



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

Facultad de Filosofía y Letras

Licenciatura en Filosofía

**La necesidad de salir de uno mismo. Una clave interpretativa de la  
alteridad a partir de la evasión en Emmanuel Lévinas**

**TESIS**

Para obtener el grado de:

Licenciada en Filosofía

Presenta:

**JESSICA LÓPEZ MENDOZA**

Bajo la dirección de la Mtra. Viridiana Pérez Gómez

PUEBLA, PUE. MAYO DE 2024

«A mis padres»

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la progresiva claridad del día,  
que sin ella no me hubiera examinado entre tinieblas.

A mis padres por ser centro originario de vida:

brújula que me guía.

A mi tutora por el don de la entrega,  
siempre con reflexión en la mirada  
y prudencia en la voz.

Y a la filosofía,  
que teje todos los días;  
asombro y cobijo,  
en una época de extrañeza y locura  
como la nuestra.

## ÍNDICE

### INTRODUCCIÓN

#### **CAPÍTULO I: UN ACERCAMIENTO PREVIO A LA FILOSOFÍA PRIMERA DE EMMANUEL LÉVINAS**

§1 Contexto biográfico del francolituano Emmanuel Levinas

§2 Emmanuel Lévinas y su ética como filosofía primera

§3 Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo: la aceptación del encadenamiento del hombre al cuerpo

#### **CAPÍTULO II: FENOMENOLOGÍA DE LA EVASIÓN: UN DESBORDAMIENTO DEL SER**

§4 Una evasión inevitable: el uno-para-el-otro

§5 Exterioridad y trascendencia: el Otro como absolutamente Otro

§6 Un lenguaje pre-ontológico: apertura a la proximidad

#### **CAPÍTULO III: EL FENÓMENO DE EVASIÓN COMO PUNTO DE PARTIDA PARA LA ALTERIDAD**

§7 La desnudez del ser ante la experiencia de la noche y el *hay (il y a)* presuponen ya un encuentro

§8 La epifanía del rostro: el presente en el que lo acojo

§9 El problema de la evasión y el inevitable contacto con el Otro: una vía hacia la sensibilidad.

### CONSIDERACIONES FINALES

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

## INTRODUCCIÓN

Cómo filosofar, cómo escribir con el recuerdo de Auschwitz, de aquellos que han dicho, a veces en notas enterradas cerca de los hornos crematorios: conservad lo que ha sucedido, no lo olvidéis [...]. Este es el pensamiento que atraviesa toda la filosofía de Lévinas, y que él nos propone sin decírnoslo, más allá y antes de cualquier obligación.

*La ética del otro, Lévinas*

Explorar a Emmanuel Lévinas es adentrarse al claro del bosque y es en su inconmensurabilidad donde el fenómeno de la evasión es un velo que se rasga dejando al descubierto el cuerpo frágil: la vulnerabilidad humana. Ante alguna humedad que trepa, que se manifiesta como la carga de lo vivo, un milagro de lo que es; ausencia que se convierte en una suerte de presencia inevitable como la sed de infinitud, de absorber lo lejano e integrar lo distante es donde se sitúa esta investigación. Retornando a los caminos por donde transitó es que se descubre entre un nudo de ausencia, el anhelo de continuidad. *La necesidad de salir de uno mismo. Una clave interpretativa de la alteridad a partir de la evasión en Emmanuel Lévinas* será la evocación en que la ausencia exige necesariamente la presencia y viceversa. Lévinas encamina al lector a su ética como filosofía primera; origen intersubjetivo donde la palabra une al rostro con el rostro, puente que mira y devela los bordes de lo que se expande ilimitado.

El problema de la presente investigación está dirigido al fenómeno de la evasión, un fenómeno latente de forma implícita desde la antigüedad en torno al ser en cuanto ser. Ya desde los griegos se develan fronteras entre lo idéntico y lo diferente, lo mismo y lo otro, lo propio y lo ajeno, los filósofos antiguos se atienden a un modo de pensar general que da su

estructura a las distintas esferas de su pensamiento. Este modo de pensar se observa tanto en reflexiones de índole metafísico y lógico, entre otros; desde el ser y el no ser de Parménides, el mismo y el otro de Platón, hasta el animal político aristotélico en doble oposición a la bestia salvaje y a la divinidad. Un original regreso a la alteridad en el mundo griego de las polis arcaica y clásica se denota en la unicidad y multiplicidad del ser. A raíz de esto, la alteridad se ha visto envuelta por sitios escondidos que buscan ser recorridos, envuelta en la atmósfera vital entre la intimidad del pasado y del mañana es que un retorno a la presencia arrastra al individuo; desnudo y cautivo en su cuerpo.

En ese sentido, la cuestión se dirige hacia una interpretación de dicho estado enfrentándose con la alteridad de la que no se puede escapar. Se pretende abordar desde un enfoque interpretativo a la interrogante que invade en ese estado de inquietud que precede en una búsqueda no sólo de sí, sino del otro. La necesidad de salir de uno mismo pone en tela de juicio el resquicio de luz y el apaciguarse de éste, y es, en su constante apagarse para luego encenderse, que emergen preguntas hasta ser poseídos por ser también siempre pregunta: ¿Ausentarse para llegar a la presencia? ¿La veleidad de lo anterior y lo que viene llegando alimenta la misma eterna hambre de reconocimiento? ¿La frase intraducible y no obstante descifrible, devela su lenguaje? ¿Un cuerpo es llamado a la presencia y a su vez, petición de renuncia? ¿Alientos de caricia? o ¿texturas de presencia? Ante la inmensidad de un sentir originario levinaseano es que se sitúa este trabajo acompañado de escritoras y escritores que, entre caricias, despiertan la presencia de la verdad que viene ya a nuestro encuentro. En la grieta en que se presenta la ausencia se avecina a su vez, la cercanía del cuerpo en un afán de permanencia: evasión y alteridad, aves cuyo sentido del rumbo parece no coincidir y, sin embargo, chocan cual piedra aventada; fundidos en el encuentro.

Se presenta el fenómeno de evasión como la necesidad de salir de sí mismo y romper el encadenamiento ante la aparición del otro; es decir, la imposibilidad ontológica de no-poder-no-ser. En una entrega total a la presencia es que se devela la mutilación del ser herido en la revuelta de evitar el encuentro; resistencia del cuerpo ante la orfandad de luz: conciencia del encuentro.

Una serie de caminos que se rompen y se unen otra vez se avecinan entre umbrales rumbo a la salida; siendo ésta ya el acceso con el cuerpo que resplandece. ¿Desasirse del deseo del rostro o celebrar su llegada?, sed interminable pero bondadosa es como se reclama la presencia. El ser vulnerable no puede no ser en la conciencia que se ensancha ante el reconocimiento; una voz grave del llamado que invade y sobrecoge; siempre primer destello de los cuerpos, del ser con la reciprocidad del ser. Una evasión fallida se despierta junto al alivio de la presencia siempre primigenia, de ahí la convergencia de estos dos estados atados ante la necesidad del otro. Un cuerpo que camina insomne en una lucha que sea indicio de llegada.

El presente trabajo deja entrever “paisajes donde convergen pretéritos encuentros” (Seligson, 2006, p. 196) que, a partir de Emmanuel Lévinas como punto de partida, se buscan exponer fenómenos subjetivos que se encarnan ya en la existencia del existente y que, se reflejarán unidos unos con otros en el presente trabajo. En primera instancia, se recurre al fenómeno de evasión sujeto a la corporalidad y sometido, por ende, a la alteridad. Una evasión inconclusa, fallida y vulnerable se manifiesta ante la presencia; es decir, brecha hacia lo inaprehensible, encuentro de evasión y alteridad sujetos al estado corpóreo.

En el primer capítulo se introduce al pensamiento de Emmanuel Lévinas y su ética como raíz primera; acercando así, al lector a un contexto biográfico en el que se pretende

desmenuzar la alteridad irreductible a las categorías y al pensamiento. Retomando así, la corporalidad a la que el sujeto se ve expuesto frente a una responsabilidad que no se elige, y, por el contrario, se presenta para ser atendida a partir de su filosofía del hitlerismo en la que el sujeto se ve completamente absorbido por el otro; encajado no sólo a su propio cuerpo, sino a la corporalidad general de sus semejantes.

Más tarde, en el segundo capítulo se expone el fenómeno de evasión como un desbordamiento del ser; en el que la idea de exterioridad no se separa de la trascendencia levinaseana, o en pocas palabras, de una inquietud constante por el prójimo. La alteridad adviene en la relación social, es decir, una relación trascendente. En tales apartados se desarrolla su ética de la alteridad a partir de una visión de la subjetividad como proximidad y lenguaje. Y es que en el campo ético ligado a la alteridad no se pregunta quién es el otro, no hay razonamiento ni conciencia, sino sólo responsabilidad engeguedada para con el Otro, exceso de amor ilimitado. Esto representa concretamente que el Otro, despojado de condiciones, exige no serle indiferente, independientemente de la elección propia de decidir acogerlo o no. El otro, del cual se antepone su ser antes que el mío, otro que puede herir o atormentar a un tercero, o incluso a mí. La alteridad se manifiesta en el exceso que desborda el ser y el conocimiento, exceso que carece de sentido y que no puede ser incluido en sistemas de clasificación y, a su vez, cobrando sentido total en la obligación en la que se ve atado el sujeto a responder ante ese ese rostro.

Finalmente, en el último capítulo se profundiza en la desnudez del ser ante la experiencia de la noche y el *hay* (*il* y *a*) presuponiendo ya un encuentro. Dicha dimensión ética del Otro para Levinas, se devela en el rostro desnudo; el desvestimiento del rostro se vislumbra como la extensión ética de la humanidad siempre ineludible. La desnudez del

rostro evita cualquier tipo de predicación sobre la condición del otro, es decir, no lo contiene; sino más bien, en el encuentro del Yo y el Otro no se produce ningún tipo de violencia cognoscitiva. Pero en esa desnudez, que es también su extrema fragilidad, puede encontrarse una tensión producida en un cuerpo que viste el más repugnante de los ropajes, pero que a la vez permanece desnudo. Quién es el otro, a quién doy el pan, no debe éticamente incumbirme.

## CAPÍTULO I

### UN ACERCAMIENTO PREVIO A LA FILOSOFÍA PRIMERA DE EMMANUEL LÉVINAS

Desde siempre el ser ha estado escondido, [...] en cada despertar el ser recibido sin duda desde antes, el ser preexistente; emerge, por no decir que está a punto de revelarse como llamado por una luz que no ve, por una luz que lo toca y se derrama hasta una cierta profundidad en ese lugar, nido quizá, donde alienta. [...] una luz que le llega y que le despierta y que tiene que ser a su vez anhelada, una luz de la que tiene que ir al encuentro. Y luego, cuando así se ha despertado de mañana, o en el centro mismo de la noche, por esta luz que se enciende sin que sepa cómo en la oscuridad, se recae; recae este ser escondido, vuelve a esconderse y a ello asiste, si hay ya conciencia, sin poder evitarlo.

*Claros del bosque, Zambrano*

#### **§1 Contexto biográfico del francolituano Emmanuel Levinas**

Emmanuel Lévinas, filósofo francolituano de ascendencia judía (Kaunas, 1906 - París, 1995), plasmó su pensamiento de manera profunda tras los acontecimientos que vivió durante la Segunda Guerra Mundial, impactando significativamente la filosofía contemporánea. Su enfoque revolucionario se fundamenta en dos pilares esenciales: la dimensión ética del ser humano como punto central de toda reflexión filosófica y el encuentro con el Otro, que trasciende el mero análisis conceptual. El núcleo ético de su pensamiento, tan relevante en la actualidad, va más allá de la mera caótica contingencia; abraza la posibilidad de trazar nuevos senderos tanto en la forma de vivir como de convivir.

Asimismo, a través de las experiencias y adversidades que enfrentó, no sólo desarrolló su pensamiento en torno a la reflexión de una ética fundamental, sino que también exploró una variedad de influencias filosóficas que marcaron su trayectoria intelectual. Su pensamiento se nutrió de diversas disciplinas, incluyendo antropología, teología, sociología, crítica literaria y teoría crítica. Entre las influencias más prominentes se encuentra el escritor ruso Fiódor Dostoyevski, cuyas obras profundizaron en las interrogantes sobre el sentido de la existencia humana. Asimismo, otros grandes autores como Shakespeare, Tolstói, Pushkin y Gógol, despertaron tempranamente su interés por las cuestiones éticas: estas influencias diversas y profundas moldearon el enfoque único de Lévinas hacia la ética y la existencia humana.

Si bien, se devela la ruptura en cuanto al esquema sujeto-objeto que ha sostenido la metafísica de la filosofía occidental; ya desde Parménides hasta Heidegger, el pensamiento ha estado dominado por el *predominio de lo Mismo* que ha abolido la posibilidad de que emerja la diferencia. Es con Lévinas que ese esquema binario se pretende superar, atendiendo a una salida a la encrucijada sujeto-objeto y más bien, entendiendo la subjetividad a partir de la pasividad como principio constitutivo. El problema, sostiene Lévinas; estriba en que esa esforzada búsqueda de la unidad y la identidad “no respeta la alteridad del otro” (Pedraza, 2007, p. 161), sino que la subsume y somete al criterio de lo Uno, considerado ontológicamente superior. Es a partir del nuevo humanismo levinaseano en el que la subjetividad se desata en la sensibilidad, exposición a los otros, vulnerabilidad y responsabilidad en la proximidad con los otros; tal problema adquiere otro sentido, es decir, “la posesión es la forma por excelencia bajo la cual el Otro llega a ser el Mismo llegando a ser mío” (Lévinas, 1961, p. 70). El deseo metafísico levinaseano que, más adelante se hace presente, coloca entre paréntesis la cuestión de la mismidad, permitiendo que éste escape del

encierro del “yo mismo” que ha caracterizado la tradición filosófica de la trascendencia; en el que, más bien, el saber se fundará en esa trascendencia, en un saber que se está ahí para “pensar lo infinito, lo trascendente” (p. 73). Es decir, que en cada aproximación ante la búsqueda insaciable de la vida se permea un deseo de captar la alteridad; una constante relación entre el Uno y los otros ya no se contiene en neutralidades que evoquen puramente a lo holístico. Lévinas asume que la dualidad entre lo Mismo y lo Otro no se satisface nunca, la brecha que separa ambas dimensiones es insalvable y por ello cavilar en la totalidad, el infinito, la alteridad, implica llevar el pensamiento hasta el límite para, a partir de ahí, intentar sondear lo insondable, lo ilimitado, que por esclarecimiento resulta inaccesible al pensamiento.

La moral en Lévinas es punto inicial para abordar su filosofía y ya Nietzsche (1900) comprende esta preocupación ante “la falta de sentido de la observación” (p. 163) o, en otras palabras, de las cosas más próximas. Ante eso, el autor dirá que “la ética es una óptica” (Lévinas, 1987, p. 50) no en el solipsismo horizontal, sino que hay “un fondo que lo sobrepasa” (p. 68). Su filosofía se desprende de eslabones fenomenológicos y él, por su parte, los hace suyos. Si bien, a partir de Husserl la metáfora de horizonte se vislumbra como un estímulo importante a lo largo del pensamiento filosófico, el pensamiento levinaseano aclara que no se trata de ampliar el horizonte en su horizontalidad, sino más bien, de “cambiar de plano” (Lévinas, 1993, p. 106). Aparece ante esto, la profundidad con base en esas distancias infranqueables; abrir horizontes, será abrir estados anímicos tanto propios como fusionados. Ya Nietzsche (1900) desarrolla esta necesidad moral con el aforismo de *No confundir*, en *El caminante y su sombra*:

Los moralistas que tratan los modos de pensar grandiosos, portentosos, abnegados, por ejemplo en los héroes de Plutarco, o el estado anímico puro, iluminado, conductor

de calor, de los hombres y mujeres propiamente hablando buenos, como difíciles problemas del conocimiento y rastrean el origen de los mismos denunciando lo complejo en la aparente simplicidad y dirigiendo la mirada al embrollo de los motivos, a las delicadas ilusiones conceptuales adheridas y los sentimientos individuales y colectivos transmitidos desde la Antigüedad, lentamente intensificados, estos moralistas son los más *diferentes* precisamente de aquellos con que sin embargo son más *confundidos*: los espíritus mezquinos (p. 173).

Lévinas extiende las posibilidades de su reflexión filosófica muchas veces a manera confesión personal, en donde cada posibilidad abre un camino; y si bien el autor no explicita dicha problemática antes citada, esto no significa que no aparezca al interior de su filosofía. El autor rompe con la tradición remitiendo a un quebrantamiento del ser y es que, a raíz de ese rompimiento emerge la meditación levinaseana sobre la naturaleza moral del ser humano; o bien, una reflexión ética fundamental. Por otro lado, su escritura confesional se vislumbra en textos como: *Difícil libertad* o *De dios que viene a la idea*. Sin embargo, es en *El tiempo y el Otro*, donde retoma ese sendero confesionario a partir del encuentro con el Otro, junto con otras ideales centrales levinaseanas. A su vez, se manifiesta el paganismo como punto de comienzo y quiebre en las obras de Lévinas, éste no como la negación del espíritu o la ignorancia de un Dios, sino más bien, de situarse en el mundo. La moral pagana vista y entendida en este mundo que se basta a sí mismo, cerrado sobre sí, el pagano está también cerrado y, como se apunta en *De la evasión*, “regula a partir de él sus acciones y su destino” (Lévinas, 1982, p. 133). De ahí que se regrese entre líneas a la religión desde una dimensión de lo humano en tanto un sentimiento de dependencia, que se produce necesaria y espontáneamente en el interior.

A partir de esto, Bruno Forte en su obra *A la escucha del otro* (2005) manifiesta más a fondo un análisis levinaseano en torno a la subjetividad o la conciencia que se ha despertado como Otro-en-el-mismo o, que es en otros términos la justificación del ser:

La religión no abre una mirada hacia una verdadera alteridad, sino que se presenta dentro de la subjetividad en la forma de la necesidad y de la exigencia de la totalidad. Entonces el otro, conocido por la religión, no es propiamente aquello a lo que tiende el cor inquietum buscándolo fuera de sí, sino que es el mismo cor inquietum en su ser más profundo, original y constitutivo, en cuanto fenomenología del eterno devenir del Espíritu absoluto. La revelación cristiana no es sino la más elevada manifestación del espíritu humano en sí mismo: en ella no es lo nuevo de Dios lo que rompe en lo antiguo de los hombres, sino que la profundidad del ser espiritual llega plenamente a la luz de la conciencia (pp.38-39).

El judío, específicamente en Lévinas, no tiene en el mundo el asiento definitivo del pagano, por el contrario, lo contiene como la huella de lo provisional y de lo creado. De ahí que se manifieste que “Dios no es el hombre a un nivel más alto, no es la identidad proyectada fuera de sí, para permanecer en realidad dentro de sí. Dios es el absolutamente Otro, lo indecible, lo inaprensible, lo indisponible con respecto a toda presunción humana” (Forte, 2005, p. 49).

Por su parte, Miguel García-Baró en *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*, pone de manifiesto las circunstancias de desgracia extrema, de derrota aparentemente definitiva de cualquier posible esperanza histórica. La voz de Lévinas suena como un milagro de bondad y como una promesa de liberación en medio de la oscuridad más amenazadora. Ya otros pensadores judíos reparan en la manera en la que contemplan la naturaleza y la profundidad del mal moral, el mal físico o el dolor, y a raíz de esto, la historia reciente muestra la herida abierta de la presencia de catástrofes humanas, y a esto, se alude que “entre el sujeto moral y la idea de la humanidad (o santidad) tiene que mediar el concepto del *otro hombre* no simplemente como tal, sino a título de *prójimo* o *tú*” (García-Baró, 2002, p. 12). De ahí la responsabilidad infinita y perdurable de la que no es posible escapar; en efecto, quien se compadece se hace vulnerable a la persona del otro (Nussbaum, 2008, p. 358).

Es en su estancia de cinco años en el campo de concentración de Auschwitz lo que genera en la escritura del pensador francolituano esas hebras de tejido que se adhirieron a su piel, a sus ojos, a sus oídos y a su memoria. Su biógrafo, Salomon Malka apunta ante esta experiencia de cautiverio, en la que, cerrar los ojos no bastó, sino que, tuvo que responder al llamado inevitablemente: “La experiencia del cautiverio fue, sin embargo, determinante para Levinas. El encuentro con los seres más simples, la dura prueba de la pérdida de libertad, la sensación del tiempo, la decadencia, la miseria, la pasividad absoluta, la fragilidad, la precariedad... Todo cuanto no ha dejado de atormentar su obra está allí” (Solé, 2015, p. 42). La sombra cuya presencia se apodera de lo más laberíntico de sus añoranzas implica que “es necesario volver más atrás aún del propio pasado, más allá de toda memoria personal” (Seligson, 2006, p. 25); Lévinas acentúa un regreso a lo que padeció, añoranzas que, invadido por una metamorfosis inevitable, lo aprisionan al tomar postura en su pensamiento. Para esto, Seligson (2006) reconecta con el autor al acertar esa insaciable búsqueda que tampoco requiere ser descifrada, sino más bien naciente, antes incluso de levantarse el telón; ésta ya se manifiesta y a partir de esto menciona:

La incansable búsqueda del Otro, a su ruptura original, respuesta sin descifrar, enigma nuevamente e inicio nuevamente, tránsito de la vigilia al despertar, del despertar a la realización, de la realización al llamado, al silencioso llamado sin respuesta, porque no se responde al Deseo en el mero goce del objeto deseado, ni se alcanza en el cuerpo, remontando incluso su raíz, bebiendo incluso sus fuentes, el nacimiento del Origen, de la Presencia dual indivisible: un cuerpo es apenas más cercano que lo infinito, y ésta, no obstante, en la dimensión de lo palpable; un cuerpo pasa, en la espera, de la ausencia al encuentro, perecedero, una vez, una única vez [...] (p. 188).

A partir de una filosofía enigmática y, a la vez, clarividente, es que Lévinas antepone que la intersubjetividad está hecha de relaciones, eslabones, enlaces, en donde “lo moral” adquiere el carácter prioritario. Subjetividad comprendida como principio de individuación adquirida mediante la responsabilidad con y por el otro. “Porque se sale hacia un cuerpo como quien

parte de viaje por desconocida ruta, [...] sin más brújula que una estrella guía y obediencia al sabio instinto [...] cuyo sentido develará el encuentro con lo buscado” (p. 183), puerto donde se recupera el horizonte y se sale de nuevo a su búsqueda. De ahí que el autor retome la ética como filosofía primera y menester para la vida misma, dando prioridad a ese mundo virgen y abierto en el que la espera de lo incierto se abraza ante la conciencia del encuentro. La ética, una ventana como la búsqueda que no se cierra; al contrario, en un santiamén la inmersión del Uno en el Otro se apodera no para reconstruirlo, sino para identificarlo, para reconocer y reconocerse.

## **§2 Emmanuel Lévinas y su ética como filosofía primera**

La ética es, según Levinas, la filosofía primera porque el hecho básico del ser humano es su naturaleza moral – antes que su capacidad racional –, tal naturaleza se manifiesta en el encuentro definitivo e inevitable con el Otro en tanto que Otro. Dos senderos de un encuentro, por un lado, hacia la relación intersubjetiva y por otro, hacia la conciencia de la responsabilidad ética que son centro de sentido para el sujeto y, por ende, para la filosofía misma. *La filosofía es primera* en el sentido de que ésta no requiere sustentarse por algo más antes de que ésta pueda mostrarse, sino que ésta se sustenta por sí misma; en lo originario de su naturaleza se asume esa existencia ya existiendo. Ya en la metafísica del Otro, el Yo es separado de su enfoque dominante de sujeto trascendental y pasa a delimitarse como un ser relacional, que se posiciona con afinidad a la alteridad y que se constituye en sujeto cuando se enfrenta a otro sujeto diferente, a una otredad que le interpela. En esa abertura es donde aflora la dimensión ética, y ante esto, Solé (2015) expresa con claridad que:

Hasta ahora la ética, una de las ramas de la filosofía, necesitaba para sostenerse el robusto y central tronco común de la ontología, la meditación sobre el Ser: las Formas

ideales platónicas, la sustancia aristotélica, el Uno plotiniano, el Dios cristiano, el Dios (o naturaleza) spinoziano, la voluntad de Schopenhauer, el impulso vital de Bergson... La reflexión ética se producía a raíz y como consecuencia del análisis ontológico del principio de la realidad, o Ser, no se sustentaba por sí misma. Con Lévinas la ética surge de sí misma porque lo básico humano es lo moral (p. 17).

La ruptura con el ser toma lugar al entender ya no al ser como se venía vislumbrando en toda la tradición como lo Uno, inmaterial, absoluto, perfecto, eterno e inmutable; sino en primera instancia, a *lo ético* como lo necesario y universal. “Lo que ofrece Levinas, más que una ética, es una metaética, o una protoética, o una ética de la ética. Dicho de otro modo, cuando escribe «ética» hay que entender más bien «lo ético»” (p. 17), lo ético sin presuponer el deber ser o una vía determinada de cumplimiento de lo dicho; sino desde sí mismo, en el ahondar moral del individuo. Un vínculo intersubjetivo que se despierta todos los días en ese esqueleto cargado de responsabilidad entre las ropas, entre la vida; es decir, el individuo no es una entidad cerrada, no es una “mónada sin ventanas” al modo de Leibniz, sino que, forzosamente, existe en situación y en el ambiente social, adviene al mundo y se despliega en el mundo. El yo sale de sí porque es, constitutivamente, un ser dotado de conciencia y de intencionalidad, volcado hacia el mundo –en este sentido, Levinas es fiel a los planteamientos de Heidegger y Husserl–. La estructura intencional de la conciencia nos mantiene en constante “estado de yecto” –en la terminología de Heidegger–, de apertura hacia el mundo, lo que posibilita todo conocimiento –porque la conciencia siempre es conciencia de algo, como dirá Husserl–, y además esa misma conciencia es capaz de volverse sobre sí misma, de desplegar un movimiento autorreflexivo: el sujeto se toma a sí mismo como objeto de reflexión, y aparece entonces la noción de identidad.

Las tantas posibilidades demiúrgicas se interpretan en el instante en que la presencia de la alteridad se revela ya en la propia subjetividad, de ahí que, se presente un deseo infinito

ante su extrañeza y aparición. La ética levinasiana se mira desde una óptica, plasmada en su filosofía primera en la que la realidad del individuo es en primer momento en su naturaleza moral (no racional) en la medida en que ésta se manifiesta a partir de la praxis; en la ejecución en lo que respecta a la “ética fundamental” levinaseana, o la llamada protopraxis, previa a la resistencia entre conocimiento y acción. En *De la Ética como filosofía primera a la filosofía de la subjetividad en E. Lévinas* Graciano (2021) sostiene que, a raíz de esto:

Para Lévinas, la intersubjetividad (la socialidad) está hecha de relaciones, o mejor, de interrelaciones en las que «lo moral» adquiere el carácter prioritario. Es más, la misma subjetividad, entendida como principio de individuación, se adquiere, a juicio de Lévinas, mediante la responsabilidad con/por el otro, i.e., mediante la ética (p. 325).

La experiencia ética se manifiesta como punto clave y de partida ante el advenimiento del acontecimiento (ser-a-distancia). La relación interhumana deviene a partir de “una relación de responsabilidad infinita hacia los demás” (Critchley, 2005, p. 12), tal obligación se manifiesta en torno a una ética que envuelve un deber hacia el otro y otra se dirige a un compromiso fundamental asimétrico. Una relación intersubjetiva es una relación asimétrica; en este sentido, se es responsable del otro sin esperar en la medida en que entre el otro y yo la relación es mutua, ya se es contención al otro; y, por ende, sujeto esencialmente en este sentido. La vida ética equivale ya a la vida humana ante un reconocer, convocado a ponerse frente a la necesidad del otro sin que el otro se posee ante el mismo llamado. Para esto, Méndez en “*Significados de la subjetivación*”, en *Ética y Subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas* apunta:

Que el sujeto pueda desear establecer relación con el otro como diferente, como asimétrico, como eminente, significa que la estructura de la subjetividad no es, al menos, totalmente ontológica, o que puede no serlo. Significa que el yo puede establecer una relación en la que no aspira a volver a sí mismo, porque el otro es inapropiable en cuanto al rostro. El sujeto que se acerca al rostro, que se mueve hacia el otro, que responde a su interrogación o mandato (no matarás), a su exterioridad, es

un sujeto para el que se abre una salida de sí que no va acompañada de un cálculo para volver a sí. El rostro me brinda la posibilidad de tiempo y de lenguaje, de novedad, de salida de la soledad (Méndez, 1994, p. 113).

La ética fenomenológica de Lévinas (2002) da cuenta del reconocimiento y punto de encuentro tanto de la alteridad como de la corporeidad en el supuesto de restablecer la carne en caminos de lenguaje cuando apunta que:

La encarnación tomada como el hecho primero del lenguaje, sin indicación de la estructura ontológica que lleva a cabo, asimilar el lenguaje a la actividad a esta prolongación del pensamiento en corporeidad del yo pienso al yo puedo, ciertamente que había servido de prototipo a la categoría del propio cuerpo o del pensamiento encarnado que domina una parte de la filosofía contemporánea (p. 218).

Para Lévinas, “el pensamiento encarnado” no se asimila en primera instancia como “un pensar que actúa sobre el mundo” (Lévinas, 2002, p. 182). Antes bien, la “corporalidad” en su sentido más vivo, comprende una excedencia ante el orden de lo instrumental y aprehensible. De ahí que busque darle un peso importante al lenguaje que en sí mismo yace sin reducirlo al estado de la actividad, es decir, de la materialidad. El lenguaje entonces adquiere cuerpo antecediendo el propio cuerpo y a partir de su esencia expresiva es que la corporeidad resulta ser el puente simbólico primero para la alteridad misma comprendiendo esto último como aquel deseo absoluto por el otro.

Si bien Lévinas atiende la ética ante el Yo que se hace responsable del otro sin exigir reciprocidad, porque si así fuera entonces tal responsabilidad reside en un convenio. La asimetría levinaseana es ante todo el hecho de que mi relación conmigo mismo y mis obligaciones se antepone con el extranjero que se aproxima, siendo esta correspondencia la propiedad esencial del encuentro con el otro. Dicha experiencia ética o vínculo intersubjetivo será la base primera para el sujeto en tanto su individualidad, encadenado a sí sin escapatoria. Y es la filosofía del hitlerismo la que da paso a la imposibilidad de separarse del cuerpo del

otro, aunque en primera instancia, de sí mismo. Ahí donde la metamorfosis en la aparición del otro desata la facticidad en la que está sumido el individuo es donde desafiar la realidad se torna siempre inconclusa. Encontrarse con la presencia, será encontrar al ser escondido en sí mismo; en ese sentido, el hitlerismo envuelto en la ruptura del ser (*il* y *a*) se posa en el desgarramiento de la vida misma que se aviva. Y Zambrano (2011) dará cuenta de esto en *Claros del bosque* donde el ser corresponde con:

Algo inasible, soplo, respiro. Presencia que no se exterioriza, dentro y fuera del que así lo siente despertando y que no pide ni ofrece ni tampoco de niega a ser vista. Pues que se la siente al par que uno mismo desde lo hondo se siente. Un sentir y un sentirse recogidamente. Una herida sin bordes que convierte al ser en vida. Surge en la inmediatez que con el ser no cabe en lo humano ni en ningún ser viviente. Un ilimitado don, una prenda recibida como si fuera propia, este palpitar que no es ser ni solamente vida, sino vivir ya y desde ahora (p. 141).

Ante la encrucijada de la herida vivida, el hitlerismo toma rumbo hacia la aceptación constante en la que el sujeto se ve envuelto, es en el estado fáctico donde la vida siempre se cobra en su forma primera; siempre la más próxima en su siempre primigenia incrustación al cuerpo.

### **§3 Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo: la aceptación del encadenamiento del hombre al cuerpo**

La filosofía del hitlerismo fue punto focal en el pensamiento levinaseano donde inicialmente, se aborda la unión del individuo en relación con su corporalidad, la cual, atisba a una aceptación que se presenta aún con el pesar que éste pueda cargar. El hitlerismo se devela desde una mirada donde la desdicha y el abatimiento se manifiestan como impulsos y enfrentamientos con sentimientos elementales que regresan sin permiso. De esto da cuenta ya su obra temprana en la que a través de la noción ontológica del *il* y *a* que se refiere al

horror de la existencia sin existente; noción que se desarrollará más adelante y que queda vinculada definitivamente en su obra *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. A propósito de esto, Lévinas (2002) afirma:

El tiempo, condición de la existencia humana, es sobre todo condición de lo irreparable. El hecho cumplido, arrastrado por un presente que huye, escapa para siempre a la empresa del hombre, pero pesa sobre su destino. Detrás de la melancolía del eterno flujo de las cosas, del ilusorio presente de Heráclito, se encuentra la tragedia de la inmovilidad de un pasado imborrable que condena toda iniciativa a no ser más que una continuación. La verdadera libertad, el verdadero comienzo, exigiría un verdadero presente que, siempre en el apogeo de un destino, la recomience eternamente (p. 26).

En ese sentido, se devela la condición fáctica en torno al tiempo como lo incurable que se hace presente ante el sujeto herido que intenta modificar o alterar (suprimiendo) el pasado, y a para esto Lévinas (2002) manifiesta que: “el hombre encuentra en el presente algo que puede modificar, encuentra un modo de borrar el pasado. El tiempo pierde su irreversibilidad misma. Se arroja a los pies del hombre como una bestia herida y aquél lo libera” (p. 27). Reencontrarse en el presente es develar la primacía de la presencia; necesidad que conduce a esa resonancia para seguirla obediente.

El individuo se ve expuesto ante un desgarramiento continuo, donde su triunfo será lo que logre por sí mismo y, a su vez, que logre destruir las capas más profundas de su existencia natural. Se apunta entonces a una libertad infinita frente a cualquier atadura por un padecimiento concreto donde dicha atadura no es definitiva cuando se propone la autonomía en primer lugar. De ahí que, en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Lévinas anteponga:

No solo es libre la elección del destino. La elección cumplida no se convierte en una cadena. [...] Puede recobrar a cada instante su desnudez de los primeros días de la creación. [...] Dicha dignidad se debe al poder otorgado al alma de liberarse de *lo que*

*ha sido*, de todo aquello que la ha ligado, de todo aquello que la ha comprometido, para reencontrar su virginidad primera (pp. 27-28).

Se atisba a la lucha interior, y así, poder optar por el fondo mismo del propio ser a partir de la experiencia vivida sujeta siempre al cuerpo. Donde se deshace de la interpretación tradicional de tener un cuerpo, la cual consiste en soportar la corporalidad como si fuera una extensión más dentro del mundo. Al contrario de eso, Lévinas dirá que el cuerpo es lo más cercano y lo más próximo; es decir, deja de ser algo ajeno, y pasa a ser familiar.

Es pues que la medida más cercana al cuerpo sea la base del hitlerismo en el que la aceptación al encadenamiento del hombre al cuerpo, el cual, no se manifiesta como un signo o utensilio, sino “el modo como el hombre se aferra a la existencia” (Lévinas, 1961, p. 123). El cuerpo enuncia sin intervenciones la irreversibilidad de la existencia, un regreso necesario y fatal del yo al sí. Y a raíz de esto, Lévinas antepone el instante como un modelo clave para comprender tal retorno; al contrario de Husserl, no considera que éstos procedan en un flujo de instantes consecuentes uno a otro, sino que, considera que “cada instante es en sí un nuevo inicio” (p. 130). De ahí que remita al nacimiento, a la virginidad de un retorno inevitable.

En *De la evasión* (1999) se remite a “una condena, a la reflexión ante una tentativa de ocultarse a sí mismo, huir de sí, transformarse, con el inevitable fracaso de este movimiento, en descubrimiento del *estar-clavado* con toda su pasividad” (p. 124). De ahí que el judaísmo se resista a la condena por el símbolo de dejar de cargar lo que ya no soporta más; detenerse es lo que desea pues lo estático para él se vislumbra como «ajeno y distante» y ya en una carta publicada en el *Critical Inquir* (1990) dirigida por Emmanuel Lévinas al profesor Davidson indica que:

El hombre conserva la posibilidad —ciertamente sobrenatural, pero aprehensible, concreta— de rescindir (cancelar, abolir) el contrato con el que se encuentra

libremente comprometido. La reconquista no es fácil. Puede fracasar. No es el resultado del decreto caprichoso de una voluntad situada en un mundo arbitrario. No obstante, la profundidad del esfuerzo exigido sólo sopesa la gravedad del obstáculo, subrayando la originalidad del nuevo orden prometido y realizado, que triunfa al desgarrar las capas más profundas de la existencia natural (p. 62).

*Ser-clavado* es aquella condición del hombre condenado al encadenamiento de su cuerpo y de su propio tiempo, o, en otras palabras, manifiesta que *soy de mi cuerpo*. “Un cuerpo es la dimensión de lo intocable – y no por lejano – del largo andar que no termina, la ancha busca que no empieza” (Seligson, 2006, p. 178), ante un cuerpo ilimitado, indeterminado. Una salida de sí que no haya consolación, sino la herida que comparte con la alteridad inacabada. Salir de sí para llegar a otro lado, un despertar del cuerpo en el de otro cuerpo es ya abrir la herida que otorgue rostro en su afán de permanencia, pues; “un cuerpo es la morada del verbo y en él se lleva a cabo el encuentro con los mundos del sueño y la vigilia, el encuentro con la memoria [...] los trazos de la suma de gestos y sonidos necesarios para iniciar la búsqueda y obedecer al llamado” (p. 183). El cuerpo como un acceso a lo trascendente, en tanto un poder liberarse de lo que ha sido, de todo aquello que lo ha ligado, de todo aquello que la ha encadenado para reencontrar su pureza primera; un reencontrarse una vez más con el tiempo virgen, un tiempo libre. Dicho encadenamiento será pieza clave para comprender el por qué un querer evadirse, donde la desesperación y el rechazo por querer superar el dolor de lo vivido, radica ya en el fondo mismo.

La realización del cuerpo será en su encuentro con el Otro, “condición de la existencia humana, [...] sobre todo, condición de lo irreparable” (Levinas, 2001, p. 8), una descarga de ser cuya única plenitud alcanzable es la entrega a otro cuerpo. Romper con esta concepción del tiempo y del cuerpo será menester para la propuesta del autor, pues siendo el tiempo un golpe hacia el sin sentido en todo momento, el cuerpo despierta responsable “de recuperar la

virginidad original o, lo cual es lo mismo, la desnudez del paraíso” (Orlando, 2019, p. 46). Y es ahí, donde el cuerpo rompe con el deseo de perpetuidad, ya Lévinas (2001) apunta que:

La esencia del hombre no está en la libertad, sino en una especie de encadenamiento. Ser verdaderamente uno mismo no es echar a volar de nuevo por encima de las contingencias, extrañas siempre a la libertad del yo. Es, al contrario, tomar conciencia del encadenamiento original, ineluctable, único a nuestro cuerpo. Es, sobre todo, aceptar este encadenamiento (p. 17).

Ya el padecimiento del Holocausto para el filósofo fue de gran magnitud para remitirse no sólo al encuentro vivido; sino que, a su vez, y por necesidad al cuerpo ausente donde la memoria del silencio se liga indudablemente con el reconocimiento de la fragilidad de ésta. Por ese “otro ausente” que se llama a la presencia y es ahí, donde se hace «presente» la ausencia. Ante esto, Lévinas retoma la lectura de *Ser y tiempo* para recordar el *Dasein* heideggeriano a fin de salirse del “uno impersonal” y enfrentándose con la propiedad al asumir su propia muerte. La muerte “[...] es la ocasión en que se rompe toda relación con otro Dasein -con otro ser-ahí- con otros hombres” (1993, Lévinas, p. 238). A esta prioridad de la muerte propia Lévinas opone, como se manifiesta, la preocupación por la muerte del otro más que por la propia. En este sentido, en el capítulo cuarto se expondrá la premisa en torno a “la pasividad más pasiva que cualquier otra pasividad”, donde se trastocan los principios constituyentes del sujeto, poniendo en el centro el sufrimiento y la muerte del otro antes que la personal.

El encadenamiento inevitable es un desbordamiento del ser cuyo centro privilegiado atrae aún con la amenaza de llegar en caída libre. El cuerpo sin poder huir de sí y su vez, entre su quietud la cual permite que el ser se mueva a su antojo, es que éste emigra de un lugar a otro queriendo a su paso recuperar el irrecuperable primer instante. El misterio del rostro imposible de evadir, se hace notar en la fenomenología de la evasión, –que será objeto

del siguiente capítulo– en el que la imposibilidad ontológica de no poder no ser se presenta sin fisuras. Será en la atadura a la corporeidad donde la alteridad dé paso a la trascendencia, participación del cuerpo en tanto llamada y pedido.

## CAPÍTULO II

### FENOMENOLOGÍA DE LA EVASIÓN: UN DESBORDAMIENTO DEL SER

Nombre; conciencia de participar en una realidad diferente a la del propio cuerpo: el cuerpo del Otro, solicitud, principio de un después. Alcanzar la presencia es como atrapar la dicha y desplegarla sobre la imagen de las cosas diarias.

*Toda la luz, Seligson*

#### §4 Una evasión inevitable: el uno-para-el-otro

El fenómeno de evasión como punto de partida para la alteridad se desarrolla justo a partir del lenguaje corporal, el cual, será raíz para desembocar la cuestión de alteridad y corporeidad; un lenguaje que no se agota en lo conceptual, y será demostrado a partir del advenimiento del rostro como dimensión de la palabra o el discurso. Y es así como, el acontecimiento ético (otredad) está en la oposición inmediata del cara-a-cara, antes que el paralelismo mediado por el entendimiento. La corporalidad permite y se fusiona con la alteridad para dar paso al reconocimiento directo con el otro, puesto que, el rostro como relación irreductible (Mismo-Otro) es ya trascendencia en tanto exterioridad. Medida irreductible que excede al propio pensamiento partiendo necesariamente de la infinitud del otro o la llamada invisibilidad del rostro.

La filosofía de lo Mismo converge con la noción «para-otro», filosofía que se vislumbra ya no con el deseo de conquista del ser, sino como la manifestación en el encuentro ético entre el Mismo y el Otro. En la ética como filosofía primera que abre al sujeto la condición misma de su humanidad, la responsabilidad se presenta ante el rostro del Otro. Es así como el sumiso se ve atravesado por aquel rostro desnudo, que es lo incognoscible, la excedencia

de todo fenómeno. De ahí que se recurra a una experiencia fundamentalmente ética, que implica un encuentro cara-a-cara, donde el Yo se instaura como responsable frente al rostro del Otro. Ante esto, Lévinas en *Totalidad e Infinito* (1961) expresa la noción de exterioridad regresando a lo que llama infinito, o bien, la omnipresencia del ser:

[...] la apertura de la dimensión misma del infinito es altura en el rostro del Maestro. Esta voz que viene de la otra orilla enseña la trascendencia misma. [...] Su alteridad se manifiesta en señorío que no conquista, sino que enseña. La enseñanza [...] es la presencia de lo Infinito que hace saltar el círculo cerrado de la totalidad (p. 189).

Ya la obra *De la evasión* apunta que, si por finitud del ser entendemos el hecho de que es un peso para sí mismo y de que aspira a la evasión, la noción de ser finito es una repetición. “El ser entonces es esencialmente finito” (Lévinas, 1999, p. 109), la idea de deseo se devela en lo finito, y será ahí donde se denote una incapacidad de sumergirse holísticamente en el otro, en ese sentido se vive en el continuo querer reconocerse a partir del contacto con ese otro. Salir del ser encarna una superación en el pensamiento de la identidad en tanto una dominación de lo otro, de ahí que, “la superación del ser y de la ontología acontece como la instauración de una subjetividad ética en contraposición al cogito, que sirve como paradigma de la subjetividad de la civilización occidental” (Carballada, 1994, pp. 7-8). Para Lévinas, la salida del ser está en el Otro necesariamente.

La evasión inevitable se presenta precisamente en el uno-para-el-otro en tanto que no hay retorno para con la subjetividad. El sujeto se ve ligado a responder por el prójimo, de ahí que, cuando Lévinas regresó a que “dios es lo absolutamente otro” da cuenta de que sólo el hombre puede servir a otro hombre. Se trata de una relación hacia el otro sin precisamente esperar la llegada de alguien, es decir, entregarse a la manifestación para encontrarse con los otros, con el otro que ya está, latentemente, en uno mismo. Y para esto: “la prueba de la no-reciprocidad o irreversibilidad es que el sujeto no ha elegido ser responsable del prójimo”

(Gibu, 2011, p. 124); la responsabilidad se entiende como aquel padecimiento sin condición alguna de voluntad.

Más allá del acto emancipatorio, Lévinas (1987) comprende que es “un acto de la conciencia que comienza en el presente de una elección, cuyo origen está en la conciencia” (p. 213). El *Uno* en primera instancia da cuenta de un yo separado, de un yo que inevitablemente refiere al sí mismo; *para-el-otro* apunta a la responsabilidad no como un mero cumplimiento actual, sino como la alteración de la conciencia en la cercanía con el otro, pues éste ya es antes de cualquier elección propia en el que brota el responder a pesar mío.

De ahí que Lévinas apunte a que: “toda mi intimidad queda revestida para-con-el-otro-a-mi-pesar” (Lévinas, 1987, p. 56). Es en ese *a pesar mío* donde Lévinas refleja la pasividad del sujeto, pasividad entendida como la imposibilidad de coincidir o retornar con uno mismo, por tanto, se presenta una alteridad insoslayable antes de la misma llegada o como bien se menciona: cuestionamiento del prójimo antes de cualquier interrogación (p. 56). El “yo” ya no se vislumbra como una identidad aislada, no se está en solitario, a la penumbra de nadie; al contrario, siempre a la perspectiva de otro, de uno-para-el-otro.

Se retoman entonces dos senderos a partir del lenguaje: pasividad nominativa y acusativa. En la primera, se rechina a ese *yo* personal, a la asignación de un nombre en particular o la expresión del sujeto y tal pasividad se deja de lado con Lévinas pues se denotará como algo encasillado, encerrado y aislado. En la segunda, la cual asimila el autor con mayor énfasis denota cómo la nominación del sujeto pasa a un segundo plano para darle lugar al núcleo del objeto que, en este caso, complementa todo lo demás, incluyendo la identidad nominativa. En ese sentido, la noción de “yo” inviste a un agente al que se le atribuye una responsabilidad o intención, pero también la capacidad de ser imputable; el pronombre personal, es decir, el

“heme aquí” abre su posibilidad de exhibir su misma alteridad, de estar a la disposición sin reservas. En ese sentido, Lévinas regresa a Dostoievski al decir que: “todos somos culpables ante los demás por todos y por todo, y yo más que nadie” (1968, p. 617). El individuo se ve atado e interviene en la lucha que no es sólo suya, sino que comparte con los otros.

Ya Lévinas apunta con claridad la pasividad del sujeto al referir hacia un “conjunto sujeto-a, responsable de golpe y sin posible escapatoria” (1987, p. 145); se encamina hacia un momento de reconocimiento y encadenamiento, en el que, se devela la posibilidad de introducirse, transitar y mantener la efímera fusión hasta el encuentro clandestino final e inevitable. En ese sentido, lo vislumbra desde la trascendencia de la reducción que hay del ser en acto, entendido en la inteligibilidad que reduce lo Otro a su Mismidad; esto es, a partir de la síntesis pasiva levinaseana o el imperativo de ponerse en marcha hacia un horizonte aún más grande. Ya en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Lévinas (1987) hace un analogía exclamativa y de aceptación en torno a la toma de una elección no elegida para exaltar:

¡Elegido sin asumir la elección! El uno es una pasividad más pasiva que cualquier pasividad del sufrir. La pasividad del uno, su responsabilidad o su dolor, no comienzan en la conciencia, o lo que es lo mismo, no tienen comienzo; al margen de la conciencia, consisten en esta pre-original imposición del Bien sobre él (p. 112).

Solo a partir de este nombramiento recibido es como se identifica el salto que va del yo idéntico a sí, entendiendo esto en tanto que “soy yo y no otro”. La identidad del yo singular únicamente es posible a partir de hacerse responsable por el Otro, por el prójimo. Nace entonces una imposibilidad de ocultarse ante el otro, una paciencia pasiva del yo con el otro. Lévinas advierte que, ante tal responsabilidad, la *unicidad* será punto clave en su reflexión filosófica, vinculando tal término a partir de una elección o una vocación adquirida; ante esto,

expone un modelo del salmo 139, el cual, salmita apunta a la imposibilidad de ocultarse del otro, de la mirada que ya mira: “Estoy por todos lados atravesado por la mirada [...] Todo está expuesto, todo en mí me hace frente y debo responder [...] Es la exaltación de la proximidad divina la que canta este salmo: una exposición sin resquicio de sombra” (Lévinas, 1977, pp. 131-132). Una alteridad de la que no se puede escapar, sujeto inclusive a la propia sombra.

La unicidad como la fortuna de portar a otro, como si el rostro ante su imposibilidad de ser contenido se dilatará siempre enfrente. La alteridad en tanto el-uno-para-el-otro se comprende como una exigencia ética y necesaria, anterior a cualquier conocimiento convocando al sujeto a la elección del Bien, elegido sin asumir la elección. De ahí que el pasado (histórico) reclame de nosotros una comprensión apropiadora en tanto un aprehender que se sitúa más allá de los hechos, y se dirige más bien al centro de sí mismo a partir del reconocimiento del otro y con el otro. Evasión fallida. El uno-para-el-otro se refleja en el salto a la exterioridad donde la alteridad se revela ya en el rostro; en el otro como absolutamente otro. Alteridad que da paso a la trascendencia donde el *cara a cara* es siempre ya el centro de partida. Un sentir iluminante se hace presente en el reconocimiento que germina.

Vemos pues que la propuesta levinaseana regresa a la encrucijada en que el ser no sólo se ve expuesto, sino que, experimenta su arrojarlo como un exilio o como ya expresa Seligson, lectora y traductora de Levinas: “hoy es necesario volver más atrás aún del propio pasado, más allá de toda memoria personal, volver hasta el dolor de los hornos crematorios [...] quizá entonces podamos tomarnos de la mano y ver brillar una chispa en los ojos del amigo” (2006, p. 25). Exterioridad y afirmación de trascendencia se vuelcan entre un claro-oscuro en que se cree realizado el encuentro, la celebración del rostro: la inevitable revelación.

## §5 Exterioridad y trascendencia: el Otro como absolutamente Otro

Ya la tesis de Lévinas antepone que esa vía del propio yo sólo puede tener acceso gracias a la apertura del mundo intersubjetivo, de ahí que, se manifieste a través de la evasión una nueva vía arraiga al ser que siempre es y esto es irremediable, un estado inevitable. La constitución del ser-corporal se devela en la línea del *hitlerismo* como eslabones intrínsecos, los cuales dan cuenta del vigor y la fuerza que se necesita para seguir construyendo esos cimientos donde la continuidad de volver a experimentarse como individuo desfigurado abre paso a desatarse de lo que sofoca, de ahí que se exponga la experiencia misma del ser puro que retoma el autor.

El objeto de reconocimiento se torna entonces ya no en un encuentro físico-kairológico, sino en torno a una estructura simbólica infinita de lenguaje; éste partiendo con el “cara-a-cara” cuya génesis del encuentro significativo se despliega en la infinitud de la exterioridad levinaseana, o bien, como aquello que va más allá de todo lo cognoscente. El eje de la filosofía de Lévinas está constituido por la cuestión de la trascendencia, trascendencia es estar sumergido en la relación con los otros, es la sociabilidad, vínculo con otro que no me anula ni totaliza, sino por el contrario, es la trascendencia misma que se articula en la exterioridad entre lo finito e infinito.

Para esto, Lévinas busca una vía para salir de la inmanencia o bien la esencia de toda la tradición pues considera que la trascendencia cognoscente es insuficiente. En ese sentido, el autor hace una ruptura al considerar que la tradición filosófica occidental ha radicado en una destrucción de la trascendencia porque se ha ceñido únicamente a los límites del ser comprendido como actualidad y presencia ante la conciencia. De ahí que proponga una

superación de los límites de la presencia y para salir de la inmanencia es necesario poner en relación la idea de ser con la idea de infinito, sólo así la finitud del ser adquiere una firmeza mayor que el puro reflejo del ser en la conciencia. La referencia al infinito se produce en la inmediatez de la perturbación ética, es decir, del deseo en el que tal subjetividad huésped es la única vía para llegar a tal trascendencia.

El Deseo enciende la idea de infinito reconocida en el rostro del otro que se aproxima. El ser cognoscente deja que se manifieste el ser conocido, inclinándose hacia la vía metafísica o bien, el deseo de trascendencia, es decir, hacia lo Otro denominado así en un sentido eminente. Afirma que esa búsqueda de aquello insaciable, que nos inclina hacia lo Otro es el deseo metafísico, deseo absoluto que el ser que desea es finito y lo deseado es intangible e infinito, por lo tanto, es una necesidad incolmable. Esta relación metafísica se esclarece en la “idea de lo infinito” e interioridad, verdad y lenguaje, develando la necesidad de mantener la distancia entre el ser cognoscente y el conocido, entre el Mismo y el Otro, ya que dicha separación es menester para que el Otro pueda conservar su exterioridad y no llegue a la totalización.

En ese sentido, la exterioridad, es decir, el deseo metafísico se vislumbra en tanto que: “la alteridad -el Otro- se entiende como asistencia al yo en el instante presente, como trascendencia que permite la posición del sujeto aquí y ahora, como exterioridad” (Gibu, 2011, p. 81), es decir, se vuelve imposible concebir la interioridad sin la exterioridad o bien, la distancia del instante presente. De ahí que el Otro anteponga inevitablemente una distancia infranqueable ante el yo, y tal exterioridad apuntaría a la negación ya sea de ser identificado o contenido (como se expresa en el rostro).

La idea de infinito cartesiana apunta con la cercanía de Lévinas dando cuenta que “lo trascendente es el único ideatum [...] está infinitamente alejado de su idea – es decir, exterior – porque es infinito” (Lévinas, 1961, p. 73). Si bien con Descartes la idea de infinito da apertura a la trascendencia, para Lévinas es la alteridad quien da entrada a esta idea de trascendencia, exterioridad, y por consecuencia, infinita. Alteridad, trascendencia que se manifiesta en la relación con el Otro, relación que se da a conocer en el rostro del anónimo; en la exigencia del llamado. Solo a raíz de la concreción social es que la unicidad del yo puede concebirse en este encuentro cara a cara es que el pluralismo germina. La trascendencia es, por tanto, el encuentro con lo infinitamente Otro, y ante esto, Lévinas (1961) afirma:

Una relación con lo Trascendente [...] es una relación social. Aquí lo Trascendente, infinitamente Otro, nos solicita y nos llama. La proximidad del Otro, la proximidad del prójimo es en el ser un momento ineluctable de la revelación, de una presencia absoluta [...] que se expresa (p. 101).

A partir de la relación social que se preserve con el Otro es como la alteridad se abre para trascender en el Otro. De tal acercamiento social es que la palabra para Lévinas cobra valor ante este mirarse, una revelación se presenta. “Toda significación se origina en la alteridad” (Gibu, 2011, p. 85), esto da cuenta de cómo la trascendencia, o bien, la intervención social, es génesis en el despertar de este sentido humano. En ese sentido, la alteridad (relación interpersonal) es la única vía que da paso a la trascendencia (exterioridad infinita); una relación trascendente es una relación con lo infinitamente otro.

De ahí que la verdad levinaseana ya no se disponga rectamente al conocimiento, sino que va dirigida al reconocimiento en toda su expresión. Verdad que no remite al discernimiento de lo determinado en tanta adecuación absoluta; tal búsqueda de la verdad se dilata en la proximidad con el Otro a través de la palabra.

El deseo metafísico será puente necesario ante los cimientos de exterioridad y trascendencia, “el deseo metafísico es el deseo de una proximidad” (p. 86); proximidad que tiende siempre hacia lo holísticamente otro. La necesidad de esta proximidad es consecuencia del deseo metafísico imposible de colmar, en el que la exterioridad ligada a la trascendencia se devela en este deseo constante; en esta necesidad insaciable, acontecimiento incapaz de contener. Se sustenta una excedencia infinita en busca de sentido, suscitado para Lévinas en el rostro esencialmente. El deseo de trascendencia se torna en lo insatisfecho, una salida de sí que no busca consuelo; si no encuentro, una necesidad de trascendencia.

La satisfacción y el querer alcanzar la suficiencia no bastan, en ese sentido, se requiere un estruendo del ser que se manifieste ante una insuficiencia como es en el ser-finito, es decir, “no se trata solamente de salir, sino también de ir a alguna parte” (Lévinas, 1999, p. 58), sino más bien, el ser deseando lo infinito naturalmente. La necesidad surge en una reflexión de la evasión en tanto un encuentro con la alteridad, es pues que, ya no se trata únicamente de un salir de sí, sino que, la búsqueda de una salida implica ya llegar a un reconocimiento con el otro en la comprensión de que no se está en solitario. Lévinas no entiende la alteridad en términos de presencia, ya Gibu Shimabukuro (2011) recalca específicamente que en: “*Totalidad e infinito* la alteridad se comprende como aquello que se presenta al sujeto interrumpiendo la felicidad lograda en su independencia y egoísmo, como aquella manifestación (epifanía del rostro) entendida como excedencia de una presencia” (p. 16). La alteridad es vista entonces en correlación con el sujeto y la naturaleza ética que lo determina; asumido en su sensibilidad ante lo próximo y en su responsabilidad que nace cuando se presenta el prójimo.

Un redescubrirse en el cuerpo suyo, en la realidad suya, es ya sinónimo de cercanía y proximidad en tanto que una adhesión se vuelve imposible de escapar. En *De la Existencia al existente* (2000) Lévinas dice:

La intersubjetividad no es ofrecida a través del Eros o en la proximidad del prójimo [...] es el lugar de una trascendencia en la que el sujeto, conservando plenamente su estructura de sujeto, tiene la posibilidad de no volver fatalmente sobre sí, de ser fecundo y de tener un hijo (pp. 163-165).

Ya la cuarta sección de *Totalidad e Infinito*, se ponen de manifiesto las concreciones máximas de la relación que se tiene indudablemente con el otro, tales como la relación amorosa, la paternidad, la maternidad y la filialidad. En este sentido, la relación con el Otro no se presenta de un modo abstracto, es en el rostro que hace ya una sigilosa invitación de cercanía, y éste, a su vez, no dejándonos indiferentes. La epifanía del rostro como lo reconocerá Lévinas, será aquello que escapa a toda individuación, es decir, no hay una reducción de las cosas en tanto su condición de visibilidad o de estar al alcance de la mano, es decir, se presenta en su no aparecer y ante esto, se revela en la huella de sí que no es en su plenitud ausencia. Un sentir iluminante se hace presente en tanto que el sujeto es un ser oculto en sí mismo y será el estado pre-ontológico el que posibilite la apertura a la proximidad, o bien, al instante originario de lucidez. Ya Zambrano (1986) continúa con esta matriz ontológica al decir que:

El hombre es aquel ser que padece su propia trascendencia, que siente la ausencia del Absoluto, la pérdida del fundamento de su propio ser. Y será este sentimiento de pérdida, de dolor, nacido del amor a la unicidad primigenia, el que nos hace peregrinos en busca de un lugar marcado por la ausencia [...]. Encuentra el hombre su ser, más se encuentra con él como un extraño; se le manifiesta y se le oculta; se le desvanece, y se le impone; le conmina y exige (p. 52).

El ser en su preexistencia se desborda ante la manifestación primera, y será mediante el lenguaje como experiencia ética, el que abrirá camino a la alteridad, a la trascendencia. El lenguaje pre-ontológico como muchas otras vías del ser remitirán inevitablemente al origen del

*ser-ahí*, inalcanzable, pero dado en ese anonimato; salir del anonimato será llegar a una salvación de la identidad entregándose a la palabra que elige, no que nombra, es decir, punto de encuentro.

Un instante de lucidez se presenta en la expresión dando cuenta de que: “el Ser mismo de lo real se manifestaría detrás de estas experiencias privilegiadas, dándose y confiándose a la custodia del hombre. Y el hombre, guardián del Ser, obtendría de esta gracia su existencia y su verdad” (Lévinas, p. 2004, 290). El ser, rehén del otro ante un deseo por comprender la subjetividad humana entre ausencia y presencia, huida y llegada, mudez y llamado. Será en el lenguaje la exigencia de una libertad sacudida por el otro, sacudida de la conciencia que resplandece e ilumina.

Una urgencia por recibir el advenimiento que adviene sin solicitud, en el deseo metafísico que es el hombre movido por ese deseo, está absolutamente alejado de lo Otro, no se totalizan, ya que en su relación no se da la reversibilidad porque uno de los dos lados permanece siempre en el punto de partida; el Yo, que está atado a su identidad. En ese sentido, la alteridad sólo es posible a partir del Yo que frena la fusión. La filosofía de Lévinas se puede entender a partir de esto, como una ética dialógica en el que necesariamente un intercambio se manifiesta sin aprehender por completo pues al ser la metafísica la relación entre el Mismo y el Otro es que se comprende en el discurso donde lo Mismo sale de sí, de su ipseidad del yo, arrancado por el rostro que se enuncia e instaura en el discurso.

El lenguaje posibilita el tránsito del Yo al Otro, cara-a-cara, es un acto de bondad. La fusión entre lo cercano y lo lejano será gracias al lenguaje, el cual propiciará la consumación del encuentro; siendo la palabra la que une los rostros y no la palabra que busque definirlos ante una mera determinación. Lenguaje que aguarda el soplo de la llegada y permanencia.

## §6 Un lenguaje pre-ontológico: apertura a la proximidad

Se despliega entonces la vía del lenguaje en su totalidad con el discurso en torno a la alteridad y para “Lévinas sólo la experiencia ética del rostro puede ser considerada metafísica en la medida que nos abre a la trascendencia” (Gibu, 2011, p. 111). Ante esto, Derrida toma la iniciativa de desarrollar exhaustivamente el trabajo de Lévinas con su obra titulada *Violencia y Metafísica*, para dar cuenta de tal irrupción que hizo Lévinas con los cimientos griegos y sus cuestionamientos en torno a la experiencia infinita del rostro. De ahí que tal experiencia se designe como “experiencia de la desnudez, de la manifestación ausente o del rostro que acontece retrasándose del presente” (Gibu, 2011, p. 112).

Se presenta una interrogante sustancial que dará origen a la trascendencia infinita de la que nos habla Lévinas. “¿No significa «infinitamente otro» en primer lugar aquello cuyo final no puedo alcanzar? [...] Desde el momento en que quisiera pensar lo Infinito como plenitud positiva [...] lo Otro se hace impensable, imposible, indecible” (Derrida, 1989, p. 154). Mientras que Derrida continúa preguntándose por tal experiencia infinita (a través del lenguaje), mientras que Lévinas en *Totalidad e Infinito* se detiene en la imposibilidad de contención o de aprehender el lenguaje y para esto, recurre a la proximidad. La postura fenomenológica levinasiana expone que la corporeidad es condición primera para que pueda haber un diálogo entre el Mismo y el Otro, por lo que es la sensibilidad y no la razón la vía que permite acceder a la alteridad, a través de la corporalidad y el goce.

El sujeto levinaseano es eminentemente un sujeto corporal, encarnado y la corporalidad es esencial para el sujeto concreto, antes que mente el sujeto es cuerpo indudablemente. La corporalidad es la modalidad en que se asume la exterioridad, en que el Mismo determina y es determinado por el Otro a partir del puente que en este caso es el

fenómeno del lenguaje; afirma en este sentido: “El cuerpo es la elevación, pero también todo el peso de la posición.” (Lévinas, 1961. p.146). En el lenguaje Lévinas logra ver una salida y una posible solución al logocentrismo, solipsismo e individualismo en los que muchas veces pueden caer las nociones de corte subjetivo. Ya los replanteamientos de Derrida dan pauta para dar seguimiento a la noción de subjetividad atendida al lenguaje necesariamente, revelando un horizonte no sólo con sentido ético, sino a su vez, ontológico. La pregunta por el ser regresa en tanto que “el ser se expresa” (Lévinas, 1961, p. 213), el lenguaje levinaseano como una manera de acercarse e interrelacionarse unos con otros, en donde impera el diálogo y no el sometimiento de una de las partes.

Pero no se entiende un lenguaje meramente como comunicación de necesidades, sino más allá, lenguaje que crea universos desde su carácter trascendental, el cual, redimensiona en una relación de mayor pluralidad. Para Lévinas el hambre de lenguaje es entendido en su carácter netamente subjetivo, es el reflejo de la carencia del sujeto y de la fijeza en su ser. El lenguaje manifiesta la necesidad de comunicarse debido a que los procesos productivos de la sociedad exigen esta misma interrelación lingüística. El nombrar será pieza necesaria para que el mundo se rija subjetivamente; evita la perdición, lo efímero o la llamada inestabilidad, y ante esto, Lévinas en *Totalidad e Infinito* (1961) menciona:

La nueva estabilidad que adquieren las cosas gracias al lenguaje supone mucho más que añadir un sonido a una cosa. Sobre el gozo se perfila, con la permanencia, la posesión, la puesta en común: un discurso sobre el mundo. La apropiación y la representación agregan un acontecimiento nuevo al gozo. Se fundan en el lenguaje como relación entre hombres (p. 158).

El lenguaje en este sentido, estabiliza el mundo, le da orden no sólo en dirección a una toma de identidad, sino a todo discurso mundano. En cambio, el lenguaje ético del rostro se manifiesta en el cara-a-cara tomado de la mano a la alteridad; o bien, en el presente en que

se acoge la palabra ética que en sí misma ya expresa. En ese sentido, se entiende como un acto ético hacia los otros que me funda en el individuo y en el reconocimiento con la alteridad, a la pluralidad.

Más tarde, tales cuestiones ontológicas del lenguaje siguen en duda, y será en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* donde se atiendan tales estratos discursivos que defiende Lévinas. Se retoma la exigencia de continuar con la proximidad del rostro, y, por ende, del otro; proximidad atada a la inquietud del contacto, de la trascendencia ante la constante posibilidad de entrar en cercanía con aquello que se niega a ser contenido o tematizado. Lévinas (1961) para dar un salto a la trascendencia del otro sostiene que:

Lo absolutamente Otro (Autre), es el Próximo (Autrui). No se enumera conmigo [...] Pero yo, que no pertenezco a un concepto común con el extranjero, soy como él, sin género. Somos el Mismo y el Otro. Trataremos de mostrar que la relación de lo Mismo y el Otro es el lenguaje (p. 62).

Esta noción de acogimiento de la alteridad que retoma en la obra mencionada se pulirá en *De otro modo que ser*, donde las posibilidades del lenguaje van más allá y para esto, Lévinas retoma el *énfasis* o la así llamada *hipérbole* para dar cuenta de este lenguaje ontológico. Énfasis apunta a “un exceso en la expresión, al modo de una hipérbole, que en la exageración hace manifiesta una realidad novedosa” (Gibu, 2011, p. 132). El discurso levinaseano indica el acontecimiento ético ya no como suma de pensamiento o discernimiento, sino en primera instancia como proximidad con el prójimo.

El entendimiento cobra un sentido importante para que el ser se muestre en su plenitud con el otro. Lenguaje cuyo panorama devela la noción de contacto, contacto que inevitablemente tendrá vínculo con la sensibilidad, en la medida en que “estar en contacto no se trata ni de investir al otro para anular su alteridad ni tampoco de suprimirse en el otro. En

el propio contacto el que toca y lo tocado se separan, como si lo tocado al alejarse, siendo ya otro, no tuviese conmigo nada en común” (Lévinas, 1987, p. 147). La palabra se hace presente en la vigilia del cuerpo; insomnio y estallido del llamado a la presencia, y ante esta mirada, que, al estallar, se concibe en palabra; Seligson (2006) devela con enternecimiento fulminante el diálogo citado a partir del fenómeno de la caricia:

La palabra pide respuesta, se convierte en diálogo, diálogo de caricias que retornan a la mirada como espiral de voces mudamente articuladas, trenzadas en los dedos, en los labios, en el aliento que recorre los círculos de la espiral, burbujas de placer, de gozoso estar así, entrelazadas al mirar y al callar, al vaivén de murmullos que ensanchan el espacio donde los ojos se aman con la palabra y la palabra se ama con la caricia (p. 177).

El cuerpo como lenguaje, lenguaje como cuerpo, “punto donde el desmayo recobra su impulso y sube para abandonarse de nuevo” (p. 177), donde la participación en el acontecimiento impersonal del existir puro se devela; “torbellino que irá modelando con invisibles manos un cuerpo, cincelando un rostro, hasta detenerse con esa presencia que la mirada hizo estallar, [...] hasta que el diálogo sea ya un cuerpo, un calor que se goza irradiando deseo, alegría del tacto que se abraza y nombra” (p. 177). Un cuerpo indagando en la experiencia extática del insomnio, es decir, el éxtasis en correspondencia a una salida, una búsqueda sin destino, sin logro. Ya para Bataille, el éxtasis será perdición total, queriendo siempre ir más allá de lo posible sin choque alguno, develando entonces una “completa imposibilidad de detenerse” (Bataille, 1981, p. 27). Dicha incompletitud se presenta cuando “no hay ser sin fisura” (p. 32) y es en el movimiento extático donde el ser se encuentra con un otro también inconcluso, abierto, herido.

Cuerpo como nacimiento de la voz, un inacabamiento menester para que el lenguaje se deleve; el ser expresándose en tanto proximidad que anula ya la distancia artificial. Entrar

en contacto no ante la voz como fin de un discurso, sino como intimidad del lenguaje original “lenguaje cuyo significado no surge en la conciencia, sino fuera o más acá de ésta” (Gibu, 2011, p. 120). Y sólo a partir de la proximidad es que la ética se presenta en torno a la alteridad, el llamado a la presencia. *El caminante y su sombra* (1900) devela cómo las cosas más próximas se desvían ante la fragilidad terrenal, es decir, por naturaleza el ser humano regresa a las condiciones no económicas y de sobrevivencia como pensarían Aristóteles, Marx o Durkheim, sino de una pasionalidad (*pathos*) moral que observa en el reconocimiento del otro la posibilidad de preservarse en una relación de mayores vínculos. En ese sentido, Nietzsche menciona:

*Las cosas más próximas de todas son muy mal vistas, muy rara vez examinadas, por la mayoría. [...] sopécese no obstante que de esta carencia derivan casi todos los quebrantos corporales y anímicos de los individuos: no saber lo que nos beneficia, lo que nos perjudica, en la organización del modo de vida, la distribución del día, el tiempo y la selección del trato, en el negocio y el ocio, en el manar y obedecer, el sentimiento de la naturaleza y del arte, el comer, el dormir y el meditar, ser ignorante en lo más pequeño y cotidiano y no tener aguda vista es lo que para tantos hace de la tierra un «prado de la desventura». [...] hay razón suficiente y de sobra, pero se le orienta mal y se le desvía artificialmente de esas cosas pequeñas y las más próximas de todas (p. 163).*

Desviarse artificialmente de la proximidad es desviarse de la subjetividad originaria, y ya arriba, no querer el descenso. “Nombrar el cuerpo es mirarlo sin descanso” (Seligson, 2006, p. 178); mirarlo en la vigilia, velando con suave roce aquel contacto *sin lo dicho*, es decir, sin pronunciar palabra, se manifiesta lo impronunciable o, aquello “que está más acá de la *apofansis* o más allá del ser” (Gibu, 2011, p. 121). Una proximidad como anterior al lenguaje mismo, es decir, lo Dicho según Lévinas será *a priori* al lenguaje en sí, lenguaje que nace en el Decir. Se detiene en la experiencia de diferenciación y pluralidad en la que puede entenderse el papel esencial que juega el lenguaje. Hay lenguaje porque hay diferencia, y hay

diferencia porque hay lenguaje. “El lenguaje se define tal vez como el poder mismo de romper la continuidad del ser o de la historia” (Lévinas, 1961, p. 208). En ese sentido, el lenguaje instauro la diferencia en la cual se ha de mover la dinámica del sujeto y el otro.

La dimensión pasiva del lenguaje, del decir y de la proximidad, se presenta como un resquicio subjetivo que no se vislumbra del ente al ser, sino “de lo Dicho a la responsabilidad por el otro en el Decir” (Gibu, 2011, p. 121), y será a partir de la reducción (ética) levinaseana que se dará paso al despertar del cuerpo indecible. Ir más allá de lo Dicho, o hacia la proximidad no se refiere a un ir sin rumbo alguno como evadiendo el presente; sino que, será un “acontecimiento sin retorno, irrecuperable, desfasado o refractario del presente” (p. 121). Ya el problema del lenguaje dependerá de otros fenómenos que el autor propone, desde la epifanía del rostro hacia la aspiración de la presencia. Por un lado, el rostro habla emitiendo un llamado gracias a la sensibilidad y necesidad de escucha es que ya no se ve expuesta la conciencia, sino la afectividad. Será en su tener-lugar donde la condición pasiva del sujeto se halla siempre expuesta, y de ahí es que este problema lingüístico en el que «el decir» levinaseano es ya la expresión que adviene en la proximidad, en la relación social con el Otro aspirando en todo momento a la presencia (il y a).

El lenguaje se revela como brújula ante la carga de lo vivo, de lo que adquiere el ser con la “totalidad que ilumina iluminada por el lenguaje que hable, ojo que alcanza, toca y revela, mano que palpa, y mira y devela” (Seligson, 2006, p. 200). Para Lévinas las palabras reactivan la diferencia en la que habrán de encontrarse el sujeto y el otro. Indudablemente el lenguaje rompe con el soliloquio en el que cae el individuo y por añadidura, el solipsismo, y atiende a la pluralidad. Rompe con la privacidad y opta por la sociabilidad para caracterizar al lenguaje como cualidad social capaz de relacionar a los individuos. Asimismo, el lenguaje

desde su enfoque moral se manifiesta en una inclinación de alteridad que se clausura o concluye en el momento en el cual uno de los participantes se cierra en sí mismo y se mantiene en soledad. En torno a esto, Blanchot (1991) entiende muy bien la no-contención en el lenguaje al posarse junto a ese ser exterior sin poseerlo ni matarlo al nombrarlo:

Mi lenguaje sin duda no mata a nadie. Sin embargo, cuando digo “esta mujer”, la muerte real se anuncia y está presente ya en mi lenguaje. Mi lenguaje quiere decir que esta persona, que está aquí, ahora, puede ser separada de sí misma, sustraída de su presencia y su existencia y hundida de pronto en una nada de existencia y de presencia; mi lenguaje: significa en esencia la posibilidad de esa destrucción; en todo momento es alusión resuelta a ese acontecimiento (p. 451).

Y en seguida, da paso al fenómeno del “hay” (il y a) como esa ruptura del ser quebrantando la dominación del lenguaje y acercándose en el arrojamiento de la presencia. No hay qué decir, no hasta que la suspensión cese y en la sobriedad de quien retorna a sí devuelva al lenguaje su propiedad. Tales cuestiones se profundizan en el siguiente y último capítulo de la presente investigación, comprendiendo una ética del lenguaje pre-ontológico para dar cuenta de cuál es el lenguaje del sujeto pasivo, sujeto que es ya rehén del Otro.

El no poder deshacerse del *hay* que se lleva puesto ante el halo de la noche cuyo centro se expande ilimitado. El ser se ve implantado en este lenguaje originario que, en su interpelación, el sujeto se reconoce y responde ante la vida, comprensión de sí no en una cuestión racional o sistemática; sino en un saber de *ser-ahí*, enraizado a la tierra ante la intimidad que se le ofrece al ser humano con el mundo.

### CAPÍTULO III

#### EL FENÓMENO DE EVASIÓN COMO PUNTO DE PARTIDA PARA LA ALTERIDAD

Cuando el prisionero encuentra un resquicio de luz, una voz, un simple punto por donde orientarse respira y espera, se mantiene en vigilia, [...] al orientarse se abre sin salir de sí

*Claros del bosque, Zambrano*

#### **§7 La desnudez del ser ante la experiencia de la noche y el *hay (il y a)* antepone ya un encuentro.**

No se puede escapar de lo sombrío, del inacabamiento y apilamiento que el claroscuro de la noche concede en su llegada. La confrontación continua e inevitable consigo mismo, un encadenamiento del cual se vuelve imposible salir de sí mismo, o una imposibilidad de salirse, de evadirse. De ahí que la necesidad arrastre al individuo hacia algo distinto de sí mismo, una necesidad desgarradora en todo momento: una necesidad de evasión en tanto que busca la liberación en ese desencadenamiento del ser en su plena desnudez. En el *Tiempo y el otro* (1948) y *De la existencia al existente* (1947) Lévinas regresará a su obra de juventud *De la evasión* para retomar fundamentos centrales y plantearlos una vez más en dichas obras; poniendo de manifiesto el concepto de *il y a*.

Lévinas recoge la apertura del *ser* heideggeriano a partir de que éste, ya no se vislumbra ante los ojos como si se tratara de un objeto listo a ser contemplado en su absolutez;

sino que, se inclina en que el ser se muestre a partir del cuidado (*Sorge*), es decir, a partir del modo en el que el *Ser-ahí* se relaciona con su propio ser. ¿Es posible una existencia sin existente? no será una pregunta fácil de plantear, y para esto, será necesario mostrar a partir de una aproximación metafórica en el que el concepto de *Hay* se devela a partir de cuatro metáforas esenciales para el autor: la noche, el horror, el insomnio y la participación.

Lévinas vislumbra cómo a partir del *Hay* (*il y a*), la pureza del hecho de *ser* se renuncia a sí mismo ya como evasión, como ese imposible retorno a la nada en tanto que en esa misma imposibilidad también está ya la presencia. Francisco Parra (2006) apunta *El Hay en Lévinas, ruptura del Ser* que:

Ese algo es designado como impersonal bajo la fórmula de *Hay* (*il y a*), que es precisamente la afirmación en tercera persona de cierta presencia indeterminada como se dice que llueve o hace calor, designa algo que más bien se padece de forma inasumible. El pensamiento se encuentra ante una borradura constante de aquello que quiere alcanzar (p. 14).

Ante esta vaciedad queda el anonimato. La cuestión del ser a partir de su propia condición, algo de lo cual, es imposible salir. Ese *hay* (*il y a*) desde su raíz neutral del ser, entreteje al sujeto a su no-poder-evadirse-de-ser, en tanto que se arroja al sujeto a partir de un sitio anónimo, sin propiedad de alguien o de algo, sin rostro y sin figura alguna. Se trata entonces de una ausencia que a la par es presencia. En *Totalidad e Infinito* Lévinas (1961) apunta que: “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” (pp. 25-26). En ese sentido, tales miramientos de lo impersonal se manifiestan como personales en tanto que son existentes y será a partir de la noche que se devele la presencia ausente, existencia sin existente o *il y a*; punto neutro y anónimo.

En *Ética e Infinito* se expresa directamente que: “la noche es la experiencia misma del *il y a*” (p. 94), es lo más cercano a ese *hay* en el anonimato, y es que, el puro hecho de la aparición de la noche da cuenta que todo ha desaparecido a su paso. La percepción de este espacio nocturno, que no se encuentra vacío sino colmado de la nada de todo, aquello que provoca horror, porque la fatalidad del ser irreparable es insuperable: no se puede evadir ni por la muerte, ni por el dormir, ni por el sueño. De ahí que sobrevenga una vigilancia que se sitúa más allá de la conciencia, donde ésta no se deslinda del prestar atención al prójimo, a su identidad, y necesariamente, a su presencia.

Ya Maurice Blanchot (1992) en *El espacio literario* refiere que en la noche no llega algo desconocido ni algo invisible; al contrario, “lo invisible es lo que no puede dejar de verse, lo incesante que se muestra” (pp. 215-216). El acontecimiento mismo del existir no le pertenece a nadie, de ahí que: “se presenta el *il y a* como una amenaza indeterminada que causa horror al insinuarse” (Gibu, 2011, p. 68). Y el carácter más agudo del ser en su anonimato de la noche es el hecho de no poder deshacerse, evadirse de sí mismo ya sea en la locura o en el sueño para rehuir, en pocas palabras, de la llamada *noche del insomnio*. Aparece esto como experiencia nocturna a la que el sujeto es arrojado tras ser acogido por un tercero. Oprimido por su propia existencia, el sujeto se halla en el desborde urgente de una salida de sí que lo sitúa frente a la alteridad inacabada en un encuentro que aniquila las identidades, pero sin una fusión en una entidad suprema o superior. Así, se retorna a una realización no voluntaria de identidad personal donde emerge la responsabilidad ética por el otro, entidad que no puede apagarse.

La desnudez se devela en la existencia de sí, acompañada de la excusa constante de la propia presencia del sujeto, en ese sentido, se presentan fenómenos de malestar, vergüenza

y náusea ante el otro y ante sí, pues “lo que la vergüenza descubre es el ser que se descubre” (Lévinas, 1999, p. 102). Para el autor más allá de que este ser tenga una posición “pre-dada” en el mundo y deba permanecer en éste o ser parte de él, “el ser ha de tratar de salir del mundo” (Gutiérrez, 2012, p. 290). A diferencia de Sartre en donde la vergüenza se muestra como modo de hacerse consciente de la existencia y de los propios actos, Lévinas le da lugar a la exhortación a salir del mundo. En ese sentido, los malestares que se mencionaron en un principio no apuntan rumbo a una existencia la cual deba huir de la vida, sino una existencia que ha de alcanzar nuevos horizontes de posibilidad, y es precisamente la vergüenza o bien, el tedio en sí, el cual dará paso a tal idea.

Un malestar que se manifiesta y se da por hecho en el estado fáctico (ser arrojado) ineludible; malestar que se puede entender como náusea es el ocultamiento imposible de sí mismo ante sí mismo ante un esfuerzo desesperado y fracaso de salir de sí es que en la obra *De la evasión* el anclaje en la mismidad se refleja:

El estado nauseabundo que precede al vómito y del que el vómito va a aliviarnos nos cerca por todas partes. Pero él no viene a cercarnos desde fuera. Estamos provocados desde el interior; nuestro propio fondo se ahoga bajo nosotros mismos; *tenemos revueltas las entrañas* (p. 103).

Ya en esa náusea que despedaza desde lo más recóndito, es que se presenta un rechazo siempre activo, se rechaza como si se pudiera escapar de ese estado nauseabundo; cuando es todo lo contrario, la náusea atrapa, se adhiere en el individuo sin consentimiento y regresa cuando lo desea, el vómito al que Lévinas hace referencia, se presenta entonces como alivio y descanso. Esa repulsión conduce inmediatamente al encadenamiento y a la evasión, donde ambos fenómenos dan cuenta de la tensión por la afirmación y aceptación del ser.

Más tarde, a partir de la consideración del *Hay*, Joan Solé en su obra titulada *Lévinas* (2016) adjunta claramente un comienzo del por qué la presencia es enigmática y silenciosa:

Mi reflexión sobre este tema parte de recuerdos de infancia. Duermes solo, los mayores continúan la vida; el niño experimenta el silencio de su cuarto como un “zumbido”. [...] Algo parecido a lo que se oye cuando uno se acerca una concha vacía al oído, como si el vacío estuviera lleno, como si el silencio fuera un ruido. Algo que se puede experimentar también cuando uno piensa que incluso si no hubiera nada no se puede negar el hecho de que “hay”. No que haya esto o aquello, sino que la escena misma del ser está abierta: hay. En el vacío absoluto que se puede imaginar antes de la creación, hay (pp. 214-215).

La interrogante se presenta al apuntar si ¿es posible plantear una existencia sin existente? y dicho planteamiento Lévinas lo depura a partir de la aproximación metafórica del *il* y *a*; ese eco que retumba lo vislumbra en la llegada de la noche, el insomnio, el horror o la participación, y que, como a su vez menciona Bataille: se trata de “una especie de oscuridad alucinante me hace perder lentamente la cabeza, me comunica una torsión de todo el ser tenso hacia lo imposible. Hacia no se sabe qué explosión cálida, florida, mortal..., por la que escapo a la ilusión de relaciones sólidas entre el mundo y yo” (1981, pp. 20-21). El cuerpo en vigilia se ve obligado a enfrentar tal llamado, sin objeto alguno y es ahí donde, “el hecho desnudo de la presencia oprime: está uno apegado al ser, apegado a ser” (p. 89).

La desnudez como presencia angustiosa, es “el hecho universal del *hay*, que abarca las cosas y la conciencia” (p. 89). El “hay”, el ser sin más, ineludiblemente se manifiesta, un abismo al que se aspira, en “el inevitable y anónimo rumor de la existencia” (p. 89), ciego diamante iluminado, llegada de lo impronunciable. El estado de vigilia implica no sólo la ausencia de objeto, sino a su vez, la disipación del propio sujeto entre las limitantes de afuera y adentro. El *il* y *a* adviene, todos los elementos descritos por Lévinas ante la presencia y su aproximación son advenimiento, llamado e invocado de otro umbral.

“Llamado del infinito al infinito rumor de lo invisible, tránsito hacia lo provisional, hacia ese sueño inconsciente y duradero que forma el tejido con que están hechos los cuerpos” (Seligson, 2006, p. 187). Impotencia de eso que adviene y de lo que no se tiene control; contemplación obligatoria y necesaria del *hay*, sólo en esa suspensión la condición de sujeto retorna, “velando porque no se escape el gran rumor del infinito” (p. 178). Tránsito hacia lo provisional, del día a la noche; donde el insomnio como disolución del sujeto se ve atravesado únicamente en el arribo de la noche, como quien pide refugio a otro pese a la intemperie de dónde se encuentra ante la incansable búsqueda del Otro, anónimo e irreconocible, y ya Seligson (2006) por su parte da cuenta de este tránsito oculto:

Laberinto por el que se transita entre aludes sorteando caída tras caída, exilio tras exilio, yo llamo al cuerpo que es Morada, al cuerpo que no oculta sus resquicios ni sorprende con atajos [...] ventanas de luz y puertas al campo, al cuerpo que es bosque y es ciudad, [...] gemela sombra que albergue el deambular mitigando el desarraigo y ofreciendo, a la vez, el fruto sin espinas y el adiós sin rupturas, al desnudo y anónimo cuerpo del Amor, la casa por construir, [...] la habitación propia por amueblar, el propio huerto por sembrar, al cuerpo del Deseo llamo con el ruido de las calles y de los seres que las pueblan, solitarios seres sin amparo huyendo de sí mismos, [...] llamo al cuerpo que responda en recíproca pasión y solidario vuelo ascendente, abierto a la desgarradura y abierto a lo pleno, [...] la negación a permanecer anclado, el riesgo de zozobrar en la tormenta, frágil barco que ninguna isla espera, [...] sueños que trazan sus propios senderos, ansiosos senderos en busca continua lanzados hacia el horizonte sin posibilidad de traerse una flor en señal de haberlos transitado, [...] llamo yo con el llamado de mi cuerpo (p. 187).

Para esto, Lévinas lucha con ese estado esotérico o de ocultamiento ante la desnudez del ser; evasión imposible. De ahí que la desnudez se presente como el modelo más puro de vergüenza, pues el cuerpo desnudo devela visibilidad pura del propio ser. La desnudez representa la manifestación brutal e inevitable del sujeto encadenado a su existencia con todo lo que ello implica. Así, la intimidad, que es presencia para sí mismo, es lo que se exhibe

como más vergonzoso, pues es el ser que no puede cobijarse ni resguardarse de sí mismo ni ante sí mismo.

El *Hay* con el “gran malestar” se devela en un desconcierto entre resquicios de luz donde todo se desvanece, a excepción de la noche; descenso que oprime ante su llegada sin la voluntad del sujeto. “La noche cae y lo invade todo – es el invasor que no puede ser desgarrado –” (Levinas, 2000, p. 89), y es ahí donde ocurre la exhibición del cuerpo; en el acontecer del sueño, en desdoblamientos sin término.

La resistencia se vuelve inútil, el desbordamiento se apodera como el verdugo del condenado. Todo ocurre ante la penumbra del desgarrado advenedizo y en el arranque de la voluntad misma (de sí mismo), es que el sujeto es clavado a lo más visceral del *hay*; a un estado fáctico de la existencia temporal en el que el sujeto se encuentra en la encrucijada de estar fuera de sí, entre los entres y los otros, en un estado de desamparo donde se alinea necesariamente el cuidado de sí con el cuidado del otro. La facticidad en este caso no está limitada a ser el fundamento del individuo; pues si bien, se ve atravesado y consumido por la finitud humana, lo propio y más humano del ser es su sed de infinitud.

La ruptura del ser constreñido por su propia existencia se halla en el desborde urgente de una salida de sí, “un cuerpo que ha sido tocado hasta el centro mismo de su ruptura con el centro y que despierta, indefenso, a la luz, y nace para abarcar la posibilidad múltiple del ser, sólo puede despertar a la carencia, a la incansable búsqueda del Otro y palpar, en el reencuentro, idéntica nostalgia” (Seligson, 2006, p. 182). Suspensión del sujeto ante una vigilia inevitable y anónima, sobrepasando el fenómeno del yo, y que, “escapa por consiguiente de la fenomenología descriptiva” (Lévinas, 2000, p. 91). Tal ruptura entre la dicotomía sujeto-objeto destella en, “el yo es arrebatado por la fatalidad del ser” (p. 89). Hay

una negación del fenómeno tradicional en el sentido de que no hay afectación alguna del yo en tanto conciencia fenomenológica, y es: “en esta vela anónima donde estoy enteramente expuesto al ser, todos los pensamientos que llenan mi insomnio están suspendidos de nada. Carecen de soporte” (p. 90). El sujeto se ve atravesado por la impotencia del detenimiento que sólo la sombra pone de manifiesto, es la puesta entre paréntesis del individuo o en pocas palabras, la aniquilación de éste.

Es la oscuridad que arriba sin permiso al sujeto pasivo, una alteridad innominable; ahí donde se asoma un desborde en la experiencia insomne. Sujeto obligado a ser testigo de la vida ante el “rumor de la existencia” (p. 89), pues no hay sujeto en la experiencia extática levinaseana, sino más bien, “la conciencia del sujeto pensante [...] es precisamente la ruptura del insomnio del ser anónimo, la posibilidad de “suspender”, de escapar de ese deber de coribante, la posibilidad de tener un refugio en sí para retirarse del ser ahí” (Lévinas, 2000, pp. 89-90). Es decir, para que pueda haber conciencia del insomnio es menester salir de tal estado, salir de esa suspensión, y sólo en el día se puede llegar a esto. En ese sentido, en la llegada de la noche si no se logra conciliar el sueño, se vela experimentando la experiencia de éxtasis. Seligson (2006) refiere tal penumbra soñadora en tanto:

Unión de la luz con la luz en el seno de la penumbra onírica antes de que la respuesta sea el apartamiento, la distancia, el transcurrir del tiempo hacia el cotidiano quehacer y los olvidos cotidianos, hacia la indiferencia de los días contaminados por la inevitable culminación: renuncia del cuerpo (p. 190).

Y, no obstante, en la ausencia se manifiesta la cercanía del cuerpo ante el constante llamado vago e impreciso donde lo ausente aspira inevitablemente a la presencia, es decir, “insomnio de la noche que contagia al día” (p. 190). El problema del *hay* conduce necesariamente al fenómeno de la epifanía en tanto que el sujeto se revela como objeto y se halla en el deber de

la presencia sin identificación o figura. La alteridad, herida que quebranta, que vela y me vela en su presencia inacabada e incompleta es, por ende, incapaz de satisfacer su propio deseo.

El halo del rostro se ve envuelto por el fenómeno del “hay” vulnerándolo, y es gracias a ese estar en vilo donde la melodía del cercano se recobra; “pura aspiración no condicionada por ninguna carencia previa, ahí donde nada lo requiera para nombrarlo, ni haya espera tensa alguna, donde la voz no busque extirpar sus resonancias, permitirle que se perciba a sí mismo realidad absoluta – libre de la sed del Otro –” (p. 201). La epifanía del rostro es la luz anhelante, sin retroceso una vez éste revolotea y se revela en el presente verdadero. Entre la espera y el llamado, aunque tarde en llegar, el rostro se ensancha en el presente que se acoge en la exterioridad de su manifestación y esto da cuenta del ser que ya se expresa.

## **§8 La epifanía del rostro: el presente en el que lo acojo**

Lévinas ha puesto de manifiesto que no hay una reducción de las cosas en tanto su condición de visibilidad, sino que, se presenta en su no aparecer o bien, en la huella de sí que no es en su plenitud ausencia. Pues entre el rostro y la exterioridad que se manifiesta permanece siempre el anonimato ante su proximidad que, lejos de ofrecerse a mí posesión, me toma, me agarra, me invade antes que mi *yo* pueda evadir o tener alguna reacción y a esto, Lévinas le llama epifanía, y ante esto, apunta en *Totalidad e Infinito* (1961):

El rostro está presente en su negación a ser contenido. En este sentido no podría ser comprendido, es decir, englobado. Ni visto, ni tocado porque en la sensación visual o táctil la identidad del yo envuelve la alteridad del objeto que precisamente llega a ser contenido (p. 207).

La relación con el Otro no se presenta de un modo abstracto, es en el rostro que hace ya una sigilosa invitación de cercanía, y éste, a su vez, no dejándonos indiferentes. De ahí que Lévinas proyecte a la *eleidad* como aquello que aparece desde lo más radical de la alteridad, aquello que trasciende hasta la ausencia y, sin embargo, “mostrándose sin mostrarse” en el rostro del otro, en palabras levinaseanas. La expresión de carne o de tal resquicio corpóreo se asume desde el concepto de rostro, el cual, se da como trascendencia de la totalidad de lo visto y de lo dicho, hacia el decir infinito de la exterioridad. Esto da cuenta de la estructura significativa que hay entre las nociones: “carne-palabra-rostro”.

Para Lévinas dos acontecimientos serán piezas claves para comprender la manifestación del rostro: trascendencia y exterioridad, siendo el lenguaje aquel puente que logró la coincidencia entre ambos. Un lenguaje universal que toma quietud en la individualidad a partir del diálogo entre un *tú* y un *yo*. Gibu (2011) expresa en términos claros: “el rostro es expresión, acontecimiento por el cual se presenta gratuita e incondicionalmente a la conciencia, asistiéndose a sí mismo” (p. 99). La presencia de la alteridad ante su expresión inaudita se devela en el rostro *más allá* o *más acá* del presente en el que lo acojo.

El rostro no cuenta con significado o cualquier estampilla que se le pueda adherir, pues por sí mismo ya tiene su significado holístico y autónomo. A su vez, la epifanía del rostro da cuenta del Otro que tampoco tiene contexto, sino que, por sí mismo ya significa en el mundo, o como se apunta en *Totalidad e Infinito* (1961): “su presencia consiste en venir hacia mí, en hacer una entrada” (p. 44). El periplo de una entrada además de dar la bienvenida hace la discreta, pero cordial invitación a pasar dentro. La epifanía llega por sí sola, sin que se le provoque; le llega a uno de manera compacta, apartada, compendiada. Una vez presente,

se le retiene y amplía con los detalles que le pertenecen, pero que no trae consigo en su inesperada aparición.

El rostro se percibe como una estructura de conciencia, cuya primacía ya no nace en este caso del conocimiento, sino más bien, del reconocimiento. No presenta resistencia alguna, sino que, por el contrario, se manifiesta como apertura al discurso; de ahí que el puente entre lo mismo y lo otro sea el “lenguaje”. “La epifanía del rostro es la palabra que no requiere ninguna mediación para comprenderla” (Gibu, 2011, p. 100)<sup>1</sup>. El rostro sólo enuncia la alteridad irreductible del Otro en tanto trasciende las categorías del conocimiento. Como se verá, del rostro no pueden hacerse predicaciones concretas; la alteridad radical del Otro sólo será posible en la medida en que él se mantenga como rostro desnudo.

Se instaura una relación a través de la manifestación, la cual no se entiende como un develamiento del rostro, sino que éste mismo se vuelve hacia uno en la presencia y de ahí que, Lévinas (1961) afirme la presencia del ser en tanto que:

El ser que se presenta [en el rostro] viene de una dimensión de altura, dimensión de trascendencia en la que puede presentarse como extranjero, sin oponerse a mí, como obstáculo o enemigo. Más, porque mi posición de yo consiste en poder responder a esta miseria esencial de otro, en descubrirme recursos. El otro que me domina es también el extranjero, la viuda y el huérfano con los cuales estoy obligado (p. 228).

La llegada del ser convoca por esencia a la existencia ética en torno a la alteridad que se dirige a la revelación de la exterioridad con todo y sus desbordamientos. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que tal ética trascendente se ve en riesgo ante los modos totalizantes de la existencia humana, con la constante reducción de la alteridad a la mismidad. Se torna

---

<sup>1</sup> véase el fenómeno del lenguaje en el §6 donde se expresa el llamado a la presencia.

necesario entonces el esclarecimiento de la ética del cara-a-cara, es decir, de la ética del rostro.

En ese sentido, para Lévinas el rostro instauro, a través de su manifestación, una relación cara a cara, [...] del rostro al sujeto en el acontecimiento por el que entro en relación con el extranjero, el despojado, el pobre (Gibu, 2011, p. 105). Es pues que, la experiencia ética ya no se fluctúa como representación ideal y absoluta, sino más bien, como lo más vital y expresivo del individuo, arrastrando con la imposibilidad de reducción del rostro, y, por ende, del otro. Lévinas rompe con la tradición haciendo del sujeto y objeto una ruptura del *ser* que ya había sostenido por mucho la filosofía occidental, dando cabida al reconocimiento antes que el conocimiento de éste.

El rostro es el que constituye al sujeto y será en el deseo metafísico de lo absolutamente otro que esto se dé a conocer, es decir, el ser ya no como objeto de verdad o representación en otros casos, sino como deseo constante. El ser será entonces indeterminado, inaprensible, indefinido o en pocas palabras, anónimo.

El deseo metafísico nacerá de la llamada *excedencia* que remarca el autor, o bien, de la inmediatez que reconoce la presencia en el instante en que el sujeto se manifiesta en su expresión. El rostro en este sentido, “se abre en la apariencia sensible, [...] se expresa en lo sensible” (Lévinas, 1961, p. 211-212), pese a que el rostro se instaure más allá de la percepción, tiene el dominio de reconducir y exteriorizar la raíz de lo sensible. Ante esto, que el autor sostenga que la epifanía del rostro “permanece al nivel de quien lo recibe, sigue siendo terrestre” (p. 216) da cuenta de la presencia absoluta de tal sensibilidad aún sin ser objeto de experiencia sensible en su concreción, ésta ya se manifiesta en la condición de estar expuesto indiscutiblemente.

En *Totalidad e Infinito* Lévinas no sólo vislumbra la exterioridad del rostro como presentación y manifestación, sino que por sí mismo se presenta siendo éste, “el ser que se expresa” (1961, p. 213). La producción para Lévinas conducirá a la idea de Infinito para exteriorizar la realidad del rostro en sí misma y la revelación inevitable del llamado sentido ético que le es dada.

El rostro que acontece ausente, va más allá de la apariencia misma, “siempre retrasándose del presente, absolviéndose” (Gibu, 2011, p. 112). El rostro como experiencia ética se asume en la pasividad del acusativo, sin escapatoria de aquel ser indeterminado. Recordar la hipóstasis o la ruptura del *il* y *a* que se devela como encadenamiento subjetivo impuesto siempre por el cuerpo. Tal encadenamiento del yo al sí será necesario para analizar este vínculo de la ambigüedad del rostro, situado a la vez entre la invisibilidad y la visibilidad. La epifanía del rostro ante esa distancia y necesidad de proximidad que la alteridad ejerce en su manifestación que se dará siempre en la relación social o en el rostro humano. Para esto, Zambrano en *El hombre y lo divino* (1991) atiende esta cuestión trascendente:

El amor trasciende siempre, es el agente de toda trascendencia en el hombre. Y así, abre el futuro; no el porvenir que es el mañana que se presume cierto, repetición con variaciones del hoy y réplica del ayer: el futuro, la eternidad, esa apertura sin límite a otro espacio y a otro tiempo, a otra vida que se nos aparece como la vida de la verdad (p. 225).

La trascendencia se hace presente en la epifanía del rostro, la alteridad que se manifiesta. La morada íntima anuncia al ser; por ello, el rostro ante el vínculo sensible se vislumbra previamente a cualquier otro acto humano, incluido el quehacer intelectual. Estar cara a cara es siempre despertar; espacio-tiempo privilegiado donde la alteridad asalta y en ese salto trascendente en que el instante de experiencia se agita, el origen de la vida que nos mira y aguarda asiste desde mucho antes, es decir, principio en que la alteridad aparece y nos vigila. El ser

se alza ante todo su mirar y se oculta en su mismidad que lo inclina ya, a salir de sí y trascender en la acogida. Ya Lévinas da cuenta de la íntima relación que existe entre el rostro y el lenguaje en *Totalidad e Infinito* (1961) para decir:

El lenguaje, como presencia del rostro, no invita a la complicidad con el ser preferido, al yo-tú suficiente y que se olvida del universo; se niega en su franqueza a la clandestinidad del amor en el que pierde su franqueza y su sentido y se torna risa o arrullo. El tercero me mira en los ojos del otro: el lenguaje es justicia. No decimos que haya rostro desde el principio y que, a continuación, el ser que éste manifiesta o expresa, se preocupe de la justicia. La epifanía del rostro como rostro, introduce la humanidad. El rostro en su desnudez de rostro me presenta la indigencia del pobre y del extranjero; pero esta pobreza y este exilio que invocan a mis poderes, me señalan, no se entregan a estos poderes como datos, siguen siendo expresión del rostro (p. 226).

La presencia del rostro es ya la cara del tercero, entendida como todo lo demás que también mira y que exige, y será gracias a la palabra que responde que la epifanía del rostro se testimonia como aquel tercero o bien, toda la relación social que cumple con una asimetría de lo interpersonal. Presencia que viene más allá sin abrumar (1961):

El ser que se presenta en él viene de una dimensión de altura, dimensión de la trascendencia en la que puede presentarse como extranjero, sin oponerse a mí, como obstáculo o enemigo. Más, porque mi posición de yo consiste en poder responder a esta miseria esencial de otro, en descubrirme recursos. El Otro que me domina en su trascendencia es también el extranjero, la viuda y el huérfano con los cuales estoy obligado (p. 228).

Yo-Otro se reconocen en el encuentro hacia una orientación inevitable del ser. Aquel otro que invoca como rostro de lo infinito, “y su voz que viene de la otra orilla, con las manos vacías” (p. 229). Sólo en el acto ético es que se reconocen; anterior a la propia voluntad es que la constitución de la subjetividad donde se es elegido (incluso a mi pesar) logra ligarse al otro, al ser a priori.

El rostro, más allá de estar oculto, es el secreto indescifrable, una excedencia inabarcable, pero atravesado en todo momento por el sentido ético de la palabra siempre esperada; en el “heme aquí”. Tal expresión requiere la alteridad, es decir, la relación ética que no se suplica; sino que, por el contrario, sin resistencia, se da ante el desbordamiento de tal excedencia. Fragilidad expuesta y preocupación por el otro frente a la propia existencia.

En el centro de su ser, le sobrecoje la conciencia de su cautiverio; asfixiado así por su propia libertad sin escapatoria en su entrega a la alteridad, es la bifurcación necesaria donde el ser germina arrastrado hacia la realidad. La epifanía del rostro como el milagro que entra por los ojos se alumbra sin interrupción, reconocimiento naciente en la sensibilidad del ser. El inevitable contacto con el otro se despliega necesariamente en la intimidad que asiste vulnerable; alteridad sensible de la que se teme y aún con terror se espera siempre ante su llegada.

### **§9 El problema de la evasión y el inevitable contacto con el Otro: una vía hacia la sensibilidad**

Como ya fue tematizando a lo largo del presente trabajo, el problema de la evasión se suscita en el volver a la existencia sin existente y ya en su obra temprana *De la evasión*, Lévinas da cuenta de esto para más tarde tematizar como *il y a*. La raíz más íntima no puede ser otra que la alteridad como centro primero, cuyo origen es ya nuestro. Un inevitable contacto con el otro se sujeta al fenómeno de la sensibilidad abriéndose al rostro; habitación que recibe y vigila.

Enfrentarse con la propia existencia propicia en seguida a una necesidad de querer evadirla, ya en *De la evasión* (1999) el filósofo afirma que más allá de salir de sí, se quiere

llegar algún lado “más allá del ser”, es decir, ante una necesidad de excedencia. Comprendiendo la “excedencia” como énfasis inmediato ligado a la presencia del otro antes de cualquier palabra pronunciada. Para esto, Lévinas recurre al término de excedencia para dar cuenta de ese rompimiento y desbordamiento de la relación totalitaria del ser, tema que ya se aborda en el segundo capítulo. Pero dando seguimiento a ese estado inmediato, la excedencia es aquello que le es exterior al sujeto, ese otro que no se puede aprehender ni apresar. La exterioridad del otro se figura desde una visión relacional necesariamente rumbo a una exterioridad que invoca a la trascendencia, o, en otras palabras, a la alteridad.

La exterioridad se presenta para dar cuenta de esto, ante un rompimiento inevitable en la encrucijada de salir de sí. Lévinas señala que: “el fondo del sufrimiento está hecho de una imposibilidad de interrumpirlo y de un sentimiento agudo de estar clavado” (p. 70). Sufrir como comúnmente se entiende, no remite a las llamadas secuelas de tal pérdida o tal problema; sino que remite a esa imposibilidad ontológica de interrumpir tal tormento. Se sufre porque se padece y se padece porque se sufre. El problema de la evasión es pues, la imposibilidad ontológica de no poder no ser.

El inevitable contacto con el otro permea su energía en la presencia del rostro, es decir, éste “se abre en la apariencia sensible del rostro” (Lévinas, 1961, p. 211), en el rostro se sumerge uno en un desfondo, un abismo que reviste el espacio de lo sensible inevitablemente. Ya Gibu (2011) afirma que, “el rostro desgarrar lo sensible, pero al mismo tiempo se expresa en lo sensible” (p. 107), es decir, la proyección de lo sensible desemboca sin pedir permiso y se instala sin instalarse, ante esto Lévinas (2011) reconoce el “énfasis” como la misma excedencia dirigida a la inmediatez o bien, entendido con el acto de *caricia*:

En la caricia hay algo más que un contacto físico, más que rozar una piel tersa o arrugada. Se trata de un acercarse, un aproximarse, un susurrar a la intimidad de una realidad sin jamás asir ni representar el significado que se presiente. El estatuto de este significado no es la presencia de aquello que se toca, sino su proximidad (p. 133).

Lévinas parte de un exhibirse al Otro, de una desnudez absoluta de manifestación directa y tal significación sólo puede ser ética ante el llamado ético de vivir que convoca en todo momento a la responsabilidad. Por ello, “la caricia significa la no-coincidencia del contacto” (Lévinas, 1987, p. 153), se vislumbra una descripción fenomenológica del cuerpo-vivido sin atarse en la dimensión empírica que ésta ya posee, remitiendo al brote afectivo sin previo aviso.

Ante esto, Quepons (2021) revela la caricia como: “el fenómeno de la vida cotidiana cuya descripción fenomenológica permite trazar un mapa de ruta hacia la elucidación de diferentes aspectos de las síntesis intencionales de la vida afectiva, en relación con el problema de la génesis del sentido de valor” (p. 113). La caricia no es sólo una potencialidad práctica, sino una expresión del cuerpo vivo.

Walton (2014) por su parte retoma la caricia en torno a la “intimidad afectiva” (pp. 237-259) como apertura de la alteridad dando cuenta de su origen ético, en que la afectividad es vivida siempre ante la aurora del otro. Gaos, en ese sentido, regresa a la concepción Behnkeana en la que devela la caricia como “una forma específica de asumir el sistema de movimiento del cuerpo, con énfasis en la constitución del campo potencial práctico, en este caso, de la mano” (Behnke, 2009, p. 187). Por ello, lo que se acaricia en tanto que se acaricia se sustenta en “lo que acaricia, por lo acariciador” (Gaos, 2010, p. 53). Hay una intención de originar caricias con la raíz de lo acariable puntualizando en lo anímico en tanto la

sensibilidad del cuerpo vivo y el sentir eso que se acaricia, sentirse a sí mismo en ese estar acariciando.

Tal posibilidad expresiva de la mano se entiende entonces a partir de: la cercanía y la intención. “La caricia es expresión del tacto por partida doble: el acariciar mismo es sensación táctil interna del sujeto que acaricia, y mediante el acariciar experimenta el sujeto sensación táctil externa del objeto acariciado” (Gaos, 2010, p. 54). La vivencia de la caricia no sólo involucra el campo de la sensación vivida, sino que en su propia vivencia se vislumbra como captada y asumida. A su vez, Husserl penetrará en tal acto de acariciar volviendo a la intencionalidad o el dominio como ya apunta: “no es mi cuerpo el que acaricia, sino que soy yo mismo el que acaricia a través y, en cierto sentido, gracias a mi cuerpo” (Quepons, 2021, p. 116); el “yo” se entrega a sí mismo ante su propia intimidad esclareciendo que no se dirige a la corporalidad externa, sino a la intimidad a su vez, del otro.

La caricia no solo se manifiesta en el cuerpo físico cuya premisa en primera instancia es necesaria para que ésta se presente como cuerpo expuesto a recibir caricias, sino que, en la singularidad hay una motivación por la presencia llamada a acariciar. Tal acto acariciador implica “lentitud” (Gaos, 2010, p. 55); es decir, sin prisas. La caricia arrastrada por el tiempo más íntimo, por la duración de quien acaricia, inclinado siempre, en la suavidad del movimiento; el que acaricia se da tiempo, se presta a la morosidad “porque la fugacidad corta la caricia” (p. 55). De ahí que la cercanía no pertenezca únicamente al placer sensible del contacto humano, sino que, se enfrenta con el problema fenomenológico el cual emerge en el «acto del yo» o, en términos levinaseanos, en la exhibición agradable. Para esto se antepone un ejercicio intencionado en tanto posibilidad de la mano, pero, en su sentido más profundo tal acto potencial deviene del yo que ya se presupone del cuerpo asumido. Para Gaos la

potencialidad de la mano no será una parte más del propio cuerpo, sino que en su potencia es que puede valerse como expresión misma y exclusiva del individuo.

Retornando a Husserl, “el fenómeno de la caricia involucra una continua síntesis de motivación cinestésica de orden práctico” (*Hua*, XI, p. 15) para este autor será clave dicho movimiento (cinestésico) sin perder la continuación del tacto. Tal acto penderá de un acto de otorgar sentido en todo momento pues sin esto se trataría como un gesto banal e involuntario, y para dar significado, habrá siempre que ser voluntario: “activo y dirigido hacia un objeto” (Quepons, 2021, p. 120). La caricia para Husserl ya no quedará en gestos involuntarios o signos indicando atención, pues como *acto del yo* se torna necesariamente a un punto meramente sensible y preciso, o bien, como puente comunicativo.

“Se trata de la intención de expresar algo, un sentido, para el que todavía no tenemos palabras” (Zirión, 2012, pp. 163-178). Y ante esto, Gaos (2010) regresa para señalar los diversos actos implicados del acariciar mismo a partir de un panorama en el que el tacto se vislumbra captado como la exhibición firme y constante del movimiento de un cuerpo con otro cuerpo no sólo fijado en la percepción de tal movimiento, sino volviendo al “alcance de la mano” que busca acariciar y sentir caricia.

La intención práctica y su eventual cumplimiento no es ni la sensación placentera que resulta de acariciar un cuerpo, ni el mero placer que resulta en el otro que consiste que le hagan caricias, sino cierta finalidad que permite ser expresada en la forma de un “para algo”. [...] como quien acaricia para calmar, quien acaricia para consolar, acaricia porque quiere a aquel a quien a quien quiere consolar, quien acaricia para expresar y provocar afecto, amor (pp. 59-60).

Se consolida entonces no sólo el cuerpo que se acaricia, sino la percepción del tacto al *alcance de la mano* que busca al otro cuerpo siendo la caricia esta vía. A su vez, se retoma la empatía no solo como símbolo fenomenológico, sino como presencia viva que se desprende

del otro yo en su propio cuerpo. “La caricia es una posibilidad en la que el otro se hace manifiesto, pues como acto intencional de orden práctico, su cumplimiento involucra la percepción de la respuesta del otro en su cuerpo” (Quepons, 2021, p. 121); la alteridad no sólo se hace presente, sino que, se asume ya como una extensión que da paso a una constitución trascendental.

A raíz de la pasividad, la posibilidad de dar y recibir caricias se hace posible en un entrelazamiento entre cuerpos. La caricia entonces asume una multiplicidad de campos no sólo de percepción ante el fenómeno, sino de potencialidades vivenciales del cuerpo vivido. Ante esto, Gaos (2010) manifiesta que:

Un verdadero interior empieza con la vida. Con la vida empieza una verdadera diferenciación entre exterior e interior. La verdadera interioridad es un atributo de la vida. Y este atributo es correlativo de la verdadera individualidad, que es otro atributo de la vida, y por ende también empieza con ella. La psique es interior, pero no íntima. La psique tiene la interioridad de la individualidad, pero no la intimidad – de la personalidad. Estas últimas son privativas para denominar lo cual se viene tradicionalmente usando la palabra espíritu (p. 67).

La constitución del cuerpo vivido se pone de manifiesto, y es que, la relación con la vida corporal se ejerce necesariamente en torno al descubrimiento y el involucramiento con la vida misma. El acto de acariciar presupone a la noche entrar por la ventana con todos sus árboles y fresnos; desde entonces, tiemblan todos los amantes, rumora el viento en su pasar, “juntan los árboles sus frentes porque se abre en medio de la jungla que nos agobia, una vereda luminosa y ancha por la que siempre, siempre llegaremos” (Poniatowska, 1998, p. 220), alteridad inacabada que invade y aniquila.

Gaos en *La caricia. En cuerpo vivido*, comenta: “la caricia requiere, crea un ámbito, un recinto de intimidad” (2010, p. 68). Una cercanía íntimamente ligada a la confianza, y

para esto, Quepons (2021) da cuenta de tal recibimiento de quien se acerca para dar caricias y de quien recibe estas caricias:

Quien se acerca para dar o hacer caricias se revela como vulnerable, indefenso ante una eventual respuesta hostil por parte del otro, precisamente en confianza; y quien permite la caricia, dando lugar con ello al cumplimiento de la intencionalidad de quien quiere acariciar su cuerpo, exhibe la intimidad de su propio cuerpo como *un campo dispuesto* y no solo a ser valorado, de forma positiva, expuesto en el espacio de la comunidad íntima de la confianza (p. 124).

El acto de acariciar se reconoce necesariamente con la dimensión no sólo espacial, sino a su vez, temporal. “Del presente-vivo en el que transcurren las caricias” (p. 124) y es que, a raíz de esto es que el descubrimiento de tal intimidad se devela como a priori (anterior) y como lo más primitivo que la propia articulación discursiva para dar a conocer tal acto meliflúa en todo su sentido. En otras palabras, tal argumento se encamina a la “intimidad de la vida concreta” (p. 124). La intimidad de la vida concreta será pauta para hablar de una intimidad meliflua como lo es la caricia, y ante esto, Lévinas retoma tal fenómeno para dar cuenta de la magnitud de dos puntos clave; contacto y encuentro, los cuales se confrontan indiscutiblemente para aludir que: “La caricia, como el contacto, es sensibilidad. Pero la caricia trasciende lo sensible. [...] como si la caricia se nutriera de su propia hambre” (2006, p. 267); como si dar el salto, se diera justamente saltando. Y en base a este fundamento se entiende a su vez que “las íntimas caricias son todas las caricias” (Gaos, 2010, p. 68).

Que la caricia trascienda para Lévinas, da cuenta de un concepto clave que retoma para retornar al ámbito de la sensibilidad, y se refiere esencialmente a la *exhibición* de tales propiedades sensibles, o bien, la *hipérbole* y *énfasis* retórico que utiliza el autor para hacer referencia a “un exceso de expresión”. Exhibirse ante el otro implica mostrarse, manifestarse y sacar a la luz la inquietud en este caso, de quien acaricia. Nutrirse de su propia hambre

implica vulnerabilidad ante tal entidad encarnada (sujeto), en el que la experiencia sensible del cuerpo se ofrece al prójimo ante un alimentarse de su propio deseo o, en otras palabras, hacia un deseo metafísico que es ya en sí, infinito en tanto un desear la concreción de otro.

El individuo se antepone entonces a una evasión imposible a causa de ese otro siempre deseado, donde el sujeto es oprimido por su propia suspensión hallándose en el desbordamiento donde el vértigo busca una salida de sí; y pese a eso, hay un escape fallido que obliga al viajero a regresar y situarse desde su incompletitud de frente a la alteridad inacabada.

“La caricia [...] no es una intencionalidad de develamiento, sino de búsqueda: marcha hacia lo invisible” (Lévinas, 2006, p. 267), aproximarse a lo humano no es tarea fácil, de ahí que aspirar al otro en tanto una búsqueda interminable se anuncie en palabras de Husserl como: “el infinito proceso de concreción de la vida del otro” (Quepons, 2021, p. 126). Tener hambre de expresión o bien, de caricia, radica en romper y comenzar con lo inmediato, dirigirse a un sentido de trascendencia ante la calidez inmediata y profunda a la vez. Trascender no porque se tenga una necesidad concreta falta de existencia, sino precisamente porque se existe es que se tiene, en sentido estricto, la necesidad de afirmar el ser, o bien, revelar la presencia del ser. Ya Seligson (2006), escritora mexicana y traductora del propio Lévinas, menciona ante este diálogo de entregas:

Todo se resuelve de pronto en la agonía del abrazo, levitación y caída lenta, travesía de acercamientos, ebriedad, ceguera de luces sorprendidas en la fijeza de su parpadeo mientras las partes tornan a recuperar su Todo y se anulan nuevamente expulsadas del desbordamiento hacia la conciencia de sus límites – nostalgia de los limbos, del vértigo –, límites donde la avidez ya es sopor, cansancio de laxos entusiasmos, calor de tiempo abolido (p. 189).

Licando el contacto y alborotando la caricia, es que, Esther Seligson con su seguimiento en el pensamiento de Emmanuel Lévinas, invita al suave oscilar impronunciable de lo que se ha

tocado en su cimiento esencial: insondable. Un cuerpo no como laberinto que se pierde en la caricia tanteando a ciegas; sino como un lento descender. Periferias que el tacto recorre no con más prisa, sino con lentitud y sosiego. Caricia que se presiente y se enuncia en su nacimiento, trastocado por la alteridad es que la evasión no puede andar a tientas, sino anunciándose en la existencia que ya abriga; desnudez permanente en que la caricia se palpa como la angustia del otro. De este modo, la presunta inmediatez de la caricia en Lévinas se da en la ética del erotismo por ese Otro por que se vive en la trascendencia, cuyo puente es ya la alteridad. La caricia en Emmanuel Lévinas (1961), es también la vía de acceso a la alteridad, o bien, a la trascendencia. El acariciar siempre puesto en espera deseo insatisfecho siempre:

Lo acariciado no es tocado, hablando con propiedad. No es lo aterciopelado ni la tibieza de esa mano dada en el contacto lo que la caricia busca. Es esa búsqueda de la caricia lo que constituye su esencia, por el hecho de que la caricia no sabe lo que busca. Este no-saber, este desarreglo fundamental es lo esencial en ella. Es como un juego con algo que se sustrae, y un juego absolutamente sin proyecto ni plan, no con lo que puede llegar a ser nuestro y nosotros, sino con algo otro, siempre otro, siempre inaccesible, siempre por venir. Y la caricia es la espera de ese porvenir puro sin contenido (p. 82).

No consiste en apresar ni solicitar lo que no puede ser contenido. La caricia vista como asistencia deseada y voluntaria en la manifestación del rostro que ya aguarda con ansias. Responder al deseo con el llamado del deseo será fuente de vida rumbo a la alteridad; estallido en que la evasión se entrega al llamado del cuerpo en que la saciedad y el hambre se remontan más allá de la forma del contacto.

La materialidad del cuerpo, en torno a su vulnerabilidad y su susceptibilidad de heridas, encarna “[...] el conocimiento más profundo que el hombre pueda tener de sí mismo” (Sartre, 1960, p. 12), es decir, aun cuando el cuerpo se debele en su fragilidad y vulnerabilidad, el individuo reserva para sí aquello que ni el dolor más insoportable puede

anular; siempre quedará, en última instancia, la libertad de elegir la muerte. Lévinas, a diferencia de Sartre, no concibe la libertad como un refugio siempre disponible, sino que devela en su esencia la posibilidad de traicionarse, de tener deslealtad ante su propio arrojo.

En efecto, en *Totalidad e infinito* (1961) declara:

La voluntad esencialmente violable tiene la traición en su esencia. No sólo se la puede ofender en su dignidad —lo que confirmaría su carácter inviolable- sino que admite que la obliguen y que la esclavicen como voluntad, que puede llegar a ser un alma esclava. El oro y la amenaza no sólo la obligan a vender sus productos, sino también a venderse. O, aún más, la voluntad humana no es heroica (p. 242).

El hombre lleva en su corporalidad la misma posibilidad de traicionar la propia voluntad. La libertad es quebrantable, pero la corporalidad la pone en amenaza de traicionarse, es pues que, la vía interior de resistencia será la de un sujeto atado a la responsabilidad, incluso mucho antes de la libertad misma; o bien, dirigido siempre ante el rostro del Otro. Se presenta la facultad de desear como acogida del deseo insatisfecho; alteridad presentándose a nivel de lo sensible, un recinto íntimo en el que la dimensión entre presente-vivo trasciende la sensibilidad, como nutriéndose siempre de sí.

El rostro se abre hacia la sensibilidad vivida a partir del gozo y es que, se entiende que el fenómeno de lo sensible no se vislumbra como aquel objeto que se busca y no se termina por encontrar en su totalidad, sino como *a priori* de la propia sensibilidad, fenómeno trascendente que no acaba en un objeto. “Esta venida a partir del vacío es así su venida a partir de su origen; esta “apertura” de la experiencia o esta experiencia de la apertura explica el privilegio de la objetividad y su pretensión de coincidir con el ser mismo de los entes” (Lévinas, 1961, p. 204). Se antepone entonces el gozo con el deseo de lo infinito, tal noción se deja entrever una vez más a partir del *hay* impersonal, cuya presencia no corresponde a

ninguna presentación, sino a un vértigo. Rostro como ofrenda ilimitada, ofrecimiento que no hay que buscar o como apunta Zambrano en los *Claros del bosque* (2011):

Alguna figura en esta lejanía anda a punto de mostrarse al borde de la corporeidad, o más bien más allá de ella, sin ser un esquema ni un simple signo. Figuras que la visión apetece en su ceguera nunca vencida por la visión de una figura luminosa ni por esplendor alguno. [...] como oveja perdida o sorprendida que se aparece y se esconde (pp. 123-124).

El vacío que produce la luz, la visión lejana como visión que se ofrece es donde se abre la experiencia sensible; experiencia que no se solicita, “espesor indeterminado” (Zambrano, 2011, p. 205). Antes esa salida de horror como lo es el *hay*, es que se presencia el gozo como separación que se entiende desde un horizonte franqueable aún con tal distancia. La revelación del rostro es la palabra, pues sólo en la relación con otro es que se llega a una dimensión de trascendencia. Para esto, Lévinas (1961) apunta que:

El Otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, pero su rostro, en el que se produce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que puede sernos común y cuyas virtualidades se inscriben en nuestra naturaleza y que desarrollamos también por nuestra existencia (p. 208).

La distancia no se entiende como lo negativo, pues es en el discurso donde la trascendencia o la puesta en relación se hace presente; “la palabra se pronuncia aún en el silencio cuyo embarazo reconoce esta evasión del Otro” (p. 208). Se regresa al conocimiento y reconocimiento del otro a partir del lenguaje, es decir, a raíz de aquel discurso que le dirijo. Un tocar que se abre a la ternura, conciencia de aquel que llega y se me presenta. Una experiencia ética es ya una experiencia sensible en tanto que la conciencia retorna una vez más sobre sí; siempre a partir de un aquí es donde adviene la conciencia.

El solipsismo se interrumpe cuando el rostro se manifiesta, “la presencia de un ser que no entra en la esfera del Mismo, presencia que lo desborda, fija su “jerarquía de infinito”

(Lévinas, 1961, p. 209). Aquello que se presenta en su inmediatez y asciende para abrirse hacia dentro, hacia el ser mismo. La vulnerabilidad como oleada siempre ante la disposición de la subjetividad humana en torno a la responsabilidad y el cuidado por el otro. Un Yo vulnerable, desnudo no de su propia piel abriéndose, sino por el ahogo del otro me abre enseguida; epifanía del rostro que perfora y que se expresa ya en su revelación siempre naciente. “El conocimiento puro, que nace en la intimidad del ser, y que lo abre y lo trasciende, el diálogo silencioso del alma consigo misma que busca aún ser palabra, la palabra única, la palabra indecible; la palabra liberada del lenguaje” (Zambrano, 2011, p. 170). El cara-a-cara fundando el lenguaje que supone ya un movimiento del Yo como responsable elegido ante el otro, en su unicidad donde la dimensión humana adquiere ya su sentido más ético.

Senderos como la exterioridad, el lenguaje y la caricia dan paso a la imposibilidad de evadir. Pensar en esa lejanía ha sido la propuesta de Lévinas, implicando ir más allá de las coyunturas de la subjetividad no siempre visibles ni percibidas en la inmediatez de la experiencia del sujeto abre paso su ética primera, ética de la alteridad. Una subjetividad entendida y sujeta a la trascendencia no como un concepto que refiere a mundos idílicos o utópicos; trascendencia en el sentido de ese alejamiento del otro, a su ausencia siempre latente y a su ubicación diferenciante del sujeto, de la conciencia o del ego. El otro está ausente por su diferencia y esto le ocasiona ser trascendente respecto al sujeto que quiere limitarlo. Si el sujeto se autoafirma como ser libre y autosuficiente en el mundo que conquista, el otro adquiere su dignidad y valor en la trascendencia de su diferencia. Y en su rechazo a la unidad y a la asimilación, en su resistencia al poder es que la “diferencia” constituye el comienzo de posibilidades. Es decir, gracias a la diferencia es que puede darse la relación de alteridad.

## CONSIDERACIONES FINALES

Se logró dilucidar, a partir del pensamiento de Emmanuel Levinas, el fenómeno de la evasión en íntima relación con la alteridad como propuesta ética fundamental. Fenómenos que se expanden; dilatación ilimitada donde cobra vida el llamado en espiral en que el rostro se descubre sin ser aprehendido. Y es a partir de Lévinas junto con otros autores que abrazan su pensamiento es que se logra tener un acercamiento al meollo del asunto donde ambas vías: evasión y alteridad, planteadas en el trabajo se necesitan una a la otra pues inseparables no pueden ser. Es en el fenómeno de evasión que la alteridad se presenta y exige romper el encadenamiento más radical, el hecho de que el Yo es uno Mismo ante el encuentro con el Otro pues es, de entrada, una responsabilidad mía para con él. Ser un yo significa no poder sustraerse a la responsabilidad. La unicidad del yo es el hecho de que nadie puede responder en mi lugar.

Se manifiesta la fatalidad del ser clavado a sí mismo en tanto un reconocimiento con el Otro, es decir, la imposibilidad ontológica de no poder no ser. El ser no sólo se encuentra entonces constreñido a su existencia, sino también a la experiencia ética del rostro. Un afán de permanencia se devela entre líneas donde se habla de lo ausente y de lo lejano ante la constante aspiración de volver a integrarse. Y es en el deseo metafísico donde el anhelo de excedencia se presenta, tentada por la experiencia ética que se vislumbra en las grietas de lo cotidiano, rumbo de los cuerpos que se enfrentan y se buscan sin parar. En ese sentido, se asimila la alteridad como una sólida certeza de trascendencia, relación, desbordamiento y mutilación del ser vencido por una orfandad de luz que es ya, alteridad; alba impronunciable que se ensancha en su llegada.

Lévinas dialoga con el cuerpo y regresa a la desnudez de sí, al encuentro del ser con el ser para acentuar que la espera es ya un exilio; fenómenos que se presentan y que por naturaleza se posan frente al sujeto para comulgar con la alteridad de la que es inevitable escapar: deseo insaciable y sed de reconocimiento. En ese sentido, se retoma la vulnerabilidad de la responsabilidad sin deliberación.

Es así como dicho trabajo de investigación aterriza no sólo en el sustento levinaseano, sino en la vivencia del encuentro de la que es inadmisibile la evasión; y que, por su parte, en sintonía con la alteridad ocurre el anuncio de recibimiento en el que el individuo se halla en tiempos de ausencia y distancia donde la búsqueda se cierra para entonces, abrirse de nuevo. El Otro se escapa como agua entre los dedos y pese a eso, existe siempre un deseo de conocerlo, de indagar en su rostro y en su historia, queriendo nadar en sus pupilas mientras al mismo tiempo se sujeta de las pestañas; de ahí que, la alteridad sea una tarea necesaria hacia una apertura de salir de sí mismo. Y es que se vislumbra la alteridad como ese puente intrínseco entre el sujeto y su relación con el mundo; imposible entonces, retener la llegada de la evasión y del Otro que llega sin pedir permiso, es decir, en el reconocimiento.

Elegido sin asumir la elección es como se devela el sujeto envuelto en la intersubjetividad; doblegado ante una nostalgia incomprensible que se encarna en la caricia, en la palabra y en la espera interminable. La incógnita materia inconsolable se manifiesta y se apodera de incontables desdoblamientos sin término: evasión y alteridad, prolongación danzante de distancias que, ante un enfrentamiento abierto a la cercanía y a la orfandad de su lucha es que desfallecen sin apenas tocarse pues condenados a encontrarse es como se entienden.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Blanchot, M. (1992). *El espacio literario*, trads. Vicky Palant; Jorge Jikins. Barcelona: Paidós.

\_\_\_\_\_. (1991). *De Kafka a Kafka*. México: FCE.

Behnke, E.A. (2009). Bodily protentionality. In *Husserl Studies*, vol. 25, 185-217.

Bataille, G. (1981). *El culpable*. Madrid: Taurus.

Carballada, R. (1994). Ser y trascendencia en Emmanuel Lévinas (un estudio del primer período de su obra). *Estudios Filosóficos*, 122, 7-27.

Derrida, J. (1989). “Violencia y Metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos.

Dostoievski, F. (1968). *Los hermanos Karamazov*. Ciudad de México: Porrúa.

Forte, B. (2005). *A la escucha del otro*. Salamanca: Sígueme.

García-Baró, M. (2007). *La compasión y la catástrofe*. España: Sígueme.

González, G. (2021). De la Ética como filosofía primera a la filosofía de la subjetividad en E. Lévinas. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 38, (7), 1-17. Madrid: Universidad Complutense.

Gaos, J. (1945). *2 exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*. México: Universidad Autónoma de Nuevo León.

\_\_\_\_\_. (2010). La caricia. En *Cuerpo vivido* (pp. 53-85). Madrid: Encuentro.

Critchley, S. (2005). Introducción a Lévinas. En E. Lévinas, *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo* (pp. 11-41). Argentina: Fundación David Calles.

Gibu, R. (2011). *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Lévinas*. México: Editorial Itaca.

Husserl, E. (1966). *Analysen zur pasiven Synthesis*. Hua XI. La Haya: Martinus Nijhoff.

- Lévinas, E. (2000). *De la existencia al existente*, trad. Patricio Peñalver. Madrid: Arena Libros.
- \_\_\_\_\_. (2001). *El tiempo y el otro*, trad. José Luis Pardo. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2000). *La huella del Otro*. México: Taurus.
- \_\_\_\_\_. (1999). *De la evasión*, trad. Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros.
- \_\_\_\_\_. (1993). *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, trad. J. L Pardo, Valencia: PreTextos.
- \_\_\_\_\_. (1961). *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_\_. (1961). *Ética e Infinito*, trad. Jesús Ayuso. Salamanca: Machado.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Humanismo del otro hombre*, trad. Graciano González. Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_\_. (1987) *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, trad. Jesús Ayuso. Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, trad. Ricardo Ibarlucía y Beatriz Horrac. Buenos aires: Fondo de Cultura Económica, Sigla de cita ARFH.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Buenos aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Difícil libertad*, trad. de Juan Haidar. Madrid: Colección Esprit. Caparrós Editores.
- \_\_\_\_\_. (1977). *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. París: Minuit.
- Müller, S. (2020). *Jürgen Habermas. Una biografía*, trad. de Alberto Ciria. Madrid: Editorial Trotta.
- Mendez, J. (1994). “Significados de la subjetivación” en *Ética y Subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas*. Madrid: Complutense.

- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia y las emociones*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Nietzsche, F. (1900). *El caminante y su sombra*, trad. de Alfredo Brotons. Madrid: Gredos.
- Orlando, M. (diciembre 2019). El malestar del ser: Lévinas, el hitlerismo y la evasión como revuelta. *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, (13), 43-71.
- Parra, F. (julio-diciembre 2006). El Hay en Lévinas, ruptura del Ser. *Versiones* (7), 9-26. El Hay en Lévinas, una ruptura del ser.pdf
- Poniatowska, E. (1998). *Las palabras del árbol*. México: Plaza & Janés Editores.
- Pedraza, J. (2007). “La alteridad en Emmanuel Lévinas”, *El saber filosófico. Sociedad y ciencia*. Martínez Contreras y Ponce de León (coords.). México, *Siglo XXI*, pp. 159-167.
- Quepons, I. (2021). *En los márgenes de la sensibilidad y del arte. “Señales de afecto: contribuciones a la descripción fenomenológica de la caricia”*. México: Fides ediciones.
- Román, A. y Gibu, R. (2021). *En los márgenes de la sensibilidad y del arte: aportes para una estética fenomenológica y una hermenéutica ontológica de lo artístico*. México: Fides Ediciones.
- Solé, J. (2015). *Lévinas: La ética del Otro*. Barcelona: Batiscafo.
- Seligson, E. (2006). *Toda la luz*. México: FCE.
- Sartre, Jean Paul (1960). *La república del silencio*. Buenos Aires: Losada.
- Tania, C. y Gabriel, A. (1990). Carta dirigida por Emmanuel Lévinas al profesor Davidson. *Critical Inquiry*, XVII (1), 159-160. [N. de los T.]
- Walton, A.J. (2014). Facetas de la corporalidad en la ética husserliana. En *Eidos: Revista de filosofía de la Universidad del Norte*, (21), 237-259.
- Zambrano, M. (2011). *Claros del bosque*, ed. de Mercedes Gómez. Madrid: CÁTEDRA.
- \_\_\_\_\_. (1986). *El sueño creador*. Madrid: Turner.
- \_\_\_\_\_. (1991). *El hombre y lo divino*. Madrid: Siruela.

Zirión A. (2012). Sobre los límites del lenguaje y las limitaciones de la fenomenología. Hacia una crítica fenomenológica del lenguaje. En *Phainomenon, Revista de fenomenología*, (20/21), 163-178.