarse como el inicio de la filosofía levinasiana, los cuales no sólo demuestran una gran originalidad, sino también marcan el distanciamiento de nuestro autor con respecto a la fenomenología heideggeriana y huserliana. Los temas que aborda el joven Levinas, darán pauta al surgimiento de la alteridad, concepto a partir del cual podemos considerar a la fenomenología de levinasiana como innovadora y original. De la alteridad nos ocuparemos en nuestro siguiente capítulo, dado que este tema guarda una estrecha relación con el tema de la muerte.

### **2.3 Primeras consideraciones sobre la muerte**

Es en *El tiempo y el Otro* donde Levinas empezará a cuestionarse sobre la muerte, se trata de un tema que a nuestro autor le despertará un gran interés filosófico a lo largo de su vida; no sólo podemos encontrar la descripción de dicho tema en el texto anteriormente mencionado, sino tanto en *Totalidad e infinito*, pero sobre todo en *Dios, La muerte y el tiempo*, Levinas se planteará diversas interrogativas sobre el acontecimiento de la muerte.

Para analizar el tema de la muerte en *El tiempo y el otro*, nuestro autor parte del instante presente. En páginas anteriores mencionamos que, en dicho instante el sujeto se muestra como un ser libre, (ejerce cierto poder sobre la existencia que es él mismo), como un ser que “puede”; sin embargo, existe otro instante que va más de dichas cualidades del existente, se trata del porvenir; ante dicha temporalidad, podemos afirmar que el sujeto simplemente “no puede”, “El ‘ya no poder’ significa para Levinas la proximidad de la muerte” (Gibu, 2011, p. 75). Es necesario mencionar que, tanto la alteridad de lo femenino como la muerte se muestran bajo el porvenir; dicho instante hace que los conceptos anteriores no se muestren como objetos de representación, como una cosa o un ente. El provenir puede ser entendido como la ausencia del horizonte temporal (tiempo entendido en sentido común), dado que va más allá de lo que se puede percibir, intuir, anticipar o imaginar; en otras palabras, podemos afirmar que dicho instante no puede ser captado por medio de la rememoración, retención y protención (términos de los cuales nos ocupamos en este primer capítulo), así que con lo anterior podemos llegar a una conclusión: la muerte no es música<sup>58</sup>. El tiempo husserliano que nos pone en relación con las cosas, se muestra indeficiente al tratar de calcular el porvenir, pues lo que “todavía no es” no puede ser captado por medio de la retención. Dicho porvenir, tampoco puede ser considerado como una comprensión del “ser”, al contrario, lejos de ayudar a comprender la existencia del sujeto (la existencia que somos nosotros mismos), hay una perturbación de inseguridad en el sujeto por no tener conocimiento de lo que acontecerá.

Podríamos afirmar que ante el porvenir sólo queda la espera, pero dicha pasividad no se da de una manera tranquila e insignificante, sino al contrario, se muestra bajo la forma del sufrimiento, bajo la inquietud y la incertidumbre de lo que “todavía no es”. Dicho sufrimiento no debe ser entendido como el sufrimiento físico, el cual puede ser entendido como el hecho de estar clavado a nuestra propia existencia. El sufrimiento que provoca el porvenir tiene como principal referencia la inquietud, la cual surge por medio de la espera de un

---

<sup>58</sup> La muerte no es música dado que una pieza musical se compone principalmente de retenciones, las cuales pueden provocar el surgimiento de las rememoraciones y de las protenciones, pues el músico puede anticipar la nota que está por tocar o escuchar por medio de las notas previas, la escala, así como las figuras y tiempos que componen al pentagrama; todas esas características componen el horizonte de la música. Fue precisamente por medio de la pieza musical como pudimos comprender el tiempo husserliano en nuestro primer capítulo. Sin embargo, la muerte no se compone de dicha temporalidad y al mismo tiempo la pieza musical no puede ser considerada como misterio; de ahí nuestras razones para afirmar que la muerte no es música.

acontecimiento del que se ignora cuándo sucederá. Con todo lo anterior, podemos afirmar que la muerte reposa sobre el porvenir y, por lo tanto, el sujeto aguarda su espera de una manera inquietante. La incógnita de la muerte no se presenta como la nada, sino como el correlato de la experiencia de la imposibilidad de la nada; su incógnita consiste en que la muerte no puede tener lugar bajo el conocimiento y la representación, sino el sujeto entra en una relación con algo que no proviene de él, así que podríamos decir que la muerte es ante todo un misterio (Cf. Levinas, 1993, p. 110). Esa forma de anunciarse la muerte bajo el misterio es una experiencia de pasividad, donde el sujeto aguarda dicha espera de manera inquietante.

La muerte como misterio supone una quiebra de la representación; en dicho acto husserliano, el objeto con el que se enfrenta el sujeto es comprendido y constituido por él; la muerte, en cambio, anuncia un acontecimiento del que el sujeto no es dueño, dado que el misterio es un acontecimiento que simplemente no se puede conocer. La muerte, en ese sentido, desborda a la experiencia y al conocimiento humano y, al mismo tiempo, en ella se mantiene en el sujeto de una manera pasiva, es una espera que se da bajo las márgenes de la inquietud.

Es necesario mencionar que en *El tiempo y el Otro*, Levinas aclara que sus análisis sobre la muerte guardan un gran distanciamiento con respecto a los estudios heideggerianos del “ser para la muerte”:

El ser para la muerte, en la existencia auténtica de la que habla Heidegger, es la suprema lucidez y, por ello, la máxima virilidad. Comporta la asunción, por parte del Dasein, de la posibilidad última de la existencia, justamente aquella que hace posibles las demás posibilidades y que, por ende, hace posible el hecho mismo de que haya una posibilidad, es decir, la actividad y la libertad. La muerte, para Heidegger, es acontecimiento de libertad; en cambio, en el sufrimiento, el sujeto para haber llegado con ella al límite de lo posible. Se halla encadenado, desbordado y, a pesar de todo, pasivo. La muerte, es en este sentido, el límite del idealismo. (Levinas, 1993, p. 112)

Para comprender dicho distanciamiento nos remitiremos a la obra *Dios, la muerte y el tiempo* y, si bien, en dicho texto se reproducen los cursos impartidos por Levinas en la Soborna en los años de 1975-1976 (a 27 años de la publicación de *El tiempo y el Otro*) no habrá ninguna confusión si recurrimos a ellos para explicar a grandes rasgos el “ser para la muerte” heideggeriano y, posteriormente recuperar las consideraciones sobre la muerte en la obra levinasiana de 1948.

En sus cursos de la Sorbona, Levinas afirma que la muerte en la fenomenología heideggeriana no es considerada como el final del Dasein, sino más bien, es su condición de ser: «tener que ser» significa «tener que morir» (Cf. Levinas, 2017, p. 57). Dicho acontecimiento, es una posibilidad intransferible de la que el Dasein se hace cargo y, al mismo tiempo es su posibilidad más propia “La muerte es una posibilidad absolutamente cierta; es la posibilidad que hace posible toda posibilidad (Levinas, 2017, p. 63). Ante dichas características, Levinas logra observar que, en la filosofía de Heidegger, la muerte es considerada como un elemento esencial de la existencia del Dasein, dado que dicho ente existe de tal manera que en su propio existir incluye su no-todavía (muerte), “Así como el Dasein, mientras está siendo, ya es constantemente su no-todavía, así él es también siempre su fin” (Heidegger, 2012, p. 262/245). La muerte es la manera de “ser” de la que el Dasein se hace cargo tan pronto como él “es”; ante dicha afirmación, el maestro de la Selva negra cita la frase del texto *El campesino de Bohemia*<sup>59</sup> «Apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir» (Cf. Heidegger, 2012, p. 262/245).

La muerte es concebida en la fenomenología heideggeriana como la posibilidad de “ser”, se trata de la posibilidad más propia e insuperable del Dasein. Sin embargo, Levinas marcará un distanciamiento con respecto a la filosofía Heidegger, pues ¿cómo el Dasein puede asumir la muerte si el porvenir no se puede conocer ni comprender? ¿El misterio puede considerarse como un elemento esencial de la existencia del hombre? Es necesario recordar que para la filosofía levinasiana, la muerte no es un acontecimiento que se puede anticipar, dado que la manera como se manifiesta es por medio del misterio, se trata de una incógnita que reposa sobre el porvenir y la alteridad, pues la muerte es abordada por nuestro autor desde la perspectiva del sufrimiento.

Sí regresamos nuevamente a *El tiempo y el Otro*, la muerte es caracterizada esencialmente por el porvenir, ya que la relación que mantiene el sujeto con dicho acontecimiento “Es una relación única con el futuro” (Levinas, 1993, p. 112), por todo ello “La muerte jamás es un presente” (Levinas, 1993, p. 112), se trata de un acontecimiento esencialmente incomprensible, donde el poder y el conocimiento no tienen lugar y, sin embargo, el sujeto se mantiene en ella en una absoluta pasividad, en una inquietud que se muestra como sufrimiento. En oposición a la filosofía heideggeriana, para Levinas “La

---

<sup>59</sup> Texto escrito por Johannes von Tepi.

muerte nunca puede ser asumida; llega” (Levinas, 114, p. 115), hay una imposibilidad de asumir la muerte por parte del sujeto, incluso cuando ella se deja entrever por medio de la enfermedad o la agonía siempre surge una esperanza tanto en el enfermo como en el acompañante por evadirla; en lugar de asumir la muerte, surge una esperanza de alejamiento sobre ella. El condenado a muerte que se arregla el traje y acepta su último cigarrillo, no asume su muerte de una manera tranquila, sino guarda hasta el último momento la esperanza de poder evadir dicho acontecimiento, pues ante la muerte hay siempre una última oportunidad (distinta de la muerte), el hombre se obstina a encontrar posibilidades (Cf. Levinas, 1993, p. 114).

La muerte se convierte en el límite del conocimiento humano, es el límite de la experiencia del sujeto y del presente, ella anuncia una realidad en la cual el poder del sujeto es insuficiente, supera sus fuerzas “Lo importante de la inmanencia de la muerte es que, a partir de cierto momento, *ya no podemos poder*” (Levinas, 1993, p. 115). Dicho acontecimiento es la imposibilidad de tener un proyecto, pues en la muerte el sujeto se encuentra en relación con algo que es absolutamente Otro, el cual no posee una alteridad como indeterminación provisional que se pudiera asumir mediante el goce. El Otro no es un otro-yo, no es otro-sí-mismo que participa con el sujeto en una existencia en común; la relación con el trascendente no es una relación armoniosa, sino al Otro “Le reconocemos como semejante a nosotros y al mismo tiempo exterior; la relación con el otro es una relación con un misterio” (Levinas, 1993, p. 136; así que tanto el Otro, como la muerte, se dejan definir por el misterio y la enemiga.

Hemos insistido que la muerte es un acontecimiento al que no se puede anticipar, dicha no anticipación se debe porque la muerte se desarrolla esencialmente en el porvenir y, dicho instante, es absolutamente sorprendente (Cf. Levinas, 1993, p. 117). El porvenir se halla lleno de sorpresas (el futuro siempre es una sorpresa), es una incógnita ante la cual el sujeto no “puede”, ni conoce; así que hablar de una anticipación del porvenir o de la proyección del futuro, marcarían un sinsentido y una contradicción. Es por medio del porvenir, que la muerte es caracterizada por Levinas como misterio o enigma, pues simplemente el sujeto no puede conocer ni anticiparse a lo que todavía no “es”.

En resumen, se puede señalar que la incomprendibilidad de la muerte es al mismo tiempo la imposibilidad de asumirla (Cf. Gibu, 2011, p. 76), pues el porvenir es lo

inaprehensible, se trata de un futuro que nunca ocurrirá en el presente. Lo que Levinas pretende resaltar del tema hasta ahora planteado en *El tiempo y el Otro* es mostrar a la muerte no como pura nada, sino como un misterio inasumible. Dicho carácter misterioso se muestra tanto en la muerte del Mismo (muerte personal, mía, vista desde la inmanencia), como en la muerte del Otro y, es precisamente por su carácter sorpresivo que la muerte del prójimo no puede ser asumida por el sobreviviente. El porvenir y su carácter sorprendente hacen cada muerte sea siempre la primera muerte, sobre ella no tenemos experiencia ni calculo, de ahí que cada muerte se muestre como inasumible y precipitada.

Una vez desglosado estas primeras consideraciones levinasinas sobre la muerte, pasaremos al tema de la alteridad (al cual le dedicaremos nuestro tercer capítulo), pues como dijimos anteriormente, tanto la muerte, como la relación con el Otro, se cumplen en el porvenir, en un futuro que el sujeto no puede asumir.

#### **2.4 Conclusiones segundo capítulo**

Todas estas ideas relativas al “il y a” y la hipostasis deben ser consideradas como un peldaño inicial de la fenomenología levinasiana, las cuales marcarán el surgimiento de la alteridad. En cuanto al tema del “hay”, pudimos observar que, por medio de la destrucción imaginativa del mundo, lo que Levinas pretendía era realizar una separación del “ser” y el ente, pensar a la existencia sin existente; el resultado de dicho análisis fue mostrar que el existir anónimo y neutro, se muestra como una presencia sin atributos, la cual va marcada por el surgimiento del horror. Sin embargo, para nuestro autor resultaba imposible permanecer en el silencio nocturno del “il y a”, así que la superación (o negación) del “hay” se da bajo la condición de la posibilidad de la conciencia, es decir, bajo la autoafirmación del sujeto. Dicha creación de la subjetividad es lograda por medio de la hipostasis, la cual su principal objetivo es llevar al verbo hacia el sustantivo, el existir hacía el existente.

Una vez lograda la superación del “hay” por medio de la hipóstasis, se descubre la libertad del sujeto, libertad inicial donde el sujeto “puede”, la cual constituye el instante del presente. Es precisamente dicho instante, el que nos permitió llegar a las primeras consideraciones sobre la muerte, pues precisamente el porvenir quebranta y desborda al instante presente. El porvenir fue caracterizado como aquello que no se puede anticipar, ni puede ser asumido por el sujeto; se trata de un instante que reposa en la fórmula porvenir =

sorprendente. La sorpresa, que es aquello que caracteriza al futuro, nos permitió concebir a la muerte como misterio, como un enigma que no se puede asumir; dado que dicha situación simplemente acontece, golpea al presente del sujeto de una forma bastante brutal.

Por medio de la evasión, la cual radica en mostrar la brutalidad del “ser”, pudimos relajar un análisis sobre el sufrimiento físico, el cual nos demostró que la manera como el sujeto se relaciona con su existencia se da por medio del “estar clavado”; dicho dolor nos llevó a cuestionarnos sobre el sufrimiento psicológico, se trata de diversos estados emocionales ante los cuales el sujeto siente necesidad de la evasión. Fue precisamente aquí donde empezamos a cuestionarnos sobre la muerte del Otro, la muerte inasimilable del prójimo que se muestra siempre prematura; se trata de una finitud que se muestra bajo un carácter trágico, creando en el sobreviviente un gran dolor emocional que se quisiera evadir.

Como podemos observar, cada tema que compone este capítulo, ya se encuentra en relación con la alteridad y la muerte. Dicha idea surgió durante la redacción de estas páginas, donde fuimos comprendiendo cada concepto levinasiano, así como su relación que guardan con lo trascendente y la finitud. Es necesario mencionar que este capítulo, me sirvió de gran ayuda para comprender mejor la filosofía de nuestro autor, pues ignoraba muchos conceptos levinasianos, así como las influencias que repercuten en nuestro autor. Fue también en este capítulo, donde pudimos observar el alejamiento de Levinas con respecto a la fenomenología husserliana; el primer distanciamiento, consistió en demostrar que la retención se muestra indeficiente al tratar de realizar un proyecto sobre el porvenir, el segundo cuando analizamos el concepto de gozo, donde señala nuestro autor que el mundo antes de ser objeto de representación, es alimento, nos relacionamos con las cosas por medio del gozo; y, el tercer alejamiento es cuando Levinas supera a la representación husserliana por medio de la alteridad y la muerte. Es este el motivo por que en nuestro primer capítulo, realizamos un breve análisis de la fenomenología del filósofo moravo, pues si bien Levinas en un primer momento será el intérprete y traductor de su maestro, conforme se va desarrollando su filosofía, surgirá un distanciamiento respecto a la filosofía de Husserl.

Por último, quisiéramos mencionar que, en el primer capítulo, describimos a un Levinas como intérprete de la obra husserliana; mientras que, en el segundo capítulo, abordamos a un Levinas analítico y original, pues por medio de las críticas que realiza a la fenomenología heideggeriana, surgirá su filosofía, la cual inicia con el tema del “il y a”,

donde nuestro autor no pretende señalar la distinción entre “ser” y ente, sino buscar una absoluta separación. Como podemos observar, la obra levinasiana no sólo tiene influencias husserlianas, sino también heideggerianas, dichas influencias permanecerán a lo largo de su filosofía. Cabe mencionar que la redacción de este capítulo se realizó siguiendo el orden cronológico de las fechas de publicación de los diversos textos que componen la obra levinasiana, pues nuestro objetivo no sólo es analizar el tema de la muerte, sino que nuestra tesis sirva como de herramienta metodológica para comprender la filosofía de Levinas.

### 3. La muerte y el tiempo

Para iniciar este capítulo, partiremos de una cita de *El tiempo y el Otro*, donde se puede observar la relación que mantiene el tiempo con la alteridad “El objetivo de estas conferencias consiste en mostrar que el tiempo no remite a un sujeto aislado y solitario, sino que se trata de la relación misma del sujeto con los demás” (Levinas, 1993, p. 77); la condición del tiempo es la relación entre los seres humanos, pero se trata de una sociabilidad donde la alteridad del Otro no es alcanzada por la identidad del Mismo “El tiempo, en cambio, significaría, en su diacronía, una relación que no compromete la alteridad del otro, asegurando sin embargo, su no-indiferencia al «pensamiento»” (Levinas, 1993, p. 67); desde este primer párrafo, podemos definir al tiempo levinasiano como la relación con el Otro<sup>60</sup>, la cual no consigue entrar en una totalidad.

La alteridad del Otro se mantiene absolutamente trascendente dado que es una otredad<sup>61</sup> que se encuentra constituida del porvenir, se trata de un instante que siempre resulta sorprendente, dado que el porvenir es aquello que no se puede captar, es el instante cae sobre el sujeto y perturba al presente de dicho ente, “El porvenir es el otro. La relación con el porvenir es la relación misma con otro” (Levinas, 1993, p. 117). Así que hablar del tiempo a partir de un sujeto solo, de una duración puramente personal, es algo que parece imposible para la fenomenología Levinasiana. El porvenir que ofrece la muerte también parece cumplirse en la relación con el prójimo, se trata de una alteridad absolutamente Otra que se muestra bajo un carácter enigmático, es decir, bajo carácter el sorprendente que caracteriza a lo que “todavía no es”<sup>62</sup>:

---

<sup>60</sup> El término «otro» esconde una dualidad en la filosofía levinasiana; «Otro» no es «otro». En la Introducción a la edición castellana de *El tiempo y el Otro*, Félix Duque hace una distinción entre estos dos conceptos; por un lado *Autrui* se traduce como “Otro”, se trata de un término que resulta dificultoso al traducir, ya que, estrictamente hablando no hay una traducción pertinente para dicho concepto al ser una palabra francesa con orígenes del latín. *Autrui* proviene del latín *alter huic* que no admite artículo ni plural y que sólo se da como dativo “latín *alterui*, dativo de *alter: cet autre*” (Duque en Levinas, 1993, p. 30); se trata de un juego de lenguaje que Levinas relaja entre el latín y el francés. *Autrui* sólo puede aplicarse a personas, siendo más estrictos en la filosofía levinasiana dicho concepto, “Otro”, hace referencia a lo trascendente, a la alteridad siempre extraña, es decir, al prójimo. *Autre* es traducido como “otro”, se trata de un término con referencia objetiva y material, en el francés hace referencia tanto a las personas como a las cosas, la traducción coloquial puede ser: los otros, los demás, pero, Levinas utiliza dicho término para referirse aquello que se puede tematizar; “otro” como totalidad, forma parte del egoísmo del Mismo. De ahí que a lo largo de esta tesis utilicemos “Otro” (prójimo) como *Autrui* y “otro” como *Autre*.

<sup>61</sup> Otredad y alteridad serán empleados como sinónimos.

<sup>62</sup> El término “todavía no es” será empleado como sinónimo del porvenir. Es aquello que no se muestra en el mundo de los entes y del presente.

La relación con el porvenir, la presencia porvenir en el presente también parece cumplirse en el cara a cara con el otro. La situación de cara a cara representaría la realización misma del tiempo; la invasión del porvenir por parte del presente no acontece al sujeto en solitario, sino que es la relación intersubjetiva. La condición del tiempo es la relación entre seres humanos, la historia. (Levinas, 1993, p. 121)

La situación en la que el sujeto se enfrenta a un acontecimiento que no asume, que sobrepasa su conocimiento y su experiencia, pero con la que se enfrenta de cierto modo, es la relación con los demás, es el cara a cara con el Otro; en dicha relación social, el rostro del Otro se muestra y, al mismo tiempo, se culta; no es que el rostro se manifieste en la línea del “ser” y del “no-ser”, sino más bien se muestra bajo los márgenes del enigma que proporciona el porvenir. Ante dichas características, si el tiempo levinasiano es considerado como la relación con el Otro, entonces podemos afirmar que dicho tiempo significa el siempre de la no-coincidencia de la relación metafísica, se trata del anhelo y la espera: anhelo insaciable y espera sin lo esperado.

La relación entre el Mismo y el Otro reposa sobre una “distancia-proximidad”, pues en la relación social, el metafísico mantiene cierta proximidad con el trascendente, pero sobresale una distancia o separación debido a que el Otro no se puede poseer, es una la alteridad<sup>63</sup> que no es englobada por la identidad del Mismo. Ante dicha separación que guarda metafísico con el trascendente, podemos afirmar que el tiempo levinasiano se puede relacionar (remitiéndonos a tres obras de suma importancia en la filosofía de Levinas: *El tiempo y el Otro*, *Totalidad e Infinito* y *Dios, La muerte y el tiempo*) con las figuras del anhelo, la espera, la impaciencia o la inquietud, pues el Otro es un fenómeno que permanece siempre extraño no por su extrañeza (rareza), sino por su alteridad. Es este el motivo, por el que el tiempo en la filosofía de Levinas puede ser definido como trascendencia, dicho concepto debe ser entendido como el movimiento del Mismo hacia el Otro que no llega a una totalidad.

La relación con el Otro no es sino el proceso temporal de la identificación del Yo consigo mismo que se muestra como un quebrantamiento del sujeto, dicha alteridad provoca la ruptura del presente, del gozo y, por lo tanto hay una ruptura de la morada del Mismo; aquello con lo que se relaciona el metafísico, no es un fenómeno que se da a la conciencia

---

<sup>63</sup> La alteridad es la condición de ser “Otro”, se trata de un concepto irreductible al conocimiento humano. Así que la alteridad es lo propio de un ser trascendente en tanto que trascendente, es la esencia de lo infinito.

como objeto de conocimiento, sino la manifestación de la alteridad crea en el mismo una responsabilidad, es decir un “hacerse cargo de...” aquello que se manifiesta; así que la relación con el Otro no se da por medio de la representación o de la comprensión sino por medio de la responsabilidad<sup>64</sup>; es este el motivo por el que la ética precede a la ontología.

Para comprender el análisis del tiempo levinasiano, es necesario abordar primero una descripción de los términos Mismo y Otro, con el objetivo comprender de mejor la relación metafísica que mantienen dichos conceptos.

### 3.1 El Mismo y el Otro

Desde *La teoría fenomenológica de la intuición* (tesis de 1930), se puede observar que nuestro autor ya tenía un gran interés por el tema de la alteridad; un párrafo antes de llegar a las conclusiones (final del capítulo 7) de dicha tesis, el joven Levinas afirma:

La vida concreta no es la vida solipsista de una conciencia cerrada sobre sí misma. El ser concreto no es lo que existe para una sola conciencia. En la idea misma del ser concreto está contenido la idea de un mundo intersubjetivo. Si nos limitamos a describir la constitución del objeto en una conciencia individual, en un «ego», no llegaremos al objeto tal como se da en la vida concreta. Nos quedaremos con una mera abstracción. La reducción sobre el ego, la reducción egológica no puede ser más que un primer paso hacia la fenomenología. Hace falta también descubrir a los «otros», al mundo intersubjetivo. Una intuición fenomenológica de la vida de los otros, una reflexión sobre la empatía (einfühlung) nos abre el campo de la intersubjetividad trascendental y completa la obra de la intuición filosófica de la subjetividad. (Levinas, 2004, p. 183)

Señala nuestro autor que, la fenomenología no debería tener otro objetivo que el de volver a situar el mundo de los objetos en el tejido concreto de la vida y poder comprenderlos a partir de esta última (Cf. Levinas, 2004, p. 183).

Podemos afirmar que, el interés que tiene Levinas por el tema de la alteridad, surge como una crítica a la fenomenología husserliana, pues en el segundo apartado de *Totalidad e infinito (Interioridad y economía)* señala nuestro autor un alejamiento de la intencionalidad en las relaciones sociales “Al describir la relación metafísica como desinteresada, como separada de toda participación, nos equivocariamos reconociendo allí la intencionalidad, la «conciencia de...» simultáneamente proximidad y distancia” (Levinas, 2002, p. 128). El

---

<sup>64</sup> Para Levinas, la ética precede a la intencionalidad y a la comprensión, ya que “ser responsable es ser responsable antes de cualquier decisión” (Levinas, 2017, p.206). Este es el motivo por el cual la ética precede a la ontología.

término husserliano evoca a la relación con el objeto, con lo planeado y lo temático, mientras que la relación metafísica no incorpora un sujeto al objeto, sino en la relación social el Mismo se enfrenta a un rostro que se expresa, exige responsabilidad.

En la relación con el prójimo, la presencia de la alteridad no se muestra como identidad, sino se muestra como una excedencia de sentido; de hecho, esta excedencia de sentido la llama Levinas infinito (Cf. Gibu, 2011, p. 43), lo caracteriza a dicho concepto es que su significación no es impuesta por el sujeto. La alteridad debe entenderse como aquella manifestación que interrumpe la felicidad y el egoísmo del Mismo, es el extranjero que perturba la morada “como en casa” del metafísico. El Otro no es otro, no es un alimento que se consume, no es objeto de representación ni un útil que el sujeto puede poner a su disposición “De estas realidades, puedo «nutrirme» y, en gran medida, satisfacerme, como si me hubiesen simplemente faltado. Por ello mismo, su *alteridad* se reabsorbe en mi identidad de pesante o poseedor” (Levinas, 2002, p. 57) el otro como alimento (donde el sujeto se dirige a dicha alteridad por medio del vivir de ...) es abordado por medio del gozo y la identidad del Mismo, donde dicha alteridad es poseída por un “Yo pensante”, un “Yo pudiente” o un “Yo gozante”, pero dicho otro, en tanto que otro, no sería Otro.

No hay gran dificultad en deducir que el sujeto se mantiene en constante relación con el prójimo; se establece una relación con él por medio de la vista, el tacto, la empatía, en el trabajo común y en la solidaridad, pero “todas estas relaciones son transitivas: toco un objeto, veo a Otro. Pero yo no soy Otro” (Levinas, 1993, p. 80), el sujeto logra comprender al prójimo, pero no logra ser Otro, ya que los seres pueden intercambiarse todo menos su propio existir. Es este el motivo, por el que Levinas logra observar que la relación con el Otro sólo se puede dar por medio del deseo metafísico, cual no reposa en ningún parentesco previo, ni pertenece a la morada del Mismo “El deseo metafísico no aspira al retorno, puesto que es deseo de un país en el que no nacimos. De un país completamente extraño, que no ha sido nuestra patria y al que no iremos nunca. El deseo metafísico no reposa en ningún parentesco previo” (Levinas, 2002, p. 58); dicho deseo anhela más allá de todo lo que puede conocer, tiende y se dirige hacia lo totalmente Otro. El deseo sólo es deseo metafísico si no hay posibilidad de anticipar lo deseable, si no se piensa previamente; dicho deseo es el acontecimiento mismo trascendencia y de la alteridad.

Levinas recurre al deseo metafísico para comprender mejor la idea de lo infinito, pues para comprender dicha idea es necesario existir separado (Cf. Levinas, 2002, p. 103). La separación es la producción de la trascendencia, es el acontecimiento que señala la exterioridad del Otro, al punto que “La alteridad sólo es posible a partir yo” (Levinas, 2002, p. 62). Dicha afirmación no significa definir a la alteridad a partir de una relación dialéctica con el Mismo, sino demuestra que sólo en la separación es posible el acontecimiento de la alteridad. Así que el deseo metafísico es el acontecimiento de la trascendencia, es la irrupción de lo Otro en el Mismo por la que se muestra una pasividad en el sujeto; no se trata de una relación anticipada por la conciencia, sino el deseo metafísico nace de una excedencia de sentido que parte del objeto deseado, de la revelación misma de la realidad anhelada que jamás colma el deseo porque su propia manifestación lo acrecienta; así que entre el Mismo y el Otro no hay distinción, sino separación.

Creemos necesario abordar los términos Mismo y Otro por separado y resaltar las características que nuestro autor le otorga a cada concepto. A partir de nuestra lectura de *Totalidad e infinito*, así como de *El tiempo y el Otro*, podemos afirmar que el Mismo es la inmanencia que su modo de “ser” consiste en la identidad, “El yo, no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación” (Levinas, 2002, p. 60); así que el metafísico puede ser considerado como identidad, se trata del pensamiento en primera persona “Yo pienso” que suprime la alteridad del prójimo o de cualquier cosa con la que se relaciona. El Mismo es idéntico incluso hasta en su propio psiquismo, vida interior; tomando como ejemplo al “Yo que piensa” y que en dicho acto el sujeto reflexiona sobre sí mismo, es decir se escucha pensar, le resultarían extraños sus pensamientos y reflexiones; para sí mismo, el metafísico sería otro, ya que se sorprendería y se mostraría extraño con respecto a sus ideas; sin embargo, dicha alteración no sería una alteridad, la diferencia del Mismo consigo mismo no es una diferencia absoluta, ya que el Yo<sup>65</sup> como otro no es Otro.

---

<sup>65</sup> Yo, Mismo y metafísico, se utilizarán como sinónimos a lo largo de esta tesis. De la misma manera los emplea Levinas en la redacción de *Totalidad e infinito*.

El metafísico<sup>66</sup> como identidad vive identificándose en todo lo diverso; su modo de proceder ante las cosas consiste en el “morar”, en identificarse existiendo como “en lo de sí”; por medio de estas acciones el Mismo hace del mundo su morada. Detengámonos un poco en el término “en lo de sí”, el cual tiene como referencia el lugar donde el Yo “puede”; hablando en términos levinasianos, no se trata de un continente, sino del lugar donde el sujeto “puede” aprehender las cosas a su disposición, lugar donde los objetos y los otros se integran a la morada y al egoísmo del Mismo.

Todo lo que se encuentra alrededor del Mismo, es aprehendido y comprendido en base al “yo puedo” y, es precisamente dicho “poder” lo que constituye la identidad del metafísico, haciendo de dicho ente un ser egoísta, que por medio de su identidad suprime la alteridad de todas las cosas y seres. Como pudimos observar en el capítulo anterior de nuestra tesis, dicho “yo puedo” del Mismo surge en el instante presente, en el acto de libertad, donde el sujeto ejerce poder sobre el ente que es él mismo y, por lo tanto, puede ejercerlo sobre los demás entes. Así que podríamos afirmar que el instante del metafísico es el presente, lugar donde surge la morada y el “en lo de sí” del Mismo.

Hasta al momento hay que retener las características que se le han otorgado al Mismo: identidad, morar y “en lo de sí”, dichos conceptos hacen del metafísico un ser egoísta; sin embargo, ante dichas cualidades ¿cómo surge la relación metafísica? Definitivamente, dicha relación no puede ser abordada bajo las cualidades del Mismo; sin embargo, es el porvenir el encargado de provocar el surgimiento de la relación metafísica, ya que se trata del instante ante el cual el Mismo no “puede”, dado que se muestra bajo los márgenes de lo sorprendente. Así que el porvenir es el Otro, es la trascendencia que se muestra bajo los márgenes del misterio y el enigma, pero analicemos de una manera más detenida las cualidades de dicho concepto.

Para nuestro autor “Lo absolutamente Otro, es el Otro” (Levinas, 2002, p. 63); se trata de una alteridad que no se puede tematizar, ni conocer y que se encuentra absolutamente separada del egoísmo del Mismo, así que el trascendente<sup>67</sup> no puede ser considerado como un objeto de gozo. El Otro no es un otro-yo, sino es el prójimo con el que el sujeto se relaciona

---

<sup>66</sup> La identidad del Mismo no es tautología, sino necesita de un mundo para recobrar su identidad por medio del pensamiento, de la experiencia, de la presentación y el gozo.

<sup>67</sup> Otro, trascendente y prójimo serán utilizados como sinónimos, teniendo como referencia el lenguaje empleado en *Totalidad e infinito*.

día a día, sólo que en dicha relación social el sujeto puede comprender al Otro, pero como tal no logra ser Otro. En las primeras páginas de este capítulo, se dijo la principal característica del trascendente es que se constituye en el porvenir y, es precisamente dicho instante lo que hace que el Otro se muestre como enigma, como una alteridad que sobrepasa al conocimiento, a la experiencia y la razón.

Lo que caracteriza al Otro es su capacidad de no ser aprehendido, de no poder realizar un proyecto o una anticipación sobre él. No es poder o una supremacía lo que hace inalcanzable e infinito al Otro, sino su no representación consiste en su alteridad “Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero; el extranjero que perturba el «en nuestra casa». Pero extranjero quiere decir también libre. Sobre el no puedo *poder*” (Levinas, 2002, p. 63); el Otro es el extranjero que escapa de los territorios del Mismo, del “como en casa” bajo el cual el metafísico construye su morada. El trascendente es una alteridad que no se puede poseer, así que no hay otra forma mejor de llamarle a la relación con el Otro que religión “Proponemos llamar religión a la ligadura que se establece entre el Mismo y el Otro, sin constituir una totalidad” (Levinas, 2002, p. 64). El concepto religión debe ser entendido como trascendencia, la cual no debe confundirse con el término negación; el concepto de negación puede entenderse como el descontento o rechazo de la condición de un hombre en el que se encuentra instalado, mientras que trascendencia debe ser entendida como el movimiento del Mismo al Otro que no llega a totalidad, se trata de la relación que no compromete la alteridad de lo Otro.

Podemos afirmar que el Otro es la alteridad que rompe con el instante presente bajo el cual se constituye la identidad del Mismo, es este el motivo por el cual el trascendente no se muestra como un objeto de conocimiento, sino más bien como un enigma. Recordemos que, para nuestro autor, el porvenir de la muerte también parece cumplirse en el Otro, dichos acontecimientos no pueden ser anticipados dado que reposan sobre el porvenir, sobre aquello que “todavía no es” y que, sin embargo, mantiene una relación con el sujeto. A pesar de que de dichos conceptos mantienen una absoluta separación respecto al Mismo, es necesario mencionar que la alteridad sólo es posible a partir del Yo, ya que sobre el sujeto recae la alteridad que se muestra absolutamente distinta de él.

Para finalizar este apartado, mencionaremos que los términos Mismo y Otro son comparados por Levinas con las figuras de la Totalidad e Infinito; dichos términos aparecen

de manera antagónica, se trata de una contraposición. El término totalidad busca reducir lo múltiple a la unidad, es decir, lo diferente y lo diverso se engloba en una única realidad, ningún objeto queda fuera de ese todo; la totalidad por excelencia es el Mismo, es la identidad que tiene como metodología el morar y el “en lo de sí”. En cuanto a lo infinito, es lo propio de un ser trascendente en tanto que trascendente, es la excedencia de sentido; Levinas remite la experiencia de lo infinito al encuentro con el rostro del Otro.

Una vez mencionadas las características del Mismo y el Otro, demostraremos que la relación entre dichos conceptos logra cumplirse por medio del lenguaje. De dicho tema nos ocuparemos a continuación.

### **3.2 El surgimiento del tiempo a partir del rostro del Otro**

Si volvemos a remitirnos a *El tiempo y el Otro*, el filósofo lituano afirma “Hoy me conformaré con indicar que el tiempo mismo remite a esa situación cara a cara con Otro [...] La situación de cara a cara representaría la realización misma del tiempo” (Levinas, 1993, p. 120) como podemos observar, el tiempo levinasiano no es un encadenamiento de retenciones y rememoraciones que hace posible la relación (conocimiento) con los objetos intencionales, tampoco se trata de un tiempo que posibilita la comprensión del “ser”. El tiempo en la filosofía de Levinas ingresa a una aventura ética, se trata de la trascendencia que se muestra como responsabilidad; así que el tiempo, a partir de nuestro autor, puede ser considerado como la relación con el Otro donde dicha alteridad se muestra bajo el carácter de lo infinito<sup>68</sup>; se trata de las relaciones entre seres humanos donde el prójimo es refractario al poder del metafísico (identidad y gozo) debido a su alteridad. Es necesario mencionar que, el Otro es más que una manifestación, su modo de mostrarse consiste en la expresión donde su significación no es impuesta por el Mismo.

La relación con el Otro no es correlación, sino es una relación con lo infinito, con aquello que tiene una excedencia de sentido y, “El modo por el cual se presenta el Otro, que supera la idea de Otro en mí, lo llamamos, en efecto, rostro” (Levinas, 2002, p.74); el rostro

---

<sup>68</sup> Infinito es concebido -a partir de nuestra lectura de *Totalidad e infinito*- como excedencia de sentido, se trata de la manifestación del Otro que no es tema de conocimiento ni de representación. Dicha excedencia marca una distancia absoluta ante aquello que se manifiesta; se trata de una “distancia-proximidad”: “distancia” porque no se puede representar la excedencia de sentido que manifiesta el Otro y “proximidad” porque el Otro es prójimo con el que el sujeto se relaciona día a día.

desborda la imagen plástica que él representa; dicho concepto va más allá de la manifestación: se expresa, aporta una noción de verdad que no es el desvelamiento de un neutro impersonal, sino una expresión “El rostro es una presencia viva, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, se disimula por ella misma. El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso” (Levinas, 2002, p. 89), el discurso deshace la forma material en la que se ofrece el rostro, ya que se trata de un expresarse que posee significación propia<sup>69</sup>, es decir, no es impuesta por el Mismo.

El rostro no se muestra<sup>70</sup> como un fenómeno, ni es delimitado como ente; el rostro habla, es una significación sin contexto, ya que comúnmente el contexto en que se manifiestan las cosas determina y constituye aquello que se muestra; así que la expresión del rostro va más allá del contexto y de las formas, surge en lo sensible y, al mismo tiempo, traspasa lo sensible. La alteridad del rostro no debe delimitarse bajo la forma en que dicho concepto se presenta en el mundo de los entes; de hecho, para Levinas las formas de los objetos realizan un llamado a la manipulación, al conocimiento y a la aprehensión. Señala nuestro autor que, por medio de la mano y la visión (que forman parte del egoísmo del Mismo) es comprendido, tocado y comparado aquello que se manifiesta con otros objetos, es decir, las cosas adquieren su significación por referencia a otros entes; así que la visión y la mano (lo sensible) no son trascendencia.

La epifanía del rostro es trascendencia, surge y se desenvuelve en la relación con el prójimo “Una relación con lo trascendente [...] es una relación social. Aquí lo trascendente, infinitamente Otro, nos solicita y nos llama” (Levinas, 2002, p. 101); el rostro es una presencia absoluta que se expresa, su epifanía consiste en solicitar atención. Dicha relación social, donde el rostro se expresa, es llamada por Levinas como metafísica “Por esto, la metafísica se desenvuelve ahí en la relación social: en nuestra relación con los hombres”

---

<sup>69</sup> Saliéndonos de la filosofía de nuestro autor, podemos afirmar que cada gesto que expresa el rostro posee una significación; el rostro habla. Prueba de ello es una obra de tetro, donde por medio de las expresiones del rostro podemos suponer lo que siente y piensa cierto personaje. Las expresiones del rostro siempre van dirigidas hacia el sujeto y, en algunas ocasiones, dichas expresiones piden ayuda. Si bien Levinas estaría en contra de estas afirmaciones, no podemos negar que, en un sentido común, el rostro puede expresar la interioridad del sujeto. Sin embargo, el rostro levinasiano va más allá de estas manifestaciones del rostro coloquial, pero quisimos puntualizar dicha idea, ya que pareciera que el rostro en todo momento se expresa, de ahí que el rostro pueda ser considerado como lenguaje.

<sup>70</sup> No es conveniente afirmar que el rostro no es manifestación, sino más bien, la epifanía del rostro va más allá de la manifestación, de aquello que se muestra como objeto intencional.

(Levinas, 2002, p. 103); en la metafísica, el Mismo se encuentra en relación con una alteridad que no puede comprender; es una relación que aborda sin tocar, su modalidad no es la representación o la identidad sino la responsabilidad (“hacerse cargo de...”). Como podemos observar, la metafísica no es entendida por la fenomenología levinasiana en un sentido tradicional, no es aquello que Aristoteles designó como filosofía primera (filosofía que se encarga de las causas primeras y últimas de las cosas) sino es concebida por nuestro autor como transcendencia.<sup>71</sup>

Podemos afirmar que el rostro es transcendencia, ya que en su manifestarse se expresa alguien, y ese alguien es el Otro, es el prójimo. La epifanía de dicho concepto, provoca el surgimiento del tiempo y, al mismo tiempo es el inicio de la filosofía misma.<sup>72</sup> En las conversaciones de Levinas de 1981 y publicadas bajo el nombre *Ética e infinito*, el filósofo franco-lituano menciona que no sabe si su filosofía podrá ser considerada como una fenomenología del rostro, pues mientras que la fenomenología describe aquello que aparece, el rostro va más allá del aparecer, es decir se expresa, por ello considera que el acceso al rostro no es la intencionalidad sino la ética. La manera como se debe dirigir hacia el rostro del Otro es por medio de la responsabilidad en lugar de un análisis descriptivo. La epifanía del rostro no es la aparición de los rasgos físicos que lo componen (una nariz, unos ojos de determinado color, una boca, un mentón), sino es la alteridad que expresa una exigencia ética. Así que el modo de dirigirse hacia el rostro no puede ser por medio de la representación, porque antes de que el metafísico se dirija hacia dicho concepto como un objeto intencional, él ya es responsable de aquello que se expresa; así que podemos afirmar que la expresión precede a la manifestación, así como “La metafísica precede a la ontología” (Levinas, 2002: 67), o, así como la responsabilidad precede a la intencionalidad.

---

<sup>71</sup> Dicho concepto puede entenderse como la relación con una realidad infinitamente distinta a la del Mismo o como el movimiento del metafísico hacia el Otro sin llegar a la totalización; es el movimiento que busca una proximidad con realidad irreductible al gozo del Mismo.

<sup>72</sup> La manifestación del rostro del Otro es considerada por Levinas como el surgimiento de la filosofía misma, de él surgen diversas problemáticas filosóficas: la metafísica, la ética, el lenguaje y la justicia. Se trata de una filosofía que surge por medio del rostro. Al menos así lo deja entender nuestro autor en sus charlas que componen el texto *Entre nosotros. Ensayos para pensar en Otro*: “«El rostro del Otro sería el comienzo mismo de la filosofía.» ¿Quiere usted decir que la filosofía no comienza con y en la experiencia de la finitud sino más bien en la de lo infinito como apelación a la justicia? ¿Comienza la filosofía antes de sí misma, en una vivencia anterior al discurso filosófico?” (Levinas: 2001, p. 129). Es este el motivo, por el que desde hace algunos años la filosofía de Levinas se me ha hecho muy interesante, pues se trata de una filosofía que comienza en la expresión del rostro y, que su principal referencia es la relación social.

Con todo lo que llevamos escrito, podemos afirmar que para nuestro autor la relación entre el Mismo y el Otro se da por medio del lenguaje, pero ¿en qué consiste dicho lenguaje? El lenguaje de la relación metafísica no debe entenderse como como un diálogo que se compone de un emisor y un receptor, que tiene como principal objetivo una comunicación recíproca; el lenguaje metafísico consiste en que la primera palabra (o la primera significación) no proviene del Mismo sino del rostro del Otro, es decir de lo absolutamente exterior. El expresarse del rostro, no consiste en manifestar una interioridad, sino posee una significación por sí misma y, dicha significación, sólo puede poseer sentido ético. La primera significación (primera palabra) que expresa el rostro del Otro es exigencia de justicia, es un mandato o una orden con sentido ético:

El «No matarás» es la primera palabra del rostro. Ahora bien, es una orden. Hay, en la aparición del rostro, un mandamiento, como si un amo me hablase. Sin embargo, al mismo tiempo, el rostro está desprotegido; es el pobre por el que yo puedo todo y a quien todo debo. Y yo, quienquiera que yo sea, pero en tanto que «primera persona», soy aquel que se las apaña para hallar los recursos que respondan a la llamada. (Levinas, 2000: 75)

El Mismo es el ente que se “hace cargo de” el mandamiento “no matarás”, pero dicha responsabilidad no posee un carácter optativo, sino se impone por medio de la epifanía del rostro, creando en el Mismo un estado de absoluta pasividad y responsabilidad. Levinas utiliza las figuras del huérfano, la viuda y el extranjero como la indigencia que se manifiesta en el rostro, con el objetivo de que el Mismo busque los recursos para responder dicha llamada. La manifestación del rostro solicita y reclama atención ética, de ahí que el Mismo sólo pueda dirigirse ante dicho llamado por medio de la responsabilidad.

En el rostro “se expresa alguien, otro que no soy yo, diferente de mí, que se manifiesta hasta el punto de no serme indiferente” (Levinas, 2017, p. 22), se trata de la alteridad que exige justicia, reclama atención ética. Los gestos del rostro son signos que se dirigen al Mismo, pero más que la invitación a una relación, el rostro caracteriza al metafísico como un sujeto que responde a dichos signos “El otro que se expresa se me confía” (Levinas, 2017, p. 23); delimitando más dicha manifestación, diremos que la expresión del rostro apunta directamente a la responsabilidad del Mismo, de ahí que el rostro más que representación o acto intencional sea metafísica. Es necesario mencionar que, la relación con el Otro es para nuestro autor la responsabilidad de un mortal por otro mortal (Cf. Levinas, 2017, p.137), pues

como hemos dicho anteriormente, la relación con lo Otro, surge y se desarrolla en la relación social.

El lenguaje que expresa el rostro del Otro es considerado por Levinas como pedagogía, ya que se trata de una palabra que enseña; el discurso del rostro es enseñanza, dicho concepto no debe entenderse como el conocimiento que transmite un maestro a su alumno, tampoco es mayéutica. La enseñanza del rostro viene del exterior y trae más de lo que el Mismo puede contener, se trata de una excedencia de sentido ante la cual el metafísico no contiene poder ni conocimiento para comprenderlo; dicha enseñanza procede por medio de la altura<sup>73</sup> (no por reciprocidad) que trasciende toda forma y gozo, y que convoca a la responsabilidad. El rostro se ubica en una oposición superior con respecto al Mismo, es por medio de la altura que la relación Mismo-Otro no es recíproca, sino es pedagogía, enseña más allá de lo que se puede comprender.

Es por medio del rostro que se expresa y que descansa en el porvenir que “El tiempo significaría la diferencia entre el Mismo y el otro. Dicha diferencia es la no indiferencia del Mismo hacia el otro y, en cierto modo, el otro en el Mismo” (Levinas, 2017, p.168), así que el tiempo en la fenomenología de Levinas puede ser considerada como la relación metafísica con el Otro. Dicha alteridad que se muestra como lo absolutamente trascendente que afecta al Mismo, dado que “«Afectar» es un término general que no significa necesariamente «contacto». En realidad, es quizá mucho más fuerte que el contacto, porque tal vez indica una ruptura, una deposición” (Levinas, 2017, p. 166); Así que, con toda seguridad, podemos afirmar que el Otro afecta la identidad y el gozo del Mismo, afecta el presente sujeto, así como el poder y el conocimiento que tiene sobre todos los entes.

Si revisamos el texto *Dios, la muerte y el tiempo*, una vez que nuestro autor ha analizado la epifanía del rostro, afirma que el expresarse del Otro incita al surgimiento de la inquietud, dicho concepto no es modalidad de la intencionalidad sino de lo no reposado;<sup>74</sup> la inquietud es la interrogación que no puede transformarse en respuesta, es la acción en la que

---

<sup>73</sup> La altura es la condición por la cual el rostro del Otro siempre se encuentra en una posición más elevada que el Mismo, así que la situación cara a cara no representa un carácter de proporcionalidad, sino se trata de una relación de desequilibrio y asimétrica a favor del trascendente.

<sup>74</sup> A pesar de que el rostro se expresa no se pone al nivel del Mismo; la epifanía del rostro se mantiene absolutamente separada y superior de aquel sujeto al que se le manifiesta, así que la alteridad sólo podría ser objeto de gozo por medio de la violencia. El mandamiento «no matarás» no sólo expresión sino también es enseñanza (su palabra ante todo enseña), dicho concepto no es otra cosa más que la acogida inmediata y directa de la exterioridad (Gibu, 2011, p. 104).

la respuesta se reduce a la responsabilidad (Cf. Levinas, 2017, p. 28). Así que afirmaremos que la inquietud<sup>75</sup> surge del porvenir, del instante que no se puede anticipar; se trata de “Una situación en la que el Otro inquieta al Mismo y en la que el Mismo desea al Otro o lo espera” (Levinas, 2017, p. 137); la forma de soportar la presencia del trascendente, Levinas lo llama paciencia, dicho conceto puede considerarse el aguante ante la desmesura.

Sí es que no ha quedado claro la relación metafísica entre el Mismo y el Otro, Levinas recurre en su último apartado de *Totalidad e Infinito*, a una fenomenología del eros, donde por medio de la ambigüedad del amor, demostrará el porvenir el Otro, así como la separación absoluta que mantienen el metafísico del trascendente. Así que de manera breve describiremos del análisis del eros y la caricia, donde el Mismo se dirige al Otro sin violentar su alteridad.

### **3.3 Reflexiones sobre el tiempo a partir de una fenomenología del eros**

Tanto en *El tiempo y el Otro* como en el último apartado de *Totalidad e Infinito*, nuestro autor buscará alguna situación donde se pueda reflexionar sobre el tiempo de manera más detallada, así que Levinas recurrirá a la figura del eros:

El acontecimiento metafísico de la trascendencia, el recibimiento del Otro, la hospitalidad -Deseo y Lenguaje- no se realiza como amor. Pero la trascendencia del discurso está ligada al amor. Vamos a mostrar cómo, por el amor, la trascendencia va, a la vez, más lejos y más cerca que el lenguaje. (Levinas, 2002, p. 265)

Para el filósofo lituano, la intención amorosa goza de un privilegio: va hacia lo Otro (hacia el amigo, el hermano, la amada, los padres, el prójimo), por tal motivo el eros puede ser considerado como trascendencia. La alteridad hacia la que se dirige el Mismo en el eros, es nombrada por Levinas como lo femenino, se trata de una otredad que “se arroja a la luz sin llegar a la significación” (Levinas, 2002, p. 267); no se trata de la nada, sino aquello que “aún no es”. La esencia de dicho “no ser aún” reside en la clandestinidad, es el ocultamiento que provoca una no-significación. En *El tiempo y el Otro* Levinas afirma:

Lo que me parece importante en esta noción de lo femenino no es únicamente lo incognoscible, sino cierto modo de ser que consiste en hurtarse a la luz. Lo femenino es, en la existencia, un acontecimiento diferente de la trascendencia espacial o de la expresión que se dirige hacia la luz. Es una fuga ante la luz. La forma de existir de lo femenino consiste

---

<sup>75</sup> La inquietud es la experiencia de la espera ante un acontecimiento; dicha espera no llega a cumplirse, se trata de la espera sin lo esperado.

en ocultarse, y el hecho mismo de esta ocultación es precisamente pudor. (Levinas, 1993, p.130)

Lo femenino es relacionado en *Totalidad e infinito* bajo las figuras de lo oculto, la ausencia y la clandestinidad; dichos conceptos surgen del porvenir, instante bajo el cual se acobija la alteridad femenina, haciendo que dicha otredad carezca totalmente de formas y contextos. Para nuestro autor, la esencia de lo femenino consiste en su pudor; dicho concepto puede interpretarse como el ocultamiento que se da en la manifestación (fuga ante la visión), se trata de la no-significancia de la significación; dichas características hacen de lo femenino lo totalmente Otro.<sup>76</sup>

Una vez mencionadas las características de la feminidad nos surge la pregunta ¿cómo surge la relación entre el Mismo y el Otro por medio del eros? El modo como el Mismo se dirige hacia lo femenino en la relación erótica es por medio de la profanación, en dicha acción el pudor es profanado sin llegar a la dominación. Dicha profanación no viola el pudor de la alteridad<sup>77</sup>, ya que su principal objetivo es descubrir lo oculto en tanto que oculto, sin que lo descubierto pierda su misterio, así como su carácter enigmático; por medio de la profanación lo oculto jamás es develado, lo femenino se mantiene en su pudor y lo clandestino no adquiere un estado develador.

A partir de *Totalidad e infinito*, podemos observar que la manera como se da la profanación de lo femenino es por medio de la voluptuosidad, dado que dicho concepto es considerado por Levinas como una la intencionalidad sin visión, es la acción donde lo que se descubre no se ofrece a la significación Para desarrollar el concepto de voluptuosidad, nuestro autor recurre a la figura de la caricia, la cual va más allá del contacto y la sensibilidad, se trata del deseo metafísico que no conoce satisfacción, sino se nutre de su propio deseo:

---

<sup>76</sup> Es necesario mencionar que lo femenino, es utilizado por nuestro autor como figura de lo totalmente Otro; es el acontecimiento de la alteridad por excelencia. Así que la otredad del Otro puede considerarse como una alteridad que permanece siempre extraña; “La experiencia de lo extraño, que repercute sobre la experiencia misma en el devenir extraño de ésta, se anuncia en forma de una «ausencia corporal» (Sartre), una «forma originaria del en-otro-lugar» (Merlau-Pomty), un «no lugar» del rostro que se sustrae a mí (Levinas). Estamos aquí ante formas de lo de lo extraño y de lo exterior que no proceden de una alineación ni de privación ni abandono.” (Waldenfels, 1999: 91); sin embargo, es necesario recordar que, en la fenomenología de Levinas, el Otro se muestra como es extraño no por un carácter de extrañeza, sino por su alteridad.

<sup>77</sup> La primera distinción que encontramos entre el lenguaje y la ambigüedad del amor es la profanación; mientras que el lenguaje surge por medio de la respuesta (responsabilidad) que se le otorga el rostro del Otro que exige justicia y atención ética, en el amor la profanación surge como el modo de relación ante lo femenino. Si bien ambos acontecimientos se muestran como la relación con lo Otro, el modo de relacionarse con la alteridad se da de manera distinta, es uno es lenguaje y en la otra profanación.

La caricia consiste en no apresar nada, en solicitar lo que se escapa sin cesar de su forma hacia un porvenir –jamás lo bastante porvenir-, en solicitar eso que se oculta como si *no fuese aún*. Busca, registra. No es una intencionalidad de develamiento, sino búsqueda: marcha hacia lo invisible. En cierto sentido *expresa* el amor, pero sufre por incapacidad de decirlo. Tiene hambre de esta expresión misma, en un incesante crecimiento del hambre. Va, pues, más allá de su término, apunta más allá de un ente, aún futuro que precisamente como *ente* golpea ya la puerta del ser. (Levinas, 2002: 267-268)

La caricia puede ser considerada como una búsqueda que no sabe lo que busca, es la espera de un porvenir sin contenido, así que no hay mejor forma de definir a la caricia que como impaciencia. Es por medio de la profanación que en la caricia lo femenino puede retener su absoluta alteridad, pues la profanación es caracterizada por poseer una intencionalidad que no tiene visión o, como señalamos en nuestro primer capítulo, es una intencionalidad cuya dirección es indeterminada. El acto de profanar, es una de las relaciones posibles con lo femenino, donde la alteridad no pierde su carácter de misterio, ni lo clandestino adquiere un estado develado.

A partir del capítulo 4 de *Totalidad e infinito*, podemos afirmar que la profanación puede ser considerada una posible reinterpretación del lenguaje; mientras que en la relación metafísica el lenguaje es lo que hace posible la relación entre el Mismo y el Otro, en la voluptuosidad (eros) la profanación es lo que hace posible la relación con lo femenino. En ambos conceptos la alteridad del Otro no es violentada y, sin embargo, se puede mantener una relación con lo totalmente trascendente.

Tanto el análisis de la caricia, como el del rostro, pueden ser consideradas como relaciones metafísicas, donde es posible la relación con el Otro, sin que dicha otredad pierda su alteridad por medio de un “yo puedo”. Algo que nos agrada de la fenomenología de Levinas, es que su filosofía surge y se desarrolla en la vida concreta y los diversos conceptos filosóficos (que construyen a la filosofía leviniana) son comprendidos a través de ésta; como podemos observar, su objetivo planteado en las últimas páginas de su tesis de 1930, es logrado al menos hasta *Totalidad e infinito*, pues se trata de una filosofía que surge en el rostro y termina en él, así como los ejemplos que utiliza, parten de la vida concreta, es decir de la sociabilidad. Ante dichas afirmaciones no hay mejor forma de concluir los análisis del rostro y de la caricia que con la siguiente cita de Paul Ricoeur: “Cuando dos seres se abrazan, no saben lo que hacen; no saben lo que quieren; no saben lo que buscan; no saben lo que encuentran” (Ricoeur, 1990, p. 182); pues el prójimo es una alteridad que se encuentra tan

cerca del sujeto y, al mismo tiempo, tan distante de él. Así que lo Otro es una alteridad que no se puede conocer, no se puede representar, porque que se trata de una otredad reposa sobre el porvenir, sobre un instante que no se puede anticipar.

En resumen, podemos afirmar que el tiempo es, para la fenomenología levinasiana, una trascendencia absoluta, es la relación con el Otro o, en otras palabras, es la relación social con el prójimo “El tiempo es, a la vez, ese «Otro en el Mismo» y ese Otro que no puede estar unido al Mismo, no puede ser sincrónico. El tiempo sería, por consiguiente, la inquietud del Mismo por el Otro, sin que el Mismo pueda jamás comprender al Otro, englobarlo” (Levinas, 2017, p. 31); así que el tiempo es impaciencia, es la relación con lo infinito, donde su duración puede ser considerada como la trascendencia hacia lo desconocido.

### **3.4 La muerte en *Totalidad e infinito***

Nuestro siguiente subapartado será breve, dado que las consideraciones sobre la muerte que podemos encontrar en *Totalidad e infinito* son muy parecidas a las que analizamos en nuestro capítulo anterior, es decir las ideas sobre la muerte en *El tiempo y el Otro*.

Es en el capítulo 3 de *Totalidad e Infinito (El rostro y la exterioridad)* donde Levinas le dedicará breves páginas al tema de la muerte. En el subcapítulo que lleva por nombre *La voluntad y la muerte*, nuestro autor afirma que en la tradición filosófica la muerte siempre ha sido pensada bajo la alternativa del “ser” y la nada (Cf. Levinas, 2002, p. 245), dicho “dejar de ser”<sup>78</sup> ha sido interpretado como el paso hacia la nada o hacia una realidad distinta del mundo de los entes. Ahora bien, Levinas relacionará a la muerte con la nada, pero a dicha nada, le dará un sentido distinto y la relacionará con una nada que surge del porvenir, del enigma y de lo misterioso; no se trata solamente del “no-ser”, sino del acontecimiento del que nada se puede decir y conocer y, sin embargo, azota y perturba al sujeto; por lo tanto, podemos definir a la nada levinasiana como la nada que se manifiesta, es decir, la nada como presencia<sup>79</sup>. Una vez realizada dicha aclaración, podemos afirmar que la nada bajo la cual reposa la muerte se muestra como una especie de imposibilidad, como un porvenir ante el

---

<sup>78</sup> “Dejar de ser” y finitud serán empleados como sinónimos de muerte.

<sup>79</sup> “La nada como presencia” es la interpretación que Levinas le otorga al surgimiento del Otro, a la muerte, así como a la experiencia del “hay”. Para nuestro autor, la nada no será la negación de la totalidad de lo ente, “no-ser”, sino más bien, se trata de una nada de la que no se puede decir ni una sola palabra y, al mismo tiempo, se muestra como una presencia en instante el presente; dicha nada surge y se desarrolla en el porvenir. Así que la nada levinasiana no es un “no-ser”, sino más bien es lo que “todavía no es aún”

cual no se puede anticipar; así que la identificación de la muerte con la nada hace de dicho acontecimiento un asesinato. Es necesario mencionar que el concepto asesinato, no debe ser entendido como aniquilación (no es el acto donde Caín mata a su hermano Abel), sino más bien se trata de una ruptura del conocimiento, de un dirigirse hacia una nada que no puede ser conocida ni anticipada, no se puede trazar un proyecto sobre ella.

En dicho apartado, menciona Levinas que la muerte no puede ser deducida por medio de la experiencia que deja la muerte del prójimo, pues la incertidumbre con la que amenaza dicho acontecimiento precede a todo conocimiento y experiencia razonada; así que el saber diminuto y aparente que deja la muerte del prójimo no define originalmente la amenaza con que “el dejar de ser” se muestra. El carácter imprevisible de la muerte no depende de una ignorancia empírica, ni de un horizonte limitado de la inteligencia, sino consiste en que su amenaza no proviene de un punto preciso:

El carácter imprevisible de la muerte viene de que no está en ningún horizonte. No se ofrece a ninguna aprehensión. Me toma sin dejarme la oportunidad que deja la lucha, porque en la lucha recíproca, me tomo de lo que me apresa. En la muerte, estoy expuesto a la violencia absoluta, al asesinato en la noche. Pero a decir verdad, ya en la lucha lucho con lo invisible. (Levinas, 2002, p. 247).

La muerte no tiene un punto fijo que puede anticipar su llegada, reposa sobre un porvenir insólito que no se puede conocer; dicho acontecimiento se muestra como una potencia hostil y malévol, pues su modo de aparecer se da bajo los horizontes del enigma (Cf. Levinas, 2002, p. 247) conservando de esta manera su orden impersonal, bajo el cual adquiere una significación de misterio.

Señala nuestro autor que, la muerte es una modalidad de la relación con el Otro (Cf. Levinas, 2002, p. 247), pues tanto la muerte como el trascendente provienen del porvenir, de un instante que siempre es sorprendente para el presente del sujeto. El porvenir de la muerte hace de dicho acontecimiento una alteridad absoluta que alcanza con mala intención al sujeto, ya que la forma en que muestra es como lo desconocido (Cf. Levinas, 2002, p. 247). Así que “En el ser para la muerte del miedo, no estoy frente a la nada, sino frente a quien *está contra mí* [...] como si el acercamiento de la muerte siguiera siendo una de las modalidades de la relación con el Otro” (Levinas, 2002, p. 247); el porvenir de la muerte también se cumple en el cara a cara con el Otro, en ambos casos hay una invasión del porvenir en el presente que no se puede asumir.

Pareciera ser, que el único conocimiento que se tiene de la muerte es el no saber cuándo sucederá dicho acontecimiento (¿De dónde vendrá? ¿Cuándo ocurrirá?), pues “el dejar de ser” del hombre viene de un instante sobre el cual el sujeto no puede ejercer de ninguna forma su “poder”. La muerte se muestra como una amenaza pura que proviene de una alteridad absoluta, (Cf. Levinas, 2002, p. 248), ella no es un objeto de representación sino un acontecimiento de pasividad, ante la cual el sujeto sufre de su amenaza y de su desconocimiento.

Ahora bien, Levinas contrapone el “ser para la muerte” con el “ser contra la muerte”, pues ante la muerte el sujeto aún tiene tiempo, busca diversas posibilidades por tratar de evitar dicho acontecimiento, aunque en su intento fracasa, pues la muerte es la única realidad que no tiene posibilidades, no se puede evitar ni esconder de ella. Señala nuestro autor que a pesar de que la muerte se muestra como una amenaza la cual es imposible esquivar, ella no le puede quitar el sentido a la vida, ya que el sujeto se dirige hacia la muerte siempre futura, que se expone en un porvenir que no es un “en seguida”, así que el Mismo todavía tiene tiempo de “ser para el Otro” antes de “ser para la muerte” (Cf. Levinas, 2002, p. 249).

En conclusión, señala Levinas en *Totalidad e infinito* que la muerte es un acontecimiento siempre futuro y desconocido, motivo por el cual, hay una imposibilidad de conocer dicho “dejar de ser”, así como también hay una ignorancia sobre lo que sucede después de la muerte (Cf. Levinas, 2002, p. 196); dichas características hacen de ella la fuente de todos los mitos, pues la muerte no tiene referencias empíricas ni racionales que la puedan definir como un concepto. Ante la falta de experiencia y sabiduría, el sujeto se acerca a la muerte por medio de la imaginación, afirmando de dicho acontecimiento miles de cosas excepto lo que es él y, es de esta forma como se crean los diversos mitos sobre el acontecimiento de la muerte.

Una vez realizada dicha descripción, pasaremos al texto *Dios, La muerte y el tiempo* donde Levinas analizará de manera más profunda el tema de la muerte; se trata de sus cursos impartidos por la Sorbona en los años de 1975-1976, donde Levinas abordará nuestro tema planteado a partir de la muerte del prójimo.

### 3.5 La muerte del Otro

¿Se puede pensar lo impensable, la muerte? ¿Permite la muerte que se filosofe sobre ella? Estas son algunas preguntas que el filósofo Vladimir Jankélévitch se plantea en su texto *Pensar la muerte*<sup>80</sup>; dicho autor considera (al igual que Levinas) que la muerte es un acontecimiento absolutamente inconcebible, lo cual hace que dicho “dejar de ser” se muestre como incertidumbre. Señala el filósofo ruso que en la medida que la muerte es la ausencia del conocimiento, de la experiencia y la razón, sólo queda ante ella la esperanza, siendo más estrictos, una esperanza religiosa; dicha esperanza religiosa es definida por Jankélévitch como la palabra inapropiada (Cf. Jankélévitch, 2017, p. 21) ya que la significación que le da a la muerte es la promesa de un porvenir glorioso. Por medio de dichas palabras podemos observar una contradicción, pues la esperanza religiosa le otorga al porvenir un acto glorioso, es decir, ya hay una anticipación y conocimiento sobre dicho instante, sin embargo, hemos dicho que sobre el porvenir no hay nada que se pueda decir, se trata de un instante sorpresivo sobre el cual no hay una posibilidad de anticipación. Afirma Jankélévitch que la esperanza religiosa aborda a la muerte como una continuación de la vida, se trata de un vínculo con respecto de la vida actual; por lo tanto, aquello que puede afirmar dicha esperanza sobre la muerte son variantes de la vida, es la vida aún (Cf. Jankélévitch, 2017, p.21)

Para dicho autor, la muerte no se aprehende, sino el problema del “dejar de ser” queda como el más profundo misterio “Es impensable y es, en este sentido, escandaloso” (Jankélévitch, 2017, p. 26). Hay un misterio de la muerte o, más bien, la muerte es un misterio, pero el “dejar de ser” no es un concepto abstracto e intelectual que sólo aparece escrito en los libros, sino la finitud es un acontecimiento que día a día podemos observar y, en eso consiste precisamente la ambigüedad de la muerte, se trata de un acontecimiento tan común y, al mismo tiempo, se muestra como el más grande enigma. Ante dicha ambigüedad, señala el filósofo ruso que la muerte es un acontecimiento tan común en la vida del sujeto, que dicha transparencia lo convierte en el más grande misterio:

Se dice, por ejemplo, que lo más misterioso no es la noche profunda sino el mediodía, el momento en que todas las cosas están instaladas en su evidencia, en el que se desnuda el hecho mismo de la existencia de las cosas. El hecho de que estén allí es más misterioso que la noche, que despierta pensamientos del secreto. Un secreto se descubre, pero un misterio se revela y es imposible descubrirlo. (Jankélévitch, 2017, p. 27)

---

<sup>80</sup> Se trata de una recopilación de diversas entrevistas realizadas al filósofo Jankélévitch, las cuales van desde el año de 1967 a 1975.

Así que la muerte a partir de dicho autor es considerada como misterio, precisamente porque se revela en la vida misma y, al mismo tiempo, es imposible descubrirla. Es por su carácter misterioso que la muerte desborda los límites de la razón y de cualquier pensamiento analítico, pues el “dejar de ser” no debe limitarse ni definirse a partir del cuerpo sin vida (cadáver), sino dicho acontecimiento va más allá de dicha situación.

Jankélévitch señala que la muerte es lo irrepresentable, no sólo no se tiene conocimiento sobre lo que es ella, sino tampoco sobre lo que sucede después de la muerte, así que “La muerte es el pasaje a la ausencia de forma. Entonces, esta idea es irrepresentable, no es una relación empírica. Es el acceso a algo completamente diferente, o a nada en absoluto, o a la nada” (Jankélévitch, 2017, p. 73); señala el filósofo ruso que, la muerte no tiene ningún punto de referencia, por tal motivo el lenguaje y el conocimiento no están hechos para expresar la muerte “pero la muerte está allí, monstruosa, única en su género, relacionándose con nada en absoluto entonces literalmente impensable, absurda” (Jankélévitch, 2017, p. 75); a pesar de que la muerte es lo irrepresentable, dicho acontecimiento surge en lo social, pues tanto la muerte como la relación con el Otro se desenvuelven en la vida misma, aunque su modo de presentarse se muestre bajo lo enigmático.

En conclusión, ante la no-representación de la finitud señala Jankélévitch “La muerte es no solamente lo inconcebible, sino aun lo invivible” (Jankélévitch, 2017, p.14), pues dicho “dejar de ser” no posee ninguna referencia empírica. Menciona que la muerte no es el pasaje a otra vida, pues todas las religiones construyen dicha idea para volver empírica alguna cosa que no es (Cf. Jankélévitch, 2017, p. 75). Así que la muerte es definida en diversas páginas del texto *Pensar la muerte* como lo misterioso; se trata de un acontecimiento que no se muestra como un concepto sino como tragedia; dicha tragedia adquiere más sentido cuándo se muestra por medio de la muerte en segunda persona (Cf. Jankélévitch, 2017, p. 11).

Algo que nos sorprendió de la filosofía de Jankélévitch es la distinción que hace de la muerte; para dicho filósofo el “dejar de ser” se puede dividir en “la muerte en primera persona”, “la muerte en segunda persona” y “la muerte en tercera persona”. “La muerte en primera persona” concierne a la muerte personal (mi propia muerte), sobre dicha finitud no se puede hablar en absoluto ya que cuando ella es, yo ya no soy. “La muerte en tercera persona” es la muerte que no importa, se trata de la muerte de un extraño, donde la finitud

adquiere un significado estadístico, económico y práctico. Por último, queda “La muerte en segunda persona” que es la muerte de alguien cercano, del ser querido “Es la experiencia filosófica privilegiada porque es tangencial a dos personas allegadas. Es la más parecida a la mía sin ser la mía” (Jankélévitch, 2017, p. 12); en dicha muerte, al ser querido se le puede ver morir “Es lo que me toca más de cerca. Eso sería mi muerte, me tocaría a mí. La filosofía de la muerte está hecha para nosotros por su proximidad” (Jankélévitch, 2017, p. 12). La muerte del ser querido es una experiencia desgarradoramente dolorosa e insoportable, dicho dolor surge por el desconocimiento que se tiene sobre la muerte, se llora y se sufre porque se ignora el porvenir (futuro) del ser querido; así que la muerte ataca como una nada que se hace presente, de la que no se tiene conocimiento y, sin embargo, quebrante el presente del sujeto.

“La muerte en segunda persona” puede ser considerada como una experiencia filosófica privilegiada para buscar alguna significación sobre la muerte; es este el motivo por el Levinas analizará el “dejar de ser” a partir de la muerte del Otro. Es necesario mencionar que el filósofo lituano tenía conocimiento sobre la filosofía de Jankélévitch, incluso podemos afirmar que dicha filosofía influyó en el pensamiento de nuestro autor, al menos así lo deja ver Levinas en *Dios, la muerte y el tiempo* (Cf. Levinas 2017, p. 124) Una vez descrita la filosofía de la muerte de Jankélévitch, pasaremos a describir las ideas de Levinas sobre la muerte del prójimo.

Levinas inicia sus análisis sobre la muerte planteando un par de preguntas: La muerte ¿Es la nada o lo desconocido? ¿Estar en el artículo de la muerte se reduce al dilema ontológico entre ser y nada? ¿A caso la muerte está separada de la relación de los demás? (Cf. Levinas, 2017, p. 19). Señala nuestro autor que, en un primer momento, parece que todo lo que se puede decir y pensar sobre la muerte llega de segunda mano, pues el diminuto saber que se tiene sobre dicho acontecimiento se da por medio de dichos, proverbios, así como de frases poéticas y religiosas; el conocimiento sobre la muerte también puede ser adquirido por medio de la experiencia y la observación de los demás hombres en su comportamiento como moribundos. Ante dichas características, menciona Levinas que la muerte puede ser considerada como la interrupción de los movimientos expresivos que caracteriza al ser vivo, es el estado de inmovilización que hace que el sujeto pase de “ser” al dejar de “ser”; en otras palabras, la muerte “De acuerdo con la experiencia, es la interrupción de un comportamiento, la cesación de movimientos expresivos y de movimientos o procesos fisiológicos envueltos

en esos movimientos expresivos [...] que forman algo que se exhibe o, más bien algo que se expresa” (Levinas, 2017, p. 22); dicha expresión es más que una exhibición, se trata del Otro que se expresa, pero por medio de la muerte dicha expresión queda interrumpida, creando un estado de absoluta inmovilización. Ante dichas características, la muerte puede ser considerada como deceso o como una partida hacia lo desconocido, sin retorno y que no deja dirección.

Para Levinas es imposible definir a la muerte como concepto, sin embargo, observa que la única relación que el sujeto mantiene con ella está formada por las repercusiones emocionales e intelectuales que deja la muerte de los demás “Aquí, la muerte adopta un sentido distinto al de la experiencia de la muerte. Un sentido que procede de la muerte de los demás, de lo que ella nos concierne. Una muerte sin experiencia y, sin embargo, temible” (Levinas, 2017, p. 21). La muerte del Otro no sólo puede ser concebida como una mortalidad exigida por la duración del tiempo, sino es principalmente afectividad, pasividad, desmesura y conmoción de un presente que todavía no debía hacerse presente (la muerte del Otro siempre es prematura y anticipada; el prójimo siempre es demasiado joven para morir); la conmoción que surge de la muerte del prójimo, puede ser considerada como un movimiento o perturbación que violenta el estado anímico (ánimo) del sujeto o, hablando en términos médicos, la palabra conmoción se refiere a un tipo de lesión con diversas variantes traumáticas, dichas palabras clínicas pueden ser aplicadas sobre la desmesura que provoca la muerte del ser querido<sup>81</sup>. Así que la muerte del Otro no crea el surgimiento de una experiencia, pues cada muerte se muestra como la primera muerte, es única en cada acontecer, por tal motivo no hay experiencia de la muerte.

La relación con la muerte del prójimo no es un saber ni una experiencia sobre dicha muerte, sino es una relación puramente emocional que surge ante la ignorancia de dicho “dejar de ser”. Así que la muerte del Otro “Es una emoción, un movimiento, una inquietud en lo desconocido” (Levinas, 2017, p. 27; dicha emoción no tiene de base la representación husserliana “Aquí nos encontramos con una afectividad sin intencionalidad” (Levinas, 2017, p. 28), ya que la inquietud no es tematización ni intencionalidad, sino es lo no reposado (Cf. Levinas, 2017, p. 34). La relación con la muerte del Otro se da por medio de la emoción, la

---

<sup>81</sup> “Muerte del ser querido”, “Muerte en segunda persona”, “Muerte del prójimo” y “Muerte del Otro” son términos que serán empleados como sinónimos; se trata de una combinación de términos empleados por Jankélévitch y Levinas.

cual va más allá de la compasión y la solidaridad; dicha emoción surge por la responsabilidad que se tiene por el Otro en lo desconocido y, precisamente lo desconocido, le otorga el sinsentido a la muerte.

La muerte del Otro, así como la muerte propia, o en general, la muerte es un acontecimiento que afecta al sujeto por su sinsentido, dicho acontecimiento no aporta ninguna posibilidad de respuesta. Ante dicho desconocimiento, afirma nuestro autor “Conocemos la muerte, pero no podemos concebirla; la conocemos sin poder reflexionar sobre ella” (Levinas, 2017, p. 110); la muerte, aunque sigue siendo el final y el deceso del individuo, aunque se interprete como una necesidad natural ineludible, se muestra siempre bajo su sinsentido y en su absoluto desconocimiento, se trata de la pregunta sin datos que se compone de pura interrogación. Ante dichas consideraciones, el “dejar de ser” puede ser concebido como la nada (no hay lenguaje ni conocimiento sobre ello), pero la nada de la muerte no está llena de pura nada (no es la nada indeterminada) sino de trata de una nada que se impone como presencia, que se siente de forma dramática (Cf. Levinas, 2017, p. 87). Así que ante el desconocimiento y la nada que impone la finitud, afirma nuestro autor: “No hay que buscar en la muerte un pensamiento positivo, sino una responsabilidad a la medida o la desmesura de la muerte. Una respuesta que no es respuesta, sino responsabilidad; no corresponde a la medida de un mundo, sino a la desmesura del infinito” (Levinas, 2017, p. 97); se trata de la responsabilidad que se tiene por el Otro en lo desconocido<sup>82</sup>, la cual no sólo consiste en llevar a cabo diversas ceremonias fúnebres, sino se trata de un “hacerse cargo de” el prójimo en el sinsentido de la muerte.

Para la fenomenología levinasiana, el Mismo es caracterizado como un ser responsable que se hace “cargo de” el trascendente, dicha responsabilidad se hace presente incluso en la muerte del prójimo, donde el sujeto se “hace cargo de” el Otro en lo desconocido; sin embargo, ante el acontecimiento de la finitud, dicha responsabilidad se muestra como frustración<sup>83</sup>, ya que hay una imposibilidad de seguir asiéndose “cargo de” el

---

<sup>82</sup> El sujeto se hace responsable del Otro incluso en la propia muerte; se trata de una responsabilidad intransferible, no delegable “Soy responsable de la muerte del otro hasta el punto de incluirme en la muerte. Esto se ve mejor quizá en otra proposición más aceptable: soy responsable del otro en la medida en que es mortal. La muerte del otro es la primera muerte” (Cf. Levinas, 2017, p. 57). La responsabilidad en la muerte del Otro surge como frustración y, por medio de dicha frustración surge la emoción, la cual es la manera como el sujeto se relaciona con la muerte.

<sup>83</sup> El Otro que muere, afecta la identidad del sujeto como responsable (responsabilidad inefable) y, el hecho de que el sujeto se vea afectado por la muerte del Otro constituye la relación del individuo con la muerte

prójimo en lo desconocido que se muestra bajo los horizontes del enigma y la nada. A pesar de dicha imposibilidad, el Mismo se aferra a la responsabilidad que tiene sobre el Otro (posiblemente el rostro no pierda su expresión en la muerte) y es por medio del aferrarse y la frustración que surge la culpabilidad, pues ante la falta de responsabilidad, el sujeto se siente culpable de la muerte de los demás, al no poder seguir haciéndose “carga de” el Otro en su morir; ante dicha culpabilidad, la relación con la muerte del prójimo se vuelve un acto emocional. Se trata de una emoción que no se puede definir ni clasificar, ya que la muerte del Otro se muestra como una fuente de emociones que se opone a cualquier esfuerzo consolador (Cf. Levinas, 2017, p. 20).

Para entender mejor la culpabilidad ante la muerte del prójimo, Levinas recurre al rostro del Otro. Hemos dicho anteriormente, que el rostro es más que una manifestación o exhibición, sino es una expresión; por medio del rostro alguien se expresa, se trata del Otro que se manifiesta a tal punto de no serle indiferente al sujeto, al contrario, lo afecta, creando en el individuo una responsabilidad por aquella alteridad que se expresa:

Lo que se expresa en la desnudez –el rostro– es alguien hasta el punto de apelar a mí, de colocarse bajo mi responsabilidad; desde ese momento, yo tengo que responder por él. Todos los gestos de los demás son signos dirigidos a mí. Recuperando la gradación antes mencionada: exhibirse, expresarse, relacionarse, *confiárseme*. El Otro que se expresa se me confía (y no hay ninguna deuda respecto al otro, porque es una deuda impagable; no estamos nunca libres de ella). El prójimo me caracteriza como individuo por la responsabilidad que tengo sobre él. La muerte del otro que muere me afecta en mi propia identidad de responsable, identidad no substancial, sino formada por la responsabilidad inefable. (Levinas, 2017, p.23)

Ante el hecho de que el sujeto se vea afectado por la muerte del Otro (en su identidad como responsable) surge una culpabilidad de sobreviviente (Cf. Levinas, 2017, p. 24), dicha culpabilidad es una falta de responsabilidad sobre el Otro en la muerte (en lo desconocido) situación donde el sujeto no puede acompañar ni hacerse “carga de” el prójimo; así que el morir como morir del Otro afecta la identidad del sujeto, hay una ruptura en la responsabilidad sobre el prójimo.

La muerte siempre es la muerte de alguien, y al haber sido de alguien no está presente en el moribundo sino en el sobreviviente (Cf. Levinas, 2017, p. 88); así que señala Levinas

---

del prójimo “Constituye, en mi relación, mi deferencia hacia alguien que ya no responde, mi culpabilidad: una culpabilidad de superviviente” (Levinas, 2017, p. 24). La falta de responsabilidad en lo enigmática de la muerte se muestra como culpabilidad.

que su propósito es alejar a la muerte como instante de la ontología (la muerte como nada) y pasar a un pensamiento donde el sentido de la muerte se encuentre profundamente ligado a los demás hombres (Cf. Levinas, 2017, p. 113). Lo que pretende nuestro autor, es analizar la muerte desde la vida misma, de ahí que la única manera de abordar dicho “dejar de ser” es por medio de la muerte del prójimo, siendo más concretos, sobre las diversas repercusiones emocionales e intelectuales que nos deja la muerte del ser querido “La muerte –la muerte de los otros– no se separa de este carácter dramático, es la emoción por excelencia, la afección por excelencia” (Levinas, 2017, p. 20). Hay un carácter dramático en la muerte de los Otros, dicha muerte se muestra como un escándalo, produce una crisis en el sobreviviente.

La muerte del Otro siempre se muestra como un exceso de emoción “La relación con la muerte se percibe en la tragedia, que no es simplemente un género literario, sino el lugar en el que toma su cuerpo este sentido” (Levinas, 2017, p. 108). Para comprender el carácter trágico, desgarrador y el exceso de emoción con que se muestra la muerte, Levinas recurre en diversas ocasiones al *Fedón* de Platón, sobre todo al pasaje final, donde Apolodoro llora más de lo debido por la muerte de Sócrates, llora sin medida, como si la muerte fuera un exceso:

Y tras decir esto, alzó la copa y muy diestra y serenamente la apuró de un trago. Y hasta entonces la mayoría de nosotros, por guardar las conveniencias, había sido capaz de contenerse para no llorar, pero cuando le vimos beber y haber bebido, ya no; sino que, a mí al menos, con violencia y en tromba se me salían las lágrimas, de manera que cubriéndome comencé a sollozar, por mí, porque no era por él, sino por mi propia desdicha: ¡de qué compañero quedaría privado! Ya Critón antes que yo, una vez que no era capaz de contener su llanto, se había salido. Y Apolodoro no había dejado de llorar en todo el tiempo anterior, pero entonces rompiendo a gritar y a lamentarse conmovió a todos los presentes a excepción del mismo Sócrates. (Platón, 2010b, 117d).

Por medio de dicha cita, se puede observar el carácter dramático de la muerte, es decir, la fuente de emociones que suscita la muerte del Otro; sin embargo, las frases que pronuncia Fedón “comencé a sollozar, no por él, sino por mi propia desdicha” demuestran que la muerte al haber sido de alguien no está presente en el moribundo sino en el sobreviviente (Cf. Levinas, 2017, p. 88). En el mismo texto platónico, podemos encontrar otra referencia sobre el carácter dramático de la muerte; al comienzo de dicho diálogo se habla sobre la actitud de Jantipa con respecto a la muerte de Sócrates; dicha mujer se encontraba sufriendo, gritaba y lloraba, se despedía de su esposo diciendo que era la última vez que vería a sus amigos, esposa e hijos; ante dicha actitud Sócrates le pide a Critón que lleven a Jantipa a casa “ Y

unos servidores de Critón se la llevaron, a ella que gimoteaba y se daba golpes en el pecho” (Platón, 2010b, 60b); dichos golpes y gritos, se deben a la desesperación por la muerte del Otro, por las emociones que surgen de dicho “dejar de ser”. Como podemos observar, en la filosofía de Levinas, la relación que el sujeto tiene con la muerte no se da por medio del conocimiento ni de manera empírica, sino se da de manera emocional; dicha emoción no puede ser clasificada bajo una sólo sensación, sino más bien se trata de un exceso de emoción que es compuesto por diversas emociones. Así que, la única relación que el sujeto puede mantener con la muerte es por medio de la afectividad, donde el individuo es afectado por algo que no proviene de él, sino de lo totalmente Otro.

Hemos señalado que, la emoción ante la muerte de los demás, surge de la culpabilidad de no poder acompañar al Otro en aquel viaje hacia lo desconocido, de no poder hacerse “cargo de” él en esa dimensión del misterio y de la nada; así que, ante la muerte del Otro surge la inquietud, la culpabilidad y el exceso de emoción al no saber sobre lo que sucederá con el prójimo en su muerte y lo que sucederá con él después de la muerte. Ante el acontecimiento de la finitud “Nos encontramos con un final que posee siempre la ambigüedad de un viaje sin retorno, un deceso, pero también el escándalo («¿es posible que este muerto?») de la falta de respuesta y de mi responsabilidad. Partida sin que yo pueda asignarle ningún punto de acogida” (Levinas, 2017, p.50). La muerte no se deduce a una de las modalidades del “ser”, sino es por excelencia la pregunta sin respuesta, es el acontecimiento que surge y se retira bajo los horizontes de la interrogación. Así que ante dicho desconocimiento de la finitud y ante la relación puramente emocional, podemos considerar a la muerte como “la nada siendo ahora”; “nada” porque dicho acontecimiento es la interrogación que no puede transformarse en respuesta y “siendo ahora” porque dicha nada se muestra bajo un carácter emocional que quebranta la identidad del sujeto, es decir la nada se presenta en el presente del sujeto como un desconocimiento absoluto.

Señala nuestro autor que el escándalo de la muerte y su desconocimiento hace de dicho “dejar de ser” un asesinato “Toda muerte es un asesinato, es prematura, y hay una responsabilidad del superviviente” (Levinas, 2017, p. 89). El prójimo siempre es demasiado joven para morir, no hay muerte natural, sino el modo como se muestra “el dejar de ser” es por medio del asesinato, la muerte le arrebató la vida del ser querido. Con ello, comprobamos

que la muerte no puede ser anticipada, al contrario, se impone como un presente que todavía no debía hacerse presente.

Nos parece bastante innovadora la manera como Levinas aborda el tema de la muerte; realizar un análisis sobre la finitud por medio de la emoción (la cual surge ante la falta de responsabilidad sobre el Otro en la muerte) no le quita al “dejar de ser” su carácter enigmático y misterioso. Nuevamente podemos observar que Levinas logra cumplir su objetivo planteado en su tesis de 1930 que citamos al principio de este apartado, pues logra realizar un estudio de la muerte llevándolo a la vida concreta. A pesar de que la muerte se muestra como el más grande enigma, es un acontecimiento que surge y se desarrolla en lo social, en la relación entre los hombres “conocemos a la muerte, pero no podemos reflexionar sobre ella” y, es precisamente, por dicha ambigüedad que la muerte puede ser considerada como una situación límite, pero ¿Qué es y qué consiste dicho concepto? ¿Por qué considerar a la muerte como situación límite? De dichas preguntas nos ocuparemos a continuación.

### **3.6 La muerte como situación límite**

El término “situación límite”, es un concepto planteado por Jaspers en su texto *La filosofía*, dicho psiquiatra también se interesó por el acontecimiento de la muerte, abordándolo por medio de dichas situaciones. Para dicho pensador, las situaciones límites son realidades para un sujeto, son situaciones en las que el individuo siempre está en acción; dichas situaciones se encuentran referidas a la existencia empírica y, al mismo tiempo, sobrepasan dicho empirismo “Son opacas a la mirada; en nuestra existencia empírica ya no vemos nada más tras ellas. Son a manera de un muro con el que tropezamos y ante el que fracasamos” (Jaspers, 1958, p. 67). Señala Jaspers que dichas situaciones no pueden ser definidas a partir de otras cosas o situaciones, sino ante las situaciones límites a lo que aspira el sujeto es tan sólo a esclarecerlas (Cf. Jaspers, 1958, p. 68).

Ante las situaciones límites, el sujeto sabe que hay otra cosa, pero, al mismo tiempo, esta otra cosa no existe para la conciencia en la existencia empírica, (Cf. Jaspers, 1958, p. 67); una situación límite no es una situación para la conciencia, ya que ésta en tanto que conoce permanece dentro de los límites del empirismo y el conocimiento, así que la conciencia se muestra incapaz de poder explicar el origen de dichas situaciones. Añade el filósofo alemán “En tanto que existencia empírica no podemos hacer más que eludir las

situaciones límites cerrando los ojos ante ellas” (Jaspers, 1958, p. 67). Ante dichas situaciones el conocimiento y la experiencia no reaccionan; sin embargo, señala Jaspers que, como realidades sólo pueden ser sentidas por la existencia “Experimentar las situaciones límites y existir son una misma cosa” (Jaspers, 1958, p. 68), ya que el mundo no es para el sujeto un objeto de saber, sino es parte esencial de su existencia<sup>84</sup>. Así que ante las situaciones límites “únicamente puedo aprehenderlas existencialmente. El ‘ser-en-situaciones’ no es abarcable con la mirada” (Jaspers, 1958, p. 70). Una situación es una realidad para el sujeto que primero la experimenta existencialmente y, posteriormente, puede ser objeto de conocimiento; en cuanto a las situaciones límites, son realidades que surgen y se retiran en la existencia, sobre ellas no hay conocimiento, más bien se trata de una experiencia con un objeto intencional indeterminado.

Una situación límite surge cuando el sujeto (como ser empírico) se encuentra entregado de manera radical a una realidad donde no tiene posibilidades de poder enfrentar dicha situación; ante dicho abandono de posibilidades sólo queda la pasividad de la experiencia existencial. Para Jaspers, las situaciones límites se pueden experimentar principalmente en cuatro situaciones: el sufrimiento, la lucha, la culpa y la muerte. Aunque sería muy interesante abordar todas las realidades mencionadas, en el presente trabajo nos limitaremos a describir sólo la situación de la muerte, ya que es el tema que más nos interesa en esta ocasión.

En un primer momento, señala Jaspers que la muerte es un hecho objetivo de la existencia empírica, se trata del efecto terminal de un ser vivo; dicho proceso final de la vida humana ha sido adoptado por el hombre con gran naturalidad, a tal grado que el sujeto vive olvidando la muerte, lo cual hace de la finitud una expectativa con un indeterminado punto de tiempo. Señala el filósofo alemán, que a pesar de la naturalidad con que muestra la muerte, no hay un concepto general para poderla definir y, si el sujeto sabe algo de ella, son simples mitos que no pueden definir a la finitud en cuanto tal. Para Jaspers, hay un cambio de perspectiva sobre la muerte cuando ella acontece en el prójimo; en dicho acontecimiento, la muerte no se muestra con naturalidad ni es concebida como parte del desarrollo de la vida humana. La muerte como muerte del Otro se muestra como un arrebatamiento de la vida que

---

<sup>84</sup> Señala Jaspers que el individuo no se relaciona como el mundo como un “estar-fuera-del-mundo”, sino el mundo y las cosas forman parte de su existir “El mundo no es para mí objeto de saber sino él está en mi propio ser” (Jaspers, 1958, p. 69).

lleva consigo tintes dramáticos, es una situación ante lo desconocido (se desconoce el porvenir del ser querido) y, sin embargo, es una experiencia existencial que no permite consuelo objetivo que pueda tranquilizar el dolor y sufrimiento ante la muerte del prójimo.

Ante la muerte del Otro, afirma Jaspers:

La muerte del prójimo, del hombre más querido, con el cual estoy en comunicación, es el corte más profundo en la vida empírica. Yo me he quedado solo, cuando, en el último momento, le dejo solo, sin poder seguirle. No se puede ya revocar nada; es el fin para todo el tiempo. El que muere no se deja ya interrogar; cada cual muere solo; la soledad ante la muerte parece absoluta, para el que muere como para el que queda. Para el fenómeno de estar juntos, en tanto es conciencia, este dolor de la separación es la última desconsolada expresión de la comunicación. (Jaspers, 1958, p. 92).

Para el filósofo alemán, la muerte del prójimo se muestra como una impotencia física y emocional que el sujeto debe soportar ante la separación del ser querido; se trata de una soledad absoluta que surge ante la falta de comunicación con el prójimo. Así que, en la filosofía de Jaspers, la muerte es experimentada existencialmente por medio una soledad absoluta ante la cual el sujeto no tiene posibilidades de evadirla, sino se muestra como una absoluta pasividad “La muerte del prójimo tiene carácter total y, con ello, se convierte en situación límite cuando el prójimo lo es realmente y es el único para mí” (Jaspers, 1958, p. 93); sólo por medio de la muerte del ser querido, se puede vivenciar dicha experiencia en su forma más desgarradora, pues, al igual que Jankélévitch, Jaspers afirma que hay muertes que no parecen importarle al sujeto y, por lo tanto, dichas muertes no deben ser consideradas como situaciones límites (Cf. Jaspers. 1958, p.92).

La muerte sólo se puede experimentar como situación límite ante la muerte del prójimo, ya que “Yo no puedo experimentar mi muerte; lo único que puedo experimentar es una relación con ella. Yo puedo sentir dolores corporales y la angustia de la muerte; al morir sufro mi muerte, pero nunca la experimento” (Jaspers, 1958, p. 93). La única relación que el sujeto mantiene con la muerte es por medio de la muerte del Otro, la cual es experimentada existencialmente por medio del sufrimiento<sup>85</sup>.

Con todo lo anteriormente escrito, podemos afirmar que, a partir de la filosofía de Jaspers, la muerte del Otro se muestra como situación límite por dos motivos: 1) se trata de

---

<sup>85</sup> Para Jaspers “El sufrimiento sólo puede presentarse ante lo inevitable” (Jaspers, 1958, p. 103); por lo tanto, dicha experiencia es considerada como situación límite o como elemento esencial dicha situación, ya que el sufrimiento es la situación que no da paso a la posibilidad (Cf. Jaspers, 1958, p. 103)

una realidad empírica que sobrepasa dicho empirismo, donde el conocimiento y la experiencia (empírica) no son capaces de encontrar el origen y el sentido de dicha situación. 2) La muerte del Otro sólo puede ser aprehendida existencialmente por medio de la soledad, la cual surge ante la falta de comunicación (Cf. Jaspers, 1958, p. 92) y ante el sufrimiento. Dichas características hacen de cualquier situación, una situación límite.

En resumen, podemos afirmar que la filosofía de Jaspers hace de la muerte del prójimo una experiencia existencial, se trata de una realidad empírica que va más allá de los límites del conocimiento. Dicha realidad nos demuestra que la única relación que el sujeto puede mantener con la muerte es por medio de la muerte del prójimo, dado que la muerte personal es una finitud que no se puede experimentar (Cf. Jaspers, 1958, p. 93) o, en muchas ocasiones es tomada con gran naturalidad, haciendo que la muerte se muestre como una simple expectativa indeterminada (Cf. Jaspers, 1958, p. 93). Así que para Jaspers, la muerte sólo permite que se hable de ella a partir de la experiencia existencial, alejándola del conocimiento y, por lo tanto, de todo tipo de definición. Es necesario mencionar que la experiencia de la que habla el psiquiatra alemán debe ser concebida como una absoluta pasividad de la cual no se puede conocer ni decir nada, no se trata de una experiencia empírica ni intencional.

Para finalizar este capítulo, podemos mencionar que los tres pensadores (Jankélévitch, Levinas y Jaspers) a los que nos referimos en este apartado, realizaron sus estudios sobre la muerte a partir de la muerte del Otro, pues la única relación que el sujeto mantiene con la finitud es por medio del “dejar de ser” del prójimo. También pudimos observar que, para dichos autores la muerte no es un acontecimiento que se puede conocer, sino la manera como se muestra el “dejar de ser” siempre resulta un enigma. A pesar de que dichas filosofías guardan ciertas coincidencias, no podemos afirmar que quieren decir lo mismo, pues recordemos que para Jankélévitch la muerte es un misterio, para Jaspers es una situación límite y para Levinas la muerte es culpabilidad. Así que la descripción de la filosofía de Jankélévitch y Jaspers sólo sirvieron para complementar las ideas sobre la muerte de nuestro autor.

Recuperando a Levinas, algo que nos parece bastante interesante sobre sus estudios de la muerte, es que aborda dicho acontecimiento por medio de la responsabilidad y la culpabilidad, es decir, la manera como se dirige hacia dicho acontecimiento es por medio de

la ética (la relación con los Otros). La responsabilidad que el sujeto tiene hacia los Otros se hace presente incluso en la muerte del prójimo; sin embargo, ante la muerte que perturba la identidad del sujeto como ser responsable, surge la culpabilidad, la cual no significa otra cosa que la falta de responsabilidad por el Otro en lo desconocido. Es por medio de dicha culpabilidad que la muerte se muestra como la fuente de emociones que se opone a cualquier esfuerzo consolador.

Si bien, al principio de este capítulo abordamos la relación metafísica, así como la figura del rostro, fue comprender el concepto de responsabilidad, sobre el cual Levinas realiza sus estudios sobre la muerte. De igual manera, consideramos que el tiempo levinasiano como trascendencia, como la relación con el Otro, se sigue cumpliendo en la muerte del prójimo, pues se trata de una relación donde el Mismo no puede aprehender la alteridad del trascendente, ni dicha relación se convierte en totalidad. La muerte, la muerte del prójimo, así como el Otro reposan sobre el porvenir, son acontecimientos sobre los cuales no se puede anticipar ni conocer y, sin embargo, perturban instante presente del sujeto, pues sobre dichos acontecimientos el Mismo no “puede”, no tiene posibilidades de convertirlos en objetos de conocimiento y de su morada.

En conclusión, podemos afirmar que, la muerte en la filosofía de Levinas es un acto de responsabilidad, es una relación con el Otro (sólo que en lo desconocido) que se muestra como desmesura, escándalo y asesinato, se trata de un enigma que no se puede descubrir y, la única relación que mantiene el sujeto con la muerte se da por medio de las repercusiones emocionales e intelectuales que deja la muerte del prójimo. Así que la muerte es concebida como si fuera un exceso, se trata de la culpabilidad ante la muerte del Otro.

### **3.7 Conclusiones tercer capítulo**

Este apartado, fue el primer capítulo elaborado de la presente tesis; sin embargo, ante la realización de un capítulo que se dedica a describir las ideas principales de la tesis de 1930, así como otro que aborda la filosofía del joven Levinas, nos vimos en la necesidad de realizar grandes y bruscos cambios al presente capítulo. Al mirar nuestro primer borrador, podemos percatarnos que, en dicho trabajo, se ignoraban todas las influencias fenomenológicas que repercutieron en la filosofía de nuestro autor, así como también se desconocían diversos conceptos abordados por el Levinas de juventud. Nuestro conocimiento, en ese entonces, se

centraba sólo en la obra de *Totalidad e infinito*, sin embargo, era un conocimiento que confundía diversos términos y, al mismo tiempo, malinterpretaba a la filosofía levinasiana. Por medio de la lectura de dicho borrador, pudimos observar, que al Mismo lo interpretábamos como un ser que se encuentra en depresión (Cf. Han, 2014, p. 10), es decir en una relación enfermiza consigo mismo, sin saber que la identidad del Mismo surge por medio del instante presente donde el sujeto “puede” (hipóstasis). Confundíamos el problema la identidad con el de la evasión y, también se malinterpretaba el sentido del concepto infinito.

En cuanto el tema de la muerte, sólo describíamos el carácter emocional que surge ante la muerte del Otro, se ignoraban conceptos de suma importancia como es la responsabilidad y la culpabilidad; además considerábamos que los estudios levinasianos sobre la finitud se encontraban distanciados con respecto a los análisis del rostro y de la relación metafísica. Ignorábamos que la manera como Levinas aborda el tema de la muerte sigue siendo por medio de la ética y la metafísica<sup>86</sup>. En otras palabras, podemos afirmar que, en aquel entonces, buscamos una definición sobre la muerte, un concepto que nos pudiera explicar en qué consiste la finitud, pues pensábamos que la muerte podría llegar a mostrarse como un objeto empírico y racional.

La lectura de la tesis de 1930, de las obras levinasianas de juventud, así como una relectura de *Totalidad e infinito* y de *Dios, la muerte y el tiempo*, nos permitieron otorgarle una nueva interpretación a la fenomenología de Levinas; pudimos observar que dicha filosofía se muestra como original principalmente por tres motivos; 1) porque puede ser considerada como una crítica hacia la fenomenología husserliana y heideggeriana, 2) porque se trata de una filosofía que aborda conceptos que antes de ser objetos de conocimiento y representación, son principalmente, otredades de responsabilidad, donde aquella alteridad no se manifiesta, sino se expresa 3) Se trata de una fenomenología que se desarrolla en la vida misma, en la sociabilidad, sin que dichos análisis adquieran un enfoque sociológico.

Cada tema abordado en la presente tesis nos agradó; en cuanto al primer capítulo, no sólo abordamos la tesis de 1930, sino nos permitió conocer un poco sobre la filosofía Husserl, la cual nos abrió diversas pautas para comprender mejor la fenomenología de Levinas; no

---

<sup>86</sup> Recordemos que la metafísica se desenvuelve en la relación social, en la relación con los hombres (Cf. Levinas, 2002, p. 101).

obstante, la lectura de *Las lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, nos despertó cierto interés para el surgimiento de la una nueva investigación que por ahora permanece como una simple idea. Las lecturas del joven Levinas, sirvieron para comprender la evolución de la filosofía de nuestro autor, así como también pudimos observar que la relación que mantiene el filósofo lituano con respecto a la filosofía de Heidegger es más crítica, mientras que la relación con respecto a la filosofía de su maestro es, hasta cierto punto<sup>87</sup>, interpretativa. A través de las lecturas de juventud, así como las de madurez<sup>88</sup>, podemos afirmar que el tema de la evasión, del “il y a” y de la hipóstasis son conceptos que darán paso al surgimiento de la alteridad; así que la filosofía de nuestro autor, al menos hasta *Totalidad e infinito*, puede considerarse como una filosofía evolutiva.

De no haber procedido conforme a los capítulos escritos, creemos que no hubiéramos comprendido el tiempo levinasiano, seguiríamos malinterpretando a la filosofía de nuestro autor y el tema de la muerte lo consideraríamos como un acto emocional, sin saber los motivos del surgimiento de dicha emoción. Así que la presente tesis, me sirvió como herramienta metodológica para comprender de mejor manera la filosofía de Levinas, al menos hasta *Totalidad e infinito*.

---

<sup>87</sup> En un comienzo, Levinas se dirige a la obra husserliana como un intérprete de la filosofía de su maestro, sin embargo, podemos observar que dicha filosofía no se escapa de algunas críticas. Recordemos que, la primera crítica se da al final de la tesis de 1930, cuando afirma Levinas que la fenomenología no se puede limitar a describir la constitución del objeto en la conciencia individual, sino dicha descripción debe considerarse como el paso principal de toda fenomenología, para después llevarla a la vida concreta (Cf. Levinas 2004, p. 183). Otra crítica es en *Totalidad e infinito*, donde afirma nuestro autor que abría un gran error si se reconoce en la relación metafísica cualquier intento de intencionalidad (Cf. Levinas, 2002, p. 128), pues la alteridad no es objeto de representación sino de responsabilidad. Dichas dos críticas no son las únicas que Levinas realiza a la filosofía de maestro, sin embargo, son a las que hicimos ilusión en la presenta tesis.

<sup>88</sup> Se hace referencia a *Totalidad e infinito* y *Dios, La muerte y el tiempo*.

## Conclusiones generales

La presente tesis, puede ser considerada como una posible herramienta metodológica para la comprensión de la filosofía levinasiana, ya que consideramos que, en las páginas que componen esta investigación, se puede apreciar el paso de un Levinas interpretador (*La teoría fenomenológica de la intuición*) hacia un Levinas crítico (*De la evasión, De la existencia al existente*) y, posteriormente, el paso hacia una filosofía innovadora (*Totalidad e infinito, El tiempo y el Otro*). Abordamos cautelosamente algunos términos esenciales de la filosofía levinasiana resaltando sus principales características para una mejor comprensión de cada concepto y de la filosofía de Levinas en general. La forma como se abordó la obra levinasiana fue respetando la fecha de publicación de cada texto, este es el motivo por el que el iniciamos nuestro trabajo con un análisis de la tesis 1930, posteriormente nos fuimos a los textos de 1935, 1947 y 1948, hasta llegar al texto de 1961 y los cursos de 1975-1976<sup>89</sup>.

En cuanto a la estructura de nuestra investigación, en el primer capítulo abordamos una descripción de las ideas principales de la tesis doctoral de nuestro autor, con el objetivo de comprender la influencia husserliana en la filosofía de Levinas, así como la intencionalidad y el tiempo en Husserl; por medio de dicho análisis, pudimos comprender porque la intencionalidad y la representación no se pueden reconocer en la relación con el Otro, así como también dicho capítulo nos ayudó a entender el paso de la intencionalidad husserliana a la responsabilidad levinasiana. Del segundo capítulo, nuestro objetivo fue describir el surgimiento del sujeto, motivo por el cual nos remitimos a los temas del “hay”, de la hipostasis y de la evasión; éste, es el orden a seguir de dichos temas para comprender el surgimiento del sujeto, sin embargo, nosotros nos dejamos guiar por la fecha de publicación de los textos, pero abordamos todos los temas mencionados; dichos conceptos también pueden considerarse como un paso previo hacia el tema de la alteridad. En ese mismo apartado, describimos las primeras ideas sobre la muerte en Levinas, las cuales no tienen todavía como referencia la muerte del Otro, sin embargo, resaltan su carácter enigmático, así como la imposibilidad de una anticipación hacia dicho acontecimiento. Por

---

<sup>89</sup> La fecha 1930 corresponde a la fecha de publicación de *La teoría fenomenológica de la intuición*; 1935 *De la evasión*; 1947 *De la existencia al existente*; 1948 fecha de la publicación de *El tiempo y el Otro*, aunque dichas conferencias fueron pronunciadas e en el curso de 1946-1947 en el Collège Philosophique; 1961 *Totalidad e infinito*; 1975-1976 cursos correspondientes a la Sorbona, publicados bajo el nombre *Dios, la muerte y el tiempo*.

último, nuestro capítulo tercero, consistió en describir las ideas de Levinas sobre la alteridad; en primer momento abordamos la relación metafísica, así como los elementos que componen dicha relación; posteriormente, observamos como Lévinas aborda a la muerte por medio de la ética, a través de la responsabilidad, la culpabilidad y la emoción. Fue por la redacción de todos los capítulos anteriores que llegamos a considerar a la muerte como un exceso, como un acontecimiento enigmático que sólo se puede acercar a él por medio de la responsabilidad ante la muerte del Otro.

En cuanto a la filosofía de Levinas, comprendimos que la relación con los Otros sólo se puede llevar a cabo por medio de la ética, es decir, por medio de una responsabilidad obsesiva hacia el prójimo “Porque en la ética, la responsabilidad hacia los demás, nos encontramos con una proximidad de los otros que me obsesiona sin medida, hasta dudar de mí «en sí» y en mí «para sí»” (Levinas, 2017, p. 166); la relación entre el Otro y el Mismo puede ser concebida como una relación sin nexo donde no se compromete la alteridad del prójimo. Dicha relación metafísica no es totalidad, dado que el Otro es lo invisible, lo incontenible y lo que no se puede hacer tema, se trata de una alteridad con exceso de sentido (infinito). Levinas menciona que, la relación con el Otro puede ser considerada como una trascendencia desproporcionada que se muestra absolutamente distinta a la intencionalidad (Cf. Levinas, 2017, 163); por un lado, debemos recordar que el concepto husserliano posee una referencia objetiva “La vivencia intencional tiene ‘referencia a lo objetivo’; también se dice que es ‘conciencia de algo’” (Husserl, 2013a, p. 397), la intencionalidad apunta y se dirige hacia una cosa determinada, se trata del acto que posibilita el conocimiento; mientras que la trascendencia es el movimiento del Mismo hacia el Otro<sup>90</sup> (Cf. Levinas, 2017, p. 172) que no se dirige hacia una cosa determinada, sino hacia una alteridad absolutamente Otra que no es objeto de conocimiento sino de responsabilidad. Así que el término trascendencia surge como una crítica hacia la intencionalidad, pues dicho movimiento ético no es una intención

---

<sup>90</sup> *En Dios, La muerte y el tiempo*, se puede observar que la palabra trascendencia tiene originalmente un sentido religioso “La trascendencia significa un movimiento a través y un movimiento hacia arriba” (Levinas, 2017, p. 195); señala nuestro autor que, dicho movimiento hacia arriba está limitado hacia la línea de los cuerpos celestes intangibles; la mirada que se eleva hacia el cielo “se encuentra con lo intangible: lo sagrado” (Levinas, 2017, p. 196) y, dicha mirada hacia el cielo es llamada trascendencia. La trascendencia, no es una ascensión sino una deferencia, es admiración y culto; la altura asume así la dignidad de lo superior y se convierte en divina. Dichas características son llevadas por Levinas a la relación metafísica, donde el trascendente no es un ser divino, sino lo totalmente Otro; es por este motivo que la ética es una propuesta de modalidad de la trascendencia. (Cf. Levinas, 2017, p. 195).

que se muestre como intención de..., sino más bien con aquello con lo que se relaciona el Mismo no es objeto de conocimiento, no es un fenómeno que se manifiesta, sino una alteridad que se expresa.

Si para Levinas, la relación con el trascendente es percibida como separación y trascendencia, es porque el Otro como Otro no tiene nada en común con el Mismo, no se puede reducir a una síntesis, no hay posibilidad de comparación ni de sincronización, sino de responsabilidad. Señala nuestro autor “El otro no es algo desmesurado, sino inconmensurable, es decir, no se sostiene sobre un tema y no puede aparecerse ante una conciencia” (Levinas, 2017, p. 207). El Otro, es el rostro que posee una forma de significar completamente distinta a la manifestación, a la demostración y, por consiguiente, a la visión “Llamamos rostro a la epifanía de lo que puede presentarse tan directamente a un Yo y, por eso mismo, tan exteriormente” (Levinas, 2005, p. 248); recordemos el rostro es expresión y, el significado que impone el rostro no es tematización, sino es lenguaje, por medio del cual el Mismo es afectado por Otro.

Como podemos observar, la ética es la relación con el trascendente, sin correlación al Otro (Cf. Levinas, 2017, p. 238), dicha relación no se da como englobamiento ni se encuentra conformada bajo la estructura de la comprensión, sino más bien es desbordamiento, una ruptura que quebranta la morada y el presente del Mismo. Es precisamente dicha relación asimétrica la que constituirá el tiempo levinasiano “El tiempo significaría la diferencia entre el Mismo y el otro. Dicha diferencia es la no indiferencia del Mismo hacia el Otro y, en cierto modo, el Otro *en* el Mismo” (Levinas, 2017, p. 168). Dicha diferencia irreductible que no consigue entrar en la unidad de un tema es denominada por Levinas como diacronía<sup>91</sup> (Cf. Levinas, 2017, p. 212).

Ante una diacronía del tiempo que se muestra como la relación entre el Mismo y el Otro que se da bajo la no-coincidencia de dichos términos, Levinas relaciona al tiempo con las figuras de la inquietud, la impaciencia y el anhelo<sup>92</sup>, se trata de la presencia del porvenir

---

<sup>91</sup> Para nuestro autor “El tiempo debe comprenderse en su duración y su diacronía como deferencia a lo desconocido” (Levinas, 2017, p. 52); se trata de la relación hacia lo desconocido o lo totalmente Otro que marca una diferencia absoluta.

<sup>92</sup> Ante un tiempo como la relación con el Otro, señala Levinas “El tiempo debe considerarse en su espera sin el objetivo de lo esperado, como si hubiera sepultado su intencionalidad de espera, esperando como paciencia o pasividad pura, puro experimentar sin suposiciones [...] El jamás de la paciencia sería el siempre del tiempo” (Levinas, 2017, p. 41). Es este el motivo por el que, ante un tiempo como pasividad, Levinas lo relaciona con

en el presente, el cual logra cumplirse tanto en el cara a cara con el Otro, así como en la muerte. Como podemos observar, la temporalidad levinasiana marca un alejamiento con respecto a la temporalidad husserliana y a la heideggeriana, pues recordemos que en Husserl “la temporalidad es el continuo fluir de la conciencia que hace posible nuestra relación con los objetos intencionales” (Gibu, 2011, p. 43), el tiempo se muestra como una herramienta del conocimiento, mientras que en Heidegger “La temporalización del tiempo es el acontecimiento de la comprensión del ser” (Levinas, 2005, p. 99), es decir, el tiempo se muestra como herramienta de la comprensión. Ante dichas ideas, Levinas llevará al tiempo más allá del conocimiento y la comprensión, insertándolo en conceptos no positivos que no entran en un marco intencional, sino son ideas que desbordan su propio límite (son pensamientos que piensan más de lo que creen) como es el caso de lo Otro y la muerte.

Es necesario mencionar que, por medio de la lectura de *La teoría fenomenológica de la intuición*, así como de algunas obras husserlianas que abordamos en nuestro primer capítulo<sup>93</sup>, tenemos la perspectiva de que las ideas levinasianas que versan sobre la alteridad, pueden considerarse como una crítica y reinterpretación de la filosofía de su maestro, pues pareciera que algunos términos que emplea Levinas en *Totalidad e infinito* tienden a mostrar todo lo contrario a los conceptos husserlianos sobre la intencionalidad; por ejemplo, el término intencionalidad (referencia a lo objetivo, conciencia de algo) tendría como antónimo el término trascendencia (movimiento del Mismo al Otro que no llega a la totalidad); ambos conceptos se dirigen (o apuntan) hacia algo, sólo que en el término husserliano hay una referencia objetiva (concreta) que posibilita el conocimiento, mientras que el término levinasiano se dirige hacia lo indeterminado. De la misma manera, manera podemos observar un antagonismo entre los términos representación y responsabilidad; en cuanto al primer término, se dijo en el capítulo primero de nuestra tesis que, se puede comprender bajo el título representación todo acto en el cual algo se hace para el sujeto objetivo (Cf. Husserl, 2013b, p. 55) es el acto por el que algo deviene nuestro objeto (Cf. Gibu, 2001, p. 28), mientras que la responsabilidad es un “hacerse cargo de ...” una alteridad que posee una excedencia de sentido. Mientras que la filosofía de Husserl se refiere a los objetos, la filosofía

---

la inquietud, la impaciencia y el deseo, dado que dichas figuras se muestran como la relación con lo no-intencional.

<sup>93</sup> Hacemos referencia a *Ideas I*, al segundo volumen de *Investigaciones Lógicas y Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*.

de Levinas versa sobre el Otro, uno es objeto para la conciencia y el otro es una alteridad enigmática y, es precisamente aquí donde encontramos otro antagonismo, pues para Husserl las cosas se manifiestan, se dan a la conciencia, mientras que en Levinas el Otro se expresa, apunta hacia la responsabilidad del Mismo, así que la manifestación y la expresión puede considerarse como dos conceptos opuestos. Por último, es necesario aclarar que, si bien, para el Levinas juventud la intencionalidad husserliana era considerada como un acto de auténtica trascendencia (Cf. Levinas, 2004, p. 68), dicha trascendencia intencional no debe ser comparada con la trascendencia de la alteridad; si bien, ambos conceptos pueden considerarse como movimiento (apuntan o se dirigen hacia algo), la trascendencia husserliana se da entre la conciencia y el mundo, mientras que la trascendencia del Levinas de madurez se da entre el Mismo y el Otro, la primera posibilita el conocimiento, mientras que la otra da paso a la relación metafísica. Es de esta manera, como la filosofía de la alteridad puede considerarse como una reinterpretación y crítica hacia la filosofía de la intencionalidad.

Hemos dicho anteriormente que, la filosofía de Levinas se desarrolla como una crítica y reinterpretación tanto de la filosofía husserliana como de la heideggeriana; si bien, ya hemos señalado la diferencia entre la filosofía de Levinas y la de su maestro, pasemos ahora a realizar la diferencia entre la fenomenología de Heidegger y la del filósofo lituano, sin embargo, dicha diferencia la realizaremos por medio del tema de la muerte. En sus cursos de 1975-1976, Levinas le dedica algunas sesiones a la descripción de la fenomenología del filósofo de la Selva negra; para nuestro autor, la filosofía heideggeriana tiene como principal interés la pregunta por el “ser” y, es precisamente el hombre quien comprende, antes de toda ontología, dicho concepto. Ante dicha afirmación, señala el filósofo lituano que el estudio sobre el “ser” debe iniciar y desarrollarse a partir del sujeto, ya que “El hombre es el ser para quien, en su ser, lo importante es su propio ser, y que debe captar su ser. Además no se le designa como Daseiende, sino como Dasein. Comprender el ser es tener que ser. De modo que su ser y el ser que debe comprender son prácticamente el mismo ser” (Levinas, 2017, p. 37). El Dasein es un ser para el que, en su “ser”, lo importante es su “ser” y, es precisamente en dicha estructura ontológica donde la muerte se revela como la posibilidad más propia e intransferible de dicho ente<sup>94</sup> “El Dasein es de una manera tal que su «todavía no» le

---

<sup>94</sup> El hecho de morir se revela en la estructura ontológica del Dasein que constituye la cualidad de *mío*, la *jemeinigkeit*. (Cf. Levinas, 2017, p. 53).

pertenece y, sin embargo, no es todavía” (Levinas, 2017, p. 54). El final de la muerte no debe concebirse como desaparición, extinción o remate, sino más bien dicho final es una manera de asumir la muerte en el propio “ser”, así que la finitud es la forma de “ser” que el Dasein asume desde que “es”, “tener que “ser” es “tener que morir”<sup>95</sup>. La muerte se muestra en dicha filosofía como la posibilidad de toda posibilidad (es posible a cada instante) pero su cuándo es indeterminado, por tal motivo, la muerte puede ser concebida como la posibilidad más propia, insuperable, cierta e indeterminada (Cf. Levinas, 2017, p. 67). En resumen, el filósofo lituano señala que la filosofía de Heidegger puede sintetizarse de la siguiente forma “Ser es estar en tela de juicio, estar en tela de juicio es «que ser», «que ser» es «estar allí», «estar allí» es «estar en el mundo» como «ser hasta la muerte», proyectarse<sup>96</sup> en lo posible y, al proyectarse hacia lo posible, «ser en su totalidad como ser que está allí»” (Levinas, 2017, p. 72). Así que la muerte no es sólo la finitud del Dasein sino es parte fundamental de su estructura ontológica.

Ante dichas consideraciones, Levinas sostiene que partir del “ser para la muerte” es concebido el tiempo en Heidegger (Cf. Levinas, 2017, p. 57), ya que, para nuestro autor, el tiempo en la fenomenología heideggeriana se concibe, en su calidad de “por delante de sí” (proyecto), como la apropiación y enfrentamiento con la muerte. Ante dichas ideas, afirma Levinas:

El tiempo es el modelo de ser del ser mortal y, por consiguiente, el análisis del «existir para la muerte» nos servirá de origen para una nueva concepción del tiempo. Tiempo como futuro del «existir para la muerte», futuro definido exclusivamente por la relación de «ser hasta la muerte» como «estar fuera de sí», que es también ser todo, ser propiamente uno. (Levinas, 2017, p. 58).

---

<sup>95</sup> Ante dicha afirmación, señala Levinas “Morir, para el Dasein, no es esperar el punto final de su ser, sino estar carga del final en todo momento de su ser. La muerte no es un momento, sino una manera de ser de la cual se hace cargo el Dasein desde que existe, de modo que la fórmula «tener que ser» significa además «tener que morir»” (Levinas, 2017, p. 57). La muerte no debe confundirse con un futuro sin cumplirse, sino a partir de ese “que ser” que es también “que morir” es concebido el tiempo en Heidegger (Cf. Levinas, 2017, p. 57).

<sup>96</sup> Para Levinas, el tiempo, en la filosofía de Heidegger, será es su calidad de “por delante de sí” la apropiación y el enfrentamiento con la muerte. Señala nuestro autor que, por medio de las estructuras del Dasein explicado como preocupación, el “estar por delante de sí” es precisamente el “estar *proyectado* hacia la posibilidad de dejar estar en el mundo (muerte)”; la preocupación es la facticidad de estar “estar *ya* en el mundo” sin haberlo escogido”; por último, el “ser hasta la muerte” es “estar *al lado* de las cosas” en lo cotidiano, donde existe consuelo y distracción para la muerte (Cf. Levinas, 2017, p. 66); dicha estructura conforma al tiempo: *proyecto* constituye el futuro (muerte), el *ya* constituye el pasado (facticidad) y, *al lado* constituye el presente (Cotidiano) (Cf. Levinas, 2017, p. 42).

El impulso anticipado hacia la muerte, hace que el Dasein pueda mantener una relación con la posibilidad y, es precisamente el porvenir<sup>97</sup> la condición de relación con dicha posibilidad (Cf. Levinas, 2005, p. 134); la muerte, en tanto que posibilidad, pone en relación a la existencia con el porvenir y, es por medio de dicha relación con lo posible que el Dasein es caracterizado como un “ser para la muerte”, dicho término quiere decir “lanzarse de antemano en la posibilidad” (Levinas, 2005, p. 134). Si bien, la finitud de la existencia humana se muestra como condición de dicha existencia, entonces el tiempo en su forma auténtica y original seguirá siendo condición de la comprensión, ya que “El tiempo es el acontecimiento de la comprensión del ser” (Levinas, 2005, p. 99). Son estos los motivos por los que Levinas afirma que la fenomenología heideggeriana concibe el tiempo a partir de la muerte, pues por medio del “ser para la muerte” (que es un proyectarse en lo posible para concebir al Dasein en su totalidad) el tiempo se concibe en su calidad de “por delante de sí” como la apropiación de la muerte.

Ante la diminuta descripción de las clases de Levinas sobre la filosofía heideggeriana (y teniendo como principal interés la relación entre el “ser para la muerte” y el tiempo) nuestro autor replanteará la idea de concebir el tiempo a partir de la muerte y, realizará sus estudios sobre la finitud por medio de un concebir la muerte a partir del tiempo (Cf. Levinas, 2017, p. 127), ya que si bien, para la fenomenología heideggeriana la muerte es un proyectarse en lo posible, no deja de haber una anticipación hacia el porvenir (muerte), instante que según Levinas no deja la posibilidad de una anticipación o proyecto; recordemos que en *El tiempo y el Otro* nuestro autor afirma que la muerte nunca pueda ser asumida, sino simplemente llega (Cf. Levinas, 1993, p. 114), además, menciona en dicho texto que los análisis heideggerianos sobre el “ser para la muerte” en la existencia auténtica, hace de la muerte la máxima virilidad, la posibilidad de la imposibilidad (de la cual se hacen posibles las demás posibilidades) la cual, hace posible el hecho mismo de que haya una posibilidad ante la muerte, es decir, actividad y libertad en la finitud (Cf. Levinas, 1993, 112); por lo

---

<sup>97</sup> Señala nuestro autor que, en la medida en que el Dasein es caracterizado por su porvenir, dicho porvenir gira de alguna manera hacia el pasado “En su proyección hacia el porvenir, el Dasein asume su pasado. El fenómeno del pasado justamente hace posible la derelicción (la *Geworfenheit*). Mediante el ‘haber sido’, la posibilidad de existir es una posibilidad ya asumida. Pero el Dasein se descubre gracias al porvenir” (Levinas, 2005, p. 136); para Levinas, el porvenir que hace posible el haber sido y la presentación es denominado por Heidegger como el tiempo original. “Porvenir, pasado, presente –los tres momentos que incluye– son originales con los mismos derechos, pero el análisis destaca una cierta primacía hacia el porvenir” (Cf. Levinas, 2005, p. 136). Así que en la filosofía heideggeriana hay primacía del porvenir.

tanto, señala nuestro autor que “La muerte, para Heidegger, es acontecimiento de la libertad; en cambio, en el sufrimiento el sujeto parece haber llegado al límite de lo posible. Se halla encadenado, desbordado y, a pesar de todo, pasivo” (Levinas, 1993, p. 112). La muerte en Levinas no se muestra como estructura ontológica de la existencia, sino como pasividad (ante la muerte el sujeto “no puede”) y, en ello radica la separación de la filosofía levinasiana con respecto a la Heidegger.

Para Levinas, la muerte se anuncia como una pasividad en el sujeto y, al mismo tiempo, es una relación con algo que no procede de él, en ese sentido la muerte se deja denominar como enigma o misterio, el cual no puede ser comprendido, aprehendido, ni siquiera anticipado; así, que la relación con el misterio o la incógnita de la muerte es la relación con el Otro (Cf. Rolland en *Dios, La muerte y el tiempo*, 2017, p. 272). Dicho enfoque de la muerte indica que el sujeto está relacionado con algo que es absolutamente distinto de él mismo, se trata de un algo cuya existencia está hecha de alteridad, por ello la muerte es un acontecimiento inaprehensible que no se muestra como un ahora, sino como porvenir (Cf. Levinas, 2017, p. 59); dicho instante no es objeto de aprehensión, ya que “El futuro es lo que no está aprehendido, lo que cae sobre nosotros y se apodera de nosotros. El futuro es el otro. La relación con el futuro es la verdadera relación con el otro” (Rolland en *Dios, La muerte y el tiempo*, 2017, p.272). De este modo, la relación con el Otro, tal como se concreta en el acontecimiento de la muerte, permite concebir el porvenir (futuro) en el instante presente; se trata de una situación en la que, sin ninguna aprehensión de lo desconocido ni ninguna anticipación hacia el futuro, hay una relación entre el presente del sujeto y el futuro del acontecimiento que sobreviene sin que se pueda sumir (Cf. Rolland en *Dios, La muerte y el tiempo*, 2017, p. 173).

Por medio de las diversas lecturas sobre la muerte en Levinas, podemos afirmar que un análisis sobre el “dejar de ser” del hombre, no debe partir de la nada que impone la finitud (de la que precisamente el sujeto no sabe nada), sino de una situación ante la cual dicha nada se muestre como lo absolutamente desconocido; dicha situación sólo se puede observar por medio de la muerte Otro, ya que la finitud en sí misma se impone como una nada indeterminada, mientras que la muerte del prójimo impone una nada que se muestra como una ambigüedad de la nada y lo incógnito, haciendo que dicho “dejar de ser” se muestre como misterio o enigma, como un signo de interrogación que no tiene posibilidad de respuesta.

Ante el sinsentido y el misterio de la muerte, dicho acontecimiento se muestra como emoción y culpabilidad.

En conclusión y, si es que no ha queda clara la distinción entre Heidegger y Levinas, para nuestro autor concebir la muerte a partir del tiempo, y no como Heidegger concebir el tiempo a partir de la muerte, permite que la finitud no sea concebida como la nada que se muestra como posibilidad, sino más bien, como una ambigüedad de la nada y lo desconocido; de igual forma, el tiempo ya no sería el horizonte del “ser”, sino la intriga de la subjetividad en su relación con los demás (Cf. Rolland en *Dios, La muerte y el tiempo*, 2017, p. 280). Si bien, la muerte en la filosofía de Levinas es descrita como el porvenir que se muestra en el presente y, además, es considerada no como un nada, sino como lo absolutamente desconocido, entonces nos atreveremos afirmar que la muerte puede ser considera como una vivencia intencional con una dirección indeterminada (una intención cuya determinación es presentar algo indeterminado); ya que, lo enigmático y lo desconocido (que se muestran como cualidades de la muerte) no pueden ser considerados bajo las categorías de la nada, sino más bien, como lo indeterminado, pues dicho conceptos carecen de referencia objetiva, significativa y material y, a pesar de ello se muestran; este es el motivo, por el que la muerte puede considerarse como una vivencia indeterminada.

Esa la manera como pudimos abordar el tema de la muerte, no sólo resaltando su carácter emocional y ético, sino demostrando la manera como se da dicha emoción y la responsabilidad ante la muerte del Otro. Buscar el origen, el por qué y el fundamento de dicha responsabilidad y emoción, nos condujo a analizar las obras del joven Levinas, con el objetivo de comprender el significado de diversos conceptos que nuestro autor emplea para abordar el tema de la muerte.

De manera personal me siento contento con la finalización del presente trabajo, ya que no fue nada fácil acercarse a las obras de juventud de nuestro autor, así como algunos textos husserlianos y heideggerianos; sin embargo, la lectura de dichas obras, así como la redacción de las páginas que componen nuestra tesis, me permitieron observar mis errores de interpretación sobre la filosofía de Levinas que anteriormente tenía, así como también me permitieron incrementar mi conocimiento sobre dicha filosofía. Es este el principal motivo por el que afirmamos al principio de este apartado que nuestra tesis puede considerarse como una herramienta metodológica para la comprensión de la fenomenología de Levinas.

## Bibliografía

- Bernabé, A. (2010) *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bodei, R. (1997). *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza felicidad: filosofía y uso político*. México D.F: Fondo de cultura económica.
- Duque, F. (2004). *Terror tras la posmodernidad*. Madrid: Abada Editores.
- Freud, S. (1976a). *Obras completas: volumen XIV*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1976b). *Obras completas: volumen XVII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Gibu, R. (2011). *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*. México D.F: Itaca.
- Han, B. (2014). *La agonía del eros*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y Tiempo*. Trad. Eduardo Rivera. Madrid: Trotta.
- Husserl, E. (2013a). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Trad. José Gaos y Antonio Zirió Quijano. México: Fondo de cultura económica.
- Husserl, E. (2013b). *Investigaciones lógicas 2*. Trad. Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Alianza.
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta.
- Jankélévitch, V. (2002). *La muerte*. Trad. Manuel Arranz. Valencia: Pre-textos.
- Jankélévitch, V. (2017). *Pensar la muerte*. Trad. Horacio Zabaljáuregui. México: Fondo de cultura económica.
- Jaspers, K. (1958). *Filosofía. Tomo II*. Trad. Fernando vela. Madrid: Ediciones de la Universidad de Puerto Rico.
- Levinas, E. (1999). *De la evasión*. Trad. Jacques Rolland. Madrid: Arena libros.
- Levinas, E. (2000). *De la existencia al existente*. Trad. Patricio Peñalver. Madrid: Arena libros.
- Levinas, E. (2005). *Descubriendo la existencia entre Husserl y Heidegger*. Trad. Manuel Vázquez. Madrid: Editorial síntesis.

- Levinas, E. (2017). *Dios, la muerte y el tiempo*. Trad. Jacques Rolland. Madrid: Cátedra.
- Levinas, E. (1993). *El tiempo y el Otro*. Trad. José Luis Pardo Torío. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Levinas, E. (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en Otro*. Trad. José Luis pardo. Valencia: Pre-Textos.
- Levinas, E. (2000). *Ética e infinito*. Trad. Jesús María Ayuso Díez. Madrid: La balsa de la medusa.
- Levinas, E. (2004). *La teoría fenomenológica de la intuición*. Trad. Tania Checchi. Salamanca: sígueme.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Trad. Daniel Guillot. Salamanca: Ediciones sígueme.
- Platón. (2010a). *Apología de Sócrates*. Trad. Julio Calonge. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón. (2010b). *Fedón*. Trad. Carlos García Gual. Madrid: Editorial Gredos.
- Ricoeur, P. (1990). *Historia y verdad*. Trad. Alfonso Ortiz García. Madrid: Encuentro Ediciones.
- Roas, D. (2011). *Tras los límites de lo real: una definición de lo fantástico*. Madrid: Páginas de espuma.
- Sartre, J. (2019). *La náusea*. Trad. Aurora Bernárdez. Madrid: Alianza editorial.
- Stoker, B. (2019). *Drácula*. Trad. Mario Montalbán. México: Grijalbo.
- Zirión, A. (1990). *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*. México: UNAM.
- Waldenfels, Bernhard. (1999). “La pregunta por lo extraño” en *Logos. Anales del seminario de metafísica*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Universidad complutense de Madrid.

### **Bibliografía secundaria**

- Ariés, P. (2011). *Historia de la muerte en Occidente. De la edad media hasta nuestros días*. Trad. Francisco Carbajo. Barcelona: Acantilado.
- Copleston, F. (2000). *Historia de la filosofía. 9: De Maine de Biran a Sartre*. Trad. José Manuel García De la Mora. Barcelona: Editorial Ariel.
- Han, B. (2018). *Muerte y alteridad*. Trad. Alberto Ciria. Barcelona: Herder Editorial.
- Husserl, E. (2015). *La idea de la fenomenología*. Trad. Miguel García-Baró. México D.F: Fondo de cultura económica.

Sanabria, R. (2000). *Filosofía del hombre (Antropología filosófica)*. México: Editorial Porrúa.

Sanabria, R. (1979). *Introducción a la filosofía*. México: Editorial Porrúa.

Xirau, R. (2014). *Introducción a la historia de la filosofía*. México D.F: Textos universitarios UNAM